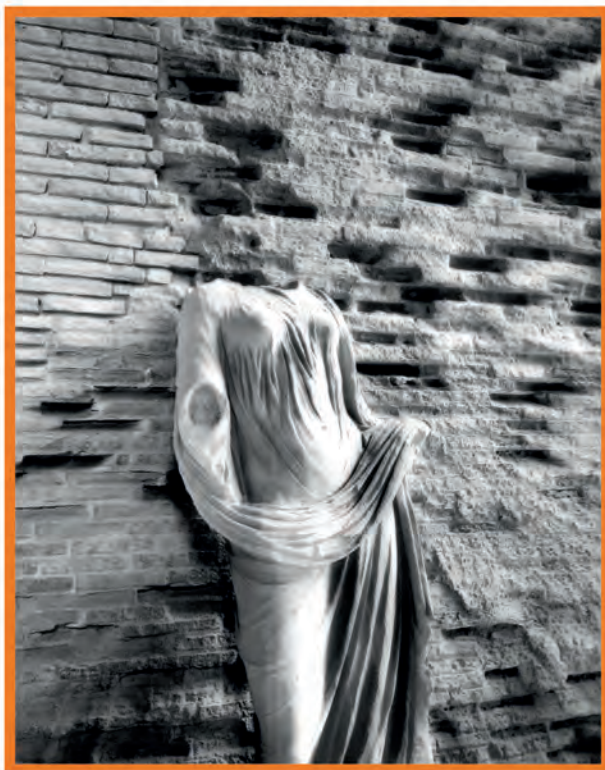


CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno



Courtesy of Mimmo Jodice
"Anfiteatro Flavio, Pozzuoli 1993" ©

VOLUME 56

1-2

ANNO 2025



CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

56 (1/2025) - 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

Consilium amicorum

Francesco Paolo Casavola, Francesco Amarelli, Francesco Asti

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 Fiocchi 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

Comitato 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

Il numero del 2025 muove da due eventi che hanno profondamente segnato questo anno appena trascorso. Il primo è il Giubileo, che ha invitato credenti e studiosi a interrogarsi ancora una volta sul senso del tempo, della memoria e della rigenerazione spirituale. Il secondo è una ricorrenza, che possiede un valore straordinario, non soltanto per gli storici, ma per l'intera cristianità: i 1700 anni dal Concilio di Nicea, momento fondativo del pensiero giuridico e teologico occidentale.

A questi snodi simbolici è dedicato l'intero numero, articolato come di consueto in due sezioni.

La prima accoglie l'editoriale dell'Arcivescovo di Napoli, cardinale Domenico Battaglia, che offre una meditazione intensa sul significato del Giubileo e sulla centralità del Mediterraneo, in un passaggio storico che chiede responsabilità e consapevolezza.

La seconda metà del volume, invece, incentrata sul Concilio di Nicea, propone una serie di riflessioni che anticipano il numero monografico del 2026, nel quale troveranno organica collocazione gli Atti del Convegno organizzato presso la sezione San Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale nel mese di dicembre. Questo primo nucleo di contributi si configura, dunque, come un proficuo terreno preparatorio per quella più ampia indagine.

Chiudiamo con una nota che per noi ha un valore particolare. La copertina del volume presenta una fotografia di Mimmo Jodice: un'immagine scelta personalmente dal Maestro e concessa alla nostra Rivista soltanto poche settimane prima della sua scomparsa. Sentiamo il dovere di ricordarne la generosità, lo sguardo visionario e il legame profondo con il passato di Napoli, e di celebrare attraverso questa immagine l'opera di uno dei fotografi italiani più importanti e più amati nel mondo.

Con tale spirito consegniamo ai lettori il volume 56/2025, certi che esso rifletta la densità, la complessità e, speriamo, anche la bellezza di temi destinati a incidere nella nostra vita.

Napoli, dicembre 2025

[F.G.]

Editoriale

IL GIUBILEO NEL MEDITERRANEO: UN CAMMINO DI RINNOVAMENTO E SPERANZA

DOMENICO BATTAGLIA

Arcivescovo Metropolita di Napoli

In queste pagine raccolgo alcuni pensieri che ho maturato in questo tempo di ascolto e di servizio pastorale alla Chiesa di Napoli, pertanto i lettori mi perdoneranno se questo testo non ha la pretesa di scientificità delle pagine che troveranno a seguire, perché frutto della preghiera e dell'impegno condiviso con tante sorelle e tanti fratelli che giorno dopo giorno, anche mediante il tempo del Giubileo, costruiscono percorsi di rinnovamento e di speranza.

Nel nostro tempo in cui ci troviamo a essere spettatori di grandi tensioni, di crisi umanitarie e di conflitti che trafiggono il globo terrestre, lo sguardo non può non partire dai luoghi feriti del Mediterraneo, da Gaza fino ai luoghi di scontri in cui la celebrazione del Giubileo acquista un significato speciale. In modo particolare il tema del pellegrinaggio viene quasi a confondersi con quello più grande delle migrazioni a motivo di conflitti o di povertà insanabili. Per questo motivo il Giubileo è il segno di un evento ecclesiale che abbraccia tutta l'umana famiglia, nella consapevolezza che diventa occasione preziosa e privilegiata di un'area che è stata culla di civiltà, di religioni, di culture e di speranze.

In modo speciale, il cammino dei pellegrini si inserisce a pieno titolo anche nel cammino sinodale che sta generando frutti di rinnovata fraternità. In particolare dal Sud della nostra Penisola, la voce profetica di una Chiesa radicata nel popolo e nella tradizione offre uno sguardo di speranza, di cura e di autentica rigenerazione per tutta l'umanità.

1. Il Mediterraneo: il mare fatto di storia, dolore e speranza

Napoli, la nostra città, è affacciata sul mare, e da cui si scorge con facilità il porto, crocevia di mille contaminazioni inattese, luogo che genera nel cuore di Napoli, incontri tra le differenze degli uomini, armonizzate dall'abbraccio conviviale di Dio. Il Mare Mediterraneo, conduce sulle sponde della nostra città l'eco di tanti popoli, culture, storie che si intrecciano con il sentire del nostro popolo, arricchendolo di vita e di sapienza, rendendolo solidale alle gioie e ai dolori di ogni porzione di terra affacciata su questo mare, divenuto troppo spesso luogo di morte per tante esistenze in cerca di un futuro migliore. Il Mediterraneo è per la nostra città una vera e propria cattedra di vita, da cui la storia dona continuamente lezioni importanti, capaci di incidere sul presente, aprendolo al futuro.

Di quale futuro ci parla il Mediterraneo? Quali sono le sue lezioni? Mi vorrei soffermare con voi su tre lezioni che questo mare, in questo tempo, ci dona: la prima riguarda l'unità, la seconda la necessità della sosta contemplativa, e infine l'ultima, un invito alla mistica dell'inclusione.

Il Mediterraneo ci dona una lezione di unità. Ogni popolo, affacciato sulle sponde di questo mare, è cresciuto nello scambio con i popoli incontrati grazie alla navigazione avventurosa tra le sue onde. Nessuno ha potuto trincerarsi tra i propri confini, obbligato dalle esigenze a navigare i sentieri della scoperta dell'altro, superando la paura iniziale della diversità e lasciando spazio allo stupore derivante dall'incontro autentico, vero, profondo con l'altro. Possiamo così parlare di una vera e propria cultura mediterranea, fatta di unità, di capacità di sintesi, di sana integrazione, di propensione all'incontro e alla scoperta dell'altro. Si tratta di una cultura a volte messa in discussione da inutili ideologismi e combattuta da interessi egoistici ma le cui radici profonde, se difese, continuano a generare frutti di futuro.

Tra le onde di questo mare ha navigato anche l'apostolo Paolo in catene, incontrando fratelli e sorelle che grazie ai continui scambi tra le sue sponde, avevano già ricevuto il dono della fede, confermandone

quindi il cammino, ravvivandone la fiamma di carità e confermandoli nel sentiero della Grazia. Nella lettera ai Filippesi, Paolo esprime chiaramente in che cosa un apostolo, un discepolo di Gesù trova motivo di gioia: nel constatare l'unione degli spiriti, l'unità dei cuori, la capacità di imparare da Dio l'amore, innestandolo poi nella reciprocità delle relazioni quotidiane. Evitando di considerarsi superiori agli altri. Senza piedistalli, gradini, troni (cf. *Fil* 2,1-5). È questa in fondo la base del dialogo, è questo il perimetro dell'incontro possibile, al di fuori del quale assistiamo solo a monologhi ripetitivi, è questa la gestazione degli incontri capaci di cambiare la vita, incontri che divengono culle di nuove esperienze, ampliamenti di interiorità, nuovi punti di partenza per la ricerca dell'altro e, con l'altro, della ricerca di Dio.

L'unità infatti non è soltanto un punto di partenza ma è anche la condizione del cammino autentico, e la meta a cui conduce la ricerca sincera di Dio. E se ciò è indispensabile all'interno della comunità cristiana non lo è di meno per ciò che concerne l'incontro tra fedi diverse, tra tradizioni differenti, tra religioni e percorsi spirituali capaci sempre di arricchirsi nell'incontro con l'altro.

Il Mediterraneo, percorso dalle diverse fedi monoteiste e dalle diverse tradizioni spirituali, ci insegna la necessità dell'incontro, e ci mette in guardia dal pregiudizio e dall'egoismo, che ha reso nei secoli e rende purtroppo ancora oggi – penso alla tragedia di tanti migranti – questo mare un luogo di scontri, di battaglie, di contrapposizione tra ideologismi pericolosi. Solo superando il piccolo orticello del proprio io, solo imparando a divenire un noi sano, dove le differenze divengono risorse, dove i limiti si trasformano in nuovi punti di partenza, dove la crescita personale non avviene sull'altro ma con l'altro, ci metteremo davvero in sintonia con quanto il Mediterraneo ci insegna.

Il Mediterraneo ci dona una lezione sulla necessità di sostare e contemplare. Una lezione che nasce spontaneamente, ogni qualvolta ci troviamo a passeggiare tra i meravigliosi paesaggi delle coste, sulle lunghe spiagge che si affacciano sulle sue acque.

È incredibile l'ambiguità del mare: se da un lato infatti con i suoi porti è un luogo di frenesia, di continuo scambio, di perenne incontro, dall'altro lato con la bellezza del suo paesaggio intercetta le domande più profonde dell'uomo, il suo bisogno di contemplazione, di sostare dinanzi alla trascendenza che lo avvolge. Sarebbe sbagliato credere che questi due movimenti del cuore, che queste due esigenze dell'umano, il movimento e la sosta, siano in contraddizione. In realtà l'una non può esistere senza l'altra: l'andare di ogni giorno rischia di diventare sterile senza uno sguardo contemplativo, senza l'arte della riflessività, senza la capacità di sostare dinanzi ai punti interrogativi che la storia ci pone e alle bellezze con cui ci afferra per spingerci più in alto; d'altra parte ogni autentica contemplazione innesca una dinamica di crescita, un movimento che spinge l'umano a non chiudersi in se stesso ma ad andare verso l'altro, tendendogli la mano, realizzando la solidarietà.

Il Mediterraneo richiede più che mai uno sguardo mistico e dona una lezione di mistica dell'inclusione. Inclusione è una parola dal retrogusto sociale, apparentemente più adatta a un convegno sociale che a un momento spirituale o a un tavolo in cui si parla di Dio. Eppure Dio è al contempo colui che include ogni cosa e che chiede alle sue creature di essere incluso. Pensare al Mediterraneo come grande tenda di pace significa accogliere la sfida che parla di incontro e di riconciliazione. Si intrecciano lingue e religioni, si sono tracciati rapporti di solidarietà. Proprio in questo contesto il Giubileo ci interpella nella sua forza profetica: è possibile aprire uno spazio di riconciliazione autentica?

2. Il Giubileo e la sapienza dell'accoglienza

In quest'Anno Giubilare sono centinaia di migliaia i pellegrini che, in viaggio verso Roma o in partenza da qui, passano per Napoli per assaporare il gusto dell'accoglienza di questa terra vocata all'ospitalità. Di fatto si è generata una sapienza dell'accoglienza e una tradizione che rende la nostra terra antropologicamente capace di custodire il riposo di quanti sperimentano le fatiche del viaggio, anche dei tanti turisti che scelgono questa città per il suo patrimonio materiale e immateriale.

La parola sapienza ha una radice comune a quella della parola sapore: sapiente non è colui che sa tanto oppure sa tutto – in questo caso sarebbe un presuntuoso – sapiente è anzitutto colui che sa cosa dà sapore alla vita, cosa la rende bella, ricca, piena, degna di essere vissuta! Ecco, credo che sia importante che la teologia guardi a lungo questo mare, si lasci interrogare dalle sue tragedie come dai suoi tanti saperi per comprendere veramente cosa dà sapore alla vita oggi, qual è l'ingrediente che manca e di cui tutti abbiamo bisogno, cosa fare per far comprendere a chi si accontenta della propria minestra insipida che è possibile, invece, un di più di bellezza, condendo la vita di ciò che conta e che non passa. E capite bene che mi riferisco anzitutto all'amore che coincide con quel comandamento nuovo che il nostro Signore e Maestro ci ha lasciato e che ci ha consegnato non solo come strada necessaria alla felicità di tutti e di ciascuno ma anche come segno, unico segno distintivo di riconoscimento. L'amore che dà senso alla vita, è l'amore infinito, immenso, tenero e misericordioso del Padre che Gesù di Nazareth ci ha raccontato con tutto se stesso e a cui ci ha chiesto di restare fedeli.

Il gusto dell'amore, il dare sapore alla realtà di ogni giorno diventa la missione del discepolo e, quindi, anche la nostra missione, perché fare teologia non è un esercizio intellettuale ma una modalità concreta di vivere la sequela di Gesù, nel tentativo costante di ricercare nel Vangelo ciò che rende gustosa la vita agli uomini e alle donne del nostro tempo, salvandoli dalla mancanza di senso e di significato. Ecco la missione della teologia: andare al senso della realtà concreta della nostra gente per annunciare Cristo, colui che sempre dona sapore senza mai annullare nessun ingrediente ma esaltando l'originalità di ciascuno! E per fare tutto questo occorre lasciarsi guidare realmente dallo Spirito Santo: quando il credente si apre allo Spirito di Dio, inizia a comprendere la realtà del mondo in modo diverso; si apre agli altri senza pregiudizio, senza opporre barriere culturali, quelle che creano distanza e mostrano gli altri come nemici. Lo Spirito di Dio ci dona proprio quella sapienza che fa superare le nostre naturali ritrosie,

perché si ha paura del giudizio altrui. Possiamo affermare con forza che la sapienza cristiana è esperienza di quella croce che ha pacificato il mondo e che non guarda più la differenza, ma fa banchetto con tutti quelli che salvaguardano la dignità dell'essere umano, della creazione stessa. È proprio nel vivere la sapienza che il credente sperimenta il gusto del vivere in pienezza la propria fede in Cristo Gesù. Essere suo discepolo missionario comporta leggere la realtà del mondo, discernere le decisioni per il bene e operare per favorire la crescita di tutti. Il dono della sapienza deve essere costantemente richiesto al Signore; bisogna continuamente aprire il cuore e la mente allo Spirito della sapienza, perché possiamo ancora una volta vedere Cristo in azione nel tempo presente, in noi e nei nostri fratelli e sorelle.

Il processo dell'accoglienza richiede sempre un esercizio di sapienza: accogliere l'altro, con le sue luci e le sue ombre, così com'è e non come vorremmo che lui fosse non è un semplice esercizio intellettuale o politico, ma è piuttosto frutto del convincimento profondo che senza l'altro non posso andare da nessuna parte, che senza l'altro non posso spiccare il volo nella vita, che senza l'altro il mio cuore, per quanto grande, resterà un piccolo orticello incontaminato tanto bello da vedere ma scomodo da abitare. Per questo il movimento dell'accogliere inizia sempre con un atto profondo, rivoluzionario per il nostro ego, di grande sapienza: perché si tratta di insegnare a noi stessi che quando siamo soli la nostra vita ha meno sapore, che quando diventiamo autoreferenziali la nostra esistenza diventa insipida, che quando abbattiamo i ponti e costruiamo i muri il nostro procedere diventa meno ricco e incapace di andare oltre.

Importa poco se nell'esercizio sapiente dell'accogliere ci sembrerà di confrontarci con situazioni difficili se non assurde: le assurdità, i paradossi, sono proprio il fondamento della sapienza cristiana, del vivere in pienezza il vangelo di Gesù. I primi cristiani, nella Lettera a Diogneto, sono indicati per il loro paradossale modo di vivere. Chi vede un cristiano vede un uomo o una donna che vive in modo paradossale – o in modo assurdo come dice Silone – perché ama i nemici, ama i

poveri e gli offesi, ama e accoglie gli stranieri, quelli di altre religioni come suoi fratelli e sorelle. La Sapienza incarnata insegna che proprio gli ultimi, gli indifesi, gli oppressi da ogni schiavitù, rappresentano la presenza di Dio. Sono essi i paradossi, le assurdità che il mondo indica e che i discepoli missionari di Cristo hanno come amici e fratelli.

3. Dopo il Pellegrinaggio giubilare

Ricordo con particolare affetto il Pellegrinaggio giubilare che la nostra Diocesi di Napoli ha tenuto lo scorso 22 marzo presso la tomba dell'apostolo Pietro per passare la Porta Santa della Basilica di San Pietro. Durante la celebrazione eucaristica in piazza San Pietro, commentando la parabola del padre misericordioso e i due figli, ho consegnato l'immagine dei due fratelli che oltrepassano quella porta della casa del padre senza più nulla da conquistare e nulla da rivendicare, perché tutto ciò che il padre ha è già di ciascuno. Spingendo lo sguardo oltre la parabola, mi piace immaginare che alla fine il fratello maggiore si sia ravveduto. Che abbia esitato, sì, ancora un istante sulla soglia, con il respiro sospeso e il cuore pesante, ma poi abbia fatto un passo, e poi un altro. Che abbia incrociato gli occhi del fratello, e in essi abbia visto riflessa la propria stessa ombra. Che si sia lasciato cadere in un abbraccio, un abbraccio lungo quanto il tempo della lontananza, un abbraccio in cui sciogliere finalmente l'orgoglio, la paura, il rancore. Li vedo, tutti e tre, stretti insieme, il padre e i suoi due figli. Li vedo ridere, piangere, raccontarsi storie di quando erano bambini, di quando tutto era semplice, di quando la casa era una sola e non c'erano distanze. Li vedo danzare fino a notte fonda, immersi in una gioia che non conosce più il sapore dell'invidia, del confronto, della misura.

Anche il Mediterraneo, dopo il Giubileo, lo immagino così, luogo di incontro di popoli, spazio di riconciliazione e di cammino sinodale, ambiente generativo di fraternità e di pace. Che il Giubileo ci aiuti a diventare artigiani di pace, uomini e donne capaci di ascolto, di dialogo e di testimonianza autentica, capaci di rivelare il volto misericordioso

di Dio, Padre della vittima e del carnefice, che dona giustizia e pace, capaci di preparare generazioni che lavorino per una società in grado di rispettare la dignità di ogni persona, in grado di fasciare le ferite dei sopravvissuti alla guerra. Una società che sia capace di accogliere e integrare quanti migrano scappando dalle guerre o dalle continue violenze alla casa comune e a quanti la abitano.

Camminare ancora, camminare verso la pace: il senso autentico del cammino sinodale si esplicherà quando, accolte le voci di ciascuno, soprattutto di chi è più fragile, di chi vive ai margini, ci si impegnerà a convertirsi per rigenerare percorsi di partecipazione in cui persone, luoghi e comunità possano diventare anteprime della pace che è dono del Risorto. Papa Leone XIV, che ci ha salutati tutti alla fine del Conclave con un annuncio di pace, continuamente invoca il «cessate il fuoco» e l'apertura di corridoi umanitari affinché cessi il fragore delle armi e vengano liberati gli ostaggi, costruendo una «pace disarmata e disarmante», perché proviene da Dio che ci ama tutt incondizionatamente.

STUDI, DOCUMENTI

UN GIUBILEO PER IL REGNO DI NAPOLI NELLA PONTIFICIA CITTÀ DI BENEVENTO (ANNO 1476)

MARIO IADANZA

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Tommaso d'Aquino
Biblioteca Capitolare di Benevento

ABSTRACT – Il giubileo del 1475 celebrato da papa Sisto IV fece registrare uno scarso afflusso di pellegrini a motivo della difficile congiuntura internazionale, cui si aggiunsero nel corso dell'anno avverse condizioni atmosferiche e climatiche con lo straripamento del Tevere a Roma e il timore del diffondersi della peste. Al fine di rispondere alle aspettative dei tanti fedeli «abitanti o dimoranti nel Regno di Napoli» e accogliendo le suppliche a lui rivolte dal sovrano Ferdinando I d'Aragona, dal nipote cardinale Giuliano Della Rovere e dall'arcivescovo di Benevento Corrado Capece, il pontefice sul finire del 1475 indisse un giubileo straordinario da celebrarsi nella pontificia città di Benevento con validità dai primi vesperi del giorno di pubblicazione della relativa Bolla datata al 1° gennaio 1476 sino ai secondi vesperi della solennità di Pentecoste (domenica 2 giugno). Il termine venne prorogato con successivo Breve pontificio del 18 maggio 1476 sino al 31 agosto dello stesso anno.

Nel saggio viene tracciato un profilo sintetico degli attori della concessione giubilare, di cui si analizzano condizioni, clausole e modalità di svolgimento, e si dà l'edizione integrale dei due documenti conservati in originale nella Biblioteca Capitolare di Benevento.

PAROLE CHIAVE – Giubileo – Benevento – Sisto IV – Corrado Capece – Giuliano Della Rovere.

ABSTRACT – The Jubilee of 1475 celebrated by Pope Sixtus IV saw a low influx of pilgrims due to the difficult international situation, to which were added during the year adverse weather and climate conditions with the overflowing of the Tiber in Rome and the fear of the spread of the plague. In order to meet the expectations of the many faithful 'inhabitants or residents of the Kingdom of Naples' and accepting the pleas addressed to him by the sovereign Ferdinand I, his nephew Cardinal Giuliano Della Rovere and the Archbishop of Benevento Corrado Capece, the Pontiff at the end of 1475 announced an extraordinary jubilee to be celebrated in the papal city of Benevento with

validity from the first vespers of the day of publication of the relevant Bull dated January 1, 1476 until the second vespers of the solemnity of Pentecost (Sunday, June 2). The term was extended with a subsequent Papal Brief of 18 May 1476 until 31 August of the same year.

The essay outlines a brief profile of the actors of the Jubilee concession, analyzing the conditions, clauses and methods of implementation, and provides the complete edition of the two documents preserved in the original in the Capitular Library of Benevento.

Keywords – Jubilee – Benevento – Sixtus IV – Corrado Capece – Giuliano Della Rovere.

Paolo II (1464-1471), ponendo termine ad un periodo di oscillazione nella scansione temporale del giubileo, ne stabilì la cadenza venticinquennale con la bolla *Ineffabilis providentia* del 19 aprile 1470¹, adducendo come motivazioni principali la brevità della vita umana e il ministero affidato al pontefice romano, quale vicario di Cristo, di dispensare i doni della divina grazia onde condurre i fedeli alla salvezza eterna. Il successore Sisto IV, papa dal 1471 al 1485, confermò questa periodicità (osservata sostanzialmente sino ad oggi) e indisse la nuova celebrazione per l'anno 1475 con la bolla *Salvator noster Dei Patri* del 26 marzo 1472²; l'anno seguente per accrescerne maggiormente il valore con la bolla *Quemadmodum operosi* del 29 agosto 1473³ ribadì la proclamazione del giubileo, ne confermò inizio, termine, modalità, forme per la remissione dei peccati e l'acquisizione dell'indulgenza plenaria e contestualmente sospese la validità di tutte le indulgenze plenarie a qualsiasi titolo concesse al di fuori di Roma per tutta la durata del sacro evento⁴.

¹ PAOLO PP. II, *Bolla Ineffabilis providentia* (19 aprile 1470), in *Bollario dell'Anno Santo. Documenti di indizione dal giubileo del 1300*, edizione bilingue (a cura di E. LORA), Bologna 1998, 80-91.

² SISTO PP. IV, *Bolla Salvator noster Dei Patri* (26 marzo 1472), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 92-105.

³ SISTO PP. IV, *Bolla Quemadmodum operosi* (29 agosto 1473), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 106-111.

⁴ Sul Giubileo del 1475 cfr. ALFANI T. M., *Istoria degli Anni Santi. Dal di loro solenne*

La celebrazione venne accuratamente preparata, anche con una serie di lavori di restauro e di abbellimento compiuti su edifici sacri (quali le chiese di Santa Maria del Popolo e di San Pietro in Vincoli) e su strutture di accoglienza dei pellegrini (così la ristrutturazione del cadente ospedale di Santo Spirito in Sassia), interventi di ampliamento delle principali strade di Roma e del sistema viario del Borgo, la ricostruzione del *pons fractus* che divenne ponte Sisto, il restauro del condotto dell'acqua Vergine⁵. L'afflusso dei pellegrini a Roma per il giubileo, che ebbe principio alla vigilia di Natale del 1474⁶, non corrispose sulle prime alle aspettative, a causa soprattutto delle guerre in corso tra le potenze europee; tuttavia andò gradualmente crescendo, soprattutto in coincidenza con le festività comprese tra la Pasqua e la Pentecoste, fece registrare una fase di stasi in estate e timidi segni di ripresa in autunno⁷.

cominciamento per insino a quello del regnate Sommo Pontefice Benedetto XIII..., Napoli 1725, 78-83; VON PASTOR L., *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. 2., *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento dall'elezione di Pio II alla morte di Sisto IV*, Roma 1961⁴, 484-495; AUBENAS R., *L'assolutismo violento e collerico di Sisto IV*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni* (a cura di A. FLICHE, V. MARTIN et alii), vol. 15, Torino 1972², 102-103; RAPP F., *Il consolidamento del papato: una vittoria imperfetta e costosa*, in *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura* (a cura di J.-M. MAYEUR, C. (†) e L. PIETRI, A. VANCHEZ, M. VERNARD, ed. it. a cura di G. ALBERIGO), vol. 7, Roma 2000, 82-144; RAPP F., *I caratteri comuni della vita religiosa*, in *Storia del cristianesimo cit.* 210-292; GLIGORA F., CATANZARO B., *Anni santi. I Giubilei dal 1300 al 2000*, Città del Vaticano 1996, 84-89; ESCH A., *Il giubileo di Sisto IV (1475)*, in *La storia dei Giubilei*, vol. 2 (1475-1575), Roma 1998, 106-123; SELLA P., *I giubilei del XV secolo*, in *Giubilei e Anni santi. Storia, significato e devozioni* (a cura di L. MEZ-ZADRI), Cinisello Balsamo (MI), 65-91, in part. 89-91.

⁵ BENZI F., *Arte a Roma sotto il pontificato di Sisto IV*, in *La storia dei Giubilei cit.* 124-149. Si veda anche la biografia di Sisto IV compilata da Onofrio (Giacomo) Panvinio, in *La Historia di Platina delle Vite de' Pontefici...*, Venezia 1572, 415-417.

⁶ L'uso di computare l'anno dal 1° gennaio, oggi comunemente adottato presso i popoli di tradizione cristiana, si affermò lentamente e in epoche diverse, imponendosi ai vari altri 'stili' soprattutto dal secolo XIV. Tra gli stili diffusi in Italia vanno ricordati lo stile dell'incarnazione o *ab incarnatione Domini* (secondo il computo fiorentino) che calcolava l'anno a partire dal 25 marzo (festa dell'annunciazione), posticipando così di due mesi e 24 giorni rispetto al calendario odierno, e lo stile della natività o *a nativitate Domini*, tipico della curia romana, che calcolava l'anno a partire dal 25 dicembre, anticipando perciò l'inizio di sette giorni rispetto al calendario moderno.

⁷ VON PASTOR, *Storia dei papi cit.* 489-490; ESCH, *Il giubileo di Sisto IV cit.* 111-116, 119.

Ma l'ultima speranza di recupero svanì in novembre, quando frequenti e insistenti piogge causarono lo straripamento del Tevere, che sommerse la città con acqua e fango, mentre concreto diveniva il timore della peste⁸. Dinanzi a tali drammatici eventi e per venire incontro alle esigenze dei pellegrini provenienti dal nord della penisola e non solo, il papa ordinò che il giubileo si potesse celebrare nella Pasqua del 1476 a Bologna e che tutti coloro che, oltre all'adempimento delle solite condizioni (pentimento autentico dei peccati e confessione), visitassero le chiese di San Petronio, di San Pietro, di Sant'Antonio e di San Francesco, potessero lucrare l'indulgenza plenaria⁹. Va aggiunto che, come in altre occasioni simili anche in questa, il pontefice aveva concesso a fedeli residenti in taluni paesi europei (nel caso specifico la Castiglia, il León, la Borgogna), di poter conseguire l'indulgenza giubilare nella propria patria senza intraprendere il difficile e pericoloso pellegrinaggio a Roma e nella maggior parte dei casi fu aggiunta la prescrizione che le elemosine del giubileo si dovessero impiegare per la difesa della cristianità contro i Turchi¹⁰.

⁸ VON PASTOR, *Storia dei papi* cit. 492; ESCH, *Il giubileo di Sisto IV* cit. 119-120.

⁹ VON PASTOR, *Storia dei papi* cit. 492.

¹⁰ VON PASTOR, *Storia dei papi* cit. 492; ESCH, *Il giubileo di Sisto IV* cit. 120. La crociata contro i Turchi Ottomani, la cui avanzata nel Mediterraneo e verso l'Europa occidentale sembrava inarrestabile nel corso del secolo XV (la conquista di Costantinopoli nel 1453 segnò la fine dell'Impero bizantino), costituì una tra le principali preoccupazioni dei papi, in particolare di Pio II (1458-1464), Paolo II (1464-1471) e Sisto IV. Sul tema imprescindibile è la monumentale opera di VON PASTOR, *Storia dei papi* cit. 37-76, 229-276, 338-346, 410-417, 445-453, 492-495, 530-543. Si vedano anche SETTON K. M., *History of the Crusades*, vol. 3, *The Fourteenth and the Fifteenth Centuries* (a cura di H. W. MAZARD), Wisconsin 1975; HOUSLEY N., *The Later Crusades from Lyon to Acazar 1274-1580*, Oxford 1992; CARDINI F., *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993; RAPP F., *Il consolidamento del papato: una vittoria imperfetta e costosa* cit. 85-95; CARDINI F., *Il Perdono e la Mezzaluna*, in *La storia dei Giubilei* cit. vol. 2, 38-55; CUOZZO E., *San Giacomo e la nuova crociata*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV)* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Monteprandone, 24-25 novembre 2006, a cura di F. SERPICO), Firenze 2007 (Quaderni di San Giacomo I), 1-4; LEONARDI C., *Giacomo della Marca e la crisi della cristianità*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa* cit. 5-10; RUSSO L., *La crociata pensata nel XV secolo*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa* cit. 233-263.

Al pellegrinaggio romano si convinse anche il re di Napoli Ferdinando I (o Ferrante) d'Aragona, a ciò spinto forse più da motivazioni politiche che da profonde istanze religiose e spirituali. Egli arrivò in Roma il 28 gennaio 1475 accolto con grandi feste e si trattenne nella città sino al 1° febbraio, incontrando più volte il pontefice al quale probabilmente rappresentò le difficoltà per i regnicoli di recarsi a Roma per ottenere l'indulgenza giubilare e quindi l'opportunità di estendere i benefici dell'anno santo ad altra località di più facile accesso. La richiesta del sovrano napoletano fu supportata dall'azione dell'ambasciatore presso la santa Sede Aniello Arcamone¹¹; ma ben più decisivo si rivelò l'intervento del cardinale Giuliano Della Rovere, il futuro papa Giulio II (1503-1513). Era questi nato ad Albisola presso Savona il 5 dicembre 1443 da Raffaello Della Rovere, fratello di Sisto IV, e da Toedora di Giovanni Manirola. Dopo l'elezione pontificia dello zio (9 agosto 1471), compì una rapida carriera ecclesiastica: il 16 ottobre 1471 venne nominato arcivescovo di Carpentras e legato d'Avignone e il 15 dicembre a soli ventotto anni, nonostante le opposizioni in concistoro, fu elevato al cardinalato con il titolo di San Pietro in Vincoli (successivamente dei Santi Apostoli, di Santa Sabina, di Ostia)¹². Tra i numerosi benefici a lui concessi si annovera sin dal dicembre 1473 la commenda dell'abbazia di Santa Sofia in Benevento¹³.

¹¹ Su Aniello Arcamone cfr. ABBONDANZA R., *Arcamone, Aniello (Anellus, Agnello)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 3, Roma 1961, 738-739.

¹² Su Giuliano Della Rovere, eletto poi papa con il nome di Giulio II, cfr. questi due profili ricchi di indicazioni bibliografiche: PASTORE A., *Giulio II, papa*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 57, Roma 2001, 17-25 (bibl. 25-26); LOMBARDI G., *Sisto IV*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. 2, Roma 2000, 701-713 (bibl. 713-717).

¹³ In merito all'introduzione dell'istituto della commenda nel monastero di Santa Sofia in Benevento, la tesi storica tradizionale fu esposta da DE NICASTRO G., *Benevento sacro* (a cura di G. INTORCIA), Benevento 1976, 215, nei seguenti termini: «Troviamo ben vero nell'anno 1455 dal Pontefice Calisto III esser stata questa Chiesa col suo Monistero concessuta in Commenda a Roderico Borgia suo Nipote Diacono Cardinale di S. Nicolò in Carcere Tulliano, con costituirsi di essa Abbate, e perpetuo Commendatore: e così da questo tempo in poi furono rimossi i monaci Benedettini, ed in loro luogo, e vece sottentrarono Dodici Canonici, i quali altresì vivevano sotto la regola di S. Benedetto, con questo sol divario, perocché costituivan' essi una Congregazione in tutto e per tutto

Durante quegli anni la Chiesa beneventana era retta da Corrado Capece (1467-1482). Discendente probabilmente dalla nobile famiglia napoletana dei signori di Tramutola, fu egli personalità di notevole spessore culturale e spirituale e dotato di buone capacità di governo. Nulla è dato sapere sulla sua formazione e sugli anni giovanili; di certo rivestiva la carica di abate del monastero benedettino di Santa Maria di Calena (Manfredonia) quando il cenobio venne concesso da Eugenio

indipendente, ne in modo veruno sottoposta al Monistero Cassinese, sicome per sette e più secoli era sempre soggiaciuta; ed eleggevasi questi Canonici il lor'Abbate; in somma si era questa, una tal Congregazione, e adunanza particolare de Canonici Regolari Benedettini». Di parere diverso l'anonimo autore delle *Notizie appartenenti alla Città, e alle Chiese di Benevento* in Benevento, Pubblica Biblioteca Arcivescovile 'F. Pacca' [=BPBn], Ms. 19, 118-119, che scrive: «Fù governata d(ett)a Abbazia sempre da Abbati, e Monaci, sin all'anno 1480, nel qual anno fù commendata à Giovanni Cardinale di San Pietro in Vinculis, poi nel 1491 a Giuliano della Rovere, pure Cardinale del med(es)mo tit(olo), successivam(en)te a Galeotto Franciotto Cardinale col med(es)mo tit(olo), et Arcivescovo di Benevento dal 1504, successivamente a Sisto Gasa della Rovere pure Cardinale col med(es)mo tit(olo), ed Arcivescovo di Benevento dal 1517, e successivamente a Francesco Gasa Savonese Protonot(ario) dal 1540, successivam(ent)e a Geronimo Spinola dal 1540, successivamente ad Agostino Cardinal Spinola 1568, successivamente ad Ascanio Cardinale Colonna dal 1595, successivamente Scipione Cardinal Burghese dal 1609, successivam(ent)e Francesco Cardinal Barberino, al Sig(no)r Cardinale Astalli, ed ultimam(ent)e all'E(minentissi)mo Sig(no)r Cardinale Geronimo Buon Compagno Arcv(escov)o di Bologna...». Sulla successione degli abati commendatari di Santa Sofia con minime indicazione cronologiche cfr. DE NICASTRO, *Benevento sacro* cit. 215-220; ZAZO A., *Chiese, feudi e possessi della badia beneventana di Santa Sofia di Benevento nel sec. XIV*, in *Samnium* 37/1-2 (1964), 2 nota 9; GALASSO E., *Nuovi documenti per la storia dell'abbazia di S. Sofia di Benevento e dei suoi restauri settecenteschi*, in *Samnium*, 41/1-2 (1968), 15-23; BLOCH H., *Monte Cassino in the Middle Ages*, vol. 1, Roma 1986, 271-272. Sulla questione di recente ha pubblicato un importante contributo, fondato su primaria documentazione di archivio, MASSA P., *Fonti inedite per la storia dell'abbazia di S. Sofia di Benevento e dei suoi abati commendatari*, in *Nuovi Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari* 30 (2016), 25-58, con la conclusione che «allo stato attuale delle ricerche (ancora in corso) si ritiene, che proprio il Forteguerri [scil. Niccolò Forteguerri, cardinale presbitero del titolo di Santa Cecilia] sia stato il primo abate commendatario di S. Sofia, dal 1462 al 24 dicembre 1473» (p. 33). La stessa studiosa nell'*Appendice* al saggio citato alle pp. 44-57 dà un'articolata cronotassi dei diciassette abati commendatari di Santa Sofia, compilata principalmente sulle attestazioni datate di derivazione archivistica.

IV (1431-1447) nel 1446 ai canonici regolari di Santa Maria di Tremiti¹⁴. Qualche anno dopo nel 1449 divenne abate del monastero benedettino di San Lorenzo d'Aversa¹⁵ e il 13 settembre 1455 Callisto III (1455-1458) lo nominò nunzio e collettore delle decime destinate alla crociata per il Regno di Napoli e due anni dopo anche per l'arcidiocesi di Benevento. Da Paolo II (1464-1471) venne chiamato a ricoprire l'ufficio di maestro del sacro Palazzo e successivamente venne eletto arcivescovo di Benevento il 30 ottobre 1467. In quello stesso giorno, tuttavia, «risulta nominato (Archivio Segreto Vaticano, *Obl. et Sol.* 83, c. 35r) a questa stessa sede anche un Bartolomeo, abate anch'esso di S. Lorenzo di Aversa, del quale però non si fa ulteriore menzione nelle altre fonti e nella letteratura. Si deve quindi ipotizzare un vero e proprio errore di nome (Bartolomeo invece di Corrado) nel registro 83 delle *Oblationes*, o un meno probabile uso da parte del Capece del nome Bartolomeo in religione»¹⁶.

¹⁴ Si veda: *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti* (a cura di A. PETRUCCI), Roma 1960 (Fonti per la storia d'Italia dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 98), LXXXVI. Cfr. PETRUCCI F., *Capece, Corrado*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 18, Roma 1975, 415.

¹⁵ Sulla celebre abbazia aversana cfr. RASCATO E., *L'abbazia di S. Lorenzo ad Septimum tra ieri e oggi*, in *Guitmondo di Aversa e la riforma gregoriana nel Mezzogiorno*. (Atti del Convegno internazionale di studi, Cassino-Aversa, 13-15 novembre 1997 a cura di L. ORABONA), vol. 3, Napoli 2000 (Chiese del Mezzogiorno. Fonti e studi, 15), 85-100.

¹⁶ Così osserva PETRUCCI, *Capece, Corrado* cit. p. 415. Cfr. anche *Hierarchia Catholica medii Aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series ab anno 1431 usque ad annum 1503 perducta e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita per C. Eubel. Editio altera, Monasterii 1914, 104 e nota 4. Su Corrado Capece si vedano: DE VIPERA M., *Chronologia episcoporum et archiepiscoporum Metropolitanae Ecclesiae Beneventanae, Neapoli 1636, 152-158*; SARNELLI P., *Memorie cronologiche de' Vescovi, ed Arcivescovi della S. Chiesa di Benevento, colla serie de' Duchi, e Principi Longobardi della stessa Città...*, Napoli 1691, 139-141; DE NICASTRO, *Benevento sacro* cit. 29; DE NICASTRO G., *Beneventana Pinacotheca in tres Libros digesta, Beneventi 1720, 48*; UGHELLI F., *Italia sacra sive de episcopis Italiae, et insularum adiacentium. Editio secunda aucta, et emendata cura, et studio N. Coleti*, vol. 8, Venetiis 1721, 165-166; DE VITA G., *Thesaurus alter antiquitatum Beneventanarum Medii Aevi, Romae 1764, 366-367*; CAPPELLETTI G., *Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, vol. 3, Venezia 1845, 113-115; DE RIENZO A., *Cronotassi e blasonario dei pastori beneventani*, in *Per XXV anniversario dell'ordinazione sacerdotale di S. E. Mons. Adeodato Giov. Piazza arcivescovo di Benevento, 1908-1933*, Benevento 1933, 73; BONNARD F., *Bénévent*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 7,*

Quando il Capece giunse a Benevento, la città risentiva ancora delle lacerazioni e dei disordini occorsi durante la guerra degli anni 1459-1462 tra Ferdinando I (Ferrante), figlio illegittimo di Alfonso V d'Aragona, divenuto re di Napoli alla morte del padre nel 1458, e il pretendente Giovanni d'Angiò¹⁷. Dell'episcopato beneventano del Capece si devono menzionare soprattutto il concilio provinciale tenuto il 24 agosto 1470¹⁸, nel quale si confermarono *constitutiones, ordinationes*,

Paris 1934, 1287; GRASSI F., *I pastori della Cattedra beneventana*, Benevento 1969, 119-120; PETRUCCI, *Capece*, *Corrado cit.* 415-416; IADANZA M., *I Giubilei della Chiesa beneventana nei secoli XV-XVI*, Benevento 2015, 15-20.

¹⁷ Ferdinando I o Ferrante (1431-1494), figlio naturale di Alfonso V d'Aragona e di una nobildonna probabilmente napoletana Gueraldona Carlino, affiancò il padre nella conquista del Mezzogiorno; fu da lui legittimato nel 1443 e nominato duca di Calabria. Morto Alfonso nel 1458, la successione paterna fu difficile; tuttavia, egli riuscì prevalere sugli oppositori (in particolare si trovò a lottare contro l'invasione del regno da parte del pretendente Giovanni d'Angiò, figlio di Renato), conquistando il trono di Napoli. Procedette al riordinamento amministrativo del regno, cercando di limitare il potere dei baroni, ma ne dovette fronteggiare una congiura repressa nel 1486. Morì nel 1494 proprio alla vigilia della conquista francese ad opera di Carlo VIII. Per il Mezzogiorno d'Italia in età aragonese si vedano: GALASSO G., *Il Mezzogiorno angioino e aragonese*, in *Storia d'Italia* (a cura di G. GALASSO), vol. 15/1, Torino 1993, 559-919; DEL TREPPO M., *Il regno aragonese*, in *Storia del Mezzogiorno* (a cura di G. GALASSO, R. ROMEO), vol. 4/1, Napoli 1994, 87-201. Per la Benevento pontificia in età aragonese cfr. BORGIA S., *Memorie storiche della pontificia città di Benevento dal secolo VIII al secolo XVIII*, vol. 3, Roma 1769, 358-440; ZAZO A., *Il castello di Benevento (1321-1860)*, Napoli 1954, 32-42; ZAZO A., *Benevento e le sue lotte civili nei secoli XV-XVI*, in *Samnium* 39/3-4 (1966), 153-196; MUSI A., *Benevento tra medioevo ed età moderna*, Manduria-Bari-Roma 2004 (*Europa mediterranea*, 4), 49-62. Utili indicazioni anche in INTORCIA G., *Civitas Beneventana. Genesi ed evoluzione delle istituzioni cittadine nei secoli XIII-XVI*, Benevento 1981, 43-59; VERGINEO G., *Storia di Benevento e dintorni*, vol. 2., *Dall'aquila sveva all'aquila napoleonica*, Benevento 1986 (Collana di studi e documenti di storia del Sannio, 9**), 99-112; CUOZZO E., *Benevento angioina e aragonese*, in *Benevento. Immagini e storia* (a cura di E. CUOZZO), Atripalda (AV) 2008, 145-160.

¹⁸ *Concilium provinciale octavum*, in *Synodicon S. Beneventanensis Ecclesiae continens Concilia XXI, summorum Pontificum sex, Archiepiscoporum quindecim, collecta summaris, notisque adaucta, claro distinctoque indice locupletata cura, labore et studio Fr. Vincentii Mariae Ordinis Praedicatorum Cardinalis Ursini Archiepiscopi, necnon Benedicti XIII Pontificis maximi, editio secunda duobus conciliis cumulator, quam prima, Romae 1724, 260: «In nomine Domini Iesu Christi. Amen. Anno a nativitate eiusdem millesimo quadringentesimo septuagesimo. Pontificatus Sanctissimi in Christo Patris, et Domini nostri Domini Pauli Divina providentia Papae secundi Anno sexto, die vigesima quarta mensis Augusti, tertiae indictionis. Nos*

et statuta già pubblicati dai predecessori della sede beneventana e si emanarono dieci nuove costituzioni riguardanti la correzione di alcuni abusi che si erano introdotti nella condotta del clero¹⁹, l'erezione dell'ospedale urbano di San Bartolomeo²⁰ e i lavori di restauro della cattedrale con la ricostruzione dell'altare maggiore²¹.

Con bolla del 12 maggio 1469 «*ob eximiam probitatem eius, et fidelitatem Gubernator Generalis cum mero, et mixto imperio in Civitate Beneventana, eiusque Comitatu Territorio, et Districtu ab eodem Pontefice Maximo* [scil. da Paolo II, lo stesso pontefice che lo aveva nominato alla sede arcivescovile di Benevento] *designatus est*»²². Il suo diviene così uno dei rarissimi esempi nella storia della Benevento pontificia di unione nella stessa persona di funzioni spirituali, sacramentali e pastorali e di compiti di natura politico-amministrativa e giudiziaria, almeno per qualche anno²³. È oggetto di discussione, infatti, se il Capece abbia svolto la seconda carica fino al 1473, allorquando Francesco Scannasorci venne investito della funzione governatoriale da papa Sisto IV²⁴, oppure se tra

Corradus miseratione Divina Archiepiscopus Beneventanus, et in Civitate Beneventana, eiusque districtu pro Sancta Roma Ecclesia Gubernator generalis».

¹⁹ Concilium provinciale octavum cit. 260-264.

²⁰ GIORDANO G., *L'ospedale 'San Bartolomeo' in un documento del XVI sec.*, in IDEM, *I fatebenefratelli a Benevento*, 265-272.

²¹ Come si dirà *infra*, nota 28, il nuovo altare fatto costruire dall'arcivescovo Capece fu consacrato il 4 novembre 1473 da Giacomo di Appiano o Appiani dei signori di Piombino, vescovo di Gravina. Questi, primicerio del capitolo metropolitano della Chiesa beneventana, protonotario apostolico, venne nominato vescovo di Gravina da papa Sisto IV il 1° febbraio 1473; nell'anno 1479 fu investito della carica di governatore di Benevento (ZAZO, *Il Castello di Benevento* cit. 37; ZAZO, *Benevento e le sue lotte civili* cit. 159); morì nel 1482 e a lui successe Matteo d'Aquino trasferito alla sede episcopale di Gravina il 19 agosto 1482. Cfr. *Hierarchia Catholica* cit. 161.

²² Così la presentazione dell'VIII Concilio provinciale, in *Synodicon S. Beneventanensis Ecclesiae* cit. 260.

²³ Sul tema cfr. BORGIA, *Memorie storiche* cit. 285-295; ARALDI G., *Dinamiche politico-sociali e istituzionali in una 'lontana' città pontificia: Benevento (secoli XIV-XV)*, in *Istituzioni, relazioni e culture politiche nelle città tra stato della Chiesa e regno di Napoli (1350-1500 ca.)* (a cura di F. LATTANZIO, P. TERENCE), Firenze 2021 (= *Reti Medievali Rivista* 22/1 (2021), 206).

²⁴ Francesco Scannasorci, originario di Napoli, venne nominato governatore con breve di Sisto IV del 30 giugno 1473 (BENEVENTO, Archivio Storico Provinciale presso il Museo

i due sia da inserire un altro nominativo al momento ignoto. Lo Scannasorci poi resse Benevento per circa due anni ed ebbe come successore nel 1475 Battista de' Giudici, vescovo di Ventimiglia²⁵.

Corrado Capece morì nel settembre 1482, lasciando i suoi libri alla Biblioteca Capitolare, come attesta un inventario trãdito dal manoscritto *Benev.* 451²⁶.

del Sannio, *Fondo civico, Brevia Summorum Pontificum*, tom. II, n. 43). Nell'occasione il papa derogò ad una norma statutaria secondo la quale «*Regnicola ad officia civitatis assumi non possint*» (per la copia del relativo breve pontificio del 31 luglio 1473 dato a Tivoli, indirizzato agli otto Consoli e alla Città, cfr. BENEVENTO, Biblioteca Capitolare [=BCBn], *Benev.* 63 [= *Registrum privilegiorum*, aa. 1489-1527], n. 36, f. 67v. Si vedano anche: BORGIA, *Memorie istoriche* cit. 405; ZAZO, *Il Castello di Benevento* cit. 36 e note 158-159.

²⁵ Battista de' Giudici (*Joannes Baptista de Judicibus de Finario*), vescovo di Ventimiglia (*Hierarchia Catholica* cit. 268 e nota 2), fu designato da Sisto IV all'ufficio di governatore di Benevento nel 1475 (*Brevi Memorie delle guerre civili dall'anno 1441*, in ZAZO A., *Le guerre civili in Benevento in una inedita cronaca del XVI secolo*, in *Samnium*, 44/3-4 (1971), 160-161). Si vedano anche: BORGIA, *Memorie istoriche* cit. p. 405; ZAZO, *Il Castello di Benevento* cit. 36. Lo stesso pontefice autorizzò la revisione degli Statuti di Benevento e ne confermò le riforme con i brevi del 18 marzo e del 3 dicembre 1483. Per gli statuti cittadini del 1483 si veda BCBn, *Benev.* 60 [= *Statuta Ill.mae Civitatis Beneventi tradita Biblioth.cae S.tae Metrop.nae Eccl.ae Beneventanae a Rev.mo D. D. Ioanne abb. Iordano die XXVI Februarii anni MDCLXI*, anno 1483], ff. 1r-47v; per la copia del breve del 18 marzo 1483, BCBn, *Benev.* 60, f. 47v; per la copia del breve del 3 dicembre 1483 con il quale Sisto IV confermò le riforme apportate agli Statuti di Benevento, BCBn, *Benev.* 60, f. 48v; per l'edizione diplomatica degli Statuti da questo manoscritto (non priva di sviste) cfr. INTORCIA, *Civitas Beneventana* cit. 91-169. Il manoscritto *Benev.* 60, già indicato con la segnatura 313, fu donato alla BCBn dal canonico abate Don Giovanni Giordano il 26 febbraio 1561.

²⁶ BCBn, *Benev.* 451: questo inventario dei manoscritti e delle carte della Capitolare (detto *Inventario Theuli*), redatto fra il 1436 e il 1447 da Bartolomeo Pantasia, fu poi rivisto, corretto e integrato dal bibliotecario Luigi Theuli (1432-1459). Seguono l'inventario dei privilegi del monastero cittadino di San Lupo, due elenchi di volumi che furono legati al capitolo metropolitano dagli arcivescovi Corrado Capece (morto nel 1482) e Lorenzo Cibo (morto nel 1501) ed una lista di oggetti preziosi appartenenti alla chiesa cattedrale compilata verso la metà del sec. XVI. Per la descrizione e l'analisi del manoscritto si vedano: CAMPANA A., *Per la storia della Biblioteca della Cattedrale di Benevento*, in *Bullettino dell'Archivio paleografico italiano*, nuova serie, 2-3 (1956-57), parte I, 152-156; MALLÉ J., THIBAUT A., *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent*, vol. 1., *Manuscrits 1-18*, Paris 1984, 9-20, in part. 10-12; GYUG R. F., *Les bibliothèques du chapitre et de l'archevêque*, in *La Cathédrale de Bénévent* (a cura di T. F. KELLY), Gand-Amsterdam 1999, 141-144. Per le edizioni cfr. ZAZO A., *L'«Inventario*

Proprio durante il suo presolato, fu indetto e celebrato un giubileo straordinario a Benevento. Al termine dell'anno santo 1475, le suppliche del re di Napoli Ferdinando I espresse tramite l'ambasciatore Aniello Arcamone, l'intervento di Giuliano Della Rovere, nipote del papa e abate commendatario di Santa Sofia, la mediazione dell'arcivescovo Corrado Capece, la condizione di dominio pontificio della città, la constatata difficoltà di recarsi a Roma per acquistare l'indulgenza giubilare, forse la necessità di voler procedere ad una pacificazione generale dopo un periodo di lotte e di violenze urbane²⁷, indussero il papa Sisto IV (1471-1484) con bolla del 1° gennaio 1476 alla concessione di questo evento straordinario di grazia.

Il privilegio, destinato ai fedeli abitanti o dimoranti nel Regno di Napoli, dell'uno e dell'altro sesso, tanto secolari quanto ecclesiastici, aveva validità dai primi vesperi del giorno di pubblicazione della bolla medesima nella chiesa cattedrale sino ai secondi vesperi della solennità di Pentecoste del 1476. Ai fini dell'acquisizione dell'indulgenza giubilare (identica a quella lucrata da quanti durante l'Anno santo del 1475 si erano recati a Roma e avevano visitato per quindici giorni le basiliche di San Pietro in Vaticano, di San Paolo fuori le mura, di San Giovanni in Laterano e di Santa Maria Maggiore), si prescriveva: il pellegrinaggio

dei libri antichi» della Biblioteca Capitolare di Benevento (Sec. XV), in Samnium 8 (1935), 5-25; MALLEY, THIBAUT, Les manuscrits en écriture bénéventaine cit., 105-107; GYUG, Les bibliothèques du chapitre cit. Appendice 4, lett. A-B-C-D, 209-215. Per l'edizione della lista dei preziosi della Cattedrale cfr. ZAZO A., Un inventario della Chiesa Cattedrale di Benevento del 1567, in Samnium 3 (1930), 97-98.

²⁷ I principali riferimenti bibliografici sulle lotte civili occorse a Benevento nei secoli XV-XVI sono: BORGIA, *Memorie istoriche* cit. 409-486; ZAZO, *Il castello di Benevento* cit. 35-48; ZAZO, *Benevento e le sue lotte civili* cit. 153-193 e 151-171; INTORCIA, *Civitas Beneventana* cit. *passim*; VERGINEO, *Storia di Benevento e dintorni* cit. 81-127; ARALDI, *Dinamiche politico-sociali e istituzionali* cit. in part. 210-217; ARALDI G., *Storiografia e costruzione dell'identità cittadina a Benevento tra medioevo ed età moderna*, in *Storiografia e identità dei centri minori italiani tra la fine del medioevo e l'Ottocento* (Atti del XIII Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato, 24-26 settembre 2010 a cura di G. M. VARANINI), Firenze 2013, in part. 199-204; IADANZA M., *La pace del 28 febbraio 1530 nella città di Benevento. L'inedita testimonianza del ms. 19 della Pubblica Biblioteca Arcivescovile di Benevento (=PBPBn)*, in *Api ingegnose* 14 (2024), 57-65.

nella città di Benevento; il sincero pentimento dei peccati e la confessione sacramentale; la visita devota reiterata per quindici giorni di seguito o interrotti alla cattedrale e alle chiese di Santa Sofia, di San Bartolomeo, dell'Annunziata e di San Lorenzo fuori le mura; la recita in una qualsivoglia di esse chiese per tre volte dei sette salmi penitenziali con le litanie dei santi, ovvero per sessanta volte del *Pater noster* (Orazione domenicale) e per altrettante volte dell'*Ave Maria* (Angelica Salutazione); l'offerta, secondo lo stato sociale e le possibilità, da usarsi per un terzo nei lavori di manutenzione e di restauro delle fabbriche dei cinque edifici sacri menzionati (gravemente danneggiati in seguito al sisma del dicembre 1456)²⁸ e per il rimanente della cifra nell'allestimento della crociata contro i Turchi (per tale finalità la somma andava trasmessa alla Camera Apostolica, l'organismo amministrativo e fiscale della Curia romana²⁹). Ulteriori istruzioni riguardavano la nomina dei

²⁸ Nei giorni 5 e 30 dicembre del 1456 la città di Benevento fu interessata da un rovinoso terremoto e la cattedrale venne gravemente danneggiata, ma fu riparata con l'aiuto di papa Pio II e il 4 novembre 1473 Giacomo di Appiano, vescovo di Gravina, consacrò il nuovo altare maggiore. In tale circostanza venne modificata anche l'attigua basilica di San Bartolomeo, su cui fu elevata una grande cupola centrale eliminando le due laterali (cfr. SARNELLI, *Memorie cronologiche* cit. 137-138). Per il terremoto si vedano: ANTONINUS FLORENTINUS ARCHIEPISCOPUS, *Chronicorum tertia pars...*, Lugduni 1587, tit. XXII, cap. XIII, § 3, 581b; SUMMONTE G. A., *Historia della Città e Regno di Napoli ove si trattano le cose più notabili, accadute dalla sua Edificazione fin' a tempi nostri con l'Origine, Sito, Forma, Religione, Antica, e moderna Politia, Tribunali, Nobiltà, Seggi, Acque, Circuito, Amenità, Provintie, Santi, e Chiese, oltre gli Imperadori Greci, Duchi, e Principi di Benevento, di Capua, e di Salerno, con le Gesta, e Vite de' suoi Re, colle loro Effigie al naturale, Alberi delle Discendenze, e Sepolcri, e delli Vicere del Regno, con altre cose Notabili non più date in luce In questa terza Edizione corretta, emendata, e di varie note accresciuta*, vol. 4, Napoli 1749, 246-251; BORGIA, *Memorie storiche* cit. 384 e nota 1. Cfr. anche *Il terremoto del 1456*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane* 10/2 (1885), 345-359; MOTTA E., *I terremoti di Napoli negli anni 1456 e 1466*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane* 12/1 (1887), 151-155; ROMANO G., *Il terremoto del 1456. Nota d'un codice mss. di Pavia*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane* 13/4 (1888), 782-787; BARATTA M., *I terremoti d'Italia. Saggio di storia geografia e bibliografia sismica italiana con 136 sismocartogrammi*, Torino 1901, n. 316, 66-74; VARI V., *I terremoti di Benevento e loro cause*, Benevento 1927, 12-15. Le disastrose conseguenze di questo terremoto fecero sentire i loro affetti ancora a distanza di quaranta anni come attestano due concessioni di case dell'anno 1497, per le quali cfr. BCBn, cart. 395, perg. n. 11 e n.12.

²⁹ La Camera Apostolica fu l'ufficio preposto (almeno dalla fine del secolo X)

confessori a disposizione dei pellegrini (ai quali viene data facoltà di assolvere anche i peccati e le censure riservati alla Sede Apostolica) e le deroghe alle prescrizioni generali per vecchi, ammalati o persone gravate da legittimi impedimenti. Anche per costoro è prevista la possibilità di lucrare l'indulgenza giubilare a determinate condizioni (*Doc. I*).

Nell'anno 1476 la solennità di Pentecoste fu celebrata domenica 2 giugno e forse nei pochi mesi gennaio-maggio non furono numerosissimi quanti si recarono a Benevento per l'acquisto dell'indulgenza, sicché Sisto IV con breve del 18 maggio 1476 prorogò il giubileo sino al 31 agosto dello stesso anno (*Doc. II*).

Doc. I
Bolla di Sisto V

1476, gennaio 1°, anno quinto del pontificato di Sisto IV,
Roma in San Pietro

Originale: BCBn, cart. 30, perg. n. 13 [A]. Sul *verso* si riscontrano note della cancelleria pontificia con i nominativi dei relativi ufficiali, quali *Io(hannes) d(e) Moreto, Blondus* e altro nome illegibile; si danno ancora numerose note archivistiche di mano e di epoca diverse tra le quali: 1455; 1475; *Bulle pp. Sixti IV. Iuppileo S. Sofie [...]; Iubileum per Sixtum IV concessum Ciuitati In antiquo Regest(o) Signat. litt. allo n. 115*. Si riscontrano ancora il n. 30 indicativo della cartella tracciato a matita e impresso a stampiglio e il n. 7 della pergamena a penna.

Edizione: IADANZA, *I Giubilei* cit. 42-63 [B].

Regesto: BORGIA, *Memorie istoriche* cit. 406-407; TERONE P. G., *Santa Maria delle Grazie in Benevento. Cronistoria del tempio e del convento dalle origini ai nostri giorni*, Benevento 1954, 27-28; IADANZA, *I Giubilei* cit. 39-40.

all'amministrazione dei beni e dei redditi della Chiesa Romana; alla sua costituzione si pervenne attraverso successive trasformazioni della struttura amministrativa della Chiesa stessa. Il cardinale Latino Orsini ne fu alla presidenza in qualità di camerlengo dal 9 agosto 1471 all'11 agosto 1477. Cfr. DEL RE N., *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma 1970³ (Sussidi eruditi, 23), 295-309.

Cfr. MARTINI C., *Francescanesimo nel Sannio e nell'Irpinia*, Benevento 1961, 241-242; GRASSI, *I pastori della Cattedra beneventana* cit. 120 e nota 2.

La pergamena di forma rettangolare misura mm. 624 di larghezza e mm. 525 di altezza, è scritta in senso orizzontale e si conserva in buone condizioni, anche se si notano quattro fori disposti a quadrato nella parte inferiore che è priva di scrittura, in corrispondenza con l'inserzione dei fili serici da cui pendeva il sigillo plumbeo. Il foglio è rigato a secco sul *recto*, i margini destro e sinistro sono delimitati da linee verticali anch'esse segnate a secco, si osservano tracce della foratura su entrambi i lati.

La bolla (o *littera apostolica*) presenta i seguenti caratteri:

- il protocollo inizia al primo rigo con la *intitulatio*, il nome del pontefice (*Sixtus*) vergato in maiuscola gotica scurita, cui segue in *litterae elongatae* il titolo pontificio (*episcopus servus servorum dei*). La formula di perpetuità (*Ad perpetuam rei memoriam*) occupa il resto della prima linea di scrittura: la A è tracciata in maiuscola gotica e il seguito in lettera elongata;

- il contesto del documento principia dal secondo rigo con l'*arega* (*Pastoris eterni qui pro salute gregis dominici...*) e in successione si danno la *narratio* (*Dudum siquidem Bonifatius papa VIII*), quasi un *excursus* storico degli interventi pontifici sul giubileo, che termina con la menzione della *petitio* cioè delle istanze presentate al pontefice per ottenere la concessione giubilare alla Chiesa beneventana³⁰; indi la *dispositio*, il vero e proprio provvedimento emanato dal papa che costituisce la parte centrale del documento, dove si prescrivono tempi di validità della concessione, modi, forme, condizioni; a conclusione la *sanctio* viene espressa con la consueta formula: *Nulli ergo omnino hominu(m) liceat ... Si quis aute(m) hoc attemptare presumpserit...*;

- l'escotocollo contiene il *Dat(um)* ed a seguire la data topica (*Rome apud Sanctumpetrum*), l'anno espresso con lo stile dell'incarnazione (*Anno Incarnationis dominice Millesimoquadringentesimoseptuagesimoquinto*), il giorno e il mese

³⁰ L'*iter* burocratico relativo all'emissione del documento si articolò (come di consueto) in diversi momenti: la presentazione e l'approvazione della supplica, la preparazione della bolla, la sua emissione. A sottoscrivere ed avallare la *petitio* furono il re di Napoli Ferdinando I d'Aragona rappresentato dal suo ambasciatore a Roma Aniello Arcamone, il nipote del papa cardinale Giuliano Della Rovere, l'arcivescovo di Benevento Corrado Capece. Non è dato sapere se la richiesta fu presentata al pontefice Sisto IV verbalmente oppure tramite istanza scritta.

secondo il sistema romano (*Kalendis Ianuar(iis)*), l'anno di pontificato (*Pontificatus n(ost)ri Anno quinto*); la sottoscrizione di L(eonardus) Grifus, che nel maggio successivo sottoscrive anche il breve di cui al *Doc. II*;

- l'intero testo, dal nome del papa alla datazione, forma un blocco compatto di scrittura; mezzi di autenticazione del documento sono il sigillo di piombo e la sottoscrizione del segretario;

- sigillo di piombo pendente *cum filo serico* dèperdito (sono visibili i fori di inserzione del filo nella pergamena);

- scrittura: cancelleresca italiana con abbreviazioni piuttosto rare e la *s* finale del tipo maiuscolo di frequente soprascritta;

- anno: stile dell'incarnazione, computo fiorentino.

SIXTUS EPISCOPUS SERUUS SERUORUM DEI. AD PERPETUAM REI MEMORIAM
 Pastoris eterni^a qui pro salute gregis dominici se in premiu(m)^b immolare non abnuìt, uices qua(m)uis immeriti gerentes in terris circa gregem ip(su)m nobis com(m)issum quem indefessa sollicitudine cupimus in loco pascue collocari³¹ extendentes paterne considerationis intuitu(m) || eo celerius singulor(um) fidelium occurrimus animar(um) periculis eosque ap(osto)licis prosequimur indulgentiar(um) et remissionu(m) fauoribus, quo eos ueluti n(ost)ros et Roman(e) eccl(es)ie filios in uisceribus gerimus caritatis. Dudum^c siquidem Bonifatius papa VIII predecessor n(oste)r de || fratr(um) suor(um)³² consilio uoluit et decreuit quod omnes qui Anno Incarnationis dominice Millesimotricentesimo, et quolibet Anno Centesimo ex tunc in antea secuturo Basilicas Ap(osto)lor(um)³³ de Urbe accederet reuerenter, et illas si Romani a minus Triginta, si uero peregrini aut forenses^d || Quindecim diebus co(n)tinuis uel interpellatis, saltem semel in die, uere tamen penitentes^e et confessi, personaliter uisitarent, plenaria(m) suor(um) omniu(m) peccator(um) remissione(m) et uenia(m) obtinerent³⁴. Et deinde^f sancte

³¹ Per questa parte dell'arenga cfr. Sal 23 (22), 1-3; Gv 10, 1-18; Gv 21, 15-17.

³² Il riferimento è al collegio dei cardinali, chiamati *fratres*, al cui consiglio il pontefice ricorre nella conduzione della Chiesa.

³³ Sono le due basiliche romane di San Pietro e di San Paolo fuori le mura.

³⁴ Per la bolla d'indizione del primo giubileo della storia della Chiesa si veda BONIFACIO PP. VIII, *Bolla Antiquorum habet* (22 febbraio 1300), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 6-9.

memorie Clemens papa VI, etia(m) predecessor n(oste)r indulgentia(m) || predicta(m)^g ad Annu(m) Quinquagesimu(m), prouida moderatione reducens, statuit quod omnes christifideles, qui predictas^h Basilicas et Lateranen(sem) eccl(es)iam³⁵ de Quinquaginta Annis in Qinquaginta Annos certo modo tunc expresso deuote uisitarent, eandem peccator(um) suor(um) || uenia(m) consequerentur³⁶. Postmodumⁱ uero Gregorius XI, similiter predecessor n(oste)r statuit, ut uisitantes^j prefati^k ad effectum(m) consequende indulgentie predictae^l etia(m) eccl(es)iam beate Marie maioris de Urbe uisitare tenerentur³⁷. Cumque postea^m Urbanus VI, in sua obedienciaⁿ no(n)cupatus^o Annu(m) hui(us)modi Quinquagesimum ad Trigesimu(m)tertiu(m) reduxisset³⁸, et pie memorie

³⁵ Tra le condizioni per lucrare l'indulgenza giubilare Bonifacio VIII prescrisse la visita alle basiliche di San Pietro e di San Paolo fuori le mura per quindici giorni di seguito oppure intervallati se pellegrini, per trenta giorni se Romani; Clemente VI aggiunse anche la visita alla basilica di San Giovanni in Laterano.

³⁶ Clemente VI (1342-1352), tenendo conto che pochissimi uomini vivono sino a cento anni così da poter godere dell'indulgenza giubilare, con la *Bolla Unigenitus Dei Filius* (27 gennaio 1343) riduce a cinquanta anni l'intervallo fra i Giubilei. Tale documento è inserito nella lettera circolare *Dudum, de fratrum nostrorum* del 18 agosto 1349 con la quale viene indetto il giubileo del 1350 (in questa circostanza si utilizza per la prima volta il termine *Giubileo* ad indicare l'Anno chiamato da Bonifacio VIII *Centesimo*) e si invita la cristianità a prepararsi a tale evento. Questa bolla è di particolare interesse perché costituisce il primo testo del magistero pontificio che sviluppa in modo organico e sistematico la dottrina delle indulgenze: la Chiesa è depositaria dei meriti sovrabbondanti di Cristo che, uniti a quelli della beata Vergine Maria e dei santi, costituiscono il suo 'thesaurus' che «il beato Pietro, clavigero del cielo, e i successori di lui, suoi vicarii in terra» possono applicare a determinate condizioni a beneficio dei fedeli per la remissione della pena temporale dovuta per i peccati. Cfr. *Bollario dell'Anno Santo* cit. 22-33.

³⁷ Per le disposizioni di Gregorio XI (1370-1378) cfr. GREGORIO PP. XI, *Bolla Salvator noster Dominus* (29 aprile 1373), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 38-43: il pontefice da Avignone stabilisce che per ottenere l'indulgenza plenaria giubilare è necessario visitare anche la basilica romana di Santa Maria Maggiore, in considerazione del ruolo singolarissimo ed unico che la Vergine Maria ebbe nell'opera dell'umana redenzione.

³⁸ Alla morte di Gregorio XI nel 1378, si originò il grande scisma d'Occidente con l'elezione di due papi e il costituirsi di due obbedienze, la romana e l'avignonese. Urbano VI (1378-1389), pontefice di obbedienza romana, nel tentativo di riaffermare il ruolo principale della Sede apostolica romana e di risollevare le condizioni religiose, sociali ed economiche dell'Urbe, progettò di anticipare il giubileo. Pertanto con la bolla *Salvator noster Unigenitus* dell'8 aprile 1389 (della quale non è trådito il testo integrale. Cfr. UR-

Martinus papa V, similiter predecessor n(oste)r eiusdem Urbani reductione(m) hui(us)modi approbasset³⁹, et successiue bone memorie Nicolaus papa V, etia(m) predecessor n(oste)r iuxta Clementis || prefati^p ordinatione(m) Annu(m) predictu(m)^q Jubilei^r Anno Incarnationis predictae^s Millesimoquadringsimoquingagesimo celebrari uoluisse⁴⁰, recolende memorie Paulus papa II^t, etia(m) predecessor n(oste)r ex certis rationabilibus^u causis tunc expressis, de fratri(m) suor(um) consilio, de quor(um) nu || -mero tunc eramus, Annu(m) Jubilei^v hui(us)modi ad Annu(m) Uicesimu(m)quintu(m) prouida moderatione reduxit⁴¹, ac

BANO PP. VI, *Bolla Salvator noster Unigenitus*, in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 44-47) stabilì che l'intervallo tra i giubilei fosse di trentatré anni, in riferimento agli anni della vita terrena di Gesù, e indisse il giubileo per l'anno 1390. Ma Urbano VI morì il 15 ottobre 1389 e fu quindi il successore Bonifacio IX (1389-1404) a confermare il giubileo dell'anno 1390 e ad estenderne i benefici anche a città lontane da Roma. Si veda: BONIFACIO PP. IX, *Bolla Dudum felicitis recordationis* (11 giugno 1390), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 48-51.

³⁹ Martino V (1417-1431), il papa eletto nel concilio di Costanza (1414-1418) che pose termine al grande scisma d'Occidente, indisse il giubileo per il 1423 alla scadenza dei trentatré anni come aveva stabilito Urbano VI. Purtroppo non rimane alcun documento ufficiale della celebrazione, ma per la prima volta nell'occasione si ha notizia della funzione dell'apertura solenne di una Porta detta santa. La testimonianza dell'evento che però interessò la sola la basilica di San Giovanni in Laterano venne data dal viterbese Niccolò della Tuccia (cfr. DELLA TUCCIA N., *Cronaca de' principali fatti d'Italia dall'anno 1417 al 1468*, Roma 1852, 13) e fu confermata da una successiva relazione del mercante fiorentino Giovanni Rucellai (cfr. RUCELLAÏ G., *Il giubileo dell'anno 1450*, Firenze 1885, 20).

⁴⁰ Niccolò V (1447-1455) decretò che fosse ristabilito l'intervallo di cinquanta anni fra i giubilei a partire dal 1450 e indisse un solenne giubileo o 'Anno d'oro' da inaugurarsi alla vigilia di Natale del 1449 con la cerimonia di apertura della 'Porta aurea' nella basilica di San Pietro. Cfr. NICCOLÒ PP. V, *Bolla Immensa et innumerabilia* (19 gennaio 1449), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 60-75.

⁴¹ Per le innovazioni introdotte da Paolo II (1464-1471 cfr. PAOLO PP. II, *Bolla Ineffabilis providentia* (19 aprile 1470), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 80-91. Il pontefice stabilisce che i giubilei debbano essere celebrati ogni venticinque anni a partire dal 1475 e le motivazioni prodotte da Paolo II sono così sintetizzabili: la fragilità della condizione umana proclive a peccare, la brevità della vita umana, la frequenza delle pestilenze e delle malattie mortali, la constatazione delle persecuzioni dei Turchi e degli infedeli contro i fedeli, le numerose violenze e tribolazioni che agitano i popoli cristiani e soprattutto la cura primaria della salvezza delle anime dei fedeli, essendo l'anno del giubileo «plenariae videlicet remissionis et gratiae et reconciliationis humani generis nostri piissimum Redemptori» (*ibidem*, § 49, pp. 86, 88).

uoluit statuit et decreuit quod de singulis Uigintiquinque^w Annus in Uigintiquinque^x Annos Annus Iubileus predictus^y celebrari deberet et in Uigilia festi Natiuitatis^z || domini n(ost)ri Iesu Christi proxime preteriti^{aa} tunc futuri inchoaret^{bb}, et quod Universi Christifideles qui Anno hui(us)modi durante Basilicas et Lateranen(sem) ac beate Marie maioris eccl(es)ias predictas^{cc} statutis ab eodem Bonifatio predicto^{dd} predecessore diebus deuote uisitarent, omnes^{ee} et singulas || indulgentias et peccator(um) remissiones consequerentur, quas idem Bonifatius^{ff} et alii predecessores prefati^{gg} Anno Jubileo^{hh} hui(us)modi Basilicas eccl(es)iasque predictasⁱⁱ uisitantibus deuote concesserant per quasdam primo et deinde nos qui dicto Paulo predecessore sicut domino || placuit sublato de medio fuimus diuina fauente clementia ad apice(m) sum(m)i ap(osto)latus assumpti, per alias n(ost)ras litteras^{jj}⁴² eiusdem Pauli predecessoris ordinatione(m) uoluntate(m) et statutu(m) ac omnia et singula in eisdem suis litteris⁴³ contenta, de Uenerabili(um) fratr(um) n(ost)ror(um) consilio || appropando similiter statuimus^{kk} et ordinauimus^{ll}, quod Annus Jubileus^{mmm} predictusⁿⁿ cum eisdem indulgentiis et remissionibus plenariis peccatoru(m) in dicta Uigilia proxime^{oo} preteriti^{pp} tunc futuri festi Natiuitatis domini n(ost)ri Iesu Christi incipere et successiue continuari deberet prout in singulis^{qq} || litteris predictis^{rr} quar(um) tenores ac si de uerbo ad uerbu(m) presentibus^{ss} insererentur haberi uolumus pro sufficienter expressis plenius continetur⁴⁴. Cum aute(m) sicut fidedigna relatione accepimus, qua(m) plures ex Uniuersis utriusque sexus fidelibus hui(us)modi tam in Regno Sicilie citra ||

⁴² Sisto IV (1471-1484) con la *bolla Salvator noster Dei Patris* del 26 marzo 1472 (per la quale *Bollario dell'Anno santo* cit. 92-105) confermò le disposizioni di Paolo II, in particolare la cadenza venticinquennale della celebrazione, e indisse il giubileo del 1475, fissandone l'apertura ai primi vesperi della vigilia di Natale del 1474; con la *Bolla Quemadmodum operosi* (per la quale *Bollario dell'Anno santo* cit. 106-111) ribadì la proclamazione del giubileo e la data d'inizio, sospendendo tutte le indulgenze plenarie ovunque e a qualsiasi titolo concesse durante tale anno.

⁴³ Cfr. *supra*, nota 41.

⁴⁴ La *Bolla Ineffabilis providentia* di Paolo II venne integralmente inserita nella *Bolla Salvator noster Dei Patris* di Sisto IV.

farum⁴⁵ qua(m) alibi in aliis^{tt} diuersis orbis partibus^{uu} com(m)orantes eccl(es)iastici etia(m) religiosi et seculares^{vv} Anno hui(us)modi Jubilei^{ww} durante Basilicas et alias de Urbe eccl(es)ias predictas^{xx} pro consequenda indulgentia et remissione hui(us)modi^{yy}, ab eisdem^{zz} predecesoribus^{aaa} concessa, et a nobis in(n)ouata, aliqui || senio debilitate corporis inopia impotentia diuinor(um) humanorumq(ue) obsequior(um) uel alior(um) negotior(um) occupatione, nec non uiar(um) discriminibus^{bbb} longa itineris distantia aliisque^{ccc} sinistris euentibus impediti, aliqui nullo impedimento detenti hactenus^{ddd} non uisitauerint, et cupiant alias^{eee} huius || - modi indulgentie Anni Jubilei^{fff} fieri participes, structure quoq(ue) et edificia^{ggg} maioris⁴⁶ et Monasterii Sancte Sophie ordinis Sancti Benedicti, in quo ut pie creditur plurimor(um) sanctor(um) corpora et reliquie requiescunt⁴⁷, ac Santi

⁴⁵ È così chiamato il Regno di Napoli comprendente il Mezzogiorno continentale. Cfr. *infra*, nota 57.

⁴⁶ In questa Bolla con la denominazione di *ecclesia maior* o semplicemente *maior* ci si riferisce alla chiesa cattedrale Santa Maria Assunta in Benevento. Tra le numerose indicazioni bibliografiche sul sacro edificio si citano soltanto tre descrizioni dei secoli XVII-XVIII, la prima delle quali è inedita: BPBn, Ms. 48 (=Tomo in cui si contengono le memorie delle Chiese Parrocchiali antiche, e Moderne di Benevento, e di altre Chiese, anni 1616-1633), ff. 24r-v; DE NICASTRO, *Benevento sacro* cit. 17-69; DE VITA *Thesaurus alter* cit. 415-435.

⁴⁷ Probabilmente fu Gisulfo II (742-751) a gettare negli anni Quaranta del secolo VIII le fondamenta della chiesa e ad avviarne la costruzione, ma l'impresa fu ripresa e condotta a termine da Arechi II (758-787). Si vedano: *Annales Beneventani*, in *Chronicon Sanctae Sophiae* (cod. Vat. Lat. 4939), edizione e commento a cura di MARTIN J.-M., *Studio sull'apparato decorativo di G. Orofino*, vol. I, Roma 2000 (Fonti per la storia dell'Italia Medievale pubblicate dall'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. *Rerum Italicarum Scriptores*, 3*), a. DCCXXXVII (l'editore a p. 43 osserva che trattasi di un'aggiunta agli *Annales* tradite dal Vat Lat. 4939 fatta dalla mano [B] alla data del 737); *Chronica monasterii Casinensis* (*Die Chronik von Montecassino*) (a cura di H. HOFFMANN), in *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, XXXIV, Hannoverae 1980, lib. I, cap. 6, 30 lin. 5-6 (rec. A); lib. I, cap. 9, 37 lin. 7-9 (rec. A). Il duca (poi principe) longobardo fece consacrare la chiesa intorno al 760, provvedendo alla tumulazione sotto altare dell'abside maggiore dei corpi dei santi dodici Fratelli, che egli stesso aveva appositamente traslato da più luoghi dell'Apulia. Il tempio, dedicato alla santa Sapienza di Dio (cioè al Logos divino, la seconda Persona della Trinità, consustanziale con il Padre secondo la definizione del concilio di Nicea), negli anni successivi fu abbellito da un ciclo di affreschi e arricchito da ulteriori reliquie di santi, come il corpo di san Mercurio, traslato da Quintodecimo il 26

Bartholomei⁴⁸ nec no(n) beate Mariae Annu(n)tiate⁴⁹ Ciuitatis^{hhh}

agosto 768 [cfr. *Chronica monasterii Casinensis*, lib. I, cap. 9, 38 lin. 1-8 (rec. A)], così da farne un *martyrium* (ricettacolo di sante reliquie e sacrario delle memorie patrie) e perciò il santuario nazionale della *gens Langobardorum*, che, dopo la conquista del regno da parte di Carlo Magno nel 774, a Benevento trovava una nuova patria e l'ultimo presidio materiale e spirituale. Al riguardo risulta significativa un'inedita relazione di inizio Settecento, per la quale BPBn, Ms. 79 [=Relazione della Ricognizione, Processione, e Riposizione delle sacre Reliquie dell'insigne Tempio di S. Sofia di Benevento Fatta nel mese d'Aprile MDCCIX dall'E.mo, e R.mo Sig. Cardinale Orsini, Vescovo Tuscolano, Arcivescovo della medesima Città, e Commendatario di detta Chiesa, descritta da Jonuangi Candiostre Dottor delle Leggi, ed Accademico Beneventano, con una Orazione Panegirica dell'Arcidiacono, e Patrizio D. Giovanni di Nicastro in occasione di detta solenne funzione], in part. l'elenco delle reliquie ai ff. 7r-13r. Alla chiesa Arechi II unì un *sanctimoniale coenobium* [cfr. HERCHEMPERTUS, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, (a cura di G. WAITZ), in *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Langobardorum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, cap. 3, 236 lin. 5; *Chronica monasterii Casinensis*, lib. I, cap. 6, 30 lin. 7 (rec. A); lib. I, cap. 9, 37 lin. 10-11 (rec. A)], il cui governo affidò ad una sua sorella, assoggettandolo contemporaneamente alla giurisdizione abbaziale di Montecassino [cfr. *Chronica monasterii Casinensis*, lib. I, cap. 6, 30 lin. 7-8 (rec. A); lib. I, cap. 9, 37 lin. 11-12, (rec. A)]. Intorno alla metà del secolo X nel cenobio si insediò una comunità maschile di regola benedettina, che rimase sino al 1595, allorquando l'abate commendatario, cardinale Ascanio Colonna, cedette il complesso ai canonici regolari di San Salvatore di Bologna, i quali nel 1806 con l'avvento dei Francesi e i decreti di soppressione degli stabilimenti religiosi furono estromessi da tale sede. Nel 1834 l'arcivescovo Giovanni Battista Bussi vi chiamò i Fratelli delle Scuole cristiane, ai quali affidò la direzione di istruzioni scolastiche primarie sino agli inizi del secolo XX. Dal 1928 i locali del monastero ospitano il Museo del Sannio e l'Archivio storico provinciale. Tra i numerosi titoli della bibliografia su Santa Sofia si citano soltanto due descrizioni del Seicento: BPBn, Ms. 48, ff. 28r-29v; DE NICASTRO, *Benevento sacro* cit. 200-224.

⁴⁸ La *translatio* di san Bartolomeo da Lipari a Benevento avvenne nell'838 ad opera del principe longobardo Sicardo (832-839) e del vescovo Orso. L'anno successivo le reliquie furono collocate in un oratorio dedicato all'apostolo accanto alla cattedrale, probabilmente una risistemazione del battistero paleocristiano. Nel corso dei secoli l'edificio fu radicalmente trasformato in una maestosa basilica che divenne meta di pellegrinaggio, sino alla distruzione causata dai terremoti del 1688 e del 1702. Su questi temi si vedano: gli studi pubblicati in *Tre apostoli una regione*, Cava de' Tirreni (SA) 2000; HUGEBURC DI HEIDENHEIM, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis. Il vescovo Willibald e la monaca Hugelburc: la scrittura a quattro mani di un'esperienza odepórica dell'VIII secolo* (a cura di M. IADANZA), pres. di G. CREMASCOLI, Tavarnuzze-Impruneta-Firenze 2011 (Fondazione Ezio Franceschini, *Per Verba. Testi mediolatini con traduzione*, collana diretta da C. Leonardi, 28), XXVII-XXX e note 38-44. Cfr. anche le descrizioni del secolo XVII della basilica: BPBn, Ms. 48, ff. 24v-25r; DE NICASTRO, *Benevento sacro* cit. 70-164.

||n(ost)re Beneuentan(e) et domusⁱⁱⁱ Sancti Laurentii extra muros Beneuentan(os)⁵⁰ ordinis fratri(m) minoru(m) de obseruantia

⁴⁹ Il papa Sisto IV con un Breve del 10 giugno 1478 concesse alla chiesa dell'Annunziata e all'annesso ospedale, ai reggitori, alle persone, ai beni, alle pertinenze, l'esenzione dalla giurisdizione arcivescovile e la soggezione immediata alla Sede Apostolica. Cfr. la copia in BCBn, *Benev.* 63, f. 22r, n. 24. Si veda la descrizione del tempio del secolo XVII in BPBn, Ms. 48, ff. 25v-26v.

⁵⁰ Per il convento e la chiesa di San Lorenzo fuori le mura oggi Madonna delle Grazie, oltre alla descrizione seicentesca di BPBn, Ms. 48, ff. 35r-36r, si vedano: CUSANI F., *Memorie storiche intorno alla celebre chiesa di S. Maria delle Grazie, detta anticamente S. Lorenzo, e del suo convento de' PP. Minori Osservanti di S. Francesco nella Città di Benevento, Benevento 1721*, 11-37; FEULI B., *Notizia storica intorno la statua e le due chiese di Maria Santissima delle Grazie che si venera in Benevento*, in *Prose e versi di Monsignor Beniamino Feuli di Benevento arcivescovo di Manfredonia, Benevento 1884*, 74-87; DE RIENZO A., *I Francescani in Benevento*, in *Atti della Società storica del Sannio* 4/2 (1926), 53-65; TERONE P. G., *Santa Maria delle Grazie in Benevento. Cronistoria del tempio e del convento dalle origini ai nostri giorni, Benevento 1954*, 11-34; MARTINI P. C., *Francescanesimo nel Sannio e nell'Irpinia, Benevento 1961*, 240-247; *I Francescani nel Sannio*. (Atti del convegno di Benevento, 1-3 ottobre 1992 a cura di P. D. E. TIRONE), Foglianise (BN) 1996. La più antica menzione della chiesa in un documento della Capitolare si trova in una concessione (maggio 1157) di Enrico, arcivescovo di Benevento, a Umfrido abate del monastero di San Pietro di Torremaggiore e ai suoi successori della chiesa *Sancti Laurentii prope menia civitatis Beneventanę super ripam fluvii Caloris* con tutti i possedimenti, dietro l'obbligo di corrispondere il censo annuo di due libbre di cera alla chiesa metropolitana il giorno dell'Assunzione di Maria. Per l'originale della pergamena cfr. BCBn, perg. a parte XII: per la copia autentica cfr. *Benev.* 67 [=Bullarium selectum S. Beneventanensis Ecclesiae ab anno 668 ad annum 1691 compilatum anno 1694 iussu Excellentissimi et Reverendissimi in Christo Patris et domini fratris Vincentii Mariae ordinis Praedicatorum tituli Sancti Sixti S. R. E. presbiteri Cardinalis Ursini archiepiscopi continens diplomata varia numero 123], n. XXIX, 125-127; per la copia semplice cfr. *Benev.* 29 bis [=Appendix ad Auctarium Bullarii selecti sanctae Beneventanensis Ecclesiae compilati anno 1694 auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi in Christo patris et domini fratris Vincentii Mariae ordinis Praedicatorum episcopi Tusculani S. R. E. Cardinalis Ursini archiepiscopi, continens documenta numero XXI collecta anno Domini 1709], n. 12, 109-117; per il regesto e l'edizione cfr. DE DONATO V., *Le più antiche carte del Capitolo della Cattedrale di Benevento (668-1200)* (a cura di A. CIARALLI, V. DE DONATO, V. MATERA), Roma 2002, n. 77, 226-228. In seguito alla concessione fatta ad Umfrido dall'arcivescovo Enrico, presso la chiesa si insediò una comunità monastica femminile di regola benedettina, alla quale subentrò poco dopo la metà del secolo XIII una comunità di clarisse. Il loro posto fu preso nella seconda metà del secolo XV dai Frati minori dell'Osservanza, i quali misero subito mano alla ricostruzione del complesso danneggiato gravemente dal sisma del 1456 e i lavori erano ancora in corso nel 1476 al momento dell'indizione del Giubileo a Benevento. In seguito l'antica chiesa di

noncupator(um)que^{jjj} de nouo edificantur^{kkk} eccl(es)iar(um) reparatione ac perfectione indigeant no(n) modicu(m) sumptuosa⁵¹, ad quam facienda(m) et alia eccl(es)iar(um) ear(um)dem onera supportanda, illar(um) non suppe || -tant facultates^{lll}, sint quoq(ue) ad id et pro perferendis expensis quas pro fidei catholice defentione a Turchor(um)⁵² ei(us)sdem fidei perfidor(um) hostiu(m) oppresionibus^{mmm} continuo subire compellimurⁿⁿⁿ eor(um)dem fidelu(m) suffragia plurimu(m) oportuna^{ooo}, Nos qui animar(um) salute(m) intensis desideriiis^{ppp} affectamus, || cupientes^{qqq} ut fideles ip(s)i indulgentia(m) hui(us)modi consequantur, et ad structurar(um) ac edificior(um)^{rrr} hui(us)modi reparatiore(m) et conseruatione(m) et ad piissimu(m) opus defentionis^{sss} fidei hui(us)modi eo promptius manus porrigant^{ttt} adiutrices, quo exinde pro animar(um) suar(um) salute maiora com(m)oda || cognouerint adipisci, ac Ciuitate(m) prefata(m)^{uuu} cuius Ciues peculiares ap(osto)lice sedis^{vvv} filios ob eor(um) erga sedem prefata(m)^{www} integra(m) et cognita(m) fidem⁵³ necnon consideratione dilecti filii n(ost)ri Iuliani⁵⁴ tituli Sancti Petri ad Vincula p(res)b(ite)ri Cardinalis qui Monasteriu(m) predictu(m)^{xxx} ex concessione et dispensatio || - ne ap(osto)lica obtinet in com(m)endam⁵⁵ et pro eisdem Ciuibus^{yyy} apud nos^{zzz} sedulo intercedit, spetiali^{aaaa} dilectione prosequimur^{bbbb} co(n)dignis^{cccc} honoribus^{dddd} et prerogatiuis^{eeee} honorare, prefati^{ffff} Cardinalis necno(n) dilecti filii Anelli Archamonii⁵⁶ Militis et Utriusq(ue) Iuris Doctoris Neapolitan(i), per

San Lorenzo venne distrutta e ricostruita dopo il terremoto del 1688; convertita in oratorio agli inizi del Novecento (intanto era stata edificata l'attigua basilica della Madonna delle Grazie con intronizzazione della statua il 20 giugno 1893) fu definitivamente rasa al suolo dai bombardamenti anglo-americani del settembre 1943.

⁵¹ Il riferimento della bolla è ai danni strutturali provocati dal grave sisma del dicembre 1456 per quale cfr. *supra*, nota 28.

⁵² Per il progetto di crociata contro i Turchi Ottomani nel secolo XV cfr. *supra*, nota 10.

⁵³ Con breve del 29 aprile 1478 Sisto IV loda la fedeltà alla Sede apostolica della città di Benevento e dei suoi cittadini. Cfr. la copia in BCBn, *Benev.* 63, f. 68v, n. 40.

⁵⁴ Per Giuliano della Rovere poi papa Giulio II cfr. *supra*, nota 12.

⁵⁵ DE NICASTRO, *Benevento sacro* cit. p. 215.

⁵⁶ Per Aniello Arcamone cfr. *supra*, nota 11.

Carissimu(m) in Christo || filiu(m) n(ost)r(u)m Ferdinandu(m)⁵⁷ Regni prefati regem cuius^{gggg} Consiliarius est Oratoris ad nos et sedem prefata(m)^{hhhh} destinati qui nos super hiis sepiusⁱⁱⁱⁱ cum instantia sollecitarunt precibus an(n)uere, de omnipotenti Dei misericordia et prefator(um)^{jjjj} Ap(osto)lor(um) auctoritate || confisi, uolumus et ap(osto)lica auctoritate presentiu(m)^{kkkk} tenore statuimus et ordinamus quod Universi^{llll} christifideles^{mmmm} utriusque sexus tam eccl(es)iastici qua(m) secularesⁿⁿⁿⁿ hui(us)modi, et tam eiusdem Regni, qua(m) etia(m) aliar(um) partiu(m) et ubilibet incole^{oooo} et habitatores^{pppp}, qui uere penitentes^{qqqq} et confessi a primis Uesperis diei qua presentes^{rrrr} n(ost)re littere || fuerint in maiori eccl(es)ia predicta^{ssss} solen(n)iter^{tttt} lecte et publicate, usque ad Secundas Uesperas ultimi diei festi Pentecostes⁵⁸ proximi uenturi, maiore(m) Monasterii Sancti Bartholomei beate Marie Annu(n)tiate Beneuentane et domus Sancti Laurentii extra muros Beneventan(os) eccl(es)ias || predictas^{uuuu} semel duntaxat^{vvvv} eade(m) die aut diuersis diebus^{wwww} deuote uisitaui(n)t, et in qualibet ear(um)dem Septem Psalmos^{xxxx} penite(n)ciales^{yyyy}⁵⁹ ter cum Letaniis^{zzzz}⁶⁰ seu sexagesies^{aaaa} dominica(m) oratione(m)⁶¹ cum angelica salutatione⁶² dixerint et in subsidu(m) ei(us)dem cruciate ac pro fidei prefate^{bbbb} exaltatione predictar(um) || - que^{cccc} structurar(um) fabrica, si Archie(pisco)pi E(pisco)pi Duces Marchiones^{dddd} et Comites^{eeee}, siue Ducisse Marchio-

⁵⁷ Alla morte di Alfonso V d'Aragona (1443-1458) Napoli uscì dalla consociazione aragonese, avendo il re espresso nel suo testamento la volontà di lasciare il Regno di Napoli al figlio naturale Ferdinando o Ferrante (1458-1494), mentre la Sicilia e i regni iberici passarono al fratello Giovanni II.

⁵⁸ La data della solennità di Pentecoste nell'anno 1476 cadeva domenica 2 giugno.

⁵⁹ I sette salmi detti penitenziali sono (fuori parentesi la numerazione dei LXX, in parentesi quella del TM): *Sal* 6, 31(32), 37(38), 50(51), 101(102), 129(130), 149(143).

⁶⁰ Sono le Litanie dei santi per le quali cfr. RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica*, I. *Introduzione generale*, Milano 1964³ (ed. anastatica), 260-263.

⁶¹ L'*oratio dominica* o orazione domenicale o preghiera del Signore è il *Pater noster*, la preghiera che Gesù insegnò ai discepoli. Cfr. *Mt* 6, 9-13.

⁶² *Angelica salutatio* o salutatione angelica è la preghiera dell'*Ave Maria*, che si compone di due parti distinte: nella prima al saluto dell'arcangelo Gabriele (*Lc* 1, 28) si unisce la risposta di Elisabetta a Maria (*Lc* 1, 42); nella seconda si esprime la fiduciosa invocazione della Chiesa alla Madre di Dio.

nisse Comitisse quatuor, si uero Abbates Barones et Baronisse Tres, si uero Nobiles^{fffff} et Doctores^{ggggg} aut eor(um) Coniuges duos, et si alii a predictis^{hhhhh} inferioresⁱⁱⁱⁱⁱⁱ fuerint tam seculares^{jjjjj} qua(m) eccl(es)iastici Unum || Florenos^{kkkkk} monete in dicto Regno cursu(m) habentis^{lllll} et qui aliqua(m) summa(m) predictor(um) nor[....]^{mmmmm} poteru(n)t iuxta facultatu(m) suar(um) possibilitate(m), et conscientie sue arbitriu(m) elemosina(m) siue certa(m) pecuniar(um) quota(m) siue summa(m) in Archa siue capsula, per Uenerabile(m) fratre(m) n(ost)r(u)m Conradu(m)⁶³ Archie(pisco)p(u)m ac pro tempore existente(m) prefatiⁿⁿⁿⁿⁿ Car || -dinalis^{ooooo} in dicto Monasterio Uicariu(m)⁶⁴ ad hoc deputandu(m) in eade(m) eccl(es)ia cu(m) effectu in pecunia numerata pie erogauerint, et si adeo pauperes extiterint quod nichil penitus^{ppppp} erogare poteru(n)t, etia(m) absque erogatione hui(us)modi duntaxat^{qqqqq} dictas^{rrrrr} eccl(es)ias uisitando, eande(m) prorsus plenaria(m) Anni predicti^{sssss} Jubilei^{ttttt} indulgentia(m) et || peccator(um) remissione(m) ac cu(m) altissimo reco(n)ciliatione(m) omnimoda(m) consequantur quam consecuti fuissent si durante dicto Anno Jubilei^{uuuuu} Roma(m) profecti extitissent, et statuto quindecim dier(um) tempore, Ap(osto)lor(um) Basilicas^{vvvvv} et Lateranen(sem) ac beate Marie maioris eccl(es)ias Urbis predictas^{wwwww} iuxta Pauli predecessoris⁶⁵ || prefati^{xxxxx} et n(ost)ram ordinatione(m) predicta(m)^{yyyyy}⁶⁶ uisitassent, et ut fideles^{zzzzz} ip(s)i hui(us)modi indulgentie com(m)odius possint fieri participes Archie(pisco)po et Uicario prefatis^{aaaaa} deputandi auctoritate^{bbbbb} n(ost)ra^{ccccc} in dicta eccl(es)ia Monasterii sufficiente(m) numeru(m) p(res)bi(ter)or(um) seculariu(m)^{ddddd} uel religiosor(um) ydoneor(um) de quo eis uidebitur || ad audiendu(m) eor(um)de(m) fidelium(m) pro indulgentia hui(us)modi consequenda ad eccl(es)iam ip(s)am confluen-

⁶³ Sull'arcivescovo Corrado Capece cfr. *supra*, nota 16.

⁶⁴ Il cardinale Giuliano Della Rovere, abate commendatario dell'abbazia di Santa Sofia, agisce attraverso un suo vicario a ciò deputato.

⁶⁵ PAOLO PP. II, *Bolla Ineffabilis providentia* (19 aprile 1470), in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 80-91.

⁶⁶ SISTO PP. IV, *Bolla Salvator noster Dei Patris* (26 marzo 1472), in *Bollario dell'Anno santo* cit. 92-105.

tiu(m) confessiones^{eeeeee}, et eisdem p(res)b(ite)ris secularibus^{fffff} et religiosiis quos^{ggggg} per Archiep(iscopu)m et Uicariu(m) predictos^{hhhhh} ad id deputari contigerit durante tempore predicto, in eisdem maiori et Monasterii ac Sancti Bar || -tholomei, et beate Marie Annu(n)tiate ac Domusⁱⁱⁱⁱⁱⁱ Sancti Laurentii eccl(es)iis et illi adiacentibus^{jjjjj} structuras^{kkkkk} ear(um) duntaxat^{lllll}, eor(um)dem fide(iu)m confessione diligenter audita, pro com(m)issis per ip(s)os fideles^{mmmmm} excessibus et peccatis quibuslibet, etia(m) si talia forent propter que esset Sedes ap(osto)lica merito co(n)sulenda⁶⁷, || eis de absolutionis beneficio providendi, et penitentia(m)ⁿⁿⁿⁿⁿ salutare(m) inuigendi, necno(n) uota per eos^{ooooo} emissa quecu(m)que in opus sancte Cruciate predictae^{ppppp} com(m)utandi plena(m) et libera(m) auctoritate ap(osto)lica tenore presentiu(m)^{qqqqq} concedimus^{rrrrr} facultate(m). Et ut illi qui peregrinari et eccl(es)iam predicta(m)^{sssss} pro co(n)sequenda indulge(n)tia || hui(us)modi com(m)ode et honeste uisitare non potuerunt, ut pote infirmi decrepiti diuinisque aut humanis^{ttttt} seruitiis^{uuuuu} penitus^{vvvvv} ma(n)cipati^{wwwww} effectum non careant indulgentie memorate, Uolumus quod tales hui(us)modi aut aliis quibusuis^{xxxxx} impedimentis eccl(es)ias^{yyyyy} ip(s)as^{zzzzz} uisitare impediti si uere penite(n)tes^{aaaaa} et confessi ubilibet psal || -mos seu orationes^{bbbbbb} predictas^{cccccc} dixerint et elemosina(m) siue pecuniar(um) sum(m)am et quota(m) 'iuxta' hui(us)modi forma(m) in capsula siue archa^{ddddd} predicta^{eeeeee} ut prefertur poni fecerint, eande(m) Anni predicti^{ffffff} indulgentia(m) consequantur ac si eccl(es)ias^{gggggg} ip(s)as^{hhhhhh} uisitare, liceatq(ue) prefatisⁱⁱⁱⁱⁱⁱ Archie(pisco)po Beneuentan(o) et Uicario pro talibus^{jjjjjj} impe || -ditis^{kkkkkk} in singulis^{llllll} locis de quibus eis uidebitur Confessores^{mmmmm} deputare ydoneosⁿⁿⁿⁿⁿⁿ, qui erga impeditos^{oooooo} eosdem pari qua alii Confessores predicti^{pppppp} erga uisitantes dictas^{qqqqqq} eccl(es)ias auctoritate fungantur. Rursus quia facile contingere posset aliquos dubitare in quo genere personar(um) de quibus supra co(m)putari || pro consequenda indulge(n)tia predicta et non(n)ullos esse dubios^{rrrrrr} uel incer-

⁶⁷ Trattasi dei peccati riservati alla Sede Apostolica e la cui assoluzione avrebbe richiesto l'intervento del Pontefice che operava attraverso i suoi penitenzieri.

tos, an eor(um) impotentia infirmitas^{ssssss}, uel seruicii^{tttttt} occupatio sit a deo excusabilis notabilis^{uuuuuu} et legitima, quod iuxta premissa^{vvvvvv} ad uisitatione(m) facienda(m) astringi non debeant ut indulgentiam hui(us)modi consequantur, sed pro illa co(n)sequenda sufficiat || eis qua(n)titate(m) aliqua(m) ex premissis^{wwwwww} iuxta eor(um) co(n)ditione(m) in dicta capsula siue archa^{xxxxxx} poni facere. Uolumus^{yyyyyy} quod tam Archiep(iscopu)s Benuentan(us) et Uicarius^{zzzzzz} prefati^{aaaaaa} et cui uices^{bbbbbb} suas in hoc genere uel spetie^{cccccc} duxeri(n)t com(m)itendas qua(m) Confessor que(m)^{ddddd} tales dubii et incerti ex predictis^{eeee} deputandis ut prefertur^{ffffff} || predadierint, possint eis^{gggggg} hui(us)modi dubietates^{hhhhh} prout eor(um) statui et i(n)de(m)nitati animar(um)que saluti et conscientie quieti ac paci salubriusⁱⁱⁱⁱⁱⁱ expedire cognoueri(n)t, decidere et determinare ac uisitatione(m) hui(us)modi de qua dubitare(n)t eosdem ad uisitandu(m) hui(us)modi maiore(m) Monasterii Sancti Bartholomei et beate Marie Annu(n)tiate ac Domus || Sancti Laurentii eccl(es)ias penitus^{jjjjj} i(m)potentes^{kkkkkk} existere declarare habeantur, quod tales^{llllll} dubii et iuxta declaratione(m) hui(us)modi facientes^{mmmmmm}, quo ad effectum(m) consecutionisⁿⁿⁿⁿⁿⁿ indulgentie memorate pro uere penite(n)tibus^{oooooooo} uisitandibus^{pppppp} soluendo tamen prius aliqua(m) ex summis siue taxis predictis^{qqqqqq}. Prouiso quod Confessor prefatus^{rrrrrr} eisde(m) impeditis^{ssssss} || loco uisitationis^{tttttt} hui(us)modi alia(m) i(n)iungat opera(m) pietatis^{uuuuuu}. Et ut oblationes hui(us)modi fideliter conseruentur et illar(um) tertia pars in fabrica(m) maioris^{vvvvvv} et Monasterii ac Sancti Bartholomei beate Marie Annu(n)tiate ac Domus Sancti Laurentii eccl(es)iar(um) predictar(um)^{wwwwww} proportionabiliter conuertantur, residuum(m) uero in fidei prefate^{xxxxxx} || subsidium(m) hui(us)modi et no(n) in alia(m) causa(m) conuertantur. Uolumus quod Archiep(iscopu)s Benuentan(us) et Uicarius^{yyyyyy} predicti^{zzzzzz}, ac Thesaurarius eccl(es)ie Beneuentan(e)⁶⁸ capsam siue archa(m) || predicta(m)^{aaaaaa} cum

⁶⁸ Per il tesoriere della Chiesa beneventana Cfr. BCBn, *Benev.* 537 [= *Platea, o sia Inventario di tutti li beni stabili Frutti Rendite Ragioni Azioni, e Pesì della Prebenda Tesorerale della Metropolitana Chiesa di Benevento, e de' Benefizi ad essa annessi, giusta la Relazione del-*

Tribus^{bbbbbbbbb} clauibus^{ccccccccc} clausam teneant, quar(um) quilibet eor(um)dem Unam ab alia diuersam penes se habea(n)t, et quicquid ex dicta capsula, siue archa extrahi co(n)tinget per aute(n)ticas^{ddddddddd} personas^{eeeeeeeee} annotari, et dimissa eccl(es)ie da predictis^{ffffff} ear(um) || Ter- tia parte, residuu(m) uero in premissa(m)^{ggggggggg} causa(m) duntaxat^{hhhhhhhhh} co(n)uertendu(m) fideliter ad Cameram ap(osto)licam destinare procure(n)t, quodq(ue) sub pena excom(m)unicationisⁱⁱⁱⁱⁱⁱⁱⁱⁱⁱⁱ late sente(n)tie⁶⁹ qua(m) fraude(m) seu deceptione(m) circa dictar(um) pecuniar(um) uel alicuius^{jjjjjjjjj} || minime partis^{kkkkkkkkk} ear(um)dem recep- tione(m) conseruatione(m) et ad Camera(m) delatione(m) hui(us)modi seu alias quomodolibet com(m)ittentes^{lllllllll} ac fidelibus^{mmmmmmmmm} ip(s)is directe uel indirecte suadentes ne eccl(es)iam ip(s)am uisitare et pia suf- fragia erogare curent eo ip(s)o excom(m)unicationisⁿⁿⁿⁿⁿⁿⁿⁿⁿ sententia(m)⁷⁰ incurra(n)t. Et si forsan super premissor(um)^{ooooooooo} exe- cutione(m) et litterar(um) || presentiu(m)^{ppppppppp} interpretatione(m) ali- qua dubia exorirentur eiusdem^{qqqqqqqqq}, Archiep(iscop)i Benuentan(i) qui de mente et intentione n(ost)ra in premissis^{rrrrrrrrr} plene informatus existit declarationi stari debere decernimus. Preterea quia difficile esset litteras^{sssssssss} ip(s)as presentes^{ttttttttt} ad loca quecunque^{uuuuuuuuu} in quibus

l'III.mo, e R.mo Sig. D. Giandommaso de Sabarianis odierno Can. Tesoriero della stessa Chiesa Metropolitana, compilato in esecuzione degli Ordini Sinodali emanati dall'E.mo e R.mo Sig. Cardinale Banditi Arcivescovo della medesima, in questo Anno 1785], f. s. n. all'anno 1465 registra il canonico Bartolomeo Pantasia. Ma il Feuli-Mastrozzi elenca Francesco de Meolis nel 1459 e Bartolomeo Pantaleo nel 1480 [BCBn, Benev. 558 (=Agostino Feuli-Mastrozzi, Memorie della S.^a Chiesa Beneventana, I, aa. 1829-1847), f. 79r (a penna) / f. 85r (a matita)].

⁶⁹ La scomunica è una censura ecclesiastica che comporta l'esclusione dalla comu- nione dei fedeli: «...est ferendae sententiae, ita ut reum non teneat, nisi postquam irrogata sit; est autem latae sententiae, ita ut in eam incurratur ipso facto commissi delicti, si lex vel prae- ceptum id expresse statuatur» [trad. it. «...è ferendae sententiae, di modo che non costringe il reo se non dopo essere stata inflitta; è poi latae sententiae, così che vi s'incorra per il fatto stesso d'aver commesso il delitto, sempre che la legge o il precetto espressamente lo stabilisca»]. Cfr. *Codice di diritto canonico*. Testo ufficiale e versione italiana, Roma 1984², 756-757, can. 1314.

⁷⁰ *Eo ipso* si intende come equivalente di *ipso facto*, a significare che, essendo la sco- munica latae sententiae, in essa si incorre per il fatto stesso di aver commesso l'azione criminosa prevista dalla norma canonica.

expediens foret deferre, quod || ear(um)dem litterar(um) transumpto Duor(um) Notarior(um) publicor(um) subscriptione et dicti Archiep(iscop)i sigillo munito eadem prorsus fides detur que daretur presentibus^{vvvvvvvvv} litteris si essent exhibite uel ostense. Presentibus^{wwwwwwwww} post diem ultima(m) Pentecostes predicta(m)^{xxxxxxxxx} minime ualituris. Nulli ergo omnino || hominu(m) liceat hanc pagina(m) n(ost)re ordinationis^{yyyyyyyyy} statuti concessionis decreti et uoluntatis infringere uel ei ausu temerario contraire. Si quis aute(m) hoc attemptare presumpserit^{zzzzzzzzz} indignatione(m) omnipotentis dei ac beator(um) Petri et Pauli Ap(osto)lor(um) eius se nouerit incursurum ||. Dat(um) Rome apud Sanctumpetrum Anno Incarnationis dominice Millesimoquadringentesimoseptuagesimoquinto Kalendis Ianuar(iis) Pontificatus n(ost)ri Anno quinto.

L. Grifus⁷¹

⁷¹ Leonardo Griffi o Grifi o Grifo, significativa figura di umanista, fu cancelliere e segretario dei Brevi durante il pontificato di Sisto IV; visse ed operò a Roma sia dopo la nomina a vescovo di Gubbio (24 aprile 1472) e sia dopo il successivo trasferimento alla sede arcivescovile di Benevento (24 settembre 1482), quale successore di Corrado Capece. Morì a Roma in 24 novembre 1485 e le sue esequie si celebrarono nella chiesa di Santa Maria del Popolo ove venne sepolto, con l'orazione pronunciata da Pomponio Leto. Si vedano: DE VIPERA, *Chronologia episcoporum et archiepiscoporum* cit. 158-159; SARNELLI, *Memorie cronologiche* cit. 141; DE NICASTRO, *Beneventana pinacotheca* cit. 48, 103-104; UGHELLI, *Italia sacra* cit. 166; DE RIENZO, *Cronotassi e blasonario dei pastori beneventani*, 73; BONNARD, *Bénévent* cit. 1287; GRASSI, *I pastori della Cattedra beneventana* cit. 121. In particolare cfr. *Hierarchia Catholica* cit. 104, 151; M. SIMONETTA, *Griffi (Grifi, Grifo), Leonardo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 59, Roma 2002, 360-361.

- a eterni] *vedi* aeterni
- b premiu(m)] *vedi* praemiu(m)
- c Dudum siquidem. Per il testo da *Dudum siquidem* sino a *obtinerent* cfr. PAOLO PP. II, Bolla *Ineffabilis providentia* (19 aprile 1470), § 43, in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 82. La bolla *Ineffabilis providentia* di Paolo II è riportata integralmente dal successore Sisto IV nella bolla *Salvator noster Dei Patris* del 26 marzo 1472, con la quale viene confermata la cadenza venticinquennale del giubileo (cfr. *Bollario dell'Anno Santo* cit. 92-105)
- d forenses] s finale soprascritta A
- e penitentes] *vedi* poenitentes
- f Et deinde. Per il testo da *Et deinde* sino a *consequerentur* cfr. PAOLO PP. II, Bolla *Ineffabilis providentia* (19 aprile 1470), § 44, in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 82
- g predicta(m)] *vedi* praedicta(m)
- h predictas] *vedi* praedictas; s soprascritta A
- i Postmodum. Per il testo da *Postmodum* sino a *tenerentur* cfr. PAOLO PP. II, Bolla *Ineffabilis providentia* (19 aprile 1470), § 45, in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 82, 84
- j uisitantes] s soprascritta A
- k prefati] *vedi* praefati
- l predictae] *vedi* praedictae
- m Cumq(ue) postea. Per il testo da *Cumq(ue) postea* sino a *uoluisset* cfr. PAOLO PP. II, Bolla *Ineffabilis providentia* (19 aprile 1470), § 46-48, in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 84-86.
- n obedia[n]tia] *vedi* oboedia[n]tia
- o no(n)cupatus] *vedi* nu(n)cupatus. Cfr. s.v. *nuncupo*, in *Lexicon totius Latinitatis*, ab Ae. Forcellini...*lucubratum*, deinde a J. Furlanetto...*emendatum et auctum nunc vero curantibus* F. Corradini et J. Perin...*emendatius et auctius melioremque in formam redactum*, vol. 3, Bononiae 1965 (ed. anastatica), 413-414.
- p prefati] *vedi* praefati
- q predictu(m)] *vedi* praedictum
- r Jubilei] *vedi* Jubilaei
- s predictae] *vedi* praedictae
- t rationabilibus] s soprascritta A
- u Paulus papa II. Per il testo da *Paulus papa II a plenius continetur* cfr. SISTO PP. IV, Bolla *Quemadmodum operosi* (29 agosto 1473), n. 67, in *Bollario dell'Anno Santo* cit. 106, 108.
- v Jubilei] *vedi* Jubilaei
- w Uigintiquinque] lettere finali *ue* riscritte da altra mano con inchiostro scuro A
- x Uigintiquinque] lettere finali *ue* riscritte da altra mano con inchiostro scuro A
- y predictus] s soprascritta A
- z Natiuitatis] s soprascritta da altra mano con inchiostro scuro A
- aa preteriti] *vedi* praeteriti
- bb inchoaret] gruppo di lettere *choa* riscritto da altra mano con inchiostro scuro A
- cc predictas] *vedi* praedictas
- dd predicto] *vedi* praedicto
- ee omnes] s soprascritta A
- ff Bonifatius] nome del pontefice riscritto su rasura da altra mano; s soprascritta A
- gg prefati] *vedi* praefati

hh	Jubileo] <i>vedi</i> Jubilaeo
ii	predictas] <i>vedi</i> praedictas
jj	litteras] s soprascritta A
kk	statuimus] s soprascritta A
ll	ordinauimus] s soprascritta A
mm	Jubileus] <i>vedi</i> Jubilaeus
nn	predictus] <i>vedi</i> praedictus
oo	proxime] avverbio
pp	preteriti] <i>vedi</i> praeteriti
qq	singulis] s soprascritta A
rr	predictis] <i>vedi</i> praedictis
ss	presentibus] s soprascritta A
tt	aliis] s soprascritta A
uu	partibus] s soprascritta A
vv	seculares] <i>vedi</i> saeculares
ww	Jubilei] <i>vedi</i> Jubilaei
xx	predictas] <i>vedi</i> praedictas
yy	hui(us)modi] termine ripreso e riscritto da altra mano A
zz	eisdem] lettere <i>is</i> riprese e riscritte da altra mano. Segue una rasura A
aaa	predecessoribus] lettere <i>ib</i> e segno abbreviativo ripresi da altra mano A
bbb	discriminibus] s soprascritta A
ccc	aliisq(ue)] s soprascritta A
ddd	hactenus] s soprascritta A
eee	alias] s soprascritta A
fff	Jubilei] <i>vedi</i> Jubilaei
ggg	edificia] <i>vedi</i> aedificia
hhh	ciuitatis] s soprascritta A
iii	domus] s soprascritta A
jjj	noncupator(um)que] <i>vedi</i> nuncupator(um)que; la parte finale r(um)que ripresa da altra mano A
kkk	edificantur] <i>vedi</i> aedificantur
lll	facultates] s soprascritta A
mmm	oppresionibus] s soprascritta A
nnn	compellimur] ultime lettere riprese e riscritte da altra mano A
ooo	oportuna] <i>vedi</i> opportuna
ppp	desideriis] s soprascritta A
qqq	cupientes] s soprascritta A
rrr	edificior(um)] <i>vedi</i> aedificior(um)
sss	defentionis] s soprascritta A
ttt	porrigant] lettere <i>orrei</i> riprese da altra mano A
uuu	prefata(m)] <i>vedi</i> praefatam
vvv	sedis] s soprascritta A
www	prefata(m)] <i>vedi</i> praefatam

xxx	predictu(m)] <i>vedi</i> praedictum
yyy	Ciuibus] s soprascritta A
zzz	nos] s soprascritta A
aaaa	spetiali] <i>vedi</i> speciali
bbbb	prosequimur] r finale ripresa da altra mano A
ccc	co(n)dignis] s soprascritta A
ddd	honoribus] s soprascritta A
eeee	prerogatiuis] s soprascritta A
fff	prefati] <i>vedi</i> praefati
ggg	cuius] s soprascritta A
hhh	prefata(m)] <i>vedi</i> praefatam
iii	sepius] <i>vedi</i> saepius
jjj	prefator(um)] <i>vedi</i> praefatorum
kkk	presentiu(m)] <i>vedi</i> praesentium
lll	Universi] termine riscritto su rasura A
mmmm	christifideles] lettere finali <i>es</i> riscritte su rasura A
nnn	seculares] <i>vedi</i> saeculares; s finale soprascritta A
oooo	incole] riscrittura della <i>e</i> finale A
pppp	habitatores] riscrittura delle lettere finali <i>es</i> .
qqq	penitentes] <i>vedi</i> poenitentes; s finale soprascritta A
rrr	presentes] <i>vedi</i> praesentes; s finale soprascritta A
sss	predicta] <i>vedi</i> praedicta
ttt	solen(n)iter] <i>vedi</i> sollem(n)iter
uuu	predictas] <i>vedi</i> praedictas; s finale soprascritta A
vvv	duntaxat] <i>vedi</i> dumtaxat
www	diebus] s soprascritta A
xxx	Psalmos] s soprascritta
yyy	penite(n)ciales] <i>vedi</i> poenitentiales
zzz	Letaniis] s soprascritta A. Cfr. s. v. <i>Litaniae, Letaniae</i> , in C. DU CANGE, <i>Glossarium mediae et infimae latinitatis, auctum a monachis Ordinis S. Benedicti cum supplementis integris D. P. Carpenterii Adelungii, aliorum, suisque digessit G. A. L. Henschel...</i> , vol. 5, Bologna 1981 (ristampa anastatica condotta sull'edizione, Nior 1883-1887), 121-122.
aaaaa	sexagesies] parziale riscrittura dell'avverbio numerale A
bbbbb	prefate] <i>vedi</i> praefate
cccc	predicatar(um)que] <i>vedi</i> praedictarum
dddd	Marchiones] s soprascritta A
eeee	Comites] s soprascritta A
ffff	Nobiles] s soprascritta A
ggggg	Doctores] s soprascritta A
hhhhh	predictis] <i>vedi</i> praedictis
iiii	inferiores] s soprascritta A
jjjj	seculares] <i>vedi</i> saeculares

kkkkk	Florenos] s soprascritta A
lllll	habentis] s soprascritta A
mmmmm	nor[....] termine parzialmente illegibile perché eraso A
nnnnn	prefati] <i>vedi</i> praefati
ooooo	Cardinalis] s soprascritta A
ppppp	penitus] s soprascritta A
qqqqq	duntaxat] <i>vedi</i> dumtaxat
rrrrr	dictas] s soprascritta A
sssss	predicti] <i>vedi</i> praedicti
ttttt	Jubilei] <i>vedi</i> Jubilaei
uuuuu	Jubilei] <i>vedi</i> Jubilaei
vvvvv	Basilicas] s soprascritta A
wwwww	predictas] <i>vedi</i> praedictas
xxxxx	prefati] <i>vedi</i> praefati
yyyyy	predicta(m)] <i>vedi</i> praedictam
zzzzz	fideles] s soprascritta A
aaaaa	prefatis] <i>vedi</i> praefati
bbbbb	auctoritate] non risulta chiara la presenza del segno abbreviativo soprascritto A. Si interpreta <i>auctoritate</i> B
ccccc	n(ost)ra] non risulta chiara la presenza del segno abbreviativo soprascritto A. Si interpreta <i>n(ost)ra</i> B
ddddd	seculariu(m)] <i>vedi</i> saeculariu(m)
eeeeee	confessiones] s soprascritta A
ffffff	secularibus] <i>vedi</i> saecularibus; s soprascritta A
ggggg	quos] s soprascritta
hhhhh	predictos] <i>vedi</i> praedictos; s soprascritta A
iiiiii	Domus] s soprascritta A
jjjjj	adiacentibus] s soprascritta A
kkkkk	structuras] s soprascritta A
lllll	duntaxat] <i>vedi</i> dumtaxat
mmmmm	fideles] s soprascritta A
nnnnn	penitentia(m)] <i>vedi</i> poenitentia(m)
ooooo	eos] s soprascritta A
ppppp	predicte] <i>vedi</i> praedictae
qqqqq	presentiu(m)] <i>vedi</i> praesentium
rrrrr	concedimus] s soprascritta A
sssss	predicta(m)] <i>vedi</i> praedictam
ttttt	humanis] s soprascritta A
uuuuu	seruitiis] s soprascritta A
vvvvv	penitus] s soprascritta A
wwwww	ma(n)cipati. Cfr. s. v. <i>mancipatus</i> , in C. DU CANGE, <i>Glossarium</i> cit. V, p. 208.
xxxxx	quibusuis] s soprascritta A

yyyyyy	eccl(es)ias] lettere finali <i>as</i> riscritte su rasura <i>A</i>
zzzzzz	ip(s)as] lettere finali <i>as</i> riscritte su rasura <i>A</i>
aaaaaa	penite(n)tes] <i>vedi</i> poenitantes
bbbbbb	orationes] s soprascritta <i>A</i>
cccccc	predictas] <i>vedi</i> praedictas
dddddd	archa] lettere finali <i>ha</i> riscritte su rasura <i>A</i>
eeeeee	predicta] <i>vedi</i> praedicta
ffffff	predicti] <i>vedi</i> praedicti
gggggg	eccl(es)ias] s finale riscritta su rasura <i>A</i>
hhhhhh	ip(s)as] s finale riscritta su rasura <i>A</i>
iiiiii	prefatis] <i>vedi</i> praefatis
jjjjjj	talibus] s soprascritta <i>A</i>
kkkkkk	impeditis] s soprascritta <i>A</i>
llllll	singulis] s soprascritta <i>A</i>
mmmmmm	Confessores] s soprascritta <i>A</i>
nnnnnn	ydoneos] s soprascritta <i>A</i>
oooooo	impeditos] termine di difficile lettura a causa della piegatura della pergamena <i>A</i> . Si interpreta <i>impeditos</i> <i>B</i>
pppppp	predicti] <i>vedi</i> praedicti
qqqqqq	dictas] s soprascritta da altra mano <i>A</i>
rrrrrr	dubios] s soprascritta <i>A</i>
ssssss	infirmas] s soprascritta e lettere centrali erase <i>A</i> . Si interpreta <i>infirmas</i> <i>B</i>
tttttt	seruicii] <i>vedi</i> seruitii
uuuuuu	notabilis] s soprascritta <i>A</i>
vvvvvv	premissa] <i>vedi</i> praemissa
wwwwww	premissis] <i>vedi</i> praemissis
xxxxxx	archa] lettere finali <i>ha</i> riscritte su rasura <i>A</i>
yyyyyy	Uolumus] s soprascritta <i>A</i>
zzzzzz	Uicarius] s soprascritta <i>A</i>
aaaaaa	prefati] <i>vedi</i> praefati
bbbbbb	uices] s soprascritta
cccccc	spetie] <i>vedi</i> specie
dddddd	que(m)] lettura incerta. Si interpreta <i>que(m)</i> <i>B</i>
eeeeee	predictis] <i>vedi</i> praedictis; s soprascritta <i>A</i>
ffffff	preferur] <i>vedi</i> praefertur
gggggg	eis] s soprascritta <i>A</i>
hhhhhh	dubietates] s soprascritta <i>A</i>
iiiiii	salubrius] s soprascritta <i>A</i>
jjjjjj	penitus] s soprascritta <i>A</i>
kkkkkk	i(m)potentes] s soprascritta <i>A</i> ; lettere finali <i>es</i> riscritte <i>A</i>
llllll	tales] s soprascritta <i>A</i>
mmmmmm	facientes] s soprascritta <i>A</i>

nnnnnnnn	consecutionis] s soprascritta A
oooooooo	penite(n)tibus] <i>vedi</i> poenitentibus; s soprascritta A
pppppppp	uisitandibus] s soprascritta A
qqqqqqqq	predictis] <i>vedi</i> praedictis; s soprascritta A
rrrrrrrr	prefatus] <i>vedi</i> praefatus; s soprascritta A
ssssssss	impeditis] s soprascritta A
tttttttt	uisitationis] s soprascritta A
uuuuuuuu	pietatis] s soprascritta A
vvvvvvvv	maioris] s soprascritta A
wwwwwww	predictarum] <i>vedi</i> praedictarum
xxxxxxxx	prefate] <i>vedi</i> praefate
yyyyyyyy	Uicarius] s soprascritta A
zzzzzzzz	predicti] <i>vedi</i> praedicti
aaaaaaaa	predicta(m)] <i>vedi</i> praedictam
bbbbbbbb	Tribus] s soprascritta A
cccccccc	clauibus] s soprascritta A
dddddddd	authenticas] autenticas A
eeeeeeee	personas] s soprascritta A
fffffftt	predicte] <i>vedi</i> praedictae
gggggggg	premissa(m)] <i>vedi</i> praemissa(m)
hhhhhhhh	duntaxat] <i>vedi</i> dumtaxat
iiiiiiii	excom(m)unicationis] s soprascritta A
jjjjjjjj	alicuius] s soprascritta A
kkkkkkkk	partis] s soprascritta A
llllllll	com(m)ittentes] s soprascritta A
mmmmmmmm	fidelibus] s soprascritta A
nnnnnnnn	excom(m)unicationis] s soprascritta A
oooooooo	premissor(um)] <i>vedi</i> praemissorum
pppppppp	presentiu(m)] <i>vedi</i> praesentium
qqqqqqqq	eiusdem] termine parzialmente eraso A. Si interpreta <i>eiusdem</i> B
rrrrrrrr	premissis] <i>vedi</i> praemissis
ssssssss	litteras] s soprascritta A
tttttttt	presentes] <i>vedi</i> praesentes; s soprascritta A
uuuuuuuu	quecumq(ue)] quecunq(ue) A
vvvvvvvv	presentibus] <i>vedi</i> praesentibus; s soprascritta da altra mano A
wwwwwww	Presentibus] <i>vedi</i> Praesentibus
xxxxxxxx	predicta(m)] <i>vedi</i> praedictam
yyyyyyyy	ordinationis] s soprascritta A
zzzzzzzz	presumpserit] <i>vedi</i> praesumpserit.

DOC. II
BREVE DI SISTO IV

1476, maggio 18, anno quinto del pontificato di Sisto IV,
Roma in San Pietro

Originale: BCBn, *Benev.* 45 [=Breuia Indulgentiarum ab anno 1348 ad 1708 in num 117], perg. n. 113 [A]. Sul *verso* si notano poche note di natura archivistica, tra cui: 1476; 1 Lit. B; 113; *Extensio Iubilei in Ciuitate per Sixtum pp. IV; B[...] Sixti pp. 4. prorogatione Cibillei, n. 14; breue prorogationis Iubilei Ben(eventa)ni*. Manca l'indicazione del nome del destinatario al dativo, che veniva apposto all'esterno del breve dopo la chiusura e prima della spedizione, forse perché la pergamena in questa parte è stata rifilata anteriormente alla sua cucitura nel volume.

Edizione: IADANZA, *I Giubilei* cit. 79-80 [B].

Regesto: BORGIA, *Memorie istoriche* cit. 407; IADANZA, *I Giubilei* cit. 77.

Cfr. BORGIA, *Memorie istoriche* cit. 407; GRASSI, *I pastori della Cattedra beneventana* cit. 120 nota 2.

Il breve di Sisto IV insieme con altre pergamene è conservato in volume con una rilegatura settecentesca realizzata prima del 1709 (l'ultimo documento è del 1708 e il *Vidimus* dell'arcivescovo cardinale Vincenzo Maria Orsini del 1709), che è archiviato con la segnatura *Benev.* 45 (già 31) nell'Armadio blindato 2 della BCBn. Le 117 pergamene piegate sono cucite al dorso in volume che ha i piatti di cartone e la sovraccoperta di pergamena; dai tre lati del piatto posteriore partono tre lacci fissati a tre piccoli fermagli globulari posti ai margini del piatto anteriore. Sul lato interno del piatto anteriore è incollato il cartiglio con lo stemma dell'Orsini. Seguono il frontespizio con il titolo su tre linee di scrittura «*Breua Indulgentiarum ab anno 1348. ad 1708. in num. 117*»; dodici carte con l'indice delle pergamene; quattro carte lasciate in bianco. Sul margine inferiore del f. 13v (ultima carta dell'indice) è apposto il *Vidimus* orsiniano con firma autografa e data del 20 febbraio 1709. Il volume contiene una sola carta di guardia finale.

La pergamena di spessore piuttosto sottile, trattata su entrambi i lati, di colore tendente al grigio, ha forma marcatamente rettangolare in senso orizzontale, misura mm. 336 di larghezza e mm. 12 di altezza ed è rigata a secco; si

conserva in buono stato. Il documento presenta i seguenti caratteri intrinseci ed estrinseci:

- al centro del primo rigo si trova la *intitulatio* con il nome del pontefice in capitale rustica, l'abbreviazione della denominazione *papa* e l'indicazione dell'ordinale romano: SIXTUS PP. IIII (con la *s* soprascritta);
- il testo inizia (secondo rigo) con la *inscriptio universalis* (*Uniuersis et singulis p(rese)ntes l(itte)ras inspecturis*) e la consueta formula di saluto: *salut(em) et ap(osto)licam b(e)n(edictionem)*;
- il testo è condensato in 6 linee di scrittura (ad esclusione della intitolazione e della datazione) e ciò spiega il formato della pergamena;
- verso la metà del penultimo rigo, introdotta dal *Dat(um)*, la data topica (*Rome apud Sanctum Petrum*), l'annuncio del sigillo del Pescatore (*sub anulo piscatoris*)⁷², la data cronica indicata in maniera moderna con giorno, mese ed anno (*die XVIII Maii MCCCCLXXVI*) e l'anno di pontificato (*Pontificatus n(ost)ri anno quinto*);
- a destra sotto il testo si trova la sottoscrizione del segretario dei Brevi, L(eonardus) Grifus;
- sigillo di cera dèperdito;
- scrittura: umanistica cancelleresca;
- anno: presumibile stile moderno o della circoncisione⁷³.

SIXTUS PAPA IV

Uniuersis et singulis p(rese)ntes^a l(itte)ras inspecturis salut(em) et ap(osto)licam b(e)n(edictionem). Ad ea per que an(im)ar(um) saluti, et sp(irit)uali consolationi populor(um) consulitur, qua(n)tum cum deo possumus semper libenter intendimus, || thesaurique celestis diuitias christifidelibus elargimur, in n(ost)ris presertim^b et sa(nc)te Roman(e) eccl(es)ie peculiaribus ciuitatibus, quibus spetialem^c quanda(m) carita-

⁷² Tale formula di corroborazione *sub anulo piscatoris*, aggiunta nella data dopo il luogo, costituisce l'elemento più caratteristico del breve pontificio. L'impronta del sigillo, le cui dimensioni sono di circa cm. 2 x 2 o 2 x 3 o 3 x 2, è circolare oppure ovale, mostra san Pietro in barca e reca in alto la *legenda* con il nome del pontefice, l'abbreviazione della denominazione *papa* e l'indicazione dell'ordinale romano.

⁷³ L'ipotesi è fondata sulla considerazione che alla fine del testo dei brevi pontifici nel secolo XV la data era indicata in maniera moderna con l'anno secondo lo stile della circoncisione.

tem habemus. Quocirca piis et || deuotis super hoc nobis exhibitis supplicationibus⁷⁴ inclinati: Tempus in l(itte)ris n(ost)ris super Jobileo^d in ciuitate n(ost)ra Beneuentana concesso⁷⁵ prefixum usque et per totum mensem Augusti pro | | -xime futurum⁷⁶, de spetialis^e dono gratie, tenore p(rese)ntium^f prorogamus atque extendimus: Decernentes et concedentes, quod ii qui intra h(uius)mo(d)i tempus, iux(ta) seriem dictar(um) l(itte)rar(um) ip(s)ius || ciuitatis uisitabunt eccl(es)ias, Indulgentias Jobilei^g perinde consequantur et consequi possint. Ac si in tempore in ip(s)is l(itte)ris prefixo, illas uisitauiissent constitutionibus et ordinati | | -onibus ap(osto)licis, ceterisque in contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque.

Datum Rome apud Sanctum Petrum sub anulo piscatoris⁷⁷ die XVIII Maii MCCCCLXXVI || Pontificatus n(ost)ri anno quinto.

L. Grifus⁷⁸

^a p(rese)ntes] *vedi* praesentes

^b presertim] *vedi* praesertim

^c spetialem] *vedi* specialem

^d Jobileo] *vedi* Jubilaei

^e spetialis] *vedi* specialis

^f p(rese)ntium] *vedi* praesentium

^g Jobilei] *vedi* Jubilaei

⁷⁴ Le suppliche erano state presentate dagli stessi soggetti che avevano originato la concessione della bolla del 1° gennaio 1476: il re Ferdinando I d'Aragona tramite l'ambasciatore presso la Santa Sede Aniello Arcamone, il cardinale Giuliano Della Rovere e l'arcivescovo di Benevento Corrado Capece.

⁷⁵ Il breve richiama qui la bolla del 1° gennaio 1476 (*Doc. I*).

⁷⁶ Il termine dell'acquisto dell'indulgenza giubilare, già fissato nella bolla ai secondi Vespri di Pentecoste (2 giugno), viene prorogato sino al 31 agosto 1476.

⁷⁷ Cfr. *supra*, nota 72.

⁷⁸ Per Leonardo Griffi o Grifi o Grifo cfr. *supra*, nota 71.

«NELLO SPIRITO DI DIVOZIONE E DI UNA SODA CRISTIANA PIETÀ». IL GIUBILEO NEI DOCUMENTI DELL'ARCHIVIO STORICO DEL BANCO DI NAPOLI

GLORIA GUIDA

Fondazione Banco di Napoli
Archivio Storico

ABSTRACT - Il 2025 è l'anno del Giubileo e l'Archivio della Fondazione del Banco di Napoli, che rappresenta un archivio unico al mondo per la ricchezza delle fonti bancarie custodite, ha offerto agli studiosi e agli appassionati di storia una rassegna di preziosi e interessanti documenti. Questa documentazione ha permesso di far conoscere come e quanto il Banco di Napoli non fosse solo una banca, ma una parte integrante della cultura e dell'identità di Napoli e del meridione d'Italia, testimone di secoli di storia. Sono stati consultati documenti relativi al Giubileo del 1826 e a quello del 1850, evidenziando le varie disposizioni rivolte a tutti i dipendenti del Banco di Napoli. Nel rispetto della propria tradizione, ancora nel '900 il Banco perseguiva fini di interesse sociale e di promozione dello sviluppo economico e culturale, supportando attività nei più svariati settori: per la celebrazione del Giubileo straordinario del 1933 il Banco di Napoli erogò diversi contributi. Naturalmente fu benevolo anche con i suoi dipendenti: per l'Anno Santo del 1950 concesse facilitazioni al personale tutto.

PAROLE CHIAVE - Giubileo - Giubileo straordinario - personale e pensionati del Banco di Napoli - chiese - sussidi.

ABSTRACT - 2025 is the year of the Jubilee and the Archive of the Banco di Napoli Foundation, which represents a unique archive in the world for the wealth of banking sources it holds, has offered scholars and history enthusiasts a series of precious and interesting documents. This documentation has made it possible to understand how and to what extent the Banco di Napoli was not just a bank, but an integral part of the culture and identity of Naples and southern Italy, witness to centuries of history. Documents relating to the Jubilee of 1826 and that of 1850 were consulted, highlighting the

various provisions addressed to all employees of the Banco di Napoli. In keeping with its tradition, even in the 20th century the Banco pursued goals of social interest and promotion of economic and cultural development, supporting activities in the most varied sectors: for the celebration of the extraordinary Jubilee of 1933 the Banco di Napoli provided various contributions. Naturally he was also benevolent towards his employees: for the Holy Year of 1950 he granted concessions to all the staff.

KEYWORDS – Jubilee - Extraordinary Jubilee - staff and pensioners of the Banco di Napoli - churches - subsidies and facilities.

1. Ricostruzioni e narrazioni intorno ai giubilei rimandano alle fonti istituzionali che fanno capo agli Archivi di Stato, all'Archivio Apostolico Vaticano, agli archivi storici diocesani e a quelli degli ordini religiosi. È tuttavia interessante, e meno scontato, esplorare l'archivio di un'istituzione bancaria e far emergere documenti capaci di restituire letture in tal senso.

L'idea di ricercare documenti nell'Archivio Storico del Banco di Napoli è nata, come spesso accade, sulla base di una 'sfida': desideravo a tutti i costi dimostrare che l'Archivio avrebbe arricchito le conoscenze su tale evento.

Filo conduttore dell'indagine è il rapporto fra il Banco di Napoli e l'evento religioso, sotto un'angolazione particolare e fino ad oggi poco considerata. La natura stessa dei documenti individuati e studiati ha suggerito il taglio da conferire alla ricostruzione, nella quale, tuttavia, non mancano spunti riguardanti la storia della religiosità popolare.

Il Giubileo per l'anno 2025 è stato indetto da papa Francesco con la bolla *Spes non confundit*¹.

Le scadenze per la celebrazione del Giubileo furono fissate da Bonifacio VIII ogni cento anni; poi, in seguito a una petizione dei

¹ La bolla, accompagnata dall'auspicio di papa Francesco che «A quanti leggeranno questa lettera la speranza ricolmi il cuore», può leggersi al link: https://www.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit-bolla-giubileo2025.html.

romani, rivolta a Clemente VI nel 1342, la cadenza fu ridotta a cinquanta anni.

Nel 1389, in pieno scisma, Urbano VI volle fissare il ciclo giubilare ogni trentatré anni, in ricordo del numero degli anni di vita di Cristo e indisse per il 1390 un Giubileo che fu celebrato da Bonifacio IX. Nel 1400, tuttavia, Bonifacio IX confermò l'evento giubilare alla scadenza dei cinquant'anni fissati da Clemente VI. Martino V, dopo due anni dalla scadenza del Giubileo dei trentatré anni stabilita da Urbano VI, ne celebrò nel 1425 uno nuovo, facendo aprire S. Giovanni in Laterano.

Con Nicolò V si ebbe nuovamente un Giubileo cinquantennale nel 1450. Da Paolo II il periodo intergiubilare fu portato a 25 anni e da allora i giubilei si svolsero con costante periodicità².

È interessante notare come nel 1526 Napoli riesca – cosa non affatto semplice e scontata – a proporsi come seconda città giubilare. Appena concluso l'Anno Santo nel 1525, con una domanda senza precedenti, i canonici di San Pietro ad Aram chiesero di poter aprire una 'porta santa' anche nella loro chiesa: secondo la leggenda, infatti, lo stesso San Pietro, di passaggio per Napoli, avrebbe lì celebrato Messa³.

I canonici, dunque, chiedevano un'estensione del Giubileo, con la possibilità di poter anche lucrare sull'evento. «Vien questa chiesa destinata per una delle quattro Basiliche da visitarsi»⁴.

Solo per le guerre napoleoniche e poi per le note vicende della Repubblica Romana e del temporaneo esilio di papa Pio IX a Gaeta, le celebrazioni del Giubileo nel 1800 e del 1850 furono impedito.

² *Enciclopedia Treccani Lessico Universale Italiano*, 1972, 139; *Giubileo a Napoli: un affare di stato (1725-1825)*, Mostra documentaria e iconografica, Napoli, Archivio di Stato 19 ottobre 2000-31 marzo 2001.

³ La Basilica di San Pietro ad Aram è tuttora chiesa giubilare a Napoli, alla quale si aggiungono la Basilica del Buon Consiglio a Capodimonte, la Basilica del Carmine Maggiore, il Santuario del Sacro Cuore di Gesù a Mugnano, la Basilica di Santa Croce a Torre del Greco, il Santuario di Sant'Antonio ad Afragola, la Parrocchia dei Santi Pietro e Paolo a Ponticelli.

⁴ CELANO C., *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, vol. III, Napoli, 1870, 902.

Bisogna sottolineare, però, che oltre ai giubilei ordinari, numerosi furono quelli straordinari, indetti con le motivazioni più varie: per l'inizio di un nuovo pontificato, per la pace, per implorare l'aiuto divino contro calamità naturali, e potevano durare da pochi giorni, a settimane o qualche mese e potevano essere rivolti anche solo a singole popolazioni. Ad esempio, nel Regno di Napoli capitò che ne venisse celebrato uno nel 1733 a causa di un gravissimo terremoto che si abbatté su quel territorio e un altro nel 1826.

Nel 1933 fu indetto un Giubileo straordinario a celebrazione del 19° centenario della morte di Cristo.

La data di inizio del Giubileo, che coincide con il Natale dell'anno immediatamente precedente, deriva dall'uso, in vigore a Roma nel periodo medievale, di calcolare l'inizio dell'anno a partire dal 25 dicembre, con sette giorni di anticipo rispetto al calendario moderno. Tale datazione prende il nome di *stile della natività*.

Il Giubileo, solenne indulgenza plenaria che assicura la totale remissione dei peccati commessi attraverso il compimento di precise pratiche religiose, è anche denominato *Anno Santo* in virtù della sua durata.

2. L'Archivio Storico del Banco di Napoli rappresenta un archivio unico al mondo per la ricchezza delle fonti bancarie che custodisce. Composto da circa 300 stanze⁵, offre allo studioso documenti che spaziano dal 1500 fino ai giorni nostri. Tale archivio conserva le scritture contabili degli otto banche pubblici che sorsero tra il XVI e il XVII secolo a Napoli⁶.

⁵ L'Archivio Storico occupa i 4 piani dei due palazzi Ricca e Cuomo.

⁶ Si tratta del *Banco della Pietà* (1539-1808), *Banco dei Poveri* (1563-1808), *Banco dell'Annunziata* (1587-1702), *Banco di Santa Maria del Popolo* (1589-1808), *Banco dello Spirito Santo* (1590-1808), *Banco di Sant'Eligio* (1592-1808), *Banco di San Giacomo e Vittoria* (1597-1809) e *Banco del Salvatore* (1640-1808). Tutti erano sorti senza scopo di lucro (eccetto uno, quello del Salvatore, istituito con scopi speculativi, per iniziativa degli appaltatori dell'imposta della farina). Con il decreto del 29 novembre 1819, emanato da Ferdinando I di Borbone, si dispose che tutti i documenti degli otto banche pubblici fossero riuniti

I Banchi prosperarono, con alterne vicende, per due secoli fino a quando, ridotti a sette per il fallimento del Banco dell'Annunziata, avvenuto nel 1702, confluirono nel 1809 nel *Banco delle Due Sicilie*. Con l'Unità d'Italia il Banco delle Due Sicilie divenne *Banco di Napoli*.

Il Banco di Napoli, fin dalla sua nascita, viene considerato un punto di riferimento per la popolazione. Affonda le sue radici in una storia lunga secoli, fatta di assistenza alle classi più povere e indigenti e di sostegno a piccoli e grandi imprenditori⁷.

Non era solo una banca, bensì una parte integrante della cultura e dell'identità di Napoli, testimone di secoli di storia e trasformazioni sociali, della vita economica, ma anche sociale, culturale e artistica della città e del meridione tutto, come comprova, ancora oggi, il suo straordinario Archivio Storico.

L'Archivio rappresenta, infatti, un giacimento culturale immenso, in parte – soprattutto per quanto riguarda la documentazione del XX secolo – ancora da rendere accessibile e consultabile per gli utenti della Sala Studio.

Si tratta del più grande archivio di natura bancaria al mondo, che conserva documenti le cui particolari caratteristiche, così come la loro straordinaria quantità, conferiscono all'Istituto importanza notevole, come si è anticipato, non solo sotto il profilo della storia economica, ma anche come fonte di conoscenza per la ricostruzione storica, artistica e sociale⁸.

nel Palazzo Ricca di Via Tribunali che divenne Archivio Generale, per poi trasformarsi nel 1950 in Archivio Storico.

⁷ DEMARCO D., *Storia del Banco di Napoli*, Napoli, 1958; *Idem*, *Contributo alla storia del Banco di Napoli dalle origini all'Unità d'Italia*, Napoli, 2000, voll. 4; FRIGIONE M., *I banchi di Napoli e la loro fusione in Banco delle Due Sicilie sotto Gioacchino Murat*, in *Archivio storico per le province napoletane* 37 (1941) 37-98; *L'Archivio Storico del Banco di Napoli*, III, Napoli, 1985; *L'Archivio Storico del Banco di Napoli. Una fonte preziosa per la storia economica sociale e artistica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, 1972.

⁸ DE MATTEO L., *La banca e la città. Le origini e l'attività dei banchi pubblici napoletani*, in *Quaderni dell'Archivio storico. Istituto Banco di Napoli*, 2004, 13-33; FILANGIERI R., *I banchi di Napoli dalle origini alla costruzione del Banco delle Due Sicilie: 1539-1808*, Napoli, 1940; NICOLINI F., *I banchi pubblici napoletani e i loro archivi*, in *Bollettino dell'Archivio Storico del*

Non è quindi un caso se l'Unesco nel maggio 2023 ha voluto iscrivere l'Archivio nel Registro della Memoria del Mondo⁹.

I documenti conservati si dividono in due grandi categorie: scritture *patrimoniali* e scritture *apodissarie*. Le prime si riferiscono alla vita interna dei banchi, le seconde ai rapporti che ebbero con la clientela. Per la nostra ricerca sul tema del Giubileo sono stati presi in considerazione i documenti che appartengono alle scritture patrimoniali. Ma non solo: interessante si è rivelata anche la documentazione amministrativa tratta dai verbali del Consiglio di Amministrazione¹⁰ e del Comitato direttivo¹¹, costituenti la *governance* del Banco di Napoli anche nel periodo oggetto del presente studio.

Il patrimonio culturale è memoria e insieme motore di crescita e innovazione. Oggi vi è una nuova visione culturale, che occorre sempre più promuovere, perché riformula il modo di 'vedere' il documento, inteso non solo come oggetto di interesse per i soli specialisti, per gli storici in vista anche di un modello storiografico di tipo sociale¹², bensì anche come 'dispositivo' finalizzato a raccontare una pluralità di

Banco di Napoli 1 (1950) 1-36; SOLDAINI V., *L'archivio storico del Banco di Napoli*, in *Revue Internationale d'Histoire de la Banque* 1 (1968), 573-590.

⁹ Per una rapida consultazione sul punto, si rinvia a <https://www.unesco.org/en/memory-world/apodissary-fund-ancient-neapolitan-public-banks-1573-1809>.

¹⁰ Il Consiglio di Amministrazione del Banco di Napoli fu istituito nel 1860 con un decreto emesso dal Luogotenente Generale del Re ed aveva il compito di vigilare sull'osservanza dei regolamenti e sugli interessi del Banco. Si decise che fosse composto dai Presidenti e Vice Presidenti del Banco e da un Censore, ai quali fu affidata la direzione e l'amministrazione centrale del Banco di Napoli. La prima seduta del Consiglio di Amministrazione del Banco di Napoli si tenne il 15 dicembre 1860 e si concluse con l'elezione del Presidente del CdA nella persona del Marchese D. Michele Avitabile e il verbale venne sottoscritto dagli undici membri del Consiglio.

¹¹ Il Comitato Direttivo del Banco di Napoli venne istituito nel 1938 ed era composto dal Direttore Generale che lo presiedeva e da quattro membri del Consiglio di Amministrazione. Esso sovrintendeva all'ordinaria amministrazione del Banco ed esercitava le attribuzioni che gli erano delegate dal Consiglio di Amministrazione. La prima seduta del Comitato Direttivo si tenne il 27 luglio 1938.

¹² Sul punto, a proposito del relativo dibattito storiografico sulla microstoria, si rinvia a RAGGIO O., *Microstoria e microstorie* (voce), in *Enciclopedia Treccani*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/microstoria-e-microstorie_\(altro\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/microstoria-e-microstorie_(altro)/), 2013.

microstorie, potenzialmente coinvolgenti anche il grande pubblico in una prospettiva di cultura storica, diffusa e popolare¹³.

E pluralità di storie sono quelle che tornano alla luce in occasione del Giubileo del 2025; opportunità per scoprire e riscoprire l'importanza dell'evento giubilare, oggi, come nel XIX secolo. E l'Archivio, come al solito, ancora una volta, è protagonista della Storia, riportando alla luce documenti che altrimenti sarebbero rimasti 'sopiti' negli scaffali.

I fondi documentali sono, dunque, materia prima per la ricerca archivistica e, al tempo stesso, occasione di conoscenza per storici dell'economia, ma anche delle arti, del turismo e così via, rispetto ai quali l'archivista funge da 'mediatore della conoscenza', grazie alla condivisa ricerca dei documenti, o alla interpretazione degli stessi, quando si opera su fonti antecedenti al ventesimo secolo.

Nei documenti vengono 'rispolverate' le persone e le Istituzioni talvolta nascoste, talvolta marginali, che come per incanto diventano centrali e improvvisamente protagoniste di una narrazione da ricomporre. Ci si focalizza su qualche avvenimento della vita di personaggi ordinari, raramente indagati dalla storia, alla ricerca di microstorie che divengono Storia.

3. Tornando al Giubileo risulta che Leone XII, in occasione del Natale 1825, volle estendere il perdono del Giubileo a tutte le diocesi del mondo cattolico¹⁴ per altri sei mesi del 1826 e propriamente dal 12 febbraio, prima domenica di quaresima, al 12 agosto¹⁵.

¹³ Concetta Damiani attribuisce agli archivi storici non solo una funzione di cura e salvaguardia della documentazione ma una «marcata polifunzionalità. Tali complessi sono andati assumendo, al fianco della funzione centrale di portatori di certificazione e garanzia, un valore culturale che non riguarda più esclusivamente il valore del 'bene' e le ragioni della sua tutela, ma comprende anche il valore delle relazioni che l'archivio stesso riesce a creare, rafforzare, mantenere», in *Guida ai fondi dell'Archivio Storico del Banco di Napoli. Gli archivi degli antichi banchi (1539-1808)*, Napoli 2024, 11.

¹⁴ Nel «Giornale delle Due Sicilie» del 1° marzo 1826 a pag. 200 viene riportata la notizia dell'apertura dell'Anno Giubilare anche in Francia alla data del 15 febbraio 'colla maggior pompa ecclesiastica' e la lettura della bolla pontificia.

¹⁵ DE ANGELIS F., *Storia del Regno di Napoli sotto la dinastia Borbonica*, VII, 1833, 5; come

Dallo studio delle carte del Banco risulta che anche i dipendenti del Banco di Napoli dovevano seguire le disposizioni date ai fedeli per questo evento giubilare [fig. 1]: il 28 aprile 1826 un avviso del Segretario Generale del Banco delle Due Sicilie comunicava che per assistere al triduo preparatorio per la processione del Sacro Giubileo la negoziazione del banco sarebbe terminata all'una pomeridiana, cioè un'ora prima del consueto orario¹⁶.

Nel maggio 1826 il Cardinale Arcivescovo di Napoli dispose che tutte le Congregazioni avrebbero dovuto fare una processione di penitenza, visitando alcune chiese destinate alle Sante

Indulgenze. Il Reggente del Banco delle Due Sicilie, che era anche

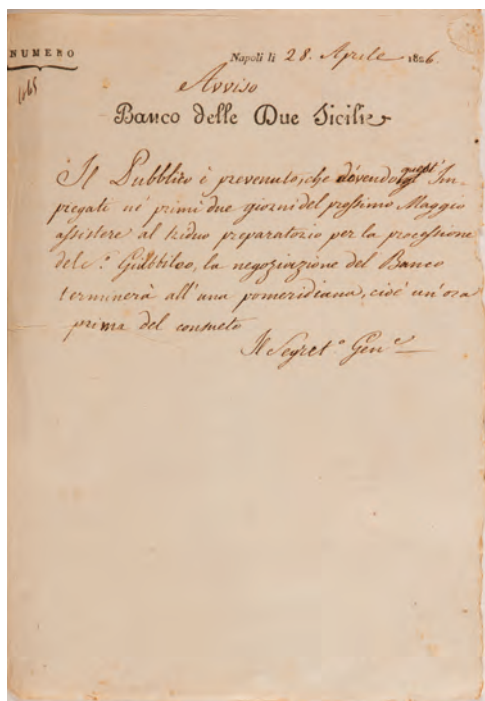


fig. 1 - Banco Due Sicilie, Affari diversi, cartella 554, 28 aprile 1826. Avviso relativo agli orari della negoziazione del Banco durante il triduo preparatorio del Giubileo (foto del dott. M. De Filippo)

scrive il sacerdote Telesforo Galli, il Papa accompagnò con la bolla *Exultabat spiritus noster*, spedita a tutti i patriarchi, arcivescovi e vescovi, l'enciclica *De Jubilaei Eextensione ad Universum Catholicum Gregem Epistola Encyclica ad omnes Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, aliosque Locorum Ordinarios Gratiam, et Communionem Sedis Apostolicae habentes*. 25 Decembris 1825. Era una enciclica 'piena di istruzioni e avvertimenti'. Per approfondimenti si rimanda a GALLI T., *Notizie Istoriche dell'Universale Giubileo celebrato nell'anno 1825 sotto il pontificato di N.S. Leone XII*, Roma 1826, 86.

¹⁶ Archivio Storico del Banco di Napoli (da ora in poi ASBNA), Banco Due Sicilie Affari diversi, cartella 554.

Direttore generale dell'Amministrazione delle monete (o della Zecca¹⁷), «Per far profittare gl' Impiegati del Banco e della Zecca di questo Spirituale vantaggio dietro il corrispondente Breve ricevuto dal Nostro Sommo Pontefice [...] riunii tutti i Dipendenti ai Confratelli della Congregazione di S. Caterina a Celano ch'è l'antica Congregazione degli Ufficiali de' Banchi, onde tutti facessero il triduo nella Chiesa dello Spirito Santo da me eletta, e stabilì che la spesa occorrente avesse dovuto cedere a carico comune della Congregazione, della Zecca e del Banco per terza parte»¹⁸. Il triduo e la processione sarebbero stati celebrati in due giorni «distinti separatamente eseguiti dalle due Amministrazioni»¹⁹.

Si sarebbe iniziato con la processione della visita delle basiliche dell'Arcivescovado, del Gesù Nuovo e di San Pietro ad Aram. Il triduo si celebrò nella Chiesa dello Spirito Santo e cominciò domenica 30 aprile alle ore «22 ½ precise»²⁰. La processione si ebbe la mattina del 15 maggio. Ai Governatori del Conservatorio e della Chiesa dello Spirito Santo, che consentirono lo svolgimento di tali attività, il Reggente sottolineò che ciò «a' accresciuto verso di Loro le mie obbligazioni, in modo, ch'esse saranno sempre incancellabili, qualunque ne sia la riconoscenza. Io perciò non posso altro fare che contestargliele colla presente, e ringraziare le SS.LL. della bontà, che hanno per me, di cui me ne danno continue riproove»²¹.

¹⁷ Con sede in S. Agostino.

¹⁸ ASBNA, Banco Due Sicilie Affari diversi, cartella 554.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ È da evidenziare che nel secolo XIX era ancora in vigore l'ora all'*italiana* che si contrapponeva all'ora *francese*. La procedura francese è sostanzialmente quella che viene usata in campo internazionale e prevede due momenti fissi della giornata: il mezzogiorno e la mezzanotte. Secondo questa metodologia l'ora 24 coincide con la mezzanotte, quando finisce il giorno e inizia subito dopo un nuovo giorno. L'ora italiana era basata sul movimento apparente del sole: l'ora 24 coincideva con il tramonto del sole (annunciato con le campane dell'Ave Maria) il giorno nuovo iniziava subito dopo. La prima ora del giorno, dunque, era la prima ora dopo il tramonto. Dovevano essere, dunque le tre e mezzo del pomeriggio: cfr. <https://www.giornalepaesemio.it/orzinuovi/ore-italiche-e-ore-francesi/>.

Sul Giornale del Regno delle Due Sicilie degli anni 1824-1825 diverse informazioni sono state recuperate. È davvero interessante leggere la descrizione analitica della preparazione iniziale di questa solenne funzione, così come le notizie sulla fine 'apparente' del Giubileo « il dì 24 dicembre del cadente dicembre 1825 »²². Venerdì 17 febbraio 1826, dalle pagine dello stesso Giornale alla voce *Notizie interne* a proposito dell'inizio della Quaresima viene sottolineata, infatti, «che a questa circostanza vi si unisce ancora quella del Santo Giubileo»²³ e ancora il 28 febbraio «si è quest'oggi nella Real Cappella Palatina incominciato il triduo per l'apertura del Santo Giubileo»²⁴ e il 2 marzo «si era compiuto il triduo»²⁵.

Ma i rendiconti conseguenti alle spese del Giubileo non si esaurirono nel 1826 con la fine dell'evento, tutt'altro.

Da un documento del 1831, infatti, si viene a conoscenza che l'ufficiale del banco Nicola Carpentiero venne incaricato per le spese occorrenti per le indulgenze ed ebbe in dotazione ben 50 ducati²⁶. Ma, scorrendo il documento, si scopre che tale conto non offriva «alcuna regolarità essendo sfornito anche di quelle giustificazioni, che la Legge chiama essenziali»²⁷. In sostanza risultava che non vi fossero 'pezze

²¹ ASBNa, Banco Due Sicilie Affari diversi, cartella 554.

²² «A tenore della Apostolica Bolla sul Giubileo fatta solennemente pubblicare dalla Santità Leone Papa XII nella mattina della festività dell'Ascensione di N.S.G.C. il 27 maggio 1824, [...] e ad esempio dei Sommi Pontefici suoi predecessori, dovendosi chiudere le Porte Sante nelle quattro Basiliche, ebbe luogo in tal giorno la solennissima sacra funzione [...] Alla fine della funzione il Papa diede la pontificale benedizione e concesse l'indulgenza plenaria in forma di Giubileo a tutte le persone presenti alla sacra funzione», cfr. «Giornale delle Due Sicilie», 1824, 1230-1231; 1825 I, 19, 39; 1826, 15, 19-20, 23, 31, 38-40.

²³ «Giornale delle Due Sicilie», 1826, 160, 260, 294-295.

²⁴ Ivi, 1826, 200.

²⁵ Ivi, 1826, 206; 212: il 3 marzo iniziarono gli esercizi spirituali per il Re e a Regina e la loro famiglia. E ancora: 276, 300, 308, 452, 759.

²⁶ ASBNa, Banco Due Sicilie Affari diversi, cartella 554, in cui si legge «per lucrare le sante indulgenze fu oralmente incaricato Nicola Carpentiero di eseguire le spese che occorreivano all'oggetto e con ordinanza del 3 maggio e 30 giugno 1826 li furono pagati 50 ducati per renderne conto».

²⁷ *Ibidem*, «poiché all'infuori della quietanza per ducati 57.45 pagati per conto di cera, e per altri ducati 21.62 pagati all'appoderato della Zecca D. Giuseppe Radente in

giustificative' delle spese sostenute per ben 104,05 ducati. Risultava, quindi, che al negoziante di cera fossero stati pagati ducati 57.45 per l'importo di tutta la cera utilizzata, «mentre un altro discarico non vi era stato per la medesima prodotto, se non che un ricevo del sagrestano della Chiesa dello Spirito Santo per sole libbre 47 per cui bisognava giustificare l'uso del dippiù della cera»²⁸. Ma Carpentiero, allora, aveva acquistato anche cera che non fu utilizzata per il rito? Più volte sollecitato da Giovanni Amatrice, agente contabile Razionale²⁹ della Reggenza del Banco, nel corso degli anni Carpentiero non giustificò tale mancanza, anzi sottolineò che non avrebbe potuto mostrare i conti perché una parte della merce l'aveva pagata in contanti: l'Archivio conserva un carteggio abbastanza corposo relativo a questa disputa sulla possibile appropriazione indebita.

Fu, inoltre, disposto che la spesa totale di 183,12 ducati fosse suddivisa in parti uguali – ducati 61.04 – tra la Zecca, la Congregazione dei Bianchi e la Reggenza del Banco. Ma il Banco sborsò solo 50 ducati: Amatrice avrebbe pagato fin dal primo momento gli altri ducati 11.04 se il conto presentato fosse stato fornito di tutti «i pezzi all'appoggio». Ma ciò non fu possibile perché tante e diverse erano state le spese³⁰. Tra l'altro si sottolineava anche che detti ducati 11.04 dovessero essere restituiti all'Ufficiale del Banco Raffaele Valente, che nel corso dell'Anno Santo 'eseguì' diverse spese occorse per la Processione;

rimborso di una nota di spese da lui eseguite nella ricorrenza suddetta, tutto il dippiù dell'esito per arrivare fino a ducati 183.12 non era appoggiato alcuna altra quietanza».

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ L'ufficio di *Razionalia* aveva il compito di tenere la contabilità generale dell'istituto e di formare lo stato patrimoniale e il conto economico. A capo dell'ufficio vi era il *razionale*, assistito da alcuni aiutanti, che aveva anche funzione di capo di tutto il personale: cfr. *L'Archivio Storico* cit. 43.

³⁰ ASBNa, Banco Due Sicilie Affari diversi, cartella 554, «tutti li pezzi all'appoggio giacché si trattava di attenzione fatta al Predicatore, ai Confessori, alli Sacerdoti della Chiesa dello Spirito Santo che si prestarono tanto nel triduo e giorno della processione; quanto nel giorno della Benedizione Papale; affitto di sedie, paga alli soldati, regalie ai Familiari ed altro; quali spese tutte furon fatte con l'approvazione dell'E.V. per cui vi preghiamo di voler garantire tale conto in quella maniera opinerà il prelodato Sig. Razionale Amatrice».

somma mai più riscossa per mancanza degli annessi documenti che restarono presso il Carpentiero ormai defunto, ovvero, che non vennero mai ad esistenza. Ancora nel 1838, infatti, Valente non era stato ancora pagato.

Mettendo da parte la storia dei giustificativi mancanti, risulta anche che l'11 luglio 1826 – per quanto emerge dalla consultazione dei documenti della Cassa Spirito Santo – il Reggente del Banco delle Due Sicilie, Prospero de Rosa si rallegrava della attiva e vera partecipazione di tutti i dipendenti del Banco alle sacre funzioni³¹. Infatti si era «adempito da tutti gl'impiegati, e dipendenti del Banco e della Regia Zecca alle opere ingionte per l'acquisto del Santo Giubbileo»³².

Papa Leone XII, accogliendo «benignamente tali preci», concesse la benedizione apostolica da darsi in suo nome dal Cardinale Arcivescovo, o da chi fosse stato «da lui deputato» con Indulgenza Plenaria in forma di Giubileo.

Si decise di delegare e deputare a quest'ultimo atto il sacerdote Don Francesco Iavarone, che dispose che domenica 16 luglio verso le ore 9 di Francia fosse celebrata una messa solenne nella Chiesa dello Spirito Santo³³, terminata la quale, dopo un suo breve sermone, si sarebbe data l'apostolica benedizione.

Nel frattempo, il Reggente si affrettò a comunicare tale avviso al Vice Presidente della 2^a Cassa di Corte affinché i governatori, i capi di ufficio e tutti gli impiegati si preparassero e andassero in chiesa con quelle disposizioni richieste per essere partecipi di quelle Indulgenze.

³¹ ASBNa, Banco delle Due Sicilie - Cassa Spirito Santo, Patrimoniale matr. 2, fascicolo 26 in cui si legge «avendo osservato con somma soddisfazione dell'animo mio, che tutti avevano assistito alle Sagre funzioni con raccoglimento e spirito di vera divozione, volli impetrare dal S. Padre un'ampia Apostolica benedizione che venisse a ricadere sopra tutti essi, sopra i Presidenti e Governatori de' Banchi, e sopra me stesso ancora, onde mettere il colmo alle grazie spirituali, che spero essersi ottenute, coll'aiuto del Signore, ed impegnare maggiormente tutti nello Spirito di divozione e di una soda Cristiana pietà».

³² *Ibidem*.

³³ L'Arcivescovo di Napoli la scelse come sede delle missioni nei mesi del Giubileo.

4. Un Giubileo straordinario si ebbe subito dopo, nel 1829. A poco più di due mesi dalla sua elezione a Pontefice, Pio VIII, al secolo Francesco Saverio Castiglioni, indisse con la bolla *In supremi* un Giubileo straordinario della durata di due settimane. Questo atto fu considerato una sorta di viatico per le numerose sfide cui sarebbe andato incontro il Papa durante il suo pontificato³⁴.

E dunque, nei fascicoli del patrimoniale della Cassa dello Spirito Santo vi è un documento del 14 settembre 1829³⁵, relativo al sollecito del Reggente del Banco delle Due Sicilie, cav. De Rosa, rivolto al cav. Brancaccio, vice Presidente della Cassa di Corte dello Spirito Santo [fig. 2].

Tutti gli impiegati della sua dipendenza, non esclusi gli uscieri e i 'servienti', sabato 19

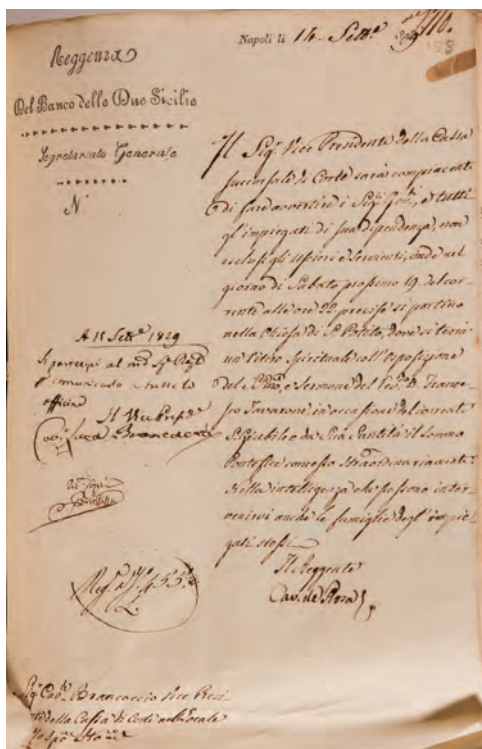


fig. 2 - Banco delle Due Sicilie, Cassa Spirito Santo, Patrimoniale, matr. 5, 14 settembre 1829.

Il cav. De Rosa, Reggente del Banco delle Due Sicilie, chiede al cav. Brancaccio, Vice Presidente della Cassa di Corte, la partecipazione di tutto il personale della Dipendenza Spirito Santo al ritiro spirituale nella chiesa di S. Potito (foto del dott. M. De Filippo)

³⁴ Il Giubileo venne concesso poco dopo l'elezione del nuovo pontefice, seguendo l'esempio di alcuni suoi predecessori, che avevano indetto anni giubilari come forma di preparazione al pontificato.

³⁵ ASBNA, Banco delle Due Sicilie - Cassa Spirito Santo, Patrimoniale matr. 5, fascicolo 158.

settembre 1829 alle ore 22³⁶ precise avrebbero dovuto raggiungere la Chiesa di S. Potito, dove si sarebbero tenuti sia un ritiro spirituale con l'esposizione del Santissimo, che un sermone del reverendo Francesco Iavarone in occasione del corrente Giubileo, «nella intelligenza che possono intervenire anche le famiglie degl'impiegati stessi»³⁷.

D'altro canto, l'Archivio conserva anche ulteriori incartamenti³⁸ relativi alle osservanze delle pratiche religiose, da parte degli impiegati del Banco e della Zecca, in occasione del Santo Giubileo e degli esercizi spirituali e si richiedeva ai dipendenti tutti del Banco, alunni, uscieri, servienti fino alle più alte cariche³⁹, di intervenire agli esercizi spirituali nella chiesa dell'antico Banco della Pietà. Anche in questa occasione si dispose che la negoziazione terminasse all'una pomeridiana per consentire agli impiegati di raggiungere in tempo la chiesa e di poter partecipare agli esercizi che si svolgevano dalle 22 in poi, dato che «non potevano non approfittare di questo spirituale vantaggio». Infatti è da tener presente che per queste solenni occasioni fu necessario elaborare un regolamento che disciplinasse le visite nelle basiliche e il modo con cui si dovessero 'regolare' le processioni.

5. Il 6 gennaio 1933 Pio XI, con la bolla *Quod nuper*, indisse un Giubileo straordinario, nella ricorrenza dei 1900 anni dalla morte di Gesù.

L'evento fu celebrato con particolare grandiosità: il Papa tenne ben 620 discorsi e a Roma si riversarono oltre 2 milioni di pellegrini⁴⁰. E ancora una volta ci vengono in supporto i documenti dell'Archivio. Questa volta hanno un taglio diverso: la Compagnia Italiana Turismo (CIT)⁴¹ chiese che presso l'Agenzia del Banco in Piazza S. Pietro in Roma

³⁶ Il riferimento è all'ora italiana.

³⁷ ASBNa, Banco delle Due Sicilie - Cassa Spirito Santo, Patrimoniale matr. 5, fascicolo 158.

³⁸ ASBNa, Banco Due Sicilie Affari diversi, cartella 554.

³⁹ Sono riportati anche i nomi degli avvocati patrocinatori del Banco e della Cassa di Sconto e degli architetti

⁴⁰ *Enciclopedia Treccani, Lessico Universale Italiano*, 1972, 139.

⁴¹ La Compagnia Italiana Turismo venne istituita con regio decreto n° 226 del 17

potesse essere istituito uno speciale servizio in occasione dell'Anno Santo. Ciò in previsione dell'eccezionale affluenza dei forestieri.

Visto che la CIT propose di provvedere con i propri mezzi all'impianto e all'organizzazione del servizio suddetto, il Banco avrebbe dovuto solo concedere «ospitalità, mettendo a disposizione una vetrina e una parte del bancone e consentendo l'affissione, all'interno del locale, di una piccola tabella con lo stemma e l'indicazione della Compagnia»⁴². Il CdA del Banco deliberò positivamente a riguardo, nell'ambito della non occasionale collaborazione esistente tra il Banco e la CIT⁴³.

E ancora, anche nelle cartelle del Fondo *Richieste di contributi per scopi benefici, assistenziali e culturali*⁴⁴ troviamo altre preziose informazioni riguardanti l'impegno del Banco di Napoli per il Giubileo. Il 16 marzo 1933 il presidente del Comitato Anno Santo - Ufficio Assistenza Pellegrinaggi Napoli⁴⁵ così scriveva a S.E. On. Giuseppe Frignani, Direttore Generale del Banco di Napoli:

«Dalla città del Vaticano si levava recentemente la voce del Sommo Pontefice promulgando l'Anno Santo per XIX Centenario dell'Umana Redenzione e additando ancora ai popoli tormentati le sublimi vie dell'anima; il mondo cattolico sentì la dolcezza del rinnovato paterno appello del Pontefice e da ogni parte dell'orbe si preparano per l'Anno Giubilare pellegrinaggi verso

febbraio 1927. I soci fondatori furono Ferrovie dello Stato, Banco di Sicilia, Banco di Napoli ed ENIT (Ente Nazionale Italiano per il Turismo). Venne fondata con lo scopo di promuovere l'Italia come destinazione di turismo internazionale e organizzare il turismo degli Italiani verso l'estero. Proprio a tale scopo venne creata una rete di agenzie di viaggio in Italia e nel Mondo.

⁴² ASBNa, Consiglio di Amministrazione volume XXVIII, verbale del 18 gennaio 1933, 205-206.

⁴³ GUIDA G., *Dall'Archivio Storico del Banco di Napoli: i documenti relativi ai finanziamenti per il turismo fra il 1927 e il 1950, in Italia e Spagna nel turismo del secondo Dopoguerra. Società, politiche, istituzioni ed economia* a cura di A. Berrino e C. Larrinaga, Milano, 2021, 259-272.

⁴⁴ Fondo di recente riordinamento e oggetto della tesi di dottorato di chi scrive in 'Diritto e Istituzioni Economico-Sociali: profili normativi, organizzativi e storico evolutivi' - Università degli Studi di Napoli Parthenope (anno 2025).

⁴⁵ Con sede in Piazza Riario Sforza al Duomo, 253.

l'Italia nostra, due volte rinnovata nella sua pace interna, e nei cui destini, come nella sua naturale bellezza, è perenne la gioiosa luce della Divina Predilezione»⁴⁶.

L'appassionata richiesta di sussidio, che può leggersi integralmente in nota, veniva accompagnata anche da valutazioni relative al ritorno economico per la città di Napoli, «fruendo delle speciali facilitazioni ferroviarie»: pellegrini nazionali e stranieri diretti a Roma o di là provenienti sarebbero transitati in città per le sue gloriose tradizioni di fede⁴⁷.

L'istituzione dello speciale ufficio 'Assistenza ai pellegrini' allo specifico compito assistenziale e informativo avrebbe unito «anche una particolare e sensibile attività propagandistica con il diffondere fuori di Napoli la conoscenza delle principali manifestazioni e tradizioni religiose cittadine, onde interessare pienamente ad esse il pubblico di

⁴⁶ ASBNa, Banco di Napoli, Fondo *Richieste di contributi...*, cartella 22, fascicolo 54 (16-03-1933/18-03-1933).

⁴⁷ «L'Urbe, madre delle genti nei secoli, accoglierà le falangi peregrinanti accomunate dallo stesso fervore di cristiana pietà, l'Italia nostra accoglierà i pellegrini con la tradizionale signorilità di sua gente, nella luce delle sue glorie di fede, nella gioia sognante dei suoi panorami, nel fulgore delle sue dovizie d'arte. Napoli nostra sarà fra le città ove – fruendo delle speciali facilitazioni ferroviarie – certo più converranno i Pellegrini nazionali e stranieri diretti a Roma o di là provenienti, perché alla nostalgia della nostra terra – sogno di tante genti nel mondo, ovunque è connesso un particolare richiamo spirituale ché Napoli alle sue gloriose tradizioni di fede unisce il vanto di conservare Reliquie della Passione di N.S. Gesù Cristo, verso le quali specialmente si rivolge la devota venerazione dei fedeli di quest'anno.

L'Em.mo Sig. Cardinale Alessio Ascalesi, Arcivescovo di Napoli, pensoso di ciò e desideroso che i pellegrini trovassero anche nella nostra città tutta una speciale assistenza morale e religiosa ben inserita nella tradizione di ospitalità ch'è così intima nel cuore del popolo nostro, costituendo il Comitato locale Anno Santo, voleva istituito e subito funzionante uno speciale Ufficio Assistenza ai pellegrinaggi.

Tale attività propagandistica – la cui importanza è ben valutabile – largamente sviluppata darà certo valido apporto al movimento dei forestieri verso Napoli e sarà efficacissimo stimolo a far proseguire – più specialmente in quest'Anno Santo – verso Napoli tutti i pellegrini, isolati o in gruppo, che da ogni parte del mondo convergeranno a Roma».

altre zone d'Italia e dell'estero e stimolare al massimo il desiderio di parteciparvi».

Tale ufficio, come sottolineò il Conte Francesco Statella, Presidente del Comitato, non avendo che finalità morali, si reggeva con il solo aiuto di quanti, Enti e privati, apprezzando «l'importanza dell'opera che si svolgerà, vorranno confortarla autorevolmente con l'ausilio del patronato morale, facilitandone i compiti, e vorranno sostenerla con generoso contributo finanziario che ne aiuti gli sviluppi nella sua attività di propaganda e di assistenza».

Purtroppo dai documenti conservati non emerge se il Banco di Napoli avesse alla fine sostenuto l'Ufficio con un generoso contributo finanziario o con il solo patrocinio morale.

Un ultimo incartamento dal quale si evince quanto il Banco fosse coinvolto in queste solenni celebrazioni è quello del periodo luglio 1933 - gennaio 1934, relativo alle richieste di contributi di Monsignor Domenico Sersale, Primicerio del Capitolo Metropolitano, per la celebrazione dell'Anno Santo presso l'Archidiocesi di Napoli: «mesi or sono mi permisi presentarle [...] il mio piccolo ricordo dell'Anno Santo benedetto da S. Santità. Ella si degnò accettarlo, e mi onorò farmi sapere che per la fine di questo anno mi avrebbe tenuto presente per un Suo contributo»⁴⁸. Il Banco fu di parola: il 17 gennaio 1934 deliberò l'erogazione di lire 500 [fig. 3].

6. L'Archivio del Banco conserva anche documentazione relativa al successivo Giubileo del 1950.

Nel verbale del 19 agosto 1949 del Consiglio di Amministrazione ecco che compare l'oggetto *Volume unico Anno Santo - Roma* relativo ad un testo che sarebbe stato pubblicato sull'evento giubilare.

Nel verbale il Consiglio, presa in esame la domanda diretta dall'Italia Cattolica di Roma⁴⁹, delibera di acquistare alcune copie di un

⁴⁸ ASBNa, Banco di Napoli, Fondo *Richieste di contributi...*, cartella 8, fascicolo 73 (23-07-1933/17-01-1934).

⁴⁹ Il primo numero uscì nel 1943: cfr. *La Repubblica Sociale italiana (1943-1945)* atti

numero speciale illustrato da pubblicare in occasione dell'Anno Santo, sotto gli auspici dell'Istituto Nazionale Ciechi di Guerra. A favore di quest'ultimo sarebbero andati gli utili netti dell'iniziativa, o quanto meno, la pubblicità in una pagina del volume. Il costo della pagina di pubblicità fu fissato in lire 70.000⁵⁰.

Nell'adunanza del Comitato Direttivo del Banco di Napoli del 7 agosto 1950⁵¹ la *governance* ritornò sui propri passi in ordine ad un precedente diniego: annullò la precedente delibera del 22 giugno nella quale aveva deciso di non accogliere la richiesta di provvidenze a favore del personale in occasione dell'Anno Santo. Il Banco rilevò, infatti, che gli altri Istituti di credito avevano invece consentito agevolazioni ai loro dipendenti per il pellegrinaggio a Roma: la concorrenza tra banche era molto forte e sentita e fu così che il Banco si vide costretto a rivedere la propria posizione per non sfigurare rispetto ad altri istituti bancari. Il CdA ritenne, dunque, opportuno riprendere in esame la concessione di provvidenze limitatamente al personale in

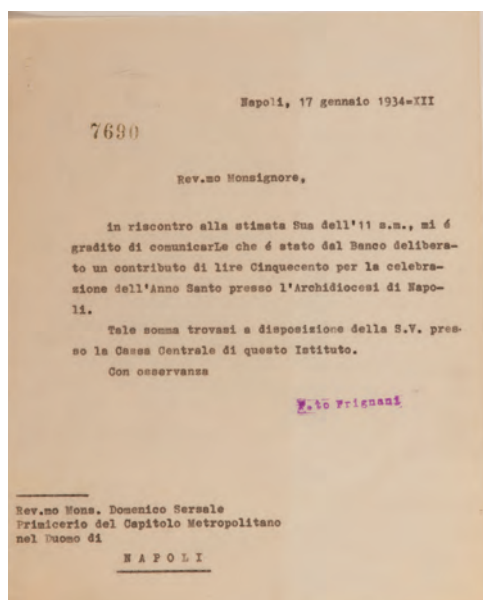


fig. 3 - Fondo Richieste di contributi per scopi benefici, assistenziali e culturali, cartella 8 fascicolo 73 (23-07-1933/17-01-1934).

Il Banco di Napoli delibera un contributo di lire 500 per la celebrazione dell'Anno Santo presso l'Archidiocesi di Napoli (foto del dott. M. De Filippo)

del Convegno, Brescia, 4-5 ottobre 1985, Fondazione Luigi Micheletti 343.

⁵⁰ ASBNa, Banco di Napoli, Consiglio di Amministrazione, volume V, verbale del 19 agosto 1949, 79-80.

⁵¹ ASBNa, Banco di Napoli, Comitato Direttivo, volume VIII, verbale del 7 agosto 1950, 20.

servizio sul territorio nazionale. Deliberò, quindi, di autorizzare l'erogazione *una tantum* a favore dei dipendenti in servizio nel territorio nazionale al 31 luglio 1950, anche se diurnisti e a carico ridotto, o in aspettativa per motivi di salute e di famiglia esclusi coloro che fossero sospesi dal grado e dallo stipendio delle seguenti somme in relazione alla loro situazione familiare:

- 1) Lire 5.000 per celibi, nubili e vedovi o vedove senza figli;
- 2) Lire 6.000 per coniugati senza figli;
- 3) Lire 10.000 per coniugati con 1 o 2 figli a carico;
- 4) Lire 13.000 per coniugati con 3 o 4 o 5 figli a carico;
- 5) Lire 15.000 per coniugati con oltre 5 figli a carico.

I vedovi e le vedove con figli a carico furono parificati ai coniugati.

I coniugi senza figli, entrambi dipendenti, furono considerati isolatamente ognuno per la quota di Lire 5.000.

Per i coniugi che risultavano entrambi dipendenti e con figli a carico, si risolse di corrispondere al marito la somma spettantegli in relazione alla categoria innanzi prevista; alla moglie, la quota di Lire 5.000.

Da tali *benefits* fu escluso il personale che non prestava servizio nel territorio nazionale.

Nel verbale del Comitato Direttivo del 31 ottobre 1950 si legge anche dell'erogazione straordinaria *una tantum* di Lire 15.000 per l'Anno Santo destinata al personale del Banco che prestava servizio nella piazza di Roma «visto l'indirizzo manifestatosi in altre Aziende di credito» [fig. 4]. Ritenne, dunque, opportuno concedere al personale del Banco, destinato nell'anno 1950 alla Sede di Roma, Agenzie dipendenti ed Ufficio Rappresentanza della Direzione Generale, l'erogazione straordinaria «per il personale trasferito a Roma o da Roma, nel corso dell'anno». L'erogazione fu rapportata ai dodicesimi, relativi ai mesi di effettivo servizio nella città di Roma, o, in caso di assunzione nell'anno 1950, «ai mesi decorrenti, con arrotondamento dalla data di assunzione al 31 dicembre; il personale licenziato e quello sospeso dal grado e dallo

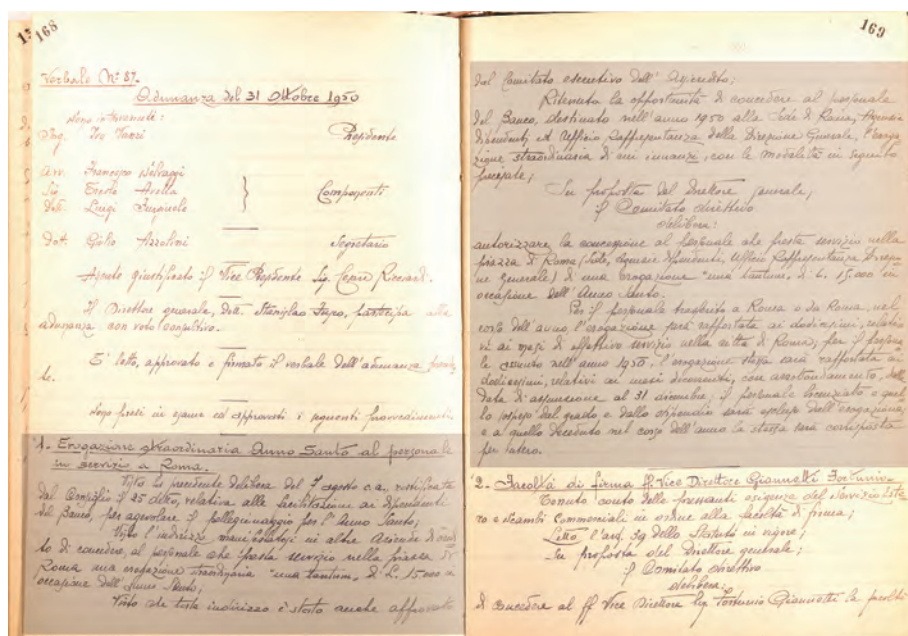


fig. 4 - Banco di Napoli, Comitato Direttivo, volume VIII, verbale del 31 ottobre 1950, pagg. 168-169. Erogazione straordinaria per l'Anno Santo al personale in servizio a Roma (foto del dott. M. De Filippo)

stipendio fu escluso dall'erogazione; e a quello deceduto nel corso dell'anno la stessa fu corrisposta per intero»⁵².

Nell'agosto⁵³ e nel settembre 1950⁵⁴ al Banco furono sottoposte le 'richieste di facilitazione Anno Santo ai pensionati' – agevolazioni concesse anche in questo caso da altri Istituti di Credito per il pellegrinaggio a Roma nell'Anno Santo.

Vi furono delibere discordanti: il 25 agosto il Consiglio non accolse la richiesta [fig. 5].

⁵² ASBNa, Banco di Napoli, Comitato Direttivo, volume VIII, verbale del 31 ottobre 1950, 168-169.

⁵³ ASBNa, Banco di Napoli, Consiglio di Amministrazione, volume VII, verbale del 25 agosto 1950, 181.

⁵⁴ Ivi, verbale del 29 settembre 1950, 227.

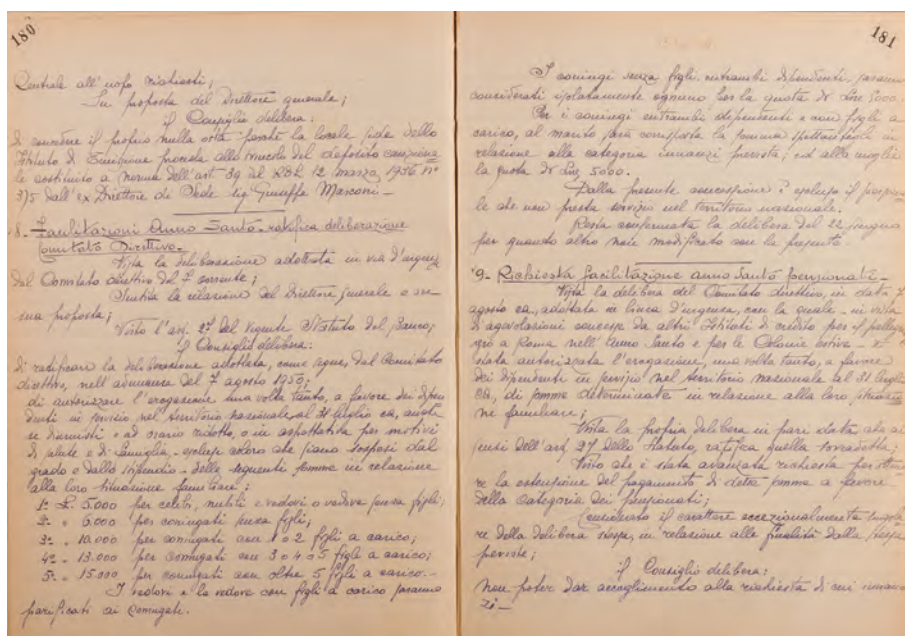


fig. 5 - Banco di Napoli, Consiglio di Amministrazione, volume VII, verbali del 25 agosto 1950, pagg. 180-181. Richieste di facilitazioni per l'Anno Santo a favore dei dipendenti e dei pensionati del banco di Napoli (foto del dott. M. De Filippo)

A fronte del rigetto della prima richiesta di finanziamento per il personale in pensione, poco più di un mese dopo, però, il Consiglio cambiò parere. Infatti, dal verbale del 29 settembre 1950 emerge che fu deliberata l'autorizzazione della erogazione, «una volta tanto», a favore dei pensionati al 31 luglio 1950 in relazione alla loro situazione familiare:

a) Lire 5.000, per i celibi, nubili, vedovi, vedove;

b) Lire 6.000 per i coniugati

I vedovi e le vedove con figli a carico furono parificati ai coniugati

7. Da questo studio, rivolto al passato, emergono spunti di riflessione per il presente. La relazione fra il Banco e i Giubilei ha tratteggiato

l'esistenza di una disponibilità a consentire ai dipendenti la partecipazione alla esperienza giubilare, come anche sono state ritrovate le tracce di un maggiore impegno filantropico da parte della *governance* del Banco di Napoli, a testimoniare lo spirito giubilare che nella tradizione dell'antico testamento implicava la remissione dei debiti.

Non sfugge a chi scrive la differenza fra una società del passato, fin qui tratteggiata, più religiosa rispetto a quella più secolarizzata del tempo presente. Non di meno c'è da chiedersi se dalle iniziative del passato non possa trarsi qualche spunto per il presente, che consenta di alimentare, in tempi di globalizzazione, ma anche di paradossale individualismo, rinnovati legami umani, sociali, spirituali, che ci conducano verso un nuovo umanesimo e un tempo di pace, ormai messa a rischio.

Quella giubilare è dunque una occasione, per ogni persona ma anche per le istituzioni sociali, politiche e economiche, per ripensare al proprio ruolo e ridefinire il senso della propria *mission*.

Sono solo alcuni spunti, che si offrono in chiusura di questo lavoro.

Quanto all'Archivio, è stata consultata tutta la documentazione relativa agli eventi 'giubilari'? Sicuramente no. Ogni volta che chi scrive riprendeva i documenti e ricontrollava i singoli fascicoli 'emergevano' nuove informazioni. Il lettore avrà verificato che, dovendo utilizzare una metafora per descrivere l'Archivio Storico del Banco di Napoli, la più appropriata è quella della miniera. Davvero bisogna considerare quello presente come un *work in progress*: ancora tanta documentazione deve essere inventariata e studiata e si spera che in un prossimo futuro, non troppo lontano, si possa proporre il seguito di questo lavoro⁵⁵.

⁵⁵ Ringrazio la dott.ssa Concetta Damiani e la dott.ssa Claudia Grossi per i loro soliti preziosi suggerimenti e la loro consueta disponibilità.

STORIE E DIRITTI
DEL MEDITERRANEO

IMMIGRAZIONE, CITTADINI E 'NONCITTADINI' IN ROMA ANTICA, TERRA E COMUNITÀ

FELICE MERCOGLIANO

Università degli Studi di Camerino

ABSTRACT – Il contributo si concentra sul tema dell'assegnazione collettiva di terra nel 504 a.C., in seguito all'arrivo a Roma da Inregillo di Appio Claudio, e nel caso della proposta di Spurio Cassio avanzata nel 486 a.C.; accenna anche alla distinzione tra cittadini e 'noncittadini' riguardo la proprietà della terra, sintomaticamente definita da Plinio il Vecchio come 'madre terra' dei Romani.

PAROLE CHIAVE – Storia del diritto romano - terra pubblica: assegnazioni collettive - Cittadini e 'noncittadini'.

ABSTRACT – The paper addresses the collective assignments of land in 504 BCE, following Appius Claudius' arrival in Rome from Inregillus, and in 486 BCE due to the proposal advanced by Spurius Cassius. A major focus of the study is the distinction between citizens and non-citizens regarding the ownership of land, symptomatically defined by Pliny the Elder as the 'mother land' of the Romans.

KEYWORDS – History of Roman Law - Public land: collective assignments - Citizens and no citizens.

1. Introduzione

Immigrazione e cittadinanza mostrano nell'antica esperienza romana dinamiche e connessioni, che coinvolgono comunità di persone e territorio fisico, oltre che, naturalmente, le vie di comunicazione e di mobilità soprattutto nel mar Mediterraneo¹, in un intreccio oggetto di

¹ Non posso cercare di approfondire ciò in questa sede come argomento di trattazione, né nei suoi celebri nodi storiografici fondamentali, né quale spunto per indicazioni

ampie e inesauribili ricerche². La cornice sociale delle origini stesse di Roma viene tradizionalmente caratterizzata da un'accoglienza continua di immigrati stranieri: questo è indiscusso³. Poi, le spinte politiche ad un'uniformità giuridica degli abitanti nell'enorme impero romano sfociarono in leggi sulla cittadinanza con 'snodi'⁴ e tendenze che ridisegnarono diritti e condizioni personali, con modalità e varianti molteplici.

L'identità romana, a sua volta, si costruì sull'appartenenza ad una comunità di cittadini, più che ad una terra, anche se a questa s'appartiene quasi come figli⁵. Ciò si verifica almeno per l'età dei re e

bibliografiche, ma almeno, *ex multis*, cfr. HEURGON J., *Il Mediterraneo occidentale dalla preistoria a Roma arcaica* (1969), ed. it., Roma-Bari 1986²; nonché CORBIER M. *Produzioni, economie, vie di comunicazione (600 a.C.-500 d.C.)*, in *Storia d'Europa*, vol. 2, *Preistoria e antichità*, tom. 2 (a cura di J. GUILAINE, S. SETTIS), Torino 1994, 927-952, e l'ed. postuma di BRAUDEL F., *Memorie del Mediterraneo. Preistoria e antichità* (a cura di R. DE AYALA e P. BRAUDEL, prefazione e note di J. GUILAINE e P. ROUILLARD (1998), tr. it., Firenze 2010, spec. 330-380, su Roma che si estende nel Mediterraneo e oltre; sull'espansionismo romano nel Mediterraneo e altrove, ultimamente, cfr. FIORENTINI M., *L'impero universale tra romanizzazione e contaminazioni culturali*, in *Diritto romano e postmodernità*, Soveria Mannelli 2024, 163-201, che compie una destrutturazione del concetto di imperialismo romano.

² A titolo esemplificativo, si v. ora HORDEN P., PURCELL N., *Il mare che corrompe. Per una storia del Mediterraneo dall'Età del ferro all'Età moderna* (2000), (a cura di F. SANTANGELO), Roma 2024.

³ Si v. in tal senso ultimamente, MANNINO V., *Dal mito di Enea alla constitutio Antoniniana del 212 d.C.: l'elogio di una 'civiltà accogliente'*, in *Scritti per Francesco Maria Silla* (a cura di L. D'AMATI e L. GAROFALO), Napoli 2024, 467-481.

⁴ In maniera esemplare, cfr. GAGLIARDI L., *Lo 'snodo' del 90/89 a.C. La municipalizzazione dell'Italia e latinizzazione della Gallia Cisalpina*, in *Scritti per Francesco Maria Silla* (a cura di L. D'AMATI e L. GAROFALO), Napoli 2024, 287-301.

⁵ Si v. più ampiamente *infra*, § 2, sulla definizione della terra come 'madre', da parte di Plinio il Vecchio (*nat.* 2.63), al quale pure si deve un riconoscimento epocale della mobilità dei beni e uomini grazie al popolo romano, in *Plin., nat.*, 14.2: *Quis enim non communicato orbe terrarum maiestate Romani imperii profecisse vitam putet commercio rerum ac societate festae pacis omniaque, etiam quae ante occulta fuerant, in promiscuo usu facta?* (traduzione italiana di A. ARAGOSTI, cit. in HORDEN, PURCELL, *Il mare che corrompe* cit. 327: «Chi infatti potrebbe disconoscere che, grazie alla maestà del popolo romano, il quale ha riunito sotto di sé il mondo intero, si è avuto uno sviluppo della vita civile, favorito dagli scambi commerciali e dai benefici della pace comune e che tutti i prodotti, anche quelli un tempo nascosti, si sono diffusi?»).

della repubblica, considerato che da Augusto la storia romana da tale punto di vista sembra prenda una piega diversa⁶.

I due aspetti intrecciati, dicevo in apertura, della problematica dell'immigrazione e del diritto di cittadinanza nella comunità di Roma antica vanno metodologicamente ripercorsi senza schematismi rigidi, con strumenti interpretativi, invece, che possano far ipotizzare fenomeni storici di ibridazioni, pragmatici e complessi, nonché flessibili, non solo nella Roma primitiva, ma anche in tutta la seguente fase della cosiddetta 'romanizzazione' della penisola italiana⁷.

In particolare, la storia antica dell'immigrazione a Roma fu percorsa anche da vicende relative a terre comuni o pubbliche, nonché da comunanze o appartenenze collettive di tipo sociale, politico, giuridico o religioso, ben prima di quel 'sistema' giuridico complesso che sarà poi l'Italia romana, composta da una costellazione di realtà locali e dalla genesi caratterizzata da scontri e incontri, da conquiste e assorbimenti, risalenti sin alle origini stesse di Roma. Il processo formativo cittadino

⁶ Cfr. la linea interpretativa del saggio recente di CASTIELLO A., *Augusto il fondatore. La rinascita di Roma e il mito romuleo*, Wiesbaden 2021, 19-44, specialmente 28-32, ispirato da studi socio-antropologici, vistosamente carente invece di analisi ed esegesi testuali sul piano giuridico. Peraltro, affronta il punto di una storia intenzionalmente riscritta, per esigenze augustee di soluzione di una crisi identitaria protrattasi dall'epoca graccana, e finisce comunque per cogliere bene il significato propriamente giuridico per opposizione e di natura relazionale della cittadinanza romana, mettendo in rilievo che notoriamente i Romani avevano una coscienza di sé, «in qualità di gruppo sociale o religioso, di popolazione, di cittadini ed è anche noto che tale senso di appartenenza comune fosse spesso incoraggiato e risvegliato – se non addirittura creato *ex novo* – dallo scontro o dall'incontro con l'*alter*. Identità significava essere Romani con la R maiuscola non solo perché non si era Etruschi, né Greci e neppure Sanniti, ma anche e soprattutto perché si godeva *in primis* della cittadinanza romana. La più importante forma di identità per i Romani era, infatti, l'essere cittadini di diritto: a differenza degli abitanti di Atene e di altre *poleis*, per i quali la cittadinanza era esclusiva ed era tramandata ai figli *iure sanguinis* da genitori che godevano entrambi di questo diritto, per i Romani era di tipo inclusivo e poteva essere acquisita anche da chi non era Romano di nascita. Ciò faceva sì che persone di diversa provenienza, romana e non, pur essendo diversi tra loro, si considerassero Romani per diritto» (p. 28).

⁷ Come ha chiarito CAPOGROSSI COLOGNESI L., *Come si diventa Romani. L'espansione del potere romano in Italia, strumenti istituzionali e logiche politiche*, Napoli 2022.

stesso pare abbia vissuto una fase ancora iniziale di aggregazione, che condurrà soltanto dopo alla comunità urbana: i *mores* antichi soltanto in un secondo momento, difatti, saranno affiancati e sfoceranno nello *ius civile* dei cittadini romani.

2. La terra materna

Il primo patrimonio di valori antichi si basa fondamentalmente sulla terra, la *terra materna*⁸, in sostanza, quale riferimento essenziale per la vita, come afferma Plinio il Vecchio⁹.

La terra anche nella Roma delle origini in astratto sarebbe di tutti gli uomini, ma nella realtà mai viene attribuita in forma collettiva a 'noncittadini'. Quindi, l'impressione che sembra potersi trarre da Plinio il Vecchio è che la costruzione di una comunità, qual è quella romana arcaica, abbia avuto nella 'madre terra' la sua solida base unificante e la solida base d'ascesa per i suoi cittadini, i quali appartenevano alla terra, più che esserne proprietari e combattere per essa.

L'usufruire della città peraltro unificava *cives* e non *cives*, senza proibizioni. In effetti, non era il commercio, bensì la terra che consentiva l'agricoltura e l'allevamento. Attività queste difese (ed estese) dai

⁸ Cfr. già MERCOGLIANO F., *Rileggere la 'Naturalis historia' pliniana a proposito di terra «materna»*, in *Annali della Facoltà Giuridica dell'Università di Camerino* nuova serie 13 (2024) 441-449.

⁹ Plin., *nat.*, 2.63: *Sequitur terra, cui uni rerum naturae partium eximia propter merita cognomen indidimus maternae venerationis. Sic hominum illa, ut caelum dei, quae nos nascentes excipit, natos alit semelque editos et sustinet semper, novissime complexa gremio iam a reliqua natura abdicatos, tum maxime ut mater operiens* (traduzione italiana di A. BARCHIESI, in *Gaio Plinio Secondo, Storia naturale*, edizione diretta da G.B. CONTE con la collab. di A. BARCHIESI e G. RANUCCI. I, *Cosmologia e geografia (Libri 1-6)*. Prefazione di I. CALVINO. Saggio introduttivo di G.B. CONTE. Nota biobibliografica di A. BARCHIESI, C. FRUGONI, G. RANUCCI. Traduzioni e note di A. BARCHIESI, C. FRUGONI, G. RANUCCI, Torino 1982, 301: «Viene poi la terra, la sola parte della natura che, per i suoi meriti egregi, noi chiamiamo con l'appellativo reverente di madre. Essa è degli uomini, come il cielo è delle divinità; essa ci accoglie al momento della nascita, e, venuti al mondo, ci nutre, e una volta partoriti ci sorregge sempre; sinché, alla fine, ci abbraccia nel suo grembo, ormai abbandonati da tutto il resto della natura, e allora, soprattutto ci ricopre come una madre»).

cittadini nelle vesti di militi, nonché praticate con riconosciuto onore sociale dai *cives* della comunità nella Roma dei re e della repubblica.

Collettivizzazioni d'appartenenza di terre in età monarchica non siamo sicuri di conoscerne. Ma almeno un paio di vicende, riferite agli albori della repubblica¹⁰, mostrano come il fenomeno di assegnazioni collettive, comunque, ci sia allora stato, anche se in modo sporadico: comunque fu abbandonato molto presto.

Per la verità, quella che è la stessa distinzione strutturale sul piano giuridico tra *cives* e non *cives* non è un tratto discriminante in perpetuo l'appartenenza collettiva di terre romane, che, anzi, appare fenomeno posteriore a una realtà primordiale, nella quale il nesso tra *cives* e proprietari, nonché al tempo stesso coltivatori di terre, è connaturato alla città stessa. Prevaleva il senso di comunità civiche, di cui il nome stesso attuale di 'usi civici' ha conservato tradizionalmente fino alle esperienze giuridiche moderne l'aggettivazione etimologicamente proveniente da quei *cives* romani.

3. Aperture giuridiche romane verso i 'noncittadini'

Sembra appena il caso di precisare, dunque, che anche una simile problematica può essere inquadrata nella cornice stratificatasi dello scenario dei rapporti tra i Romani e gli 'altri', ovverosia tra i cittadini (i '*cives*') e quelli che cittadini non sono (definibili per opposizione i 'non *cives*': i 'noncittadini', mi sia consentito coniare un neologismo, che ingloba la negazione nel sostantivo, come nei casi di successo di 'nonviolenza' e 'nonluoghi'). Ma un particolare riferimento va fatto subito ad una certa ritrosia romana nell'attribuire non esclusivamente ai cittadini diritti reali in senso ampio, a differenza delle aperture ai 'forestieri' nel settore del commercio. Commercio che invece venne praticato con 'altri' sin da età risalente e fino all'espansione imperialistica, simboleggiando una costante vincente della fortuna di

¹⁰ Cfr. già MERCOGLIANO F., *Assegnazioni collettive di terra nell'antica Roma agli albori della Repubblica*, in *Annali della Facoltà Giuridica dell'Università di Camerino nuova serie* 13 (2024) 343-354.

Roma, secondo celeberrimi elogi e riconoscimenti da parte di personaggi stranieri¹¹.

Nel campo della storia dei diritti, com'è noto, Roma sembrò riservare allo *ius civile* gli istituti del diritto di famiglia e delle persone, delle successioni e dei diritti di proprietà e reali parziali; ma ai non *cives* aprì pressoché senza remore il settore delle obbligazioni e dei contratti, per biforcare nelle forme delle *legis actiones* e delle *formulae*, poi, la tutela giudiziaria: impedita ai 'noncittadini' le prime, furono la miniera delle creazioni pretorie per gli stranieri le seconde.

Un cenno, almeno, può essere rivolto pure ad una riconsiderazione dell'identità tipica nell'esperienza di Roma antica¹², ove – in età repubblicana – si può riscontrare quello che oggi si chiama principio della territorialità del diritto¹³. Questo comporta che il solo diritto romano sia applicabile dagli organi romani a Roma, anche se lo *ius civile* per definizione spetti esclusivamente ai Romani, considerati insieme di cittadini accomunati dall'osservanza del diritto romano. Viene esteso, peraltro, il diritto romano in parte ai Latini e agli stranieri, ai quali venga concesso il diritto di commercio e quello di connubio¹⁴.

Inoltre, risultano applicabili pure agli stranieri a Roma lo *ius gentium* in senso normativo e lo *ius honorarium*, in virtù dell'*imperium* detenuto dai pretori. Il diritto romano altresì viene applicato nelle colonie dei cittadini romani e dei Latini, nei municipi, poi agli Italici e a chi fosse concessa la cittadinanza romana in forza di un atto autoritativo, dopo

¹¹ Rinvio a MERCOGLIANO F., *Hostes novi cives. Diritti degli stranieri immigrati in Roma antica*, Napoli 2020², 86 nt. 31, p. es., per l'elogio scritto da Elio Aristide e l'apprezzamento da parte del re Agrippa.

¹² Di recente, cfr. FINAZZI G., *Identità nazionali e identità europea alla luce del diritto romano e della tradizione romanistica*, in *Italian Review of Legal History* 3. n. 09 (2017) 1-68, il quale, nell'analisi del diritto romano come fattore unificante comune al mondo antico e a quello moderno, ripercorre lucidamente con acume critico il problema dell'identità nazionale in riferimento ad un territorio 'statale', definito dalle fonti romane ed esaminato nell'area di studi romanistici.

¹³ Si v. FINAZZI, *Identità* cit. specialmente 5 e l'importante nt. 27.

¹⁴ Sui diritti di commercio e di connubio rinvio a MERCOGLIANO, *Hostes novi cives*² cit. 26-27 e 29-30.

essere immigrato all'interno di una comunità, ben più che in seguito all'ingresso in un suolo che rientrasse nel perimetro del dominio di Roma¹⁵.

Mentre la terra stessa a Roma viene poi considerata una risorsa da assegnare ad opera di censori in possesso ai *cives*, in varie tipologie di *ager publicus*, e non come appropriazione 'statale', di seguito all'orientamento seguito già dai re di distribuire i terreni in regime giuridico di *ager Romanus*¹⁶.

In altri termini, ciò che davvero conta è la formazione e l'insediamento di una comunità in una zona, non il momento della conquista con acquisizione ad un patrimonio territoriale romano. Il regime giuridico della terra, difatti, si sarebbe poi conformato sui diritti delle persone che avessero valorizzato la terra stessa. Inoltre, non si configuravano insormontabili confini territoriali, né nella penisola italica, né in quello che sarà l'enorme impero mediterraneo, ma la vera carenza da sanare sarà soltanto quella delle comunità che disertavano certe zone e, invece, dovevano restare insediate dov'erano, anche per fornire i dovuti contingenti militari a Roma. Ciò fu alla base, in maniera esemplare, di provvedimenti che, nel clima di fughe a Roma di massa per la paura di 'Annibale alle porte', comportarono il rientro obbligato nelle comunità di origine di Latini che non erano tanto espulsi da Roma, quanto redistribuiti sul territorio allo scopo di scongiurare scossoni demografici che i legati, provenienti dalle comunità stesse disertate, denunciarono dal 206 a.C. innanzi al senato romano e nel caso culminante del 187 a.C. provocò il rimpatrio di dodicimila Latini¹⁷.

¹⁵ Aspetti e problemi relativi alla questione dell'immigrazione a Roma sono trattati da me in MERCOGLIANO, *Hostes novi cives*² cit. 3 ss., con letteratura di massima.

¹⁶ Si v., sulla definizione di *ager Romanus*, Varr., *de ling. Lat.*, 5.33.

¹⁷ Mi permetto di rinviare, circa gli episodi del 206 e, soprattutto, del 187 a.C., quando vennero rimpatriati dodicimila Latini, a MERCOGLIANO, *Hostes novi cives*² cit. 49-54 e 89-92; invece, afferma che si sia trattato di espulsioni di stranieri da Roma, ma rimane imprescindibile sul punto, NOY D., *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Swansea 2000, 37-47 (testo), 50-52 (note); cfr. altresì, intorno ai provvedimenti presi nel 187 e 177 a.C., la trattazione specifica contenuta nella monografia di SANTAMATO E., *Gruppi di immigrati e loro gestione a Roma tra II e I sec. a.C.*, Napoli 2012, 40-101.

Roma, sin dalle sue origini era stata una città aperta ad apporti esterni e a mobilità sociale continua sin dal primo coagulo urbano¹⁸, con migrazioni in ingresso abituali. La celebre orazione dell'imperatore Claudio del 48 d.C.¹⁹, che Tacito ha narrato e noi possiamo fruttuosamente rileggere con il conforto epigrafico della Tavola di Lione²⁰, attesta in maniera esemplare l'inclusione dei nemici vinti nei cittadini, perseguita dai Romani come scelta vincente e costante, di contro all'esclusivista principio chiamato dai moderni della 'personalità del diritto', tratto tipico delle pur potenti militarmente, ma dall'insanabile rivalità leggendaria, *pòleis* greche di Sparta ed Atene. Due passaggi-chiave tacitiani esprimono l'emblematico raccordo tra l'assimilazione dei nemici come concittadini quale prassi 'quotidiana' dei Romani, da un lato, e il valore di *exemplum* di innovazioni che poi si crederanno antichissime²¹, dall'altro: l'impiego della parola *exemplum*,

¹⁸ Su ciò si v., per un riesame a tutto campo di aspetti e problemi in materia di prime forme di integrazione giuridica e sinecismo cittadino, CAPOGROSSI COLOGNESI, *Come si diventa Romani* cit. 23-54, a cui si rinvia per bibliografia aggiornata ed esauriente.

¹⁹ Come *relatio* del *Senatus consultum de iure adipiscendorum in urbe honorum Aeduis dando*, su cui si v., per tutti, BUONGIORNO P., *Senatus consulta Claudianis temporibus facta. Una palinogenesi delle deliberazioni senatorie dell'età di Claudio (41-54 d.C.)*, Napoli 2010, 261-271, con fonti, commento e bibliografia.

²⁰ Si v. Tac., *ann.*, 11.24 e CIL. XIII 1668 = ILS. 212 = FIRA. I 43. Cfr., ultimamente, MALLOCH S.J.V., *The Tabula Lugdunensis. A Critical Edition with Translation and Commentary*, Cambridge 2020, con bibliografia, ivi, 178-195, a cui almeno *adde* di recente MASTROROSA I.G., *La lungimiranza politica di Claudio fra storiografia antica e Ragion di stato dei moderni*, in *Historika* 8 (2018) 199-236.

²¹ Tac., *ann.*, 11.24.4. *Quid aliud exitio Lacedaemoniis et Atheniensibus fuit, quamquam armis pollerent, nisi quod victos pro alienigenis arcebant? at conditor nostri Romulus tantum sapientia valuit, ut plerosque populos eodem die hostes, dein cives habuerit [...] 7. Omnia, patres conscripti, quae nunc vetustissima creduntur, nova fuere: plebei magistratus post patricos, Latini post plebeios, ceterarum Italiae gentium post Latinos, inveterasce hoc quoque, et quod hodie exemplis tuemur, inter exempla erit* (trad. di A. RESTA BARRILE, Bologna 1968: «Agli Spartani e agli Ateniesi, pur così potenti nelle armi, che altro cagionò rovina se non il respingere i vinti come stranieri? Ma il nostro padre Romolo ebbe tale saggezza da trattare, in un sol giorno, molti popoli come nemici e poi come cittadini [...] 7. Tutte le cose che ora si credono antichissime, o padri coscritti, furono nuove un tempo: vi furono dapprima magistrati patrizi, poi plebei, poi Latini ed infine Italici. Diventerà antica anche questa innovazione e ciò che oggi confortiamo con esempi, diverrà a sua volta un esempio»).

infatti, attenuava il tratto di novità delle innovazioni introdotte, in puro stile giulio-claudio²².

Il modulo interpretativo proposto da Tacito²³ appare quello degli stranieri vinti che non siano percepiti come sottomessi ai Romani vincitori, ma anzi divengano ben presto nuovi cittadini, nel senso di comunità di persone da inglobare programmaticamente nell'orbita cittadina di Roma e non quale rude ampliamento di un perimetro geografico sottoposto al suo dominio territoriale. Un simile motivo storiografico peraltro ricorre già in Livio, a proposito della narrazione nella fase di coagulo durante il regno latino-sabino dell'acquisizione degli abitanti di Politorio²⁴.

²² Sul punto della matrice risalente ad Augusto del volere offrire modelli etici come *exempla* all'imitazione dei posteri v., riassuntivamente, SPAGNUOLO VIGORITA T., *Le nuove leggi. Un seminario sugli inizi dell'attività normativa imperiale*, Napoli 1992, 24-27; più in maniera argomentata e con fonti in dettaglio, ID., *La legislazione imperiale. Forme e orientamenti*, in *Storia di Roma*, vol. 2., *L'impero mediterraneo*, tom. 3, *La cultura e l'impero*, Torino 1992, 87-90; nonché, infine, ID., *Casta domus. Un seminario sulla legislazione matrimoniale augustea*, Napoli, 2010³, 14-16.

²³ Tac., *ann.*, 11.24.

²⁴ P. es., per il caso della conquista della vicina Politorio e dell'insediamento dei deportati abitanti presso l'allora ancor sgombro Aventino ad opera di Anco Marcio, il quale così facendo 'aveva seguito il costume dei primi re, che avevano aumentato la comunità romana accogliendo gli stranieri/nemici nella città', v. Liv., 1.33.1: *Ancus, demandata cura sacrorum flaminibus sacerdotibusque aliis, exercitu novo conscripto profectus, Politorium, urbem Latinorum, vi cepit, secutusque morem regum priorum qui rem Romanam auxerant hostibus in civitatem accipiendis, multitudinem omnem Romanam traduxit; et, cum circa Palatium sedem veterum Romanorum, Sabini Capitolium atque arcem, Caelium montem Albani implessent, Aventinum novae multitudini datum. Additi eodem haud ita multo post, Tellenis Ficanaeque captis, novi cives* (trad. mia: «Anco [Marcio], affidata la cura delle cose sacre ai flàmini e agli altri sacerdoti, dopo aver arruolato un nuovo esercito, mosse alla volta di Politorio, città dei Latini, la prese con la forza e, seguendo l'uso del re precedenti che avevano accresciuto lo stato romano con l'accoglienza dei nemici tra i cittadini, trasferì tutta la popolazione a Roma; e, poiché intorno al Palatino, sede dei primitivi Romani, i Sabini avevano occupato il Campidoglio e la rocca, gli Albani il monte Celio, alla nuova popolazione fu assegnato l'Aventino. Allo stesso monte furono aggiunti poco tempo dopo, prese Tellene e Ficana, nuovi cittadini»); cfr. SPAGNUOLO VIGORITA, *Città e impero* cit. 40-41 e nt. 4; MERCOGLIANO, *Hostes novi cives*² cit. 45-46 e 82-83; CAPOGROSSI COLOGNESI, *Come si diventa Romani* cit. 44-45.

A Roma, difatti, presso i ceti dirigenti in materia di aperture e chiusure di settori del diritto romano una linea di condotta c'era ed era quella di evitare, per principio, di ostacolare l'ingresso non solo fisico, ma anche giuridico, nella comunità cittadina di forze ed energie fresche di nuovi arrivati. Utili com'erano appunto a Roma, anche se provenienti da genti diverse e da fuori come territori di origine, nel senso delle zone in cui fossero nati, che è aspetto ben diverso da quella costruzione moderna, pur derivata dalla stessa radice *natus*, che è la nazionalità²⁵.

In altri termini, il trasferimento a Roma è, in genere, realizzato in previsione di riporvi energie umane, risorse vitali e speranze future. Come ha risposto su tale problema specifico delle assegnazioni collettive di terre, dopo la prmissima fase di coagulo cittadino, la comunità cittadina romana?

4. L'arrivo a Roma di Appio Claudio nel 504 a.C.

Il primo caso avviene nel 504 a.C., almeno secondo la consueta cronologia convenzionale 'lunga', in seguito all'arrivo di Appio Claudio a Roma²⁶. Infatti, agli albori stessi della repubblica viene fatta risalire la venuta dei Sabini capeggiati da Attio Clauso (poi, alla romana, Appio Claudio), i quali, insieme alla cittadinanza romana, ottennero l'assegnazione di terre al di là del fiume Aniene, essi vennero riuniti in una tribù²⁷ che da loro stessi prese il nome di tribù antica Claudia e Appio Claudio stesso divenne senatore²⁸.

²⁵ Si v., p. es., CORTELLAZZO M., ZOLLI P., *Dizionario etimologico della lingua italiana* 3 / I-N, Bologna 1983, 796.

²⁶ Sull'episodio di Appio Claudio migrato a Roma, da ultimo si v. KOPTEV A., *Attus Clausus' Migration Revisited*, in *Latomus* 83 fascic. 4 (2024) 717-739, con bibl.; cfr. già CAPOGROSSI COLOGNESI L., *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della 'civitas Romana'*, Roma 2000, 206-213, con rassegna completa delle fonti in trad. it.; nonché ID., *La città e la sua terra in Storia di Roma*, vol. 1, Torino 1988, 283-286; per alcuni miei cenni cfr. MERCOGLIANO, *Hostes novi cives*² cit. 47-48.

²⁷ Nei comizi tributi, dunque, con un criterio giuridico identificativo più moderno delle primordiali curie dei comizi curiati.

²⁸ La fonte principale sull'episodio dei Claudii venuti a Roma è Liv., 2.16.3-5: *Seditio inter belli pacisque auctores orta in Sabinis aliquantum inde virium transtulit ad Romanos*. 4.

Come si apprende pure dal racconto non del tutto sinottico di Dionigi di Alicarnasso²⁹, i Romani avevano condotto con esiti a loro favorevoli la guerra contro i Sabini e, l'anno successivo, questi ultimi si erano spaccati tra quanti volevano prendersi una rivincita sui Romani e quanti preferivano, invece, stipulare con essi la pace. *Attius Clausus* faceva parte di questo secondo schieramento e la fazione che premeva per un nuovo scontro con Roma stava diventando sempre più potente. Egli, pertanto, dalla sua località d'origine, Inregillo, si diresse nella città latina vincitrice con parenti, amici e circa 5.000 dei suoi clienti. Ad ognuno di essi furono assegnati due iugeri di terra, equivalenti oggi all'incirca a mezzo ettaro, e i due iugeri come la quantità di terra distribuita agli appartenenti alla *gens Claudia* quando essa si trasferì a Roma per lungo tempo rappresentò il modello di base (non esiguo) assegnato ai coloni al momento della fondazione di una colonia. Mentre venticinque ne furono concessi ad Appio Claudio, che divenne console nel 495 a.C. e la sua influenza divenne subito notevole nella sua nuova patria, come siamo in procinto di verificare.

5. L'episodio di Spurio Cassio del 486 a.C.

Il secondo episodio, del 486 a.C., che ha suscitato numerose e

Namque Attius Clausus, cui postea Appio Claudio fuit Romae nomen, cum pacis ipse auctor a turbatoribus belli premeretur nec par factioni esset, ab Inregillo, magna clientium comitatus manu, Romam transfugit. 5. His civitas data agerque trans Anienem: vetus Claudia tribus, additis postea novis tribulibus qui ex eo venirent agro, appellat. Appius inter patres lectus haud ita multo post in principum dignationem pervenit (trad. mia: «Un dissenso scoppiato in seno ai Sabini tra i fautori della guerra e coloro che erano favorevoli alla pace fece passare ai Romani un certo numero di questi. 4. Infatti, Attio Clauso, che ebbe poi a Roma il nome di Appio Claudio, come fautore della pace sentendosi sotto pressione di quelli che si agitavano per la guerra e non essendo alla loro fazione pari per forze, passò da Inregillo a Roma, con un gran seguito di clienti. 5. Qui fu data ad essi la cittadinanza e la campagna al di là dell'Aniene: e, quando più tardi vi si aggiunsero altri, ebbero il nome di tribù Claudia vecchia quelli che provenivano da quel territorio. Appio, nominato senatore, non molto dopo ne divenne uno dei membri più ragguardevoli»); inoltre, cfr. almeno Liv., 4.13.4.

²⁹ Dion. Hal., 5.40.3-5. Altresì cfr. Plut., *Publ.*, 21.9-10; *Serv.*, *Aen.*, 7-706; Suet., *Tib.*, 1.1-2; App., *reg. frg.*, 12.

variegate discussioni³⁰ in merito all'attendibilità delle fonti letterarie³¹, nonché sul ruolo del protagonista, su cui ha pesato il piuttosto impietoso inserimento mommseniano tra i 'demagoghi' del primo squarcio della repubblica in Roma antica, insieme con Spurio Melio e Manlio Capitolino³², si deve all'iniziativa di Spurio Cassio Vicellino³³. Quest'ultimo, fautore del celebre trattato del 493 a.C. tra Romani e Latini passato difatti alla storia come *foedus Cassianum*, propose in senato un'assegnazione a cittadini romani e a soci latini di porzioni di territorio degli Ernici. La proposta sarebbe stata tuttavia osteggiata dall'altro console in carica, Virginio Tricostio Rutilio, e si sarebbero opposti anche i tribuni plebei, favorevoli ad una distribuzione delle terre soltanto in favore dei cittadini romani e non di quelli – come i Latini e gli Ernici – che non avessero preso parte alla conquista di territori dei nemici. La motivazione era costituita dalla clausola del *foedus Cassianum* stesso, che disponeva la spartizione del bottino a

³⁰ Sulla figura di Spurio Cassio e la tradizione su di lui la letteratura, nel complesso, difatti, è fitta: ha tentato un riesame globale BOTTIGLIERI A., *La storiografia anticassiana e la vicenda di Spurio Cassio*, in *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, vol. 3, Napoli 1995, 255-260; D'IPPOLITO F., *La legge agraria di Spurio Cassio*, in *Labeo* 21 (1975) 197-210, poneva in rilievo, in un contesto di scontri politici (principalmente tra 'cassiani' poi peridenti e 'fabiani' vittoriosi) agli albori della repubblica, soprattutto l'esiziale intento cassiano filolatino; MANZO A., *La lex Licinia Sextia de modo agrorum. Lotte e leggi agrarie tra il V e il IV secolo a.C.*, Napoli 2002, 50-62, ne segue sostanzialmente la stessa linea interpretativa conflittuale in un verosimile contesto postetrusco di contrazione di scambi commerciali e riscoperta della terra quale fonte principale di ricchezza, con la precisazione che vi sarebbe però stata soltanto una *rogatio agraria* probabilmente recepita in un *senatusconsultum*.

³¹ Le fonti principali sulla *rogatio Cassia agraria* del 486 a.C. nell'ambito delle lotte protorepubblicane per la terra, sono elencate da DE MARTINO F., *Storia della costituzione romana*, Napoli, 1975², 252-253 nt. 5.

³² Si v. MOMMSEN TH., *Sp. Cassius, M. Manlius, Sp. Maelius, die drei Demagogen der älteren republikanischen Zeit* (1871), in *Römische Forschungen*, vol. 2, Berlin 1879, 153-179; sul destino che accomunò i tre, per la comminazione di *leges sacratae* e le accuse di *adfectatio regni*, rispettivamente nel 486, 439 e 383-382 a.C., cfr. LIOU-GILLE B., *La sanction des leges sacratae et adfectatio regni: Spurius Cassius, Spurius Maelius at Manlius Capitolinus*, in *La parola del passato* fascic. 288 (1996) 161-197.

³³ Cfr. MÜNZER F., s.v. *Sp. Cassius Vecellinus oder Vicellinus*, in *PWRE*, vol. 3, Stuttgart 1899, col. 1749-1753.

profitto dei Romani e dei Latini (e, si può supporre, anche degli Ernici) nel solo caso di guerre che fossero però condotte in comune. A quel punto, Cassio invitò Latini ed Ernici a recarsi a Roma per esprimere il loro suffragio in favore della sua *rogatio*.

Il caso mostra quindi una differenza di approccio al diritto di cittadinanza, vale a dire dal precedente di Appio Claudio e dei suoi seguaci e clienti, che diventando tutti cittadini romani in quella fase in divenire della *civitas* ancora molto fluida³⁴, ricevono un'assegnazione di terre collettivamente, anche se in maniera finalizzata a farli divenire al contempo cittadini-proprietari di terre-soldati.

Livio dice che in città la proposta di Spurio Cassio era contrastata anche per il motivo che non si voleva concedere terra ai 'noncittadini', come gli Ernici. Spurio Cassio pagò di persona il suo ardire 'costituzionale' con un processo appena uscito di carica e forse venne perfino giustiziato; l'altra versione, reputata più credibile da Livio, è quella secondo la quale Spurio Cassio sarebbe stato condannato per *perduellio* e le sue case rase al suolo. L'antagonismo tra i due consoli, Cassio e Virginio, è ricollegato alla prima legge agraria, tipologia di legge che non sarebbe in seguito mai stata discussa senza che ne derivassero agitazioni sociali laceranti, 'fino ai giorni nostri', dice Livio³⁵. Ma il punto da mettere in rilievo è che la disputa consolare s'impenna sulla questione dell'assegnazione collettiva di terre estesa o meno a 'noncittadini' romani. Difatti, spiega Livio³⁶, Virginio, il collega

³⁴ Su alcune mie considerazioni circa la fase 'fluida' di formazione, ai primordi della comunità cittadina romana, mi permetto di rinviare a MERCOGLIANO, *Hostes novi cives*² cit. 83.

³⁵ Liv., 2.41.3: *Tum primum lex agraria promulgata est, numquam deinde usque ad hanc memoriam sine maximis motibus rerum agitata* (trad. mia: «Allora per la prima volta venne promulgata una legge agraria, tipo di legge che mai in seguito e fino ai giorni nostri fu discussa senza agitazioni»).

³⁶ Liv., 2.41.7-9: ... *Verginius dicere passurum se adsignari agros, dum ne cui nisi civi Romano adsignentur*; 8. *Cassius, quia in agraria largitione ambitiosus in socios eoque civibus vilior erat, ut alio munere sibi reconciliaret civium animos, iubere pro Siculo frumento pecuniam acceptam retribui populo*. 9. *Id vero haud secus quam praesentem mercedem regni aspernata plebes; adeo, populi suspicionem insitam animis hominum regni, velut abundarent omnia, munera eius*

nel consolato che s'opponesse a Cassio, affermava d'essere pronto a consentire l'assegnazione collettiva delle terre, ma che non dovessero andare se non a un cittadino romano. Invece, Cassio intendeva ingraziarsi i soci concedendo loro l'elargizione agraria e pertanto risultava più invisibile ai *cives*. Ma per riconciliarsi in altro modo con gli animi dei *cives* stessi, tuttavia, Cassio stesso promise che si restituisse al popolo quanto versato per pagare il frumento siciliano. La plebe respinse però l'offerta, quasi sospettando che fosse il prezzo da pagare per la restaurazione del regno. L'*odium regni*³⁷ viene fatto riemergere dalla narrazione liviana, ma Dionigi di Alicarnasso, dal canto suo, riporta un discorso proprio di Appio Claudio contro la *rogatio agraria* di Spurio Cassio, che sarebbe purtuttavia da attribuire a fonti d'età gracciana³⁸, a testimoniare probabili nessi con la lotta plebea per la terra e non tanto l'esclusione dei non *cives* dalle assegnazioni di essa.

6. Osservazioni conclusive

Poi, a partire dall'epocale conquista del territorio immenso di Veio nel 396 a.C., si ricorse allo strumento giuridico dell'*ager publicus*³⁹ e di

respuebantur (trad. di G. VITALI, Bologna 1967: «Diceva Virginio d'essere pronto a consentire l'assegnazione di terre a patto che non fossero se non a cittadini romani; 8. Cassio, il quale con l'elargizione agraria mirava al favore degli alleati e perciò era meno gradito ai concittadini, per accattivarsi in altro modo gli animi, ordinava che si restituisse al popolo il denaro da lui ricavato con la vendita del grano siciliano. 9. Ma la plebe rifiutò sdegnosamente il dono, quasi fosse il pagamento del potere regio; tanto, per il radicato sospetto d'una restaurazione regia, respingevano i suoi doni, come se ci fosse grande abbondanza di tutto»).

³⁷ V., per tutti, MARTIN P.M., *L'idée de royauté à Rome*, vol. 1, *De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand 1982, 339-349, 354-355 e 359 miratamente sull'accusa di *adfectatio regni* mossa avverso Spurio Cassio; sul problema storiografico della condanna di Spurio Cassio, la demolizione della casa e l'esistenza di una statua rimossa più tardi, cfr., tra gli altri, BOTTIGLIERI, *La storiografia anticassiana* cit. 260-265.

³⁸ In tal senso, p. es., BOTTIGLIERI, *La storiografia anticassiana* cit. 257 nt. 2.

³⁹ Per un profilo sintetico, ma preciso, di tipologie e regimi giuridici di distribuzione della terra pubblica, v. CASSOLA F., LABRUNA L., *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, Napoli 1991³, 218-224; cfr. sulla condizione giuridica dell'*ager publicus*, con fonti e letteratura in dettaglio, ROSELAAR S.T., *Public land in the Roman Republic: a Social and Economic History of the Ager Publicus*, Leiden 2008, 83-140.

assegnazioni in forma collettiva di terre a 'noncittadini' non se ne effettuarono più.

I plebei, quindi, nella qualità indiscussa di cittadini romani da sempre, sembra ricalcassero pretese sulle terre simili a quelle dei patrizi. A volte prevalsero le misure razionalizzatrici in senso democratico di stampo gracciano e portate avanti nel conflitto sociale dai '*populares*', talaltra ripresero il sopravvento le soluzioni degli *optimates* proprie dell'aristocrazia senatoria e dei ceti dominanti della *nobilitas*. Ma l'assegnazione collettiva di terre a non *cives* era per così dire sparita dall'agenda politica. Semmai, si sarebbe lottato per diventare cittadini romani e di conseguenza ottenere terre, come la guerra sociale starà a dimostrare. In effetti, la questione gracciana aveva aperto davvero una nuova fase, che non era più quella delle immigrazioni imponenti per fini insediativi, e i nuovi trasferimenti a Roma furono diretti ad altri scopi⁴⁰. Dalla madre terra (com'era stata definita da Plinio il Vecchio⁴¹) si passa, quindi, alla concettualizzazione del territorio e al principio della territorialità del diritto, invalso a Roma nell'età dell'espansione imperiale.

Nelle fonti almeno tre fasi rimangono scolpite e sono ricostruibili per delineare un diritto romano dell'immigrazione ancora in parte da riscoprire nei suoi svolgimenti funzionali e cangianti: difatti, si verifica un coagulo, dapprima teso all'assorbimento forzoso o volontario, nonché all'accoglienza costantemente praticata dei vicini, specialmente dei Latini; poi, si delinea di conseguenza un assetto normativo che offrisse tutela anche giudiziaria agli stranieri nell'Urbe; infine, la risultante che s'assesta per i secoli dell'espansione imperiale è costituita da un variabile regolamento, che riflette un nesso tra pragmatismo politico e assimilazione giuridica (quest'ultima idonea a superare l'antitetico dilemma tra inclusione e integrazione) che impronta le

⁴⁰ In tal senso, sul punto, LAFFI U., *Le espulsioni da Roma di immigrati provenienti da comunità latine e italiche in età repubblicana* (2017), in ID., *Nuovi studi di storia romana e di diritto*, Napoli 2020, 202-203.

⁴¹ Plin., *nat.*, 2.63: cfr. *supra* § 2.

relazioni in una comunità, qual è quella romana antica, profondamente mescolatasi dalla genesi fino alla sua caduta.

Le vicende dell'intreccio in Roma antica tra diritto di cittadinanza e fenomeni d'immigrazione sarebbero giunte nel principato a produrre una normale convivenza fra Romani e immigrati, senza problemi neppure sociali, poi sfociata nell'unificazione giuridica scaturita dalla *constitutio Antoniniana* del 212 d.C., che comunque risolve la storia di lunga durata della cittadinanza romana in senso universalistico, e, per chiudere, va ricordato sempre il «difficile rapporto tra questo e le appartenenze, le identità, le culture, gli etnicismi o i nazionalismi»⁴², con cui oggi troppo si carica il dibattito su cittadinanza e immigrazione...

⁴² Così ZUPPI M.M., *Intervista* (a cura di P. POMBENI, A. SARDONI), in *Il Mulino. Le identità italiane*, 2 (2025) 125.

NEAPOLITANAE

UXOR MERCATORIS. QUANDO IL DENARO DELLE DONNE RIDEFINISCE L'INDEBITAMENTO

MARIA ROSARIA DE ROSA

Università di Napoli Suor Orsola Benincasa

ABSTRACT – Il saggio esamina l’apporto dei capitali femminili nei circuiti economici italiani tra Otto e Novecento, focalizzandosi sulle dinamiche tra dote, matrimonio e impresa. Partendo dalla legge del 1903 sul concordato preventivo, che intendeva tutelare i commercianti in buona fede e i loro creditori, l’analisi mostra come il denaro delle mogli – spesso protetto da vincoli dotali – costituisca una risorsa centrale, ma giuridicamente separata, nei dissesti economici dei mariti. Vengono analizzate in particolare le prassi attraverso i contratti prematrimoniali del ceto mercantile napoletano, evidenziando come la separazione dei beni e l’uso della dote garantiscano la protezione del patrimonio familiare.

L’indagine mette in luce l’asimmetria normativa tra uomini e donne, e come questa influenzi le logiche dell’indebitamento commerciale. Nonostante gli intenti riformatori delle prime leggi postunitarie sul concordato preventivo, le pratiche matrimoniali continuano a salvaguardare il denaro delle donne, e quindi il patrimonio familiare, rafforzando una rete di garanzie che sfugge alla trasparenza giuridica auspicata. Questo sistema, fondato sull’interazione tra diritti familiari e prassi commerciali, ridefinisce il concetto stesso di responsabilità debitoria nel contesto dell’impresa familiare.

PAROLE CHIAVE – Dote - *Uxor mercatoris* - Concordato preventivo - Capitali femminili - Fallimento.

ABSTRACT – The essay examines the contribution of female capital in Italian economic circuits between the 19th and early 20th centuries, focusing on the dynamics between dowry, marriage, and business. Starting from the 1903 law on preventive arrangements with creditors – aimed at protecting honest merchants and their creditors – the analysis shows how wives’ money, often safeguarded by dowry constraints, constituted a central yet legally separate resource in their husbands’ financial failures.

Particular attention is given to the practices documented in prenuptial contracts within the Neapolitan mercantile class, highlighting how the separation of assets and the use of dowries ensured the protection of family wealth. The investigation reveals the legal

asymmetry between men and women, and how this imbalance influenced the logic of commercial indebtedness.

Despite the reformist intentions of early post-unification laws on preventive arrangements, marital practices continued to safeguard women's money, reinforcing a system of guarantees that evaded the legal transparency these laws aimed to introduce. This framework, built upon the interaction between family rights and commercial practices, ultimately redefined the very concept of debtor responsibility within the context of the family-run business.

KEYWORDS – Dowry - *Uxor Mercatoris* - Preventive Agreement - Female Capital - Bankruptcy.

1. «Fermarsi in tempo»

«Quando un negoziante ha i suoi libri di commercio in regola e fa ogni anno il suo bilancio, conosce senza dubbio il suo stato economico, e non deve continuare a commerciare se è in *deficit*, per non accrescere la sua e l'altrui disgrazia. Quando si accorge di essere in *deficit* egli è obbligato a fermarsi [...] Ora non può dirsi esente da colpa il commerciante, che, avendo i suoi libri di commercio in regola, avendo potuto constatare in tempo debito la sua cattiva condizione finanziaria, non ha cercato di fermarsi in tempo, per non peggiorare di troppo le condizioni degli altri, che a lui si erano affidati»¹.

Il dibattito che nel 1903 anticipa l'approvazione della legge sul concordato preventivo e la procedura dei piccoli fallimenti chiude una lunga stagione di discussioni all'interno del ceto mercantile italiano che, attraverso «scienziati, rappresentanti delle Camere di commercio, dei congressi di commercianti, di professionisti e di uomini d'affari»², chiede a gran voce una riforma che tuteli il commercio onesto e i debitori in buona fede. «D'altra parte – aggiunge il relatore della legge, l'onorevole Sorani – non è lecito mettersi in commercio senza avere

¹ CAMERA DEI DEPUTATI - Atti Parlamentari - Legislatura XXI - 2ª sessione - discussioni - Tornata del 10 febbraio 1903, 5358 ss.

² *Ibidem*.

capitali propri; dunque, quando questi sono compromessi, almeno si faccia a tempo per non sacrificare quelli degli altri»³.

Consapevolezza del proprio stato economico, disponibilità di capitali propri, attenzione e rispetto per i capitali altrui: sono queste le condizioni ritenute imprescindibili per salvare l'integrità di un commerciante in difficoltà finanziarie, del quale si è pronti a tollerare la momentanea incapacità di onorare i propri debiti ma mai la malafede e gli obiettivi fraudolenti.

Il testo finale approvato dalla Camera viene definito da molti «una legge savia e buona»⁴, che «consente al debitore meritevole di scusa la facoltà di sperimentare un accordo amichevole con i propri creditori risparmiando la misura estrema e la vergogna del fallimento»⁵.

Si stabilisce infatti che, fino a che il fallimento non sia dichiarato, ogni commerciante può chiedere la convocazione dei propri creditori per proporre un concordato preventivo, e – fatto di assoluta novità – il commerciante i cui debiti commerciali e civili non superino nel loro complesso le cinquemila lire, può chiedere al presidente del tribunale la convocazione dei propri creditori⁶.

L'obiettivo era in effetti quello di realizzare una legge capace di andare a beneficio dei piccoli commercianti, sottraendoli alle rigidità e alle formalità previste per le procedure fallimentari riservate alle imprese più strutturate e per grossi giri di capitali. «Cotesta parte – dichiara nel dibattito in aula l'onorevole Landucci – [...] è un vero provvedimento sociale, perché sottrae i piccoli commercianti da quei vincoli che per loro sono veramente iniqui; è infatti impossibile che un piccolo commerciante al minuto tenga libri e noti modesti crediti e modesti debiti sopra libri complicati e difficili ed abbia coltura ed attività, come si può pretendere dal ricchissimo commerciante»⁷.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ L. 24 maggio 1903 n. 197.

⁷ CAMERA DEI DEPUTATI, *Atti Parlamentari* cit.

Il dibattito alla Camera e lo spirito stesso della legge del 24 maggio 1903 sembrano in definitiva sancire la consapevolezza che il mondo commerciale e i suoi giri economici siano estremamente variegati, e che sia necessario regolamentare questa molteplicità a tutela dei creditori ma anche dei commercianti in buona fede che vivono momentanee situazioni di difficoltà. Alcuni parlamentati invitano addirittura a distinguere le aziende che hanno solo «l'atteggiamento e non il contenuto commerciale»⁸ riservando loro, e solo a loro, la possibilità di ottenere per legge «una liquidazione o amichevole o forzata quasi familiare, sollecita, economica, semplice proficua per gli stessi creditori»⁹.

Partire dalla complessità che questa importante norma coglie nell'Italia a cavallo tra Otto e Novecento, consente di tracciare una storia del mondo commerciale che tenga conto dei diversi 'atteggiamenti' e 'contenuti' che animano i circuiti degli scambi nell'Italia dei primi decenni postunitari, specie rispetto alle relazioni di debito e credito che si sviluppano intorno a un negozio. In queste relazioni il peso della dimensione di genere diventa determinante se si considerano le norme asimmetriche che disciplinano lo statuto degli uomini e delle donne in questi anni, in particolare rispetto a specifici rischi come un fallimento commerciale o la necessità di stabilire un concordato con i propri creditori.

Obiettivo di questo saggio è ricostruire l'apporto dei capitali femminili nella definizione degli equilibri finanziari connessi a un'attività commerciale o imprenditoriale. Come entra il denaro di una mercantessa o della moglie di un commerciante nelle casse di un negozio? E, rispetto al rischio del fallimento, quanto è tutelato il ceto dei creditori rispetto a un sistema che protegge moltissimo i privilegi della moglie e del suo denaro dotale? Quanto possiamo definire la stessa norma del 1903 appena descritta un tentativo di rispondere a un sistema che vede nell'alleanza tra i coniugi e nel loro denaro garantito

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

un solidissimo sistema per non far entrare nell'attivo del fallimento il denaro di famiglia e dell'azienda?

Rispondere a queste domande consente di capire come i diritti asimmetrici previsti dai codici liberali abbiano condizionato gli equilibri economici del tessuto produttivo e commerciale del Paese. Seguire la storia di questi equilibri da una prospettiva di genere apre nuove prospettive di ricerca sulla cultura dell'indebitamento alle soglie del Novecento e su una storia d'impresa nella quale il denaro degli uomini e quello delle donne hanno a lungo goduto di distinti statuti e funzioni.

2. In che veste?

Il Codice di Commercio del 1882 regola in modo preciso ogni situazione in cui le donne possono, a vario titolo, partecipare all'attività commerciale¹⁰. Il principio fondamentale che guida il loro ingresso nella mercatura è che la libera gestione di un capitale non comprometta mai la stabilità economica familiare. Perciò, il Codice adotta criteri diversi in base allo stato civile e all'età delle donne coinvolte negli affari: se nubili o vedove possono esercitare liberamente l'attività senza restrizioni, se minorenni devono essere emancipate dal padre o dalla madre vedova, mentre le donne sposate devono necessariamente avere l'autorizzazione dei mariti, concessa con un atto generico e anticipato¹¹.

Sono proprio le donne sposate a rappresentare la spina nel fianco di questo sistema. Da un lato, queste particolari mercantesse non hanno bisogno di autorizzazione se prima del matrimonio esercitano il commercio pubblicamente e notoriamente, dall'altro bisogna pur fare i conti col fatto che la loro vita pubblica mette in crisi «quel carattere di riserbo che è proprio della moglie e della madre»¹² e questo bisogna porre rimedio.

¹⁰ Sul ruolo delle mercantesse nel circuito produttivo napoletani si veda DE ROSA M.R., *A tempo debito. Donne, uomini, relazioni di credito a Napoli tra Ottocento e Novecento*, Roma 2017; ID. *Mestieri che contano: le banche delle mercantesse in Donne e lavoro. Attività, ruoli, complementarità (secc. XIV-XIX)* (a cura di AVALLONE P., COLESANTI G.T.) Cagliari 2019, 405ss.

¹¹ CODICE DI COMMERCIO DEL REGNO D'ITALIA, Milano 1882, artt. 8 e 14.

¹² «Donna Maritata» in *Il Digesto Italiano* 1016ss.

«La moglie cui fu consentito l'esercizio del commercio» – osservava Cesare Vivante – «deve riputarsi per tutto ciò che le concerne come non maritata. Ella ha tutti gli obblighi di un commerciante: può disporre di tutto il suo patrimonio, anche di quei beni che non sono addetti al commercio, per gli scopi del medesimo, per esempio, convertire gli immobili in denaro e viceversa; può frequentare la borsa, deve tenere libri di commercio; i suoi atti si presumono commerciali; se cessa i suoi pagamenti cade in stato di fallimento e risponde penalmente di un esercizio colpevole e doloso»¹³.

Le analisi dei giuristi liberali, come abbiamo appena evidenziato, mostrano con maggiore chiarezza il potere che le mercantesse possono esercitare una volta ottenuta l'autorizzazione preventiva. Se poi una mercantessa decide di unirsi ad altri commercianti per la costituzione di una società, la necessità di rafforzare il controllo sulla sua attività si fa ancora più pressante, poiché in tale ipotesi non è sufficiente il consenso preventivo, ma serve un'autorizzazione specifica del marito. Vivante mette in evidenza i rischi di una pratica in grado di compromettere tutto il patrimonio di una donna sposata¹⁴. Con la costituzione di una società – sottolinea il giurista – le mogli si vincolano in modo da limitare fortemente il diritto di revoca riconosciuto per legge al marito, intrecciando con i soci «relazioni intime»¹⁵ che il coniuge potrebbe non approvare per ragioni economiche, ma evidentemente anche morali. Nel dibattito giuridico entra anche Ercole Vidari, per il quale la fondazione di una società commerciale rischia di danneggiare gravemente il patrimonio della moglie, senza dimenticare «le considerazioni anche di ordine morale»¹⁶ che stanno alla base di una simile decisione.

Per le ragioni appena accennate intorno all'autorizzazione maritale concessa alle mercantesse viene elaborato un meccanismo di

¹³ VIVANTE C., *Trattato di diritto commerciale*, vol. I, Milano 1894-1902, 239ss.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ VIDARI E., *Il nuovo Codice di Commercio compendiosamente illustrato coi motivi di esso*, Milano 1884.

bilanciamento di poteri che prevede per il marito – pur sempre «capo e signore»¹⁷ della moglie – la possibilità di revocare in ogni momento il proprio consenso all'attività economica della consorte¹⁸, e le mogli possono rivolgersi al tribunale se ritengono che tale revoca sia ingiustificata o dettata da motivi di interesse personale¹⁹. Tuttavia il Codice di Commercio non si limita a disciplinare i casi in cui le donne coniugate decidano di dedicarsi alla mercatura: è così necessario controllare tutte le possibili implicazioni che può avere il capitale di una moglie negli affari del marito che viene anche chiaramente esplicitato, in continuità con l'antico principio *Uxor mercatoris non est mercatrix*²⁰ che «la moglie che vende soltanto le merci del traffico del marito non è, solo per ciò, commerciante»²¹.

Perché tanta attenzione nel definire i ruoli e separare le responsabilità tra i coniugi impegnati in un'impresa?

Le ragioni sono da cercare in un istituto che sopravvive nel Codice civile del 1865 e resterà nell'ordinamento italiano fino al 1975, anno della sua completa abolizione²².

La dote, da sempre inalienabile e vincolata, viene infatti mantenuta con queste caratteristiche nell'ordinamento giuridico del nuovo stato unitario. Un istituto per la prima volta non obbligatorio, come stabilito dalle norme dopo un lungo dibattito parlamentare interessato – è ormai noto – a predisporre misure capaci di scoraggiare seduttori malintenzionati ed evitare valutazioni giudiziali del patrimonio che rendano pubblico «lo stato di fortuna e i segreti della famiglia»²³.

¹⁷ PARDESSUS G.M., *Corso di diritto commerciale*, Napoli 1858.

¹⁸ CODICE DI COMMERCIO DEL REGNO D'ITALIA, 1882, art.15.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. PALAZZI M., *Economic autonomy and male authority: female merchants in modern Italy* in *Journal of Modern Italian Studies* 1 (2002) 7ss.

²¹ CODICE DI COMMERCIO DEL REGNO D'ITALIA cit. art. 3.

²² Sulla riforma del diritto di famiglia in Italia si veda in particolare: SACCO R., *Il regime patrimoniale della famiglia* in OPPO G., TRABUCCHI A., *Commentario alla riforma del diritto di famiglia*, vol.1, Padova 1977; RODOTÀ S.S., *La riforma del diritto di famiglia alla prova* in *Politica del diritto* 5-6 (1975), 661ss.

²³ UNGARI P., *Storia del diritto di famiglia in Italia. 1796-1975*, Bologna 2002, 162ss.;

A tutela del patrimonio dotale, il Codice Pisanelli prevede inoltre una serie di garanzie, come l'obbligo per il marito di iscrivere ipoteca sui propri beni o la possibilità, solo in via eccezionale, di alienare o ipotecare quel patrimonio dotale²⁴.

Sull'obbligo di garantire la dote attraverso l'iscrizione ipotecaria sui beni del marito, che resta comunque l'amministratore del patrimonio dotale durante il matrimonio, le fonti hanno dimostrato l'assoluta discrezionalità dei coniugi nell'arginare questa possibilità al momento della sottoscrizione dei patti nuziali. «Il vero è – osservano i giuristi – che le parti sono arbitre, in questo come in ogni altro contratto, di pattuire *ciò che loro più aggrada*»²⁵ ed è proprio nei documenti sottoscritti in particolari contesti sociali e professionali, come ad esempio quello dei commercianti e degli imprenditori, che troviamo frequentemente l'ammissione da parte del futuro sposo di non possedere beni da ipotecare per garantire la moglie, con l'originale scelta di 'sottoporre a vincolo dotale' tutti i generi di commercio presenti nel negozio o nell'impresa. Una formula, questa, tanto generica quanto poco disciplinata dalle norme che tuttavia riesce a blindare il patrimonio aziendale della famiglia contro eventuali pretese dei creditori in caso di fallimento, perché il denaro dotale – lo leggiamo chiaramente nelle norme – è considerato un credito privilegiato delle mogli in caso di dissesti economici del marito²⁶.

CAZZETTA G., *Codice civile e identità giuridica nazionale. Percorsi e appunti per una storia delle codificazioni moderne*, Torino 2018; «Dote» in *Il Digesto Italiano. Enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, Torino 1884-1926, 1097ss. Tra gli studi sulla dote in Italia si veda inoltre: FAZIO I., *Valori economici e valori simbolici. Il declino della dote nell'Italia dell'Ottocento*, in *Quaderni storici* 78 (1992); Id., *Matrimoni, conflitti, istituzioni giudiziarie: le specificità italiane di un percorso di ricerca*, in *Rivista storica italiana* 2 (2009) 645ss.; ZUCCA MICHELETTI B., *À quoi sert la dot ? Aliénations dotales, économie familiale et stratégies des couples à Turin au XVIII^e siècle* in *Annales de Démographie Historique* 1 (2011) 161ss.; MCINTOSH M., *The Benefits and Drawbacks of Femme Sole Status in England, 1300-1630*, in *Journal of British Studies* 3 (2005) 410ss.; BOTTICINI M., SIOW A., *Why Dowries?* in *The American Economic Review* 4 (2003) 1385ss.

²⁴ «Ipoteca» in *Il Digesto italiano*, vol. 13, parte II, Torino 1901-1904, 391ss.

²⁵ *Ibidem* 392. Corsivo mio.

²⁶ Si veda CORDES A., SCHULTE BEERBUHL M., *Dealing with Economic Failure. Between*

Per queste ragioni, nel contesto napoletano, mi è sembrato particolarmente interessante andare a indagare il denaro delle donne non quando entra in un circuito commerciale dalla 'porta principale' – quando cioè sono le donne a investire direttamente il *loro* patrimonio nel *loro* commercio – ma quando, attraverso minuziosi contratti prematrimoniali, questo capitale entra indirettamente negli affari del marito commerciante, sostenendo di fatto un'attività economica senza mai perdere le tutele e i privilegi che la legge accorda a questo denaro.

3. «Veruna comunione di beni»

Sia in veste di mercantesse che di *uxor mercatoris*, le donne del ceto mercantile napoletano portano in dote il loro denaro che spesso viene reinvestito nel negozio.

Si tratta di una prassi che troviamo nei documenti già prima della nascita dello stato unitario.

Nell'estate del 1823, ad esempio, nel contratto di matrimonio stipulato presso un notaio del centro di Napoli tra Maddalena Talamo e l'orafo Gesualdo Rispoli, viene esplicitamente dichiarato l'impiego della dote del valore di 1100 ducati – ai quali si aggiunge altro denaro promesso dal fratello e dalla madre della sposa – che Maddalena si costituisce «sé stessa dotando».²⁷ Si legge infatti nel contratto che lo

Norm and Practice, Lausanne 2016; Sui temi che un fallimento commercial evidenzia: cfr. WILLIAMSON O.E., *The economic institutions of capitalism: firms, markets, and relational contracting*, New York 1985; FUKUYAMA F., *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York 1995; GRATZER K., *Introduction*, in GRATZER K., STIEFEL D. (a cura di), *History of Insolvency and Bankruptcy from an International Perspective*, Södertörn 2008, 5-14; FRIEDMAN L.M., *Legal Culture and Social Development in Law & Society Review* 1 (1969) 29ss.; SGARD J., *Do legal origins matter? The case of bankruptcy laws in Europe 1808-1914 in European Review of Economic History* 10 (2006) 389ss.; DI MARTINO P., *The Historical Evolution of Bankruptcy Law in England, the US and Italy up to 1939*, in GRATZER K., STIEFEL D. (a cura di), *History of Insolvency and Bankruptcy: from an International Perspective*, Södertörn 2008, 263-279.; AYOTTE K., *Matching Bankruptcy Laws to Legal Environments in Journal of Law, Economic & Organization* 25 (2007) 2ss.

²⁷ Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASNA) - Tribunale di Commercio di Napoli - vol. 302.

sposo dichiara di impiegare «detta dote, e il di lei aumento [...] nel suo negoziato di orefice»²⁸.

Anche nel contratto nuziale che, nell'estate del 1823, Anna Maria de Turris sottoscrive con Giovanni Raimondi per una dote di oltre 1100 ducati, è chiaramente indicato che il futuro sposo, insieme al fratello con il quale evidentemente lavora, «han fatto cauta detta dote specialmente sul di loro negoziato di droghe che tengono aperto con botteghe in Napoli»²⁹.

I dati che abbiamo a disposizione per il periodo postunitario non fanno che confermare la prassi già individuata tra i commercianti del Regno delle Due Sicilie: essere la moglie di un commerciante e disporre di un patrimonio dotale rappresenta un'utilissima garanzia contro ogni turbolenza finanziaria.

Nelle fonti postunitarie diventa ancora più semplice poter indagare la circolazione dei capitali femminili perché il Codice di commercio del 1882 obbliga i commercianti a depositare in Tribunale copia di tutti i propri atti patrimoniali. È così che riusciamo a ricostruire nel lungo periodo, e in maniera omogenea, come i componenti del ceto mercantile napoletano scelgano di associarsi, di separare le proprie carriere, di aumentare o diminuire i capitali delle proprie aziende, ma anche di sposarsi e di costruire attraverso il matrimonio solide alleanze commerciali³⁰.

Dall'analisi dei contratti prematrimoniali risulta infatti innegabile che le nozze rappresentino un valido strumento per far affluire nuovi capitali in una determinata attività commerciale, garantendo al tempo stesso redditività e tutela legale ai contraenti. Ma quando si può dire di aver raggiunto un vantaggioso accordo nuziale?

Abbiamo già ricordato che il Codice Civile del 1865 prevede che la dote non sia più obbligatoria per le donne, eppure nel ceto mercantile

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Si veda in particolare quanto stabilito dal Codice di Commercio, 1882, artt. 16-20. Cfr. PALAZZI, *Economic autonomy and male authority* cit.

alcune procedure sembrano prioritarie e assumono nel lungo periodo tratti assai ben delineati, tali da divenire vere e proprie prassi³¹.

I numeri sono eloquenti: nel periodo preso a campione che va dal 1888, anno di abolizione del Tribunale di Commercio, ed il 1913 i commercianti e le mercantesse napoletani depositano in tribunale 827 contratti prematrimoniali ed è singolare notare come in tutti i contratti i futuri sposi scelgano la separazione dei beni, e quindi il ricorso alla dote, quale regime economico alla base della propria unione³².

Una simile scelta comporta forme specifiche di tutela del patrimonio femminile, imponendo al marito di iscrivere un'ipoteca legale sui propri beni al momento della stipula dei patti, ma, al di là di quanto previsto dalla legge, nei capitoli nuziali dei commercianti emergono spesso pratiche alternative che si rivelano strategie concrete per proteggere il capitale sociale da eventuali creditori. In ambito commerciale, è frequente infatti che i futuri sposi dichiarino di non possedere beni ipotecabili per garantire le doti delle mogli. L'assenza dell'ipoteca, tuttavia, non esclude l'adozione di altre forme di garanzia per tutelare il denaro delle mogli, che si possono cogliere solo leggendo le clausole contrattuali e valutando di volta in volta come vengono impiegati i nuovi capitali che entrano in famiglia attraverso un buon matrimonio.

«Sottopone a vincolo dotale tutti i generi del suo commercio, cioè quelli di già acquistati e quelli da acquistarsi»: ecco la formula ricorrente con la quale i commercianti e le mercantesse proteggono il loro denaro al momento della sottoscrizione di un patto nuziale. La troviamo ad esempio nel contratto nuziale che nel 1900 viene sottoscritto da Rosa Nettuno e Luigi Mennella. La donna, «se stessa dotando», porterà nella nuova famiglia 3000 lire in contanti, un corredo che vale 2500 lire e diversi crediti vantati nei confronti di altre persone. Luigi promette di «diligentemente amministrare le doti stesse» e «a garentia delle dette

³¹ Codice Civile del Regno d'Italia, 1865, art. 1404.

³² ASNA, *Tribunale Civile di Napoli - Contratti di società - Inventario*. A partire da ora le citazioni dei documenti sono tratte dai volumi 62 e 115 dello stesso fondo.

doti» vincola la sua attività commerciale per il valore equivalente della dote della futura moglie.

La dote di Matilde Tancredi – quasi 20000 lire – viene impiegata dal futuro marito Salvatore De Chiara per aumentare il suo commercio. Salvatore in realtà disporrebbe anche di beni immobili ma «sono tutti d'accordo a non iscrivere alcuna ipoteca a garanzia dei beni dotali.» Anche nei patti nuziali che nel 1902 vengono siglati da Clotilde De Angelis e da Francesco Gennaro Lepre, commerciante, le 10000 lire in contanti che Clotilde riceve in dono a titolo di dote da suo padre vengono da Gennaro «versate in aumento della sua azienda commerciale,» senza ipoteche iscritte sui suoi beni a garanzia della dote e con la consapevolezza – si legge tra le righe – che Gennaro e Francesco, il padre della sposa, sono da poco soci in affari, e la dote di Clotilde altro non è che un intoccabile capitale sociale versato nella loro nuova azienda.

Leggere i dettagli dei fogli nuziali consente di cogliere strategie e usi che altrimenti resterebbero sconosciuti se ci si limitasse alle sole prescrizioni normative. L'iscrizione di un'ipoteca offre senz'altro maggiori garanzie sui beni di una moglie in caso di crisi economica, ma non si può negare che anche la formula del vincolo dotale sui generi del commercio per garantire il patrimonio di una moglie sia una soluzione rassicurante per tutti. Quando un commerciante “sottopone a vincolo dotale tutti i generi del suo commercio” o “versa la dote in aumento della sua azienda commerciale” di fatto trasforma formalmente ogni bene connesso alla sua attività – dalla merce agli strumenti di lavoro – in una parte della dote della moglie. In questo modo si protegge su due fronti: come marito debitore verso la consorte e come imprenditore che, in caso di difficoltà, riesce a mantenere quei beni nell'ambito familiare. Così accade che le doti costituite al momento delle nozze con un commerciante, o qualora la sposa sia già mercantessa, diventino capitale d'impresa e, in caso di fallimento, molti beni che normalmente sarebbero destinati ai creditori restano alla famiglia, perché le mogli possono reclamarne il possesso grazie al vincolo dotale che le protegge come creditrici privilegiate.

Non sempre la dote è un capitale che viene immediatamente riversato nel commercio del marito, le fonti ci parlano anche di un uso più tradizionale di questo denaro, considerato un fondo di garanzia per i bisogni futuri della famiglia, da vincolare e far fruttare. È il caso delle duemila lire – «frutto di lavoro e di economie di essa sposa» – che Giulia Carbone si costituisce in dote al momento del matrimonio con il sarto Giovanni Calderazzo. Giulia investe questo denaro in titoli del debito pubblico, immobilizzati con vincolo dotale per ogni eventuale esigenza della famiglia.

I contratti mostrano quindi che il matrimonio si rivela una delle diverse opzioni possibili per fare affari ed entrare in società con altri componenti del ceto mercantile. Se è vero che nessuno teme più «gli antichi rigori»³³ dell'istituto dotale, è innegabile che nelle clausole dei patti nuziali vengono scritte le regole del gioco del commercio napoletano, e la sorte del denaro che viene offerto al momento della celebrazione di un matrimonio.

Si tratta di un sistema solido – e comprensibilmente condiviso da tutti i commercianti – che è possibile rintracciare in tutti i contratti di matrimonio depositati in Tribunale in questi anni, anche successivamente all'entrata in vigore della famigerata legge del 1903, che aveva come obiettivo non solo la tutela dei debitori onesti ma anche la creazione di garanzie certe per il ceto dei creditori coinvolti nel dissesto economico di un commerciante.

4. Chi ha paura delle mogli?

Proprio la legge del 1903 contiene alcuni punti che meritano di essere indagati se stiamo ragionando sui capitali delle mogli che entrano con particolari tutele legali negli affari commerciali del marito.

Nel prevedere ad esempio, all'articolo 14 della legge, che il concordato preventivo proposto da un commerciante deve essere approvato dalla maggioranza dei creditori votanti, e che per concorrere

³³ «Ipoteca» in *Il Digesto Italiano* cit. 392 ss.

alla formazione di questa maggioranza i creditori che hanno ipoteca, privilegio o pegno sui beni del debitore devono formalmente rinunciarvi, questo non può non evocare la particolare condizione delle mogli come creditrici privilegiate dei mariti in virtù delle loro doti. Addirittura nel successivo articolo 15 viene chiaramente esplicitato che «per formare le maggioranze indicate nel precedente articolo, non si computano i crediti del coniuge del debitore, dei suoi parenti ed affini sino al quarto grado inclusivo»³⁴.

L'esclusione dei creditori privilegiati per antonomasia – il coniuge e i parenti – dalla maggioranza necessaria per proporre un concordato preventivo non viene ben accolta nel dibattito in Aula prima dell'approvazione della legge:

«Ma non si escluda una categoria di persone dalle deliberazioni di un concordato per ammetterla poi nel concordato che viene fatto in sede di fallimento. Che cosa deriva da questo fatto? Secondo me, una violazione dei sani principi giuridici; la moglie e i parenti del commerciante sono creditori, ma i loro diritti come tali cambiano, non per colpa o per fatto proprio, ma per una diversa condizione in cui si trova il debitore. È giusto questo, o non è piuttosto un assurdo giuridico? Fino a quando si rimane nella procedura di concordato preventivo, moglie e parenti del fallito debbono essere estranei; quando, invece, sottentra il fallimento, moglie e parenti del fallito hanno diritto di partecipare e di premere, con le loro deliberazioni, nella stipulazione del concordato. Questo è un incentivo alla immoralità; perché ne deriverà che un commerciante il quale abbia bisogno dei crediti della moglie e dei parenti per stipulare il concordato, preferirà fallire per raccogliere quella maggioranza che questa legge non gli dà. È questa, dunque, una contraddizione antiggiuridica e dannosa, che deve essere tolta di mezzo»³⁵.

I timori dell'onorevole Annibale Vigna restano evidentemente inascoltati se pensiamo che il testo definitivo della legge dà seguito proprio a quell' 'assurdo giuridico' da lui denunciato in Aula. Si temeva

³⁴ L. 24 maggio 1903 n. 197, artt. 14 e 15.

³⁵ CAMERA DEI DEPUTATI, *Atti parlamentari* cit.

forse di proteggere e blindare ulteriormente il patrimonio familiare del debitore a discapito dell'intero ceto dei creditori?

Possiamo quindi ipotizzare che la legge del 1903, nel ridefinire le regole e le gerarchie dell'indebitamento, avesse anche lo scopo di scardinare quel sistema così solido e tutelato che abbiamo osservato nei patti nuziali dei commercianti. Ci è riuscita? Non abbiamo dati certi sul numero di concordati preventivi stipulati dopo il 1903 ma abbiamo invece informazioni chiare sulla persistenza, nelle scelte matrimoniali dei commercianti, del regime patrimoniale dotale quale strumento ideale per riprodurre e consolidare quel privilegio delle mogli che di fatto salva il patrimonio familiare, e con esso l'intera azienda.

Nel 1905, a due anni dall'entrata in vigore della nuova legge, ancora leggiamo nei contratti di capitali o immobili commerciali blindati dal vincolo dotale. Le 40000 lire della ricchissima dote di Natalina Maria Teresa di Nola, ad esempio, vengono garantite con l'iscrizione dell'ipoteca legale di tutti i 'magazzini' di proprietà del suo futuro sposo Eugenio Pandolfi³⁶; addirittura l'intera casa coniugale che Livia Gentile porta in dote, con suppellettili e mobilia, non viene garantita in nessun modo dallo sposo, che dichiara che ne sarà «semplice depositario, da risponderne in ogni tempo nei modi e termini di legge», con quali conseguenze sugli eventuali futuri creditori possiamo solo immaginarlo. Anche la cospicua dote che Ersilia Coppola riceve da suo padre a titolo di anticipata successione non riceve le garanzie formali che suo marito Daniele De Ciccio dovrebbe assicurarle, ma «a dimanda fatta [...] se crede e vuole garantire assoggettando ad ipoteca parziale i suoi beni per la buona amministrazione della dote e corredo, ha risposto negativamente, ma tenuto conto del suo commercio, della sua operosità e della rettitudine delle sue azioni tutti gli altri contraenti fiduciosi accettano e dispensano noi notaio.» Nei patti nuziali tra Concettina Cangiano e Luigi Di Martino, infine, si legge che la dote, del valore di 12000 lire, sarà pagata allo sposo «affinché costui possa

³⁶ ASNA, *Tribunale civile di Napoli - Contratti di Società*, b. 132. Le successive citazioni delle fonti sono riferite agli atti contenuti in questo volume.

investirla in supplementi di capitale del suo commercio, e renderla per tal modo maggiormente fruttifera nell'interesse della famiglia che va a costituirsi».

Le clausole dei contratti nuziali appena citati spiegano chiaramente che i buoni propositi della legge del 1903 sul concordato preventivo, il suo obiettivo di riscrivere le regole dell'indebitamento per i commercianti in buona fede e per i loro creditori, devono necessariamente fare i conti, alle soglie del Novecento e per molti anni a venire, con la forza dei patrimoni familiari alimentati dalle doti delle mogli, una risorsa che non solo definisce «l'interazione tra dominio e scambio»³⁷ all'interno del matrimonio e della famiglia, ma configura anche le logiche che portano quegli stessi commercianti ad agire nella piazza, negoziando nei circuiti di debito e credito all'ombra di norme protette.

³⁷ ZEMON DAVIS N., *What is Universal about History?* In *Transnationale Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien* a cura di BUDDE G. (Historikerin), CONRAD SS., JANZ O., Göttingen 2006. (trad it. *Cosa c'è di universale nella storia*, in *Quaderni storici* 2 (2006) 737ss.

PAGINE RITROVATE

a cura di **PIERLUIGI ROMANELLO**

L'ARCOSOLIO DI CERULA NELLE CATACOMBE DI SAN GENNARO A NAPOLI, PRIME INTUZIONI E RECENTI SCOPERTE

MATTEO BRACONI

RIASSUNTO - Nel 1977, durante una campagna di scavo condotta da don Nicola Ciavolino nelle Catacombe di San Gennaro, venne alla luce un arcosolio, totalmente affrescato, che chiudeva una galleria del complesso. Le pitture, recentemente restaurate e da collocare tra la fine del V e gli inizi del VI secolo, propongono l'immagine di una defunta di nome *Cerula*, colta nel gesto dell'*expansis manibus*. Il tratto distintivo di questa composizione iconografica risiede nel vestiario della *domina*, che si presenta ricercato e aggiornato alle mode del suo tempo, distinguendosi soprattutto per la trama figurativa che decora il velo, dove compaiono una serie di figure danzanti. Il grado di realismo con cui viene reso ogni dettaglio della defunta trova pochi confronti nel palinsesto della pittura catacombale romana, mentre si riscontra in maniera più frequente proprio nell'ambito delle pitture del cimitero napoletano di San Gennaro.

PAROLE CHIAVE - Catacombe di San Gennaro, pittura catacombale, autorappresentazione, manufatti tessili, ritratto.

ABSTRACT - *Cerula's arcosolium in the Catacombs of St. Januarius in Naples: first intuitions and new discoveries.* In 1977 an arcosolium was discovered in the Catacombs of St. Januarius during an excavation campaign, directed by Don Nicola Ciavolino. It was totally decorated by frescoes and it closed a gallery of the complex. The wall paintings have been recently restored and they should be dated between the end of the 5th century and the beginning of the 6th century. They represent the image of a dead woman, whose name is *Cerula* and she is using the "*expansis manibus*" gesture. The clothes of the *domina* are the main elements of this iconographic composition. They are very refined, realistic and they follow the fashion of that time. The veil has a particular decorative pattern that represents dancing figures. The realism of every detail of *Cerula* has no equal in the roman catacombs, while it's often recurrent in the frescoes of the Neapolitan Catacombs of St. Januarius.

KEYWORDS - Catacombs of St. Januarius, catacomb wall paintings, self-representation, textiles, portrait.

In due occasioni Nicola Ciavolino ebbe modo di riflettere sulle pitture che decorano l'arcosolio di *Cerula* nelle Catacombe di San Gennaro a Napoli: prima nel 1989, nelle pagine di questa stessa Rivista, quando diede notizia del loro rinvenimento¹, e poi nel 1993, durante le giornate del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana di Cassino, proponendo una relazione di ampio respiro, dedicata agli scavi e alle scoperte effettuate in Campania nei dieci anni precedenti², e suscitando, in quell'occasione, il plauso dell'uditorio³.

Chiunque rilegga oggi le sue tanto rapide quanto efficaci annotazioni non può non stupirsi per la disarmante semplicità, degna di un diario di scavo, e per la raffinata pacatezza, tipica soltanto dei più navigati accademici, con cui consegnava al panorama scientifico le nuove pitture del piano superiore della Catacomba di San Gennaro. Emerge prepotente la sua volontà di guardare oltre il singolo dettaglio architettonico o l'isolato elemento decorativo, cercando, invece, di comprendere la complessità contestuale del cimitero napoletano, l'insieme delle sue caratteristiche topografiche, il plesso eterogeneo e multiforme dei suoi apparati figurativi, tanto da introdurre la notizia della scoperta del nuovo arcosolio senza sensazionalismi o enfatiche dissertazioni, ma avvalendosi, piuttosto, di una laconica sentenza dal sapore smaccatamente catalogico, in cui ricordava come il nuovo ritratto della defunta *Cerula* andava – e qui citiamo – «ad arricchire il numero già cospicuo

¹ Cf. N. CIAVOLINO, *Nuovi affreschi nelle catacombe di S. Gennaro*, in *Campania Sacra* 20 (1989) 369-372. Le informazioni fornite dall'autore riguardo alle modalità della scoperta sono, a dire il vero, alquanto scarse e non consentono di recuperare notizie specifiche sulle circostanze archeologiche del rinvenimento, poiché si limita a specificare che «una particolare sepoltura ad arcosolio tutta affrescata, che occupa la parete di fondo della galleria A50, è stata portata alla luce nel corso dello scavo del 1977. Sono state anche evidenziate nel pavimento alcune *forme* [sic] ancora dotate della chiusura in marmo». A questa nota, inoltre, aggiunge alcune considerazioni in merito allo stato di conservazione delle pitture al momento della scoperta, descrivendo anche alcuni interventi di restauro condotti su di esse per consentirne lo studio: «Gli affreschi, come per la tomba di Alessandro, si presentano ricoperti di calcare e terriccio, in parte rimossi con saggi di pulizia che permettono una prima sommaria lettura».

² Cf. N. CIAVOLINO, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Campania dal 1983 al 1993*, in E. RUSSO (cur.), *1983-1993: dieci anni di archeologia cristiana in Italia. Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Cassino, 10-24 settembre 1993)*, Cassino (Frosinone) 2003, 653-657. Anche in questa relazione i dati di scavo risultano pressoché assenti e si limitano alle notizie riportate nel contributo precedente.

³ Cf. *ivi* 665-669.

delle figure di donne oranti, affrescate sulle tombe della seconda catacomba»⁴.

E in effetti è così. Si tratta, infatti, come in altri casi riscontrabili all'interno del cimitero⁵, del monumento funebre di una defunta, che si fa seppellire in un arcosolio ricavato sul fondo di una delle gallerie del primo piano del complesso, in un momento che non può essere individuato troppo lontano dalle ristrutturazioni edilizie promosse da Giovanni II il Mediocre nel corso della prima metà del VI secolo⁶ [Fig. 1]. La donna viene immortalata al centro della lunetta, immobile, ieratica, statuaria, mentre si atteggia nel gesto solenne dell'*expansis manibus*, con lo sguardo fisso nel vuoto, ormai lontano

⁴ Ivi 653.

⁵ La Catacomba di San Gennaro presenta un numero estremamente significativo di arcosoli il cui apparato decorativo prevede l'immagine a mezzobusto del defunto-committente, rappresentato isolato oppure all'interno di veri e propri gruppi famigliari. Tale soluzione iconografica, che ovviamente si muove sulla scia di un chiaro impulso autorappresentativo, seppur non estranea alla pittura cimiteriale delle altre catacombe d'Italia, nella necropoli napoletana si presenta con un frequenza tale, che non è difficile riconoscerli il canale artistico privilegiato con cui la committenza, in un tempo, intende rendere manifesto il proprio *status* sociale ed esprimere la propria identità religiosa. Su questo punto e su questi concetti, cf. soprattutto: F. BISCONTI, *L'evoluzione delle strutture iconografiche alle soglie del VI secolo in Occidente. Il caso delle decorazioni pittoriche e musive nelle catacombe romane e napoletane*, in *Atti del XIII Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Split - Porec, 25/9-1/10-1994)*, Città del Vaticano 1998, 253-282; Id., *I volti degli aristocratici nella Tarda Antichità. Fisionomie e ritratti nelle catacombe romane e napoletane*, in C. EBANISTA - M. ROTILI (curr.), *Aristocrazie e società fra transizione romano-germanica e Alto Medioevo. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2012)*, Cimitile (Napoli) 2015, 27-46.

⁶ Per gli interventi eseguiti da Giovanni II il Mediocre all'interno del cimitero di San Gennaro, si rimanda a: F. BISCONTI, *Il restauro della cripta dei vescovi nelle catacombe napoletane di S. Gennaro*, in I. BRAGANTINI - F. GUIDOBALDI (curr.), *Atti del II Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico (Roma, 5-7 dicembre 1994)*, Bordighera (Imperia) 1995, 311-320 e Id., *Napoli. Catacombe di S. Gennaro. Cripta dei Vescovi. Restauri ultimi*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 91 (2015) 7-34. Più in generale, per quanto attiene lo studio topografico della catacomba, oltre all'insuperato lavoro di padre Umberto Maria Fasola (U. M. FASOLA, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte*, Roma 1975), cf. ora i preziosi lavori di sintesi e di aggiornamento di C. EBANISTA, *Il piccone del fossore: un secolo di scavi nella catacomba di S. Gennaro a Napoli (1830-1930)*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 86 (2010) 121-174; Id., *Napoli tardoantica: vecchi scavi e nuovi approcci per lo studio delle catacombe*, in C. EBANISTA - M. ROTILI (curr.), *La trasformazione del mondo romano e le grandi migrazioni. Nuovi popoli dall'Europa settentrionale e centro-orientale alle coste del Mediterraneo. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 16-17 giugno 2011)*, Cimitile 2012, 303-338; Id., *Nuove acquisizioni sui vecchi scavi nella catacomba di S. Gennaro a Napoli*, in F. REDÌ - A. FORGIONE (curr.), *Atti del VI Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (L'Aquila, 12-15 settembre 2012)*, Firenze 2012, 516-523.

dai fatti del mondo e proiettato verso una dimensione altra, aulica e, per l'appunto, paradisiaca⁷ [Fig. 2].

Questa condizione beatifica, d'altronde, viene chiarita dall'iscrizione funeraria che si dispone ai lati del ritratto della donna e che, oltre a identificarla con il nome di *Cerula*⁸, ne certifica anche lo *status* beatifico con la formula escatologica di *in pace*⁹. A quest'atmosfera simbolica e metafisica, anelata o ottenuta che sia, rimandano anche gli elementi figurativi che circondano l'immagine della defunta: dallo staurogramma che si colloca sul suo capo accompagnato dalle lettere apocalittiche ai due codici aperti e sospesi a mezz'aria in cui si leggono i nomi degli evangelisti¹⁰; dalla fitta sequenza di segni monogrammatici che decorano l'intradosso e la fronte dell'arcosolio alla monumentale immagine di Paolo che si colloca a sinistra della tomba e che compare, al pari di una statua, come congelata, estranea al flusso del tempo, inquadrata sullo sfondo da un'edicola in muratura e forse in origine accompagnata, sull'altro lato dell'arcosolio, dalla figura speculare di Pietro,

⁷ Dopo gli studi di Nicola Giavolino (*Nuovi affreschi e Scavi e scoperte*), sul monumento, sui suoi affreschi e sul corredo epigrafico dipinto, è tornato più volte a ragionare, seppur in maniera limitare, Giovanni Liccardo: G. LICCARDO, *Donne e Madonne nelle pitture delle catacombe di Napoli. Catalogo iconografico-iconologico*, in *Marianum* 144 (1993) 1, 236; *Id.*, *Epigrafi paleocristiane napoletane di santi e martiri*, in *Studi Storici e Religiosi* 3 (1994) 49; *Id.*, *Redemptor meus vivit. Iscrizioni cristiane antiche dell'area napoletana*, Trapani 2008, 62-63, n. 25. È bene specificare che solo di recente si è avuto modo di riflettere nuovamente sulle pitture dell'arcosolio di *Cerula* in maniera più attenta e precisa, dopo che nel 2011 la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra ha potuto condurre un restauro finalizzato al recupero di tutto il programma pittorico che decora il monumento. L'intervento, che è stato possibile grazie ai fondi che il Gruppo Giovani Imprenditori dell'Unione Industriale ha donato alla cooperativa La Paranza, per mezzo dell'interessamento di don Antonio Loffredo, direttore delle Catacombe di San Gennaro, ha permesso di recuperare quasi nella sua interezza il programma pittorico dell'arcosolio, consentendo a Fabrizio Bisconti di produrre le considerazioni più lucide ed efficaci in merito alla decorazione della tomba di *Cerula*: F. BISCONTI, *Lavori nelle catacombe. Il lutto, Circe e S. Paolo*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 86 (2010) 25-52.

⁸ Per il nome, scritto in lettere rosse con modulo variabile tra i 4 e i 7 cm, e per le sue attestazioni, si rimanda a I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, 227.

⁹ Sul valore escatologico dell'acclamazione *in pace* nella prassi epigrafica cristiana, cf. C. CARLETTI, *"Epigrafia cristiana", "epigrafia dei cristiani": alle origini della terza età dell'epigrafia*, in A. DONATI (cur.), *La terza età dell'epigrafia*, Faenza 1988, 121-122.

¹⁰ Sulle due pagine del *codex* posto a destra della defunta si leggono, rispettivamente, i nomi di *Mar/cus* e di *Ioan/nis*, mentre sull'altro libro quelli di *Luca/nus* e di *Mat/teus*, resi a caratteri neri delle dimensioni di 2 cm. Per tutti gli apparati epigrafici dell'arcosolio, cf. LICCARDO, *Redemptor meus vivit*, 62-63, n. 25.

entrambi scelti dall'ambiziosa defunta per rivestire il ruolo di intercessori d'eccezione, per il raggiungimento del suo personale e privatissimo oltremondo¹¹ [Fig. 3].

L'espedito figurativo adottato per l'immagine di Paolo, raffigurato in associazione con una quinta architettonica dalle forme estremamente semplificate, torna in un altro monumento della Catacomba di San Gennaro e, in particolare, nell'arcosolio destro del cubicolo A22, dove l'apostolo delle genti viene rappresentato all'interno della medesima esedra, ma questa volta impegnato in un diretto faccia a faccia con l'immagine di *Laurentius*, fotografato nell'atto di porgergli una corona dorata, il tutto secondo uno schema iconografico replicato nell'arcosolio della parete opposta, nel quale la scena si ripete sostituendo i due protagonisti con Pietro e, probabilmente, con il santo eponimo Gennaro¹².

Com'è noto, per quanto attiene la pittura cimiteriale paleocristiana, sono rari i casi in cui si ricorra a un'ambientazione iconografica di tipo architettonico entro cui calare le scene rappresentate, considerato che di fatto tale prassi viola i criteri di immediatezza espressiva ed esecutiva che sono alla base della produzione figurativa di ambito catacombale¹³. Non mancano, comunque, eccezioni significative a questa norma, come dimostrano, ad esempio, gli affreschi con le scene della risurrezione di Lazzaro e del *ter negabis* che, durante la seconda metà del IV secolo, vanno a decorare rispettivamente l'intradosso di un arcosolio del cubicolo dell'Esodo nel Cimitero dei Giordani¹⁴ e la

¹¹ Oltre a quanto segnalato alla nota 5, sui ritratti della Catacomba di San Gennaro e sulle modalità con cui le immagini dei defunti entrano in contatto con quelle dei santi eponimi o locali e dei *principes apostolorum*, cf. pure U. M. FASOLA, *Le raffigurazioni dei defunti e le scene bibliche negli affreschi delle Catacombe di S. Gennaro*, in C. MARCHESELLI-CASALE (cur.), *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia 1982, 763-776. Si aggiunga, inoltre, il saggio più specifico di F. BISCONTI, *L'arcosolio della traditio legis nelle Catacombe di S. Gennaro a Napoli*, in O. BRANDT - Ph. PERGOLA (cur.), *Marmoribus vestita. Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi*, Città del Vaticano 2011, 179-195.

¹² Per le pitture di entrambi gli arcosoli, si rimanda a FASOLA, *Le catacombe*, 102 e N. CIAVOLINO, *Le immagini di S. Gennaro nelle catacombe di Capodimonte*, in *Januarius* 67 (1986) 441-446.

¹³ Su questo punto, cf. quanto sintetizzato da F. BISCONTI, *Le rappresentazioni urbane nella pittura cimiteriale romana: dalla città reale a quella ideale*, in N. DUVAL (éd.), *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Lyon - Vienne Grenoble Genève Aoste, 21-28 septembre 1986)*, Roma 1989, 1305-1321.

¹⁴ Cf. F. BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane. Restauri e interpretazioni*, Todi (Perugia) 2011, 237-247.

lunetta di fondo dell'arcosolio di destra del cubicolo di Leone nelle Catacombe di Commodilla¹⁵ [Fig. 4], a cui si può aggiungere anche l'antefatto iconografico della raffigurazione di Daniele tra i leoni, dipinto all'interno della cosiddetta Cappella Greca del cimitero di Priscilla¹⁶.

A ben vedere, in questi casi la quinta scenica viene inserita con l'intento di riprodurre dei fondali urbici, delle architetture cittadine più o meno complesse in cui calare le raffigurazioni, così da indicare il luogo della loro ambientazione con veri e propri contesti urbani, secondo una prassi figurativa largamente attestata nella plastica funeraria paleocristiana, come nei sarcofagi della classe a porte di città¹⁷ o in quelli del gruppo di Bethesda¹⁸, ma anche in altri contesti pittorici extra-italici, tra cui meritano particolare attenzione i programmi decorativi delle tombe della necropoli tardoantica di Tessalonica¹⁹.

Ma l'esedra in cui si colloca l'immagine di Paolo nell'arcosolio di *Cerula*, così come avviene per le due strutture absidate che compaiono sullo sfondo

¹⁵ Cf. C. PROVERBIO, *Le pitture del cubicolo "di Leone" nella catacomba di Commodilla*, in M. ANDALORO (cur.), *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini* (312-468). *Corpus*, Milano 2006, I, 168-174 e Ead., *Martiri e potenti: a proposito del cubicolo di Leone in Commodilla*, in A. COSGARELLA - P. DE SANTIS (curr.), *Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione. Atti del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Università della Calabria, Aula Magna, 15-18 settembre 2010)*, Rossano (Cosenza) 2012, 425-436.

¹⁶ Sul monumento e sul suo apparato decorativo, cf. in generale A. RECIO VEGANZONES, *La cappella greca vista e disegniata entre los años 1783 y 1786 por Seroux D'Agincourt*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 56 (1980) 49-94. Più in particolare, sulle pitture relative al ciclo di Daniele che decorano l'ambiente: D. CASCIANELLI, *Le pitture della parete d'ingresso della Cappella Greca in Priscilla: ipotesi e nuove riflessioni. Il Libro di Daniele affrescato sulle pareti della Cappella Greca*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 86 (2010) 265-296.

¹⁷ Oltre a R. SANSONI, *I sarcofagi paleocristiani a porte di città*, Bologna 1969, cf. pure F. BISCONTI, *I sarcofagi "a porte di città": prototipi antichi ed esiti paleocristiani*, in A. QUINTAVALLE (cur.), *Medioevo: la Chiesa e il Palazzo. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Parma, 20-24 settembre 2005)*, Milano 2007, 456-467.

¹⁸ Oltre a A. NICOLETTI, *I sarcofagi di Bethesda*, Milano 1981, cf. pure B. MAZZEI, *A proposito del sarcofago di Bethesda delle Catacombe di Pretestato*, in F. BISCONTI - H. BRANDENBURG (curr.), *Sarcofagi tardoantichi, paleocristiani ed altomedievali*, Città del Vaticano 2004, 111-130. Per quanto attiene la presenza di sfondi urbici nella plastica funeraria paleocristiana, si devono almeno ricordare i lati minori del sarcofago della *traditio legis* del Museo Pio Cristiano, nei quali le scene di miracolo e quella del *ter negabis* che vi compaiono vengono ambientate su sofisticati sfondi architettonici, costituiti da edifici e strutture ad opera isodoma: F. W. DEICHMANN - G. BOVINI - H. BRANDENBURG, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. I. Rom und Ostia*, Wiesbaden 1967, 274-277, n. 677.

¹⁹ Cf. E. ΜΑΡΚΗ, *Η νεκρόπολη της Θεσσαλονίκης στους υστερορωμαϊκούς και παλαιοχριστιανικούς χρόνους, (μέσα του 3ου έως του 8ου αι. μ. Χ.)*, Athena 2006.

delle lunette laterali del cubicolo A22²⁰, si differenziano dagli esempi citati e non sembrano voler alludere a una rappresentazione urbana. A nostro avviso, infatti, queste singolari architetture vogliono riprodurre, invece, ora le nicchie e le esedre entro cui venivano collocate le statue delle divinità e dei personaggi di alto rango, ora dei veri e propri corpi absidati, ispirati all'architettura delle basiliche pubbliche o delle aule di rappresentanza delle *villae* e delle *domus* tardoantiche, dove all'interno di queste conche l'imperatore, i magistrati e i *domini* si presentavano – ma diremmo meglio manifestavano – al popolo o ai propri ospiti²¹. In questa chiave, si devono leggere anche i confronti più vicini alla pittura che stiamo analizzando, come le fronti dei sarcofagi a nicchie conchigliate di area arelatense prima²² e ravennate poi²³, entro cui si sistemano Cristo al centro e gli apostoli ai lati, oppure il più antico sarcofago a campi strigliati delle Grotte Vaticane, interessato ai margini dalle figure di Pietro e Paolo e nel mezzo dall'immagine della defunta, inserita all'interno di un'esedra in opera isodoma²⁴, secondo una composizione assai simile a quella predisposta per la parete di fondo del “larario” di via Giovanni Lanza a Roma²⁵, fino ad arrivare, infine, alla pittura della moltiplicazione dei pani

²⁰ Cf. FASOLA, *Le catacombe*, 102.

²¹ Per un'ampia sintesi bibliografica e tematica, specificatamente dedicata alla presenza e alle funzioni delle aule absidate nell'ambito delle strutture residenziali tardoantiche, si rimanda a C. SPAMENI, *Ville residenziali nell'Italia tardoantica*, Bari 2006, 86-101 e 131-176.

²² Tra i quali si devono almeno menzionare quello a colonne con la scena di *traditio legis*, dell'ultimo quarto del IV secolo, quello di “Sainte Dorothée”, del secondo terzo del IV secolo o quello di “Saint Genès”, della metà del IV secolo. Per i tre esemplari, si rimanda a B. CHRISTERN-BRIESENICK, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. III. Frankreich, Algerien, Tunesien*, Mainz am Rhein 2003, 39-40 e 45-47, nn. 53 e 61-62.

²³ Per i quali si rivelano particolarmente interessanti per i nostri ragionamenti, le fronti e i lati minori di due sarcofagi conservati a San Francesco e nella Cattedrale ed entrambi da riferire alla prima metà del VI secolo. Per i due esemplari, cf. J. DRESKEN-WEILAND, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. II. Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt*, Mainz am Rhein 1998, 118-119, nn. 381 e 384.

²⁴ Cf. DEICHMANN - BOVINI - BRANDENBURG, *Repertorium*, 283-284, n. 682.

²⁵ Per il larario, per la *domus* a cui era annesso, per le questioni legate allo studio delle singole statue che lo decoravano, si rimanda ai lavori di C. L. VISCONTI, *Del larario e del mitreo scoperti nell'Esquilino presso la Chiesa di San Martino ai Monti*, in *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 13 (1885) 27-36; F. GUIDOBALDI, *L'edilizia abitativa unifamiliare nella Roma tardoantica*, in A. GIARDINA (cur.), *Società romana e impero tardoantico*, Roma-Bari 1986, II, 194-198; S. ENSOLI VITTOZZI, *Le sculture del “larario” di San Martino ai Monti: un contesto recuperato*, in *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 95 (1993) 1, 221-243; C. SPAMENI, *Residenza e culti in età tardoantica*, Roma 2014, 52-56, con ulteriore bibliografia.

che decora l'intradosso dell'arcosolio del cubicolo O dell'ipogeo romano di via Dino Compagni, dove la scena si svolge in un'edicola identica a quella che compare dietro la figura di Paolo dipinta sulla più tarda tomba di *Cerula*²⁶. Ma è in Oriente e, più nello specifico, nell'antica città di Edessa, che si trova l'esempio più affine per tipologia e cronologia all'elemento architettonico che compare alle spalle di Paolo nella Catacomba di San Gennaro a Napoli. Ci riferiamo, in particolare, a un mosaico pavimentale recentemente rinvenuto in una delle sale della cosiddetta Villa delle Amazzoni, dove compare l'immagine di una donna ricca, abbigliata con abiti preziosi e dotata di un prezioso campionario di gioielli, che si colloca nella conca di una monumentale edicola argentea, mentre stringe tra le mani un piede romano che, insieme alla didascalia che la identifica con il nome *Ktisis*, permette di riconoscerla come la personificazione della fondazione²⁷ [Fig. 5].

Malgrado queste osservazioni, è bene notare che se la presenza delle figure sante selezionate come intermediari per l'anima dei fedeli stupisce poco o non stupisce affatto, al contrario la presenza dei codici aperti e campiti con i nomi degli evangelisti risulta una scelta iconografica estremamente singolare, soprattutto se presentata in stretta relazione con l'immagine dei defunti²⁸, tanto da far sorgere il dubbio, negli studi pregressi, che *Cerula* volesse, con tali elementi, rivelare il suo ruolo di diaconessa o di catechista²⁹. È bene notare,

²⁶ Cf. A. FERRUA, *Le pitture della nuova catacomba della via Latina*, Città del Vaticano 1960, 84.

²⁷ Cf. Y. SELÇUK ŞENER, *The Conservation Work on the Mosaics of the Amazons Villa from Early Byzantine Period, Şanlıurfa-Turkey*, in: G. BORDI - I. CARLETTINI - M. L. FOBELLI - M. R. MENNA - P. POGGIANI (CUR.), *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, Roma 2014, 507-512.

²⁸ Ancora nell'ambito della Catacomba di San Gennaro, oltre al caso di *Bitalia* di cui si parlerà, si deve rammentare la pittura frammentaria di un'anonima defunta che originariamente doveva presentarsi affiancata dai quattro elementi del tetramorfo, rappresentati a mezzobusto e provvisti di altrettanti rotoli. Da ultimo, inoltre, ci pare importante ricordare che anche nel mosaico della tomba del vescovo *Quodvultdeus* si verifica questa citazione iconografica, che viene risolta, però, inserendo i simboli dei quattro evangelisti ai lati della Croce gemmata che compare sul libro tenuto in mano dal presule (cf. FASOLA, *Le catacombe*, 155-156).

²⁹ In favore di quest'ipotesi cf. CAVOLINO, *Nuovi affreschi*, 377-378; ID., *Scavi e scoperte*, 657; LICCARDO, *Donne e Madonne*, 236-237. Tale interpretazione deriva dalla proposta esegetica che Fasola aveva formulato in merito all'affresco di *Bitalia*: cf. U. M. FASOLA, *Le tombe privilegiate dei vescovi e dei duchi di Napoli nelle Catacombe di S. Gennaro*, in: Y. DUVAL - J.-CH. PICARD (ÉD.), *Actes du Colloque sur l'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident (Université Paris Val de Marne-Creteil, 16-18 mars 1984)*, Parigi 1986, 208. Altrettanto improbabile sembra essere l'ipotesi di Achelis che, al contrario, riconosce ai codici con i nomi degli evangelisti e agli

tuttavia, che tale interpretazione sembra proiettare una soluzione iconografica, quella dei *codices* campiti con i nomi degli evangelisti, ben oltre il suo reale significato che, a nostro modo di vedere, risiede nella sola volontà della defunta di mostrare la sua adesione alla fede cristiana e ai suoi referenti testuali, così come avviene per la pittura che decora, ancora nella Catacomba di San Gennaro, il vicino arcosolio di *Bitalia*³⁰, dove, in un frangente cronologico di poco posteriore e probabilmente sull'impulso di un vero e proprio processo emulativo nei confronti della pittura di *Cerula*, la defunta si fa rappresentare a mezzobusto, sovrastata da uno staurogramma e affiancata dai codici aperti, campiti dai nomi degli evangelisti³¹ [Fig. 6].

Ma c'è di più, perché l'ostentazione dei due *codices*, corredati dalla didascalica precisazione del loro contenuto di tipo evangelico, a nostro avviso intende anche precisare la capacità della defunta di saper leggere autonomamente i testi biblici e, implicitamente, di poter palesare il proprio grado di alfabetizzazione³². Questa soluzione figurativa, del resto, non è estranea al palinsesto iconografico della Tarda Antichità e anzi oseremmo dire che si concretizza proprio a partire dal IV secolo, quando gli apparati decorativi delle *domus* e delle ville suburbane, così come i programmi pittorici dei monumenti funerari, si declinano secondo i termini di un'iconografia dal tenore fortemente autorappresentativo e autocelebrativo, secondo la quale si mettono in campo scene, momenti ed episodi estrapolati dalla vita del *dominus* e della *domina*, dei defunti e dei loro cari, in modo da esaltarne il potere, le virtù e le doti personali³³. Per

stauogrammi presenti nelle pitture un valore magico e apotropaico, per proteggere la tomba dai demoni: cf. H. ACHÉLIS, *Die Katakomben von Neapel*, Leipzig 1936, 63.

³⁰ Cf. FASOLA, *Le catacombe*, 211. Per le similarità tettoniche e iconografiche tra la pittura di *Cerula* e quella di *Bitalia* si rimanda a CIAVOLINO, *Nuovi affreschi*, 372-374 e ID., *Scavi e scoperte*, 655.

³¹ Sulle due pagine del *codex* posto a destra della defunta si leggono, rispettivamente, i nomi di *Ioan/nis* e di *Mar/cus*, mentre sull'altro libro quelli di *Mat/teus* e di *[Lu/cas]*, tutti resi a caratteri neri delle dimensioni di 3 cm. Per gli apparati epigrafici dell'arcosolio, cf. LICCARDO, *Redemptor meus vivit*, 60-61, n. 20.

³² Questa, d'altronde, è la lettura proposta già da Giovanni Battista de Rossi che, pur errando nell'accogliere la datazione al IV secolo dell'affresco, riconosce nei nomi dei quattro evangelisti la «singolare rappresentanza del quadruplice codice evangelico per denotare la fede della defunta»: G. B. DE ROSSI, *Bibliografia. Studi sui monumenti dell'Italia Meridionale dal IV al XIII secolo per Demetrio Salazaro ispettore del museo Nazionale di Napoli. Napoli 1871*, in *Bullettino di Archeologia Cristiana* s. II (1871) 2, 156.

³³ Per le decorazioni delle residenze tardoantiche, si rimanda al lavoro di G. L. GRASSIGLI, *Splendidus in villam secessus. Vita quotidiana, cerimoniali e auro-rappresentazione del dominus*

quanto attiene i dipinti di *Cerula* e di *Bitalia* si tratta, in altri termini, della cristianizzazione di una proposta iconografica già sperimentata precedentemente e che, in ambiente funerario, trova i suoi più efficaci antefatti figurativi durante la seconda metà del IV secolo. Oltre all'arcosolio delle Catacombe di Domitilla, con la scena di *Veneranda* e *Petronilla*³⁴ [Fig. 7], pensiamo, ad esempio, alla pittura della volta della sala I dell'ipogeo di via Dino Compagni, dove i defunti, travestiti da filosofi, si fanno rappresentare a mezzobusto insieme a *codices* e *volumina*³⁵, oppure ci riferiamo all'affresco che decora la lunetta della parete di fondo dell'ipogeo romano di Trebio Giusto [Fig. 8], dove le capacità intellettuali e culturali del giovane *Asellus* vengono rese manifeste, circondando il defunto con le rappresentazioni dei più disparati strumenti relativi all'attività della scrittura e della lettura³⁶.

Si comincia a intravedere, dunque, come l'impianto decorativo dell'arcosolio di *Cerula* parli anche un linguaggio alternativo rispetto a quello unicamente derivato dal campionario iconografico di tipo religioso, simbolico ed escatologico; più tangibile, più reale, che vuole raccontare non solo della fede della defunta, ma anche della sua vita terrena, delle sue qualità, del suo *status* sociale, del suo potenziale economico. Non stupisce, allora, che il ritratto della donna si risolva secondo i canoni di un realismo figurativo eccezionale, che consente di configurare il volto di una signora dallo sguardo ampio, coronato da due lunghe arcate sopracciliari, ben evidenziate con due nette mezzelune scure; dalle labbra carnose e serrate, come fotografate nel momento della sua massima concentrazione; dal naso prominente, che si prolunga, lungo la bisettrice del volto, congiungendo la fronte con il prolabio ben evidenziato; dalla capigliatura articolata con ciocche a onde dal colore azzurrino,

nell'arte tardoantica, Napoli 2011. Per gli apparati decorativi delle catacombe, si veda invece: F. BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma*, Città del Vaticano 2000.

³⁴ Cf. R. GIULIANI, *Il restauro dell'arcosolio di Veneranda nelle Catacombe di Domitilla sulla via Ardeatina*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 70 (1994) 61-87.

³⁵ Cf. FERRUA, *Le pitture della nuova*, 67-68.

³⁶ Per la scena in questione e, in più in generale, per il programma decorativo della camera ipogea, cf. G. L. GRASSIGLI, *Il regno della villa. Alle origini della rappresentazione della villa tardoantica*, in *Ostraka. Rivista di Antichità* 9 (2000) 199-226 e F. BISCONTI, *Il programma decorativo dell'ipogeo di Trebio Giusto tra attitudine e autorappresentazione*, in R. REA (cur.), *L'ipogeo di Trebio Giusto sulla Via Latina. Scavi e restauri*, Città del Vaticano 2004, 133-146.

secondo una tipologia tipica delle donne di età avanzata, i cui capelli bianchi acquisivano questa peculiare cromia, a causa della tintura impiegata per nascondere la canizie³⁷, così come avviene, ad esempio, nel più precoce ritratto della defunta *Severina* che compare in un arcosolio delle Catacombe dell'ex Vigna Chiaraviglio a Roma³⁸ [Fig. 9].

Si tratta di un vezzo, di un accorgimento estetico, di un'attenzione riservata alla cura del proprio aspetto e della propria bellezza e questo stato dei fatti, d'altronde, si riscontra anche non appena si passa a osservare l'articolazione e il prestigio del suo abbigliamento, che si presenta con una complessa sovrapposizione di vesti, secondo una moda che si diffonde proprio a partire dall'età tardoantica³⁹. *Cerula*, infatti, mostra un'ampia dalmatica purpurea⁴⁰, decorata con doppi clavi dal colore chiaro e luminoso, indossata sopra una bianca tunica manicata che, fuoriuscendo dalla sopravveste all'altezza del collo e aderendo alle braccia, termina in corrispondenza dei polsi con due ampi galloni dorati. Ma è il velo il vero elemento distintivo di tutto l'abbigliamento della defunta, il quale, ricadendo dal capo verso il basso, le avvolge morbidamente le spalle, dando vita a una serie di pieghe e increspature dal carattere estremamente realistico⁴¹, mentre su di esso si intravede il tema di una complessa articolazione iconografica a bande parallele, che alterna fasce costituite da soli elementi decorativi circolari a fasce campite da cortei

³⁷ Secondo quanto raccontato da PROPERZIO, *Elegie* II, 18, 8.

³⁸ Cf. BISCONTI, *Le pitture delle catacombe*, 249-269.

³⁹ Su questo punto e, più in particolare, sui gusti e sulle tendenze che portano alla selezione di uno specifico vestiario femminile in età tardoantica, si rimanda ai preziosi lavori di sintesi di M. HARLOW, *Female Dress, Third – Sixth Century: The Messages in the Media?*, in *Antiquité Tardive* 12 (2004) 203-215 e EAD., *Dressing to Please Themselves: Clothing Choices for Roman Women*, in M. HARLOW (cur.), *Dress and Identity*, Birmingham 2012, 37-46, oltre che al volume di K. OLSON, *Dress and the Roman Woman: Self-presentation and Society*, Routledge 2008. Per un inquadramento generale, invece, cf. F. BARATTE, *Le tissu dans ses usages: vêtement, ameublement, piéte. Le vêtement dans l'antiquité tardive: rupture ou continuité?*, in *Antiquité Tardive* 12 (2004) 121-135, oltre che alla valida sintesi bibliografica di J. M. CARRIE, *Tissus et vêtements dans l'antiquité tardive: bibliographie raisonnée*, in *Antiquité Tardive* 12 (2004) 45-54.

⁴⁰ Sulla presenza della dalmatica nell'ambito delle raffigurazioni dei defunti nell'arte tardoantica, si rimanda a S. SCHRENK, *Die Dalmatika zwischen funerarer Selbstdarstellung und kirchlichem Ornat*, in S. SCHRENK - K. VÖSSING - H. WIEGAND - A. WIECZOREK (curr.), *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit*, Regensburg 2012, 196-218.

⁴¹ Per quanto concerne l'utilizzo del velo e per le varie tipologie, cf. P. LINSCHIED, *Frühbyzantinische textile Kopfbedeckungen. Typologie, Verbreitung, Chronologie und soziologischer Kontext nach Originalfunden*, Köln 2011, 86-102.

di figure dal colore rossastro, stagliate sul fondo chiaro della stoffa e fotografate mentre danno vita a una frenetica danza ininterrotta ⁴² [Fig. 10].

Soprattutto per la raffigurazione di quest'ultimo indumento, il grado di realismo è tale che non abbiamo difficoltà a riconoscerlo come un manufatto tessile di sicura produzione copta, presumibilmente realizzato, stando alla gamma cromatica adottata, mediante l'intreccio tra fili di lino, lasciati al loro colore naturale, e fili di lana, tinti di marrone scuro e impiegati per realizzare principalmente gli elementi decorativi e figurativi della stoffa, secondo una tecnica largamente riscontrabile nelle più disparate tipologie di materiali tessili rinvenuti in Egitto ⁴³. In altri termini, anche l'apparato iconografico che decora il velo di *Cerula* e che, come si è anticipato, propone l'immagine di snelle *silhouette* antropomorfe, impegnate in una movimentata e composita coreografia, svela la ricercatezza e il prestigio del vestiario sfoggiato dalla defunta, dal momento in cui la presenza di figure danzanti ritorna con una frequenza determinante in numerosi tessuti di manifattura egiziana, riferibili proprio a un periodo compreso tra il V e il VII secolo d.C., durante il quale gli abiti degli uomini e delle donne si arricchiscono con l'inserimento di questi cortei di ballerini, che mettono in scena ora concitate danze pirriche, in cui indistinti personaggi scuotono gli scudi che stringono tra le mani, e ora estatiche danze bacchiche, in cui satiri e menadi si agitano, suonando flauti e tamburelli ⁴⁴.

⁴² Anche il modo con cui *Cerula* indossa il velo si rivela di estrema contemporaneità. Non può sfuggire, infatti, che la defunta lascia ricadere il manto sulla testa, facendo in modo che l'elaborata acconciatura che la contraddistingue rimanga ben visibile, insieme alla caratteristica colorazione azzurrina dei suoi capelli. Da un passo di una lettera di sant'Agostino sappiamo che quest'accorgimento estetico, che di fatto limitava l'effetto coprente del velo, era particolarmente diffuso tra le matrone del tempo, tanto da essere impiegato anche da alcune vergini consacrate: «Non sit notabilis habitus vestis; nec affectetis vestibus placere, sed moribus. Nec sint vobis tam tenera capitum tegmina ut retiola subter appareant. Capillos ex nulla parte nudos habeatis, nec foris vel spargat negligentia, vel componat industria» (AGOSTINO, *Epistola* 211,10). Su questo punto, così come sul pensiero dei padri della Chiesa nei confronti delle decorazioni e dello sfarzo che connotavano questi capi d'abbigliamento e il resto degli indumenti degli uomini e delle donne del tempo, cf. V. NERI, *Vestito e corpo nel pensiero dei padri tardoantichi*, in *Antiquité Tardive* 12 (2004) 223-230; cf. pure R. DELMAIRE, *Le vêtement, symbole de richesse et de pouvoir d'après les textes patristiques et hagiographiques du Bas-Empire*, in F. CHAUSSON - H. INGLEBERT (éd.), *Costume et société dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge. Actes du Colloque de Paris-Nanterre*, Paris 2003, 85-98 e R. MARTORELLI, *Influenze religiose sulla scelta dell'abito nei primi secoli cristiani*, in *Antiquité Tardive* 12 (2004) 231-248.

⁴³ Per una panoramica generale cf., ad esempio, M.-H. RUTSCHOWSKAYA, *Tissus coptes*, Paris 1990.

⁴⁴ Per questi soggetti iconografici e per la loro diffusione nelle decorazioni dei manufatti tessili di provenienza egiziana, si rimanda ai saggi di E. DAUTERMAN MAGUIRE, *Weavings from Roman*,

E se queste scene trovano un primo interessante confronto con le ballerine che decorano le vesti di due menadi che compaiono nel corteo dionisiaco rappresentato nel pavimento musivo della villa tardoantica di Noheda⁴⁵, non c'è dubbio che per comprendere appieno il valore documentario del velo di Cerula si debba guardare alle stoffe e agli indumenti tardoantichi e copti ancora conservati nei musei e nelle collezioni private. Ci riferiamo, ad esempio, al monumentale arazzo del London British Museum, dove le due immagini di dimensioni maggiorate di Artemide e forse Atteone vengono inquadrate da tre raffinate bande verticali, campite da motivi vegetali entro cui si proiettano, come ombre su una parete, scure figure antropomorfe che si cimentano in complessi passi di danza, reggendo scudi, bastoni pastorali e strumenti musicali, così da fondere i temi del ballo pirrico con quello bacchico⁴⁶ [Fig. 11]. Non mancano casi, poi, in cui le figure di danzatori e di suonatori vengono intessute con una tecnica più sofisticata, che tende a complicare la gamma cromatica dei fili impiegati e a creare immagini più definite nei dettagli e nelle caratteristiche fisionomiche dei singoli personaggi, come dimostrano due reperti intessuti con lino e lana colorata, conservati presso l'Abegg-Stiftung di Riggisberg ed entrambi datati tra il IV e il V secolo d.C., sui quali compaiono personaggi femminili dediti al ballo e al suono dei loro strumenti musicali⁴⁷.

Ma, come si può intuire, è certamente negli apparati decorativi degli indumenti che i confronti si fanno ancora più stringenti e palmari, laddove, per dirla con la letteratura anglosassone, i *dark bodies* delle figure danzanti

Byzantine and Islamic Egypt: the Rich Life and the Dance, Baltimore 2005, 87-93 e E. LÄSSIG, *Tanz auf spätantiken Textilien aus Ägypten. Die Bedeutung von Musik und Tanz im Leben des Menschen*, in *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 17 (2011) 51-76.

⁴⁵ In merito alla villa e ai suoi mosaici cf., in sintesi, M. A. VALERO TÉVAR, *The Late Antique Villa at Noheda (Villar de Domingo García-Cuenca) near Cuenca and its Mosaics*, in *Journal of Roman Archaeology* 26 (2013) 307-330.

⁴⁶ Il manufatto (Nr. Inv. EA43049), fabbricato in lana, con alcune inclusioni di lino, probabilmente proviene da Akhmim in Egitto e misura 147,3x183 cm: cf. A. BADAWY, *Coptic Art and Archaeology. The Art of the Christian Egyptians from the Late to the Middle Ages*, Massachusetts 1978, 290; T. PHILLIPS (cur.), *Africa. The Art of a Continent*, London 1995, 579.

⁴⁷ Il primo (Inv. Nr. 1158), delle dimensioni di 58,5x24 cm, è stato acquistato dal mercato d'arte svizzero ed è di provenienza egiziana, mentre il secondo (Inv. Nr. 1637), delle dimensioni di 143x85,5 cm, è stato acquistato dal mercato francese, ma è anch'esso di provenienza egiziana. Per i due frammenti, si rimanda al catalogo di S. SCHRENK, *Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislamischer Zeit*, Riggisberg 2004, 35-39, nn. 2 e 3.

decorano i clavi, gli orbiculi e i galloni delle vesti, come si osserva chiaramente, ad esempio, in due tuniche conservate al Metropolitan Museum di New York e probabilmente riferibili al V secolo d.C.⁴⁸, oppure nel pettorale del MAK di Vienna, da attribuire al VI secolo⁴⁹ [Fig. 12], e, infine, nel coevo frammento di stoffa del Krannert Art Museum in Illinois⁵⁰, dove le peculiarità cromatiche, stilistiche e figurative dei ballerini che vi compaiono combaciano perfettamente con quelle che si riscontrano nei danzatori che decorano il velo di *Cerula* [Fig. 13 a-b].

Il giro dei confronti che abbiamo appena compiuto non ci permette di stabilire se la defunta del cimitero napoletano fosse di origine africana oppure se avesse semplicemente acquistato un indumento esotico e raffinato, ma certamente ci autorizza a pensare che, in un caso o nell'altro, *Cerula* abbia voluto farsi rappresentare con i suoi capi d'abbigliamento più prestigiosi, più alla moda e più sontuosi⁵¹. L'elevato livello realistico con cui ogni dettaglio del ritratto viene realizzato non trova riscontri nelle altre pitture catacombali e neanche in quelle romane, forse con l'unica e significativa eccezione del coevo affresco di *Turtura* del Cimitero di Commodilla⁵² [Fig. 4]: ciò è vero

⁴⁸ I due manufatti (Nr. Inv. 26.9.8 e 26.9.9), fabbricati in lino e in lana per gli elementi decorativi, provengono entrambi da Akhmim e misurano rispettivamente 183x135 cm e 174,6x135 cm: cf. A. STAUFFER, *Textiles of Late Antiquity*, New York 1995, 46 e H.C. EVANS, *The Arts of Byzantium*, New York 2001, 26-27.

⁴⁹ Il manufatto (Nr. Inv. T10810), realizzato con lino e lana, proviene con ogni probabilità dall'Egitto e misura 52,5x40 cm: cf. P. NOEVER (cur.), *Fragile Remnants. Egyptian Textiles of Late Antiquity and Early Islam*, Wien 2005, Nr. 6, 45-46 e LÄSSIG, *Tanz auf spätantiken Textilien*, 65-67.

⁵⁰ Il reperto, delle dimensioni di 32x41 cm e costituito da lana e lino, si presenta come un pannello composto da sei *clavii* cuciti insieme. Tale peculiarità, qualora fosse l'esito di un'operazione eseguita in antico, potrebbe essere stata dovuta, seguendo le considerazioni dell'autrice del catalogo, per un suo riuso come il *plastron* superiore di una tunica: cf. DAUTERMAN MAGUIRE, *Weavings from Roman*, B18, 114.

⁵¹ Sul valore autorappresentativo del vestiario e sull'esternazione del proprio *status* e del proprio prestigio per mezzo dell'ostentazione della ricchezza dei tessuti indossati e delle loro decorazioni, cf. J.-P. CALU, *Le vêtement dans les systèmes de valeurs et de représentations sociales. L'habit et l'ordre social: le témoignage de l'Histoire Auguste*, in *Antiquité Tardive* 12 (2004) 187-194 e E. SWIFT, *Dress Accessories, Culture and Identity in the Late Roman Period*, in *Antiquité Tardive* 12 (2004) 217-222.

⁵² Oltre a J. G. DECKERS - G. MIETKE - A. WEILAND, *Die Katakomben "Commodilla": Repertorium der Malereien*, Città del Vaticano 1994, n. 3e, 60-61, cf. pure M. MINASI, *Vicende conservative dell'affresco di Turtura nel cimitero di Commodilla*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 73 (1997) 65-94.

sia che si pensi agli esempi più noti, come alle cosiddette “piagnone” dei Giordani⁵³ o alla matrona del Cimitero Maggiore⁵⁴, sia che si guardi agli esemplari pittorici recentemente recuperati, come le rappresentazioni delle due *dominae* che decorano i cubicoli delle Catacombe di Santa Tecla⁵⁵ e di Priscilla⁵⁶. Per il resto, il ricercato realismo del ritratto di *Cerula*, esteso fino alla minuziosa descrizione della decorazione delle vesti, trova riscontri solo con le altre rappresentazioni dei defunti che decorano la Catacomba di San Gennaro, da *Proculus*⁵⁷ a *Heleusinius*⁵⁸, da *Alexander* e *Marta*⁵⁹ a *Ilaritas*, *Nonmosa* e *Theotecnus*⁶⁰ [Fig. 15].

Proprio su quest'ultimo defunto vorremmo ora richiamare brevemente tutta l'attenzione, poiché è nel suo ritratto che meglio si osserva quella *vis* autorappresentativa, tanto evidente nella pittura dell'arcosolio di *Cerula*. E in effetti anche *Theotecnus*, raffigurato con la moglie e con la figlia, non manca di farsi rappresentare all'apice del suo *status* sociale, facendo emergere tutti i tratti distintivi del suo aspetto fisico e sfoggiando, per l'occasione, un vestiario estremamente raffinato e composito, provvisto di numerosi elementi decorativi in corrispondenza delle spalle e delle maniche della tunica e addirittura interessato da una sequenza ininterrotta di gazzelle in corsa,

⁵³ Cf. R. M. BONACASA CARRA, *Il ritratto nella pittura paleocristiana*, in S. ENSOLI - E. LA ROCCA (curr.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma 2000, 318.

⁵⁴ Cf. C. CORNELI, *Figura di donna con bambino nel Coemeterium Maius*, in ANDALORO, *L'orizzonte tardoantico*, 158-159.

⁵⁵ Cf. F. BISCONTI, *Il cubicolo degli apostoli in S. Tecla: un complesso iconografico tra arte funeraria e decorazione monumentale*, in B. MAZZEI (curr.), *Il cubicolo degli apostoli nelle catacombe romane di S. Tecla: cronaca di una scoperta*, Città del Vaticano 2010, 185-230.

⁵⁶ Cf. F. BISCONTI, *Scoperta di nuovi affreschi nelle Catacombe di Priscilla*, in F. BISCONTI - R. GIULIANI - B. MAZZEI (curr.), *La Catacomba di Priscilla. Il complesso, i restauri, il museo*, Todi 2013, 37-61; F. BISCONTI, *Ritorno a Priscilla: ultimi pensieri sul cubicolo di Lazzaro*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 90 (2014) 95-147.

⁵⁷ Oltre a FASOLA, *Le catacombe*, 96, cf. pure i lavori di M. AMODIO, *La componente africana nella civiltà napoletana tardoantica. Fonti letterarie ed evidenze archeologiche*, Roma 2005, 60 e di D. MAZZOLENI, *Note e osservazioni sulle iscrizioni del complesso monumentale di San Gennaro*, in G. LUONGO (curr.), *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005). Atti del Convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005)*, Napoli 2007, I [= *Campania Sacra* 37 (2006) 1-2], 152.

⁵⁸ Cf. MAZZOLENI, *Note e osservazioni*, 153 e LICCARDO, *Redemptor meus vivit*, 68, n. 38.

⁵⁹ Cf. MAZZOLENI, *Note e osservazioni*, 153; BISCONTI, *L'arcosolio della traditio legis*, 179-195.

⁶⁰ Cf. AMODIO, *La componente africana*, 70-72; MAZZOLENI, *Note e osservazioni*, 152.

intervallate da piccoli cerchi vuoti, in corrispondenza del mantello, fermato sulla spalla da una preziosa fibula metallica [Fig. 16 a]. Tutto sembra concorrere a presentare *Theotecnus* come un personaggio di alto rango, come un *dominus* potente ed estremamente facoltoso, come un ricco membro della comunità cristiana del tempo, capace di provvedere per sé e per la sua famiglia a una sepoltura d'eccezione, realizzata e decorata, non possiamo dimenticarlo, a ridosso della basilica del piano superiore del cimitero di San Gennaro.

Alla luce di queste considerazioni, quindi, è facile indovinare il motivo per cui i confronti più stringenti con il ritratto di *Theotecnus* derivino proprio dall'arte imperiale, dove il realismo delle raffigurazioni e il lusso che le pervadono raggiungono, per ovvie ragioni, il loro massimo livello espressivo. A tal riguardo, è sufficiente richiamare alla memoria la presunta immagine di Stilicone che compare, intorno al 400 d.C.⁶¹, su una valva dell'omonimo dittico, per notare come ogni elemento ritorni, tra la seconda metà del V secolo e gli inizi del VI, nel ritratto del defunto napoletano [Fig. 16 a-b].

E non ci riferiamo tanto e solo alle similarità che legano i due personaggi nella resa stilistica dei volti e nella perfetta sintonia delle pose e degli atteggiamenti da loro assunti, che pure ci sembrano evidenti, quanto piuttosto alla corrispondenza che si instaura tra gli elementi decorativi delle loro tuniche e tra le modalità con cui entrambi indossano il mantello, tenuto sulla spalla sinistra da due fibule estremamente simili e decorato, in entrambi i casi, con una fitta sequenza di ripetuti elementi figurativi che, se nell'indumento di *Theotecnus* si profilano come gazzelle in corsa, secondo un motivo iconografico estremamente simile a quello presente su un frammento di seta esposto nelle sale dell'Abegg-Stiftung⁶² [Fig. 17 a-b], nel manufatto eburneo si configurano come minuscoli clipei campiti da mezzibusti, i quali trovano un

⁶¹ Per il quale si rimanda ora ai lavori di Marilena Abbatepaolo e alla relativa bibliografia contenuta nei suoi saggi: M. ABBATEPAOLO, *Il Dittico eburneo della Musa e del Poeta conservato nel Duomo di Monza*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari* 45 (2002) 199-225; EAD., *Il Dittico di Stilicone nel Duomo di Monza*, in *Invigilata Lucernis* 27 (2005) 11-23.

⁶² Il manufatto (Inv. Nr. 1688), delle dimensioni di 52,5x16 cm., è stato donato alla fondazione da Edmund de Unger nel 1976 e la sua origine, per quanto dubbia, potrebbe essere riferita all'area del Mediterraneo Orientale. Su questi punti e per ulteriori approfondimenti, cf. SCHRENK, *Textilien des Mittelmeerraumes*, 178-180, n. 60.

puntuale riscontro in una stoffa frammentaria conservata al Metropolitan Museum di New York⁶³ [Fig. 18 a-b].

Theotecnus, insomma, si vuole rappresentare al pari di un personaggio dell'*entourage* imperiale, ambisce idealmente a una condizione sociale elevatissima, racconta, forse enfatizzando la sua reale condizione di ricco *dominus*, come il suo potenziale economico lo avesse condotto nella cerchia dei *potentiores*, consentendogli di emulare le pose e le fogge dei personaggi di corte, al punto che si fanno disarmanti le concordanze stilistiche, fisionomiche e figurative che lo assimilano alla più o meno coeva immagine di uno dei dignitari che si presenta, insieme all'imperatore Giustiniano, nel pannello musivo della basilica di San Vitale a Ravenna⁶⁴ [Fig. 19].

Le stesse idee, gli stessi concetti, le medesime ambizioni e autocelebrazioni, per quanto apparentemente celate, ritornano senza varianti nel programma iconografico del monumento funerario della defunta *Cerula*, al punto che, anche in questo caso, si deve guardare all'ambito della sfera figurativa imperiale per rintracciare i confronti iconografici più efficaci per il suo ritratto. Ci riferiamo a uno dei pannelli musivi della basilica ravennate di San Vitale e, in particolare, ancora a uno di quelli in cui la scena gravita attorno agli esponenti della corte bizantina, che si declina, questa volta, tutta al femminile, mostrando la processione di Teodora, accompagnata dalle sue dame e dalle sue cortigiane⁶⁵ [Fig. 20]. Ebbene, confrontando le due scene, si nota immediatamente la rigida frontalità e la marcata ieraticità che accomuna il volto, lo sguardo e la postura delle due donne più prossime all'imperatrice con il ritratto della defunta napoletana: gli occhi dilatati e fissi nel vuoto, le arcate sopracciliari ben delineate, le labbra serrate, l'ovale del viso allungato e le dita delle mani affusolate [Fig. 21 a-b]. In un caso e nell'altro è il lusso del vestiario a emergere prepotentemente, l'alta qualità delle sue decorazioni, le modalità con cui viene indossato il velo, fino ad arrivare alla congruenza

⁶³ Il frammento (Nr. Inv. 89.18.306), dalle esigue dimensioni di 10x9,7 cm, è costituito di lino e lana e si presenta come un manufatto di provenienza egiziana, ascrivibile al IV secolo d.C. Cf. la scheda della collezione online del Museo: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/443519> [ultima visita: 15-7-2016].

⁶⁴ Per una sintesi descrittiva e interpretativa del pannello musivo si rimanda al recente lavoro di Clementina Rizzardi e alla bibliografia in esso contenuta: C. RIZZARDI, *Il mosaico a Ravenna: ideologia e arte*, Bologna 2011, 140-142.

⁶⁵ Cf. *ivi* 142-144.

tra le gamme cromatiche degli abiti, così come avviene tra gli indumenti che caratterizzano la dama più vicina all'imperatrice e la defunta del cimitero di San Gennaro, con il manto decorato con toni scuri impressi su un uniforme campo chiaro e lasciato ricadere sopra la veste purpurea, distinta da clavi dorati.

A questo punto è evidente come *Cerula* si voglia rappresentare, al pari di una donna di corte, all'apice della sua bellezza e della sua eleganza; si atteggi a dama imperiale, sfoggiando il lusso del suo vestiario e manifestando la portata del suo potenziale economico; è una *domina*, una ricca signora del tempo, che celebra la propria posizione sociale, attingendo senza intermediari al campionario figurativo dell'arte imperiale. Ma questa potente ostentazione privata convive con la sua personale ambizione oltremondana, si mescola e si confonde con una palese prospettiva escatologica che invade e pervade l'intera figurazione, incorniciando il suo ritratto con ridondanti monogrammi cristologici, con i codici campiti dai nomi degli evangelisti, con le megalografiche immagini di Pietro e Paolo, fino a dar vita a un programma iconografico complesso e stratificato, dove i fatti del mondo convivono e si fondono con le aspettative per l'oltremondo.



1. Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Cerula*: veduta generale.



2. Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Cerula*: particolare della lunetta di fondo.



3. Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Cerula*: particolare dell'immagine di Paolo.



4. Roma, Catacombe di Commodilla, cubicolo di Leone: particolare della scena del *ter negabis*.



5. Santiurfa, Villa delle Amazzoni: particolare del mosaico con l'immagine di *Ktisis*.



6. Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Bitalia*: particolare della lunetta di fondo.



7. Roma, Catacombe di Domitilla: pittura dell'arcosolio di *Veneranda*.



8. Roma, Ipogeo di Trebio Giusto: particolare dell'arcosolio di *Asellus*.



9. Roma, Catacombe dell'ex-Vigna Chiaraviglio: lunetta dell'arcosolio di *Primenius e Severa*.



10. Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Cerula*: particolare del velo decorato.



11. Londra, British Museum: arazzo di *Artemide e Atteone*.



12. Vienna, MAK: pettorale decorato con figure danzanti.



13a-b. a) Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Cerula*: particolare della decorazione del velo della defunta; b) Illinois, Krannert Art Museum: tessuto decorato con figure danzanti.



14. Roma, Catacombe di Commodilla: pittura della vedova *Turtura*



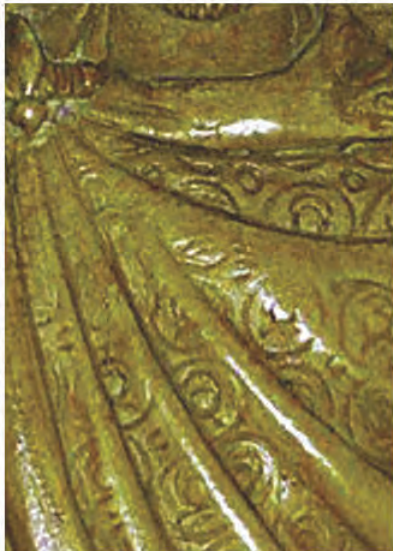
15. Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Theotecnus*: particolare della lunetta.



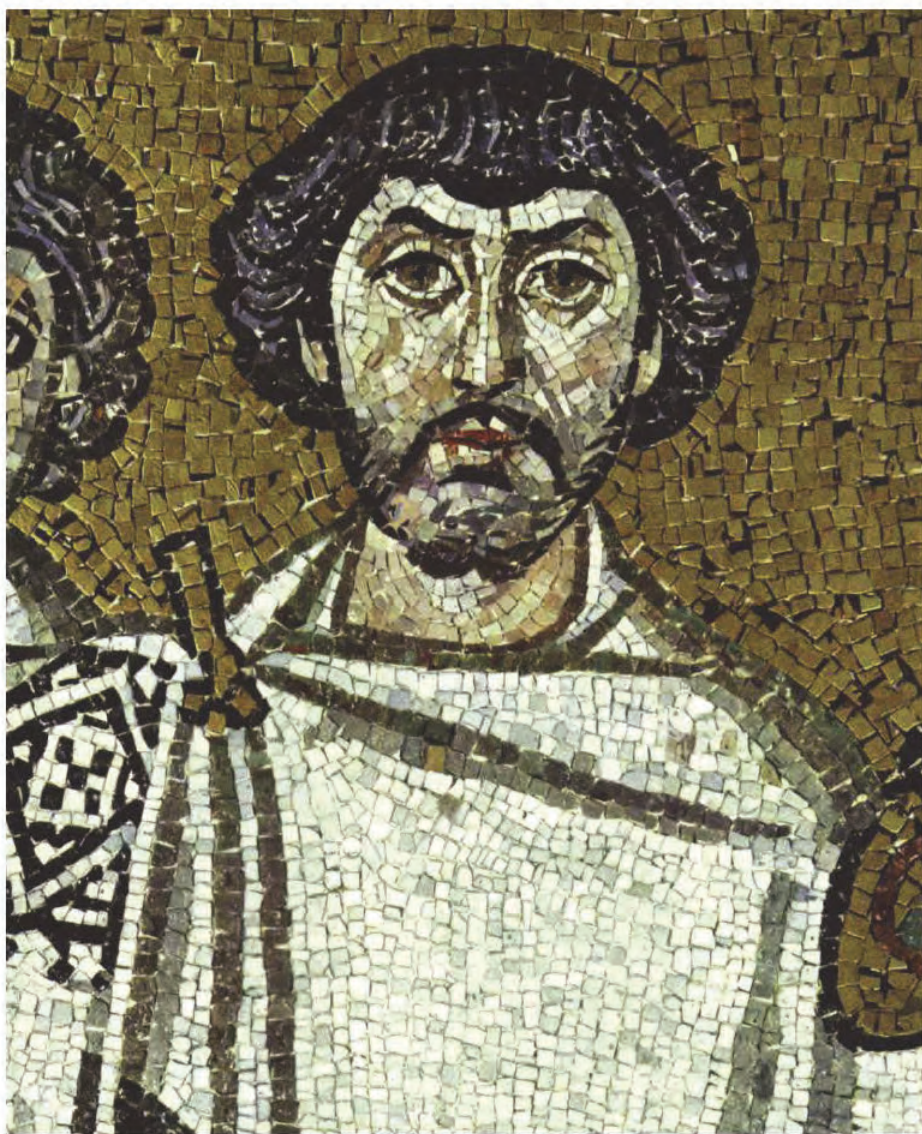
16a-b. a) Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Theotecnus*: particolare del volto del defunto; b) Monza, Museo del Duomo, Dittico di "Stilicone": particolare del volto del personaggio virile.



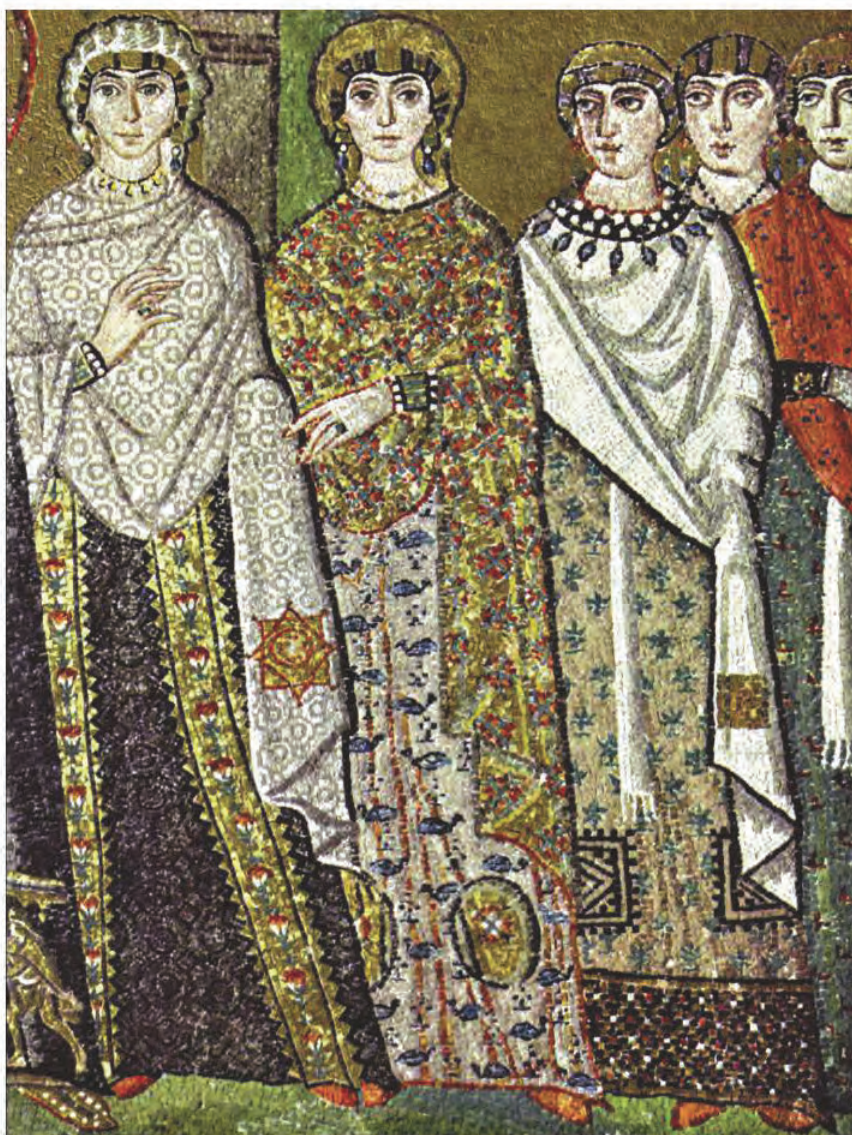
17a-b. a) Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Theotecnus*: particolare della veste del defunto; b) Riggisberg, Abegg-Stiftung: stoffa decorata con immagini di gazzelle.



18a-b. a) Monza, Museo del Duomo, Dittico di "Stilicone": particolare della veste del personaggio virile; b) New York, Metropolitan Museum: frammento di stoffa decorato con ritratti in clipeo.



19. Ravenna, San Vitale, pannello musivo con la processione di Giustiniano: particolare del volto di un dignitario.



20. Ravenna, San Vitale, pannello musivo con la processione di Teodora: particolare delle dignitarie.



21a-b. a) Napoli, Catacombe di San Gennaro, arcosolio di *Cenula*: particolare del volto della defunta;
b) Ravenna, San Vitale, pannello musivo con la processione di Teodora: particolare del volto di una ignitaria.

VARIAE

LA CULTURA DELLA CURA E LA CURA DELLA CULTURA

ANTONIO LOFFREDO

Fondazione Napoli C'entro

*C'è la bellezza e ci sono gli umiliati.
Per difficile che sia l'impresa,
vorrei non essere mai infedele né all'una né agli altri.*
Albert Camus

Da quando, nei primi anni del V secolo, fu deposto il trentenne Gennaro alle Catacombe del Rione Sanità, quel luogo, disegnato dall'acqua nella pietra lavica, è diventato un territorio vivo e generativo.

Al suo arrivo si moltiplicarono, intorno alla sua tomba, stupefacenti architetture dove tutti, anche i poveri, potevano trovare degna sepoltura. Nello stesso momento, non solo dalle acque ma anche dai piedi dei pellegrini, iniziò a essere disegnato un 'Miglio Sacro', una strada dalla vita terrena alla vita eterna, dalla Porta San Gennaro che chiudeva o schiudeva la città nel nome del Patrono fino alla sua tomba.

Questa vitale arteria nel nono secolo fu interrotta, quando il principe Sicone tormentò Napoli e privò la collina di Capodimonte del suo cuore pulsante: il corpo di San Gennaro. Il futuro della valle sembrava essere senza speranza. Senza i pellegrini, senza lo scambio, l'incontro, tutto diventa più povero. Il Miglio sembrava essere finito per sempre. Fu il giovane Atanasio I, vescovo di Napoli, che in quegli anni cupi restaurò e affrescò le Catacombe del Rione Sanità, riservando particolare cura alla tomba del patrono. Attorno alla 'tomba vuota' di Gennaro si strinse la resiliente città, per nutrire la sua speranza, quella che Napoli non ha perso nemmeno il giorno in cui trafugarono colui che la rende grande.

Allora, come oggi, i Napoletani avevano il cuore pieno di amarezza, di sconforto e di delusione. Atanasio il grande non solo volle restaurare e ricostruire la tomba del Patrono ma pose, a custodia del complesso

monumentale, un monastero. Così facendo il santo vescovo si preoccupò dell'arte, del canto, dello studio e dell'agricoltura e insieme alle mura diroccate ricostruì la speranza e con essa il futuro della sua gente.

Presso la tomba del patrono per secoli hanno trovato tenero accudimento i moribondi di tutte le pesti in vita e in morte. Nemmeno il terremoto del 1456 riuscì a sfiancare l'amore alla tomba vuota del Santo. La splendida basilica paleocristiana di San Gennaro extra moenia, che in parte crollò, fu ricostruita dopo il sisma e resa unica con pilastri in pietra lavica di rara fattura catalana.

Straripante di vitalità culturale ed economica fu il Rione delle Catacombe dal rinascimento al secolo dei Lumi: il grande Ospizio per i Poveri, palazzi nobiliari, mercati, ordini religiosi disseminati nella valle, tutti affollati da giovani che avevano scelto la via della riforma, la via dell'innovazione: carmelitani, francescani, domenicani... Tutti osservanti e innamorati dei sogni iniziali dei loro fondatori.

A *medio itinere* del Miglio, nel cuore pulsante di questo flusso di vita, allargava, quasi maternamente, il suo corpo, di organismo a pianta centrale, la Basilica di Santa Maria della Sanità, realizzata dai domenicani della Riforma che, in poco tempo e per tutto il regno, divennero capofila per molti conventi. Sempre innovativi nel moltiplicare i servizi alla persona servendosi, come è tradizione nella Valle delle Catacombe, dell'arte e della cultura.

Nell'architettura della basilica di Santa Maria, i giovani riformati ci lasciarono i segni del loro ingegno e della loro trasgressività; nella farmacia e nel 'giardino dei semplici', quello della loro curiosità, la madre di ogni pensiero innovativo. Nella scelta degli artisti, i giovani domenicani furono sempre attenti al contemporaneo, non mancò all'appello neanche lo scapestrato Caravaggio, e la loro tipografia stampava e moltiplicava le parole, le sole che rendono gli uomini liberi.

In quegli anni il Miglio, il percorso della fede, espressa nella ritualità liturgica o nell'ingenua semplicità della manifestazione popolare, il percorso della pietà, che esprime dolore, amore e speranza nel culto dei morti, il percorso umano quotidiano di chi, lungo quella via, vive e la-

vora, divenne il percorso scintillante di mondano splendore dei cortei e dei convogli reali che attraversavano la Valle per spostarsi alle residenze estive di Capodimonte.

Questo itinerario, sacro e umano, regale e plebeo, ilare e forse scomposto nelle feste o mesto per l'accompagnamento dei defunti, fu tranciato dolorosamente dalla fretta sbrigativa dell'uomo che con i suoi ponti accorcia distanze e annulla i luoghi della vita e, da che era via da percorrere con la solennità di un funerale, la ritualità di una processione, lo sfarzo di un corteo regale, rischia di diventare via lungo la quale fuggire e nei cui anfratti nascondersi e isolarsi dal resto della città.

Da qualche anno al Rione Sanità i giovani hanno opposto all'inevitabile l'imprevedibile, iniziato a recuperare antichi manufatti non per il mero gusto di restaurare, ma per ricostruire, insieme alle antiche mura diroccate, la speranza, con quello stesso spirito e sguardo febbrile, ricco d'amore, che guidò il giovane Francesco di Assisi all'inizio del suo viaggio.

Da qualche anno alla Sanità si è ripreso a far musica, teatro, danza, sport... Nel Rione ormai c'è la consapevolezza che Napoli va ricostruita, restaurata, nelle cose e nello spirito. La tutela e la valorizzazione del patrimonio storico artistico, per noi del Rione Sanità, non sono una divagazione per anime belle o un imperativo costituzionale, sono soprattutto la chiave per riscoprire un antico modello di sviluppo umano, sociale ed economico.

Il Rione Sanità, 'la Napoli al quadrato', è madre di tanti giovani. Ed è davvero indicibile la bellezza dei loro occhi e delle loro mani, la profondità dei loro sentimenti e la possanza con cui abbracciano i valori assoluti che li rendono veri.

Sarà la forza generatrice di quella 'tomba vuota' del giovane Gennaro, qui al Rione Sanità l'amicizia fraterna, l'onestà, la lealtà sopravvivono a tutto e splendono inalterate nel tempo. I giovani sono certi, come lo furono Gennaro, Atanasio e gli animosi e curiosi riformatori che solo il Bello e la cultura possono costruire un futuro possibile.

L'arte regala a chiunque riesca a intenderla una possibilità di rispecchiamento: guardando chi ci ha preceduto, cos'ha costruito e come si è realizzato, rafforziamo il nostro amor proprio e recuperiamo il rigore e la determinazione necessari per lasciare la nostra traccia. Una prerogativa che deve essere universalmente sempre più accessibile a tutti.

Nel cambiamento ci è piaciuto restare fedeli alla nostra grande tradizione, quella che s'ispira a un'economia civile e non politica, capace di favorire un mercato comunitario e non capitalistico, in poche parole all'*Economy of Francesco*, quel nuovo Umanesimo che stava tanto a cuore al Santo Padre.

Guidati da queste premesse, per noi della Sanità è stato quasi naturale fare impresa attraverso la cooperazione. Questa modalità di fare impresa, oggi, non può essere più vista come un'eccezione o, peggio, una seconda scelta: va considerata la via maestra, l'unica in grado di ancorare l'agire economico alla reciprocità.

Al Rione Sanità si percepisce che sta partendo una grande sfida, tutta napoletana, che oppone la luminosità della bellezza di un grande passato al buio dell'assistenzialismo e del degrado sociale. Nella mente di tutti i visitatori si contrappone a tanta bellezza l'emergenza del tessuto sociale fragile e l'atavica economia stagnante del Rione Sanità, ma si avverte, al contempo, che anche in questo martoriato quartiere, come in tanti luoghi del Sud, si stanno attivando, inevitabilmente, processi spontanei di progettualità e di auto-organizzazione, che partono dal basso. E, come in ogni primavera che si rispetti, a guidarli sono come sempre i giovani, quelli che Giorgio La Pira paragonava alle 'rondini', quel capitale umano che tra le tante ricchezze del nostro Sud di certo si impone.

Dopo questa lunga sperimentazione al Rione Sanità a gennaio 2024 l'Arcivescovo di Napoli, il Cardinale Domenico Battaglia, ha chiesto al Capitolo Metropolitano, ai giovani della Pastorale Giovanile e a quelli del Rione Sanità di elaborare un progetto culturale capace di sovvertire la logica del profitto antepo-
nendo – soprattutto per i luoghi dell'anima – l'esigente bellezza della gratuità.

Se i beni storico artistici sono i granai dell'anima è intollerabile che nelle nostre città-mercato ai poveri è precluso l'accesso al nutrimento del cuore. L'uomo non può vivere di solo pane, non è un animale da ingrasso e le chiese – i luoghi dove per antonomasia si celebra la Gratuità di Dio – devono diventare, cominciando dalla Chiesa Madre, l'ultimo baluardo dove custodire il *gratis*, la gratuità. I cristiani sanno bene che la parola *gratis* è l'ablativo plurale di *gratia* e che le due parole sono legate non solo etimologicamente ma sostanzialmente. La grazia non si può né vendere né comprare, perché non ha prezzo, come non dovrebbe esserci mai un prezzo per l'accesso ai granai dell'anima.

Il sogno è quello di far accogliere e accompagnare gratuitamente dai giovani del territorio, debitamente formati, i napoletani e i turisti alla scoperta dei beni della Comunità: il Duomo di Napoli, e le chiese monumentali del centro storico. L'azione pastorale dovrà incoraggiare i visitatori a immergersi in un sistema venoso, quello dei nostri vicoli, dove circolano tante tossine ma al contempo anche tanto ossigeno. Inoltre si riporteranno le opere d'arte nei luoghi per i quali sono nate, un atto oggi necessario, urgente, dovuto e possibile. I pannelli pittorici strappati dai Borbone alle pareti delle case sepolte dal Vesuvio, così come i quadri tolti dalle chiese, più che opere d'arte, oggi sono furti. Il testo senza il suo contesto muore.

Il progetto nasce innanzitutto dalla consapevolezza del principio di sussidiarietà: le istituzioni non devono e non possono fare tutto. La Chiesa di Napoli quindi, trainata dai giovani, ha deciso di pulire, illuminare, aprire e custodire le maggiori – per antichità e bellezza – chiese del centro storico e di raccontare, al contempo, a tutti gli ospiti le nostre tante storie, quelle che permeano ogni andito e danzano in ogni chiesa, vicolo, palazzo, in ogni racconto. Si tratta di una storia lunga e bella da raccontare, che inizia sottoterra, attraversa l'eleganza gotica e rinascimentale e, passando per l'esuberante barocco, arriva fino al contemporaneo.

I principali obiettivi della Chiesa di Napoli, per potenziare le azioni di tutela e valorizzazione del patrimonio ecclesiastico del centro storico sono:

- allargare l'attuale sede del Museo Diocesano di Napoli istituendo un Museo Diocesano Diffuso, il MuDD, costituito dal Duomo e, pian piano, dalle chiese di San Aniello a Caponapoli, San Giorgio Maggiore, San Giovanni a Carbonara, Donnaregina Vecchia, Donnaregina Nuova...;
- raccontare quei luoghi perché oggi è necessario garantire ai visitatori il piacere della conoscenza, della scoperta e del racconto. Un tempo i beni culturali erano goduti soprattutto dalla borghesia che di valorizzazione non aveva bisogno. Oggi la domanda è mutata e la narrazione si rivela essenziale, ha infatti la funzione di tradurre il mondo delle cose in una comunicazione e narrazione storica, resa comprensibile e interessante ai grandi pubblici che segnano la nostra epoca;
- collaborare con tutti per concepire insieme le forme più adatte alla conservazione, alla ricerca e alla valorizzazione dei beni culturali ecclesiastici;
- favorire la partecipazione e l'inclusione delle comunità del territorio in una prospettiva ambientale, provando a contrastare la gentrificazione, cercando di trasformare questi luoghi in laboratori di innovazione applicata ai beni culturali e spazi per una sempre più consapevole Comunità di Patrimonio (Convenzione di Faro);
- accompagnare i giovani, soprattutto i più fragili (i cosiddetti NEET), a una cultura del lavoro basata sui principi della Dottrina Sociale della Chiesa, dell'*Economy of Francesco* e della Cooperazione.

Ma queste storie del Rione Sanità e la nuova sfida del MuDD cosa raccontano? Che cosa hanno in comune? E qual è la parola che spiega e costruisce il legame tra un territorio e il patrimonio culturale e che trasforma il territorio in patrimonio culturale?

La parola è 'Comunità', è quel senso di appartenenza che lega le persone ai luoghi, sono quelle relazioni che instillano in quelle persone la convinzione e la consapevolezza di sentirsi comproprietari di quei luoghi, è la sostenibilità sociale.

La Comunità, la forza dei legami e delle relazioni, in questo la Chiesa dovrebbe essere maestra, è l'unica capace di creare quella ricchezza invisibile, immateriale, che è l'unico seme di futuro.

Senza la Comunità, ieri come oggi, l'equazione territorio-cultura rimane una promessa, un'ipotesi teorica, un oggetto inanimato da conservare nella teca di un vecchio museo, un terreno da specialisti che inevitabilmente è destinato a inaridirsi e a non generare valore.

Ma come si misura la sostenibilità sociale di un processo di sviluppo di un territorio a base culturale? Come si misura la crescita e la consapevolezza di una Comunità? Con i ricavi? I profitti? Con il numero di visitatori paganti? Non credo.

Le unità di misura sono altre: il numero di occupati che lavorano nella filiera allargata della cultura, il numero di giovani che decidono di restare, il lavoro regolare che viene creato, il numero di imprese culturali e creative nate nel territorio e soprattutto il numero di figli di quei giovani... che hanno deciso di credere nel futuro.

Naturalmente è un processo lungo, che impone pazienza e ostinazione, determinazione e tolleranza, difficile ma possibile, e che in una città come Napoli non è un'opzione, non è un'alternativa, è un obbligo morale. Un obbligo della Chiesa, della politica, delle imprese, delle organizzazioni di Terzo settore, dei singoli cittadini.

Perché Napoli – una delle aree metropolitane più grandi in Europa – una città visitata da milioni di persone ma dove il 30% dei suoi giovani non lavora e non studia.

Per sostenere il MuDD e per contrastare la disoccupazione giovanile nella nostra città, l'Arcivescovo ha voluto dotare la Chiesa di Napoli di una Fondazione di Partecipazione: *Napoli C'entro*. Uno strumento per attivare una forma di azionariato popolare (tipo il Barcellona, il Real Madrid, l'Atletico Bilbao) per sostenere: i posti di lavoro dei giovani e la manutenzione ordinaria del Duomo e delle chiese monumentali.

I giovani, al termine di ogni visita, chiederanno agli ospiti di diventare complici in questa nuova avventura: chiederanno a tutti, se lo desiderano, di diventare soci della Fondazione di Partecipazione *Napoli*

C'entro, un azionariato popolare... che forse solo Napoli e poche altre città al mondo possono realizzare.

Saranno fieri di far parte di questa particolare Fondazione di Partecipazione *Napoli C'entro*: molti napoletani, molte istituzioni e molte imprese, oltre ai tanti ospiti che affolleranno il nostro Museo Diocesano Diffuso. Sarà una Fondazione di Partecipazione con una semplice e chiara mission: sostenere le chiese monumentali e i giovani. Una bellissima e difficile impresa che ci permetterà di essere meno infedeli alla bellezza e al contempo agli umiliati.

Il giovane Gennaro e la Divina Provvidenza ci schiaffeggeranno con l'abbondanza... ne siamo sicuri.

NOVITÀ EDITORIALI

a cura di ETTORE SIMEONE

Novità Editoriali

- ACCONCI A., *Un inedito ritratto medievale. Innocenzo III alle Carceri Nuove*, in *Arte medievale* 4 (2024) 287-382.
- ALESSI I., *Profili giuridici del sistema di rappresentanza papale nell'Alto Medioevo: Vicari Apostolici, Defensores Ecclesiae e Amministratori del Patrimonio di San Pietro in Sicilia nei secc. VI-VIII*, in *Diritto canonico* 2 (2024) 433-521.
- ATTOLLINO S., *Il Rapporto 2024 dell'European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) sull'Italia nella prospettiva del diritto delle religioni*, in *Diritto canonico* 2 (2024) 86-101.
- CAVAZZINI L., *Colore e materiali nella scultura funeraria lombarda del tardo Medioevo*, in *Arte medievale* 4 (2024) 11-20.
- D'AURIA I., *Gli esordi agiografici di sant'Agnese*, in *Koinonia* 48 (2024) 247-264.
- D'OTTONE RAMBACH A., *When Popes wore Arabic Clothes. Arabic Script and Pseudo-Script in the Mosaics of S. Maria in Trastevere (Rome, 12th Century): A Mediterranean Perspective*, in *Arte medievale* 4 (2024) 209-230.
- DAZZETTI S., *L'impotenza a generare come causa di annullamento del matrimonio. Il dibattito tra civilisti e canonisti negli anni '30*, in *Diritto canonico* 2 (2024) 29-45.
- DE LIGT L., *A Quantitative Approach to Urbanism in the Southern Districts of Africa Proconsularis in the Mid-Third Century AD*, in *Ancient Society* 54 (2024) 161-240.
- DEL POZZO M., *Origine e configurazione della potestà giudiziaria dei tribunali territoriali di seconda istanza nella Chiesa Latina*, in *Diritto canonico* 2 (2024) 46-85.
- DI PINTO L., *La 'questione giustizia' nell'Occidente romano-barbarico (Cassiod., var. 3, 28; var. 5, 4; var. 9, 14)*, in *Koinonia* 48 (2024) 273-302.
- GENNAIOLI R., *La collezione di gemme del cardinale Pietro Barbo: proposte identificative e questioni cronologiche*, in *Ricerche di storia dell'arte* 144 (2024) 15-22.
- GENNARO L., *«Imperatrix Agatha»: regno, papato e impero in un frammento della liturgia gallicana di Sicilia (XII secolo)*, in *Diritto canonico* 2 (2024) 522-540.

- GRÜLL T, *Scroll and Codex on Phrygian Funerary Monuments Indicators of Erudition or Religious Symbols?*, in *Ancient Society* 54 (2024) 291-321.
- GULINA G., *Un istituto sopravvissuto a se stesso. Riflessioni sulla noxae deditio*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 441-468.
- IMPROTA A., *Una nuova Bibbia atlantica a Napoli*, in *Arte medievale* 4 (2024) 167-176.
- LAMBERTI L., *I senatus consulta Persiciano, Claudiano e Calvisiano in tema di matrimoni tra "anziani"*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 469-492.
- LAMBRINI P., *La proprietà delle terre nell'arcaico ordinamento romano alla luce di Dionigi di Alicarnasso*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 493-504.
- LUCREZI F., *Repressione criminale e «categorie sistematiche». Ricordo di Ferdinando Zuccotti*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 505-510.
- MASI DORIA C., *Cornelia, madre o tribù?*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 511-516.
- MASUELLI S., *Ricerche in tema dicautio fructuaria*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 517-532.
- MINALE V. M., *Il cavallo nell'Ekloge isaurica*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 533-538.
- MORESCHINI C., *Aspetti della tradizione platonica in Massimo il Confessore: la assimilazione a Dio e la logica porfiriana*, in *Koinonia* 48 (2024) 355-364.
- NEOLA B., *Che cos'è la filosofia in età tardoantica? Alcune considerazioni*, in *Koinonia* 48 (2024) 381-404.
- PELLOSO C., *Sul significato di quirites sulle formule 'populus Romanus quiritium' e 'populus Romanus quirites'*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 539-556.
- PENNACCHIO C., *Follia e matrimonio: maneggiare con cura. 'Quid enim tam humanum est, quam ut fortuitis casibus mulieris maritum vel uxorem viri participem esse?'*, in I. FARNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 557-576.

- PETTINATO C., *Leone XIII, 'sovrano senza regno', nell'Italia alle prese con l'esperienza coloniale, e l'esercizio dell'attività diplomatica della Santa Sede nella costruzione del diritto internazionale. Un piccolo cameo conclusivo sulla vicenda di Menelik II e i prigionieri italiani in Etiopia nel 1896*, in *Diritto canonico* 2 (2024) 541-599.
- ROSACI F., *La corruzione dell'isaurο Zenone nella prospettiva di Malco di Philadelphia*, in *Codex* 5 (2024) 199-216.
- ROSSI VAIRO G., *La memoria a colori. Tombe policrome portoghesi della prima metà del XIV secolo*, in *Arte medievale* 4 (2024) 49-64.
- SINISI L., «*Quasi aperire ianuam alteri cuius fusi⁹ exactius tractaturo*». Il sinodo diocesano nella trattatistica cinquecentesca, in *Diritto canonico* 2 (2024) 600-627.
- TARABIONO G. F., *Prospettive di valorizzazione sociale dei beni del Fondo Edifici di Culto (FEC): iniziative socio-culturali e per la promozione del dialogo interreligioso*, in *Diritto canonico* 2 (2024) 332-350.
- TRONCARELLI F., *Il fiore e il serpente. Testimonianze inedite su Amalasunta*, in *Codex* 5 (2024) 235-260.
- UYTTERHOEVEN I., POBLOME, J., ECK W., *Honouring Provincial Governors Roman Imperial Governor Monuments and their Late Antique 'Afterlife' at Sagalassos*, in *Ancient Society* 54 (2024) 323-360.
- WACKE A., *Jesus Christus als Angeklagter vor Pontius Pilatus in der Historienmalerei*, in I. FARGNOLI (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024, 811-830.
- WILLIAMS D., *On the Relationship between the Study of Ancient Coins and Gems in the Early Modern Period*, *Ricerche di storia dell'arte* 144 (2024) 55-62.



CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

56 (2/2025) - ISSN 0392-1352

Verbum Ferens

STUDI, DOCUMENTI

DA NICEA ALL'ARIANESIMO NELL'ITALIA OSTROGOTA: TOLLERANZA E MODERAZIONE TEOLOGICA, INTERFERENZE TRA RELIGIONE E POLITICA

ROCCO RONZANI

Pontificia Università Lateranense

*Alla memoria di Manlio Simonetti e Bruno Luiselli,
dedico con animo grato*

ABSTRACT – Il contributo esamina un capitolo della lunga controversia legata alla reviviscenza dell'arianesimo in Occidente, con particolare attenzione all'Italia dopo l'implosione della *pars Occidentis* dell'Impero romano. L'adesione degli Ostrogoti all'arianesimo viene analizzata attraverso il processo di evangelizzazione, avviato nel III secolo con la cattura di romani di fede cristiana e culminato nell'opera di Vulfila, vescovo ariano e promotore della traduzione delle Scritture nella lingua gotica. L'arianesimo, spesso in forme radicali, si radicò nell'identità germanica, assumendo connotati antiromani, come dimostrano le persecuzioni vandaliche in Africa. Tuttavia, si affermò anche una corrente moderata, riconducibile all'omeismo dei sinodi di Rimini e Seleucia (359) e di Costantinopoli (360), che favorì l'integrazione nel mondo romano e contribuì alla transizione verso il neo-nicenoismo cappadoce, sancito dal Concilio di Costantinopoli del 381. In questo contesto, l'arianesimo ostrogoto si distinse per una moderazione influenzata dalla romanizzazione di Teodorico e dai contatti con l'ambiente costantinopolitano. Durante il pontificato di Gelasio (492–496), i rapporti tra la sede romana e la corte di Ravenna furono improntati al rispetto, riflettendo una politica di apertura che facilitò la coesistenza religiosa. Dopo la caduta del regno ostrogoto, i superstiti furono pienamente integrati nella società italo-romana cattolica.

PAROLE CHIAVE – Ostrogoti - Arianesimo - Papa Gelasio - Teodorico - Regni romano-barbarici.

ABSTRACT – This contribution examines a chapter of the long-standing controversy surrounding the resurgence of Arianism in the Western Roman world, with particular focus on Italy following the collapse of the *pars Occidentis* of the Roman Empire. The Ostrogoths' adherence to Arianism is analyzed through the process of their evangelization, initiated in the III century with the capture of Romans of Christian faith and culminated in the work of Vulfila, Arian bishop and promoter of the translation of the Scriptures into the Gothic language. Arianism, often in radical forms, took root in Germanic identity, assuming anti-Roman connotations, as demonstrated by the Vandal persecutions in Africa. However, a moderate current also emerged, traceable to the Omeism of the synods of Rimini and Seleucia (359) and of Constantinople (360), which favored integration in the Roman world and contributed to the transition towards the Cappadocian neo-Niceneism, sanctioned by the Council of Constantinople in 381. In this context, the Ostrogothic Arianism distinguished itself by a moderation influenced by Theodoric's Romanization and by contacts with the Constantinopolitan environment. During the pontificate of Gelasius (492–496), the relations between the Roman see and the court of Ravenna were characterized by respect, reflecting a policy of openness that facilitated religious coexistence. After the fall of the Ostrogothic kingdom, the survivors were fully integrated into the Catholic Italo-Roman society.

lization, initiated in the third century with the capture of Roman Christians and culminating in the work of Wulfila, the Arian bishop and key figure in the translation of the Scriptures into the Gothic language. Arianism, often in its more radical forms, became deeply embedded in the Germanic identity, acquiring anti-Roman connotations, as evidenced by the Vandal persecutions in Africa. Nevertheless, a moderate strand of Arianism also emerged, associated with the Homoian theology of the synods of Rimini and Seleucia (359) and Constantinople (360), which facilitated integration into the Roman world and contributed to the transition toward Cappadocian neo-Nicene theology, formalized at the Council of Constantinople in 381. Within this framework, Ostrogothic Arianism was marked by a moderation shaped by Theoderic's Romanization and interactions with the Constantinopolitan milieu. During the pontificate of Gelasius (492–496), relations between the Roman See and the court of Ravenna were characterized by mutual respect, reflecting a policy of openness that enabled religious coexistence. Following the fall of the Ostrogothic kingdom, the surviving Goths were fully assimilated into Italo-Roman Catholic society.

KEYWORDS – Ostrogoths - Arianism - Pope Gelasius - Theoderic - Romano-Barbarian Kingdoms.

1. Millesettecento anni dal Concilio di Nicea. Il contributo della ricerca storico-teologica

Sul Concilio niceno del 325, la genesi e gli sviluppi, la sua ricezione, nel corso dell'anno del diciassettesimo centenario, si è parlato ampiamente in tutti gli ambienti, ecclesiali e accademici, nelle università cattoliche e statali: per avere una panoramica, tutt'altro che esaustiva, ma comunque molto ampia si possono ripercorrere i fitti calendari delle iniziative segnalate dalla *International Association of Patristic Studies* e da altre associazioni di studi sul cristianesimo delle origini e sul mondo tardoantico. In molte città italiane è stato celebrato il diciassettesimo centenario del concilio e a Roma si sono tenuti due incontri internazionali, all'*Augustinianum*, all'*Angelicum* e al Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, con i massimi esperti del IV secolo e della controversia ariana. Il primo viaggio apostolico del nuovo vescovo di Roma, papa Leone XIV, prevede un 'pellegrinaggio' a İznik, l'antica Nicea, per i 1700 anni del Concilio ecumenico, prima di proseguire verso il Libano.

Tanti studiosi che hanno preso parte a questi eventi celebrativi e di approfondimento, soprattutto molti studiosi romani e italiani e il gruppo internazionale degli studenti dell'*Augustinianum*, sono stati introdotti alla complessa vicenda dell'arianesimo antico da Manlio Simonetti¹, uno dei massimi esperti contemporanei dell'arianesimo, e dal suo collega e amico Bruno Luiselli², grande specialista dell'età romano-barbarica, al quale si devono fondamentali contributi sulla rinascita dell'arianesimo in Occidente durante le migrazioni dei popoli germanici.

Non possiamo dimenticare altri maestri della scuola romana come Alberto Camplani ed Emanuela Prinzivalli, che hanno approfondito nel tempo tanti temi legati al Concilio niceno del 325, alla tradizione teologica e alla storia della chiesa alessandrina, da Dionigi fino ad Alessandro di Alessandria e Ario. Tra gli altri antichi allievi di Manlio Simonetti ricordo anche Giovanni Maria Vian, che si è occupato dell'arianesimo nel mondo latino e della sua produzione omiletica ed esegetica e che di recente ha pubblicato un apprezzato strumento divulgativo insieme a Gian Guido Vecchi, *La scommessa di Costantino. Come il Concilio di Nicea ha cambiato la storia* (Mondadori, Milano 2025); e ancora, Gaetano Lettieri sulla teologia trinitaria antiariana di Ambrogio e Agostino.

Dalla feconda sinergia tra il mondo delle istituzioni accademiche pubbliche e la ricerca storico-teologica di ambito ecclesiastico, soprattutto nell'Urbe tra Sapienza e Pontificio Istituto patristico *Augustinianum*, non senza fitti scambi con le altre università pontificie, pubbliche e private romane, sono stati formati studiosi di prim'ordine che, in tempi recenti, hanno elaborato ricerche dottorali e studi postdottorali

¹ Sulla dottrina ariana e gli sviluppi storico-ecclesiali della controversia religiosa si vedano i contributi di SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; ID., *La produzione letteraria fra romani e barbari (sec. V-VIII)*, Roma 1986.

² Sulla storia religiosa e i percorsi di acculturazione ed evangelizzazione dei popoli germanici si vedano di LUISELLI B., *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992; ID., *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003, in particolare: 111-134; DE MICO N., MARCHITELLI S., ROTA S., LUISELLI B. (a cura di), *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani (secoli III-VIII)*, Roma 2007, 535-650, opera realizzata sotto la direzione di B. Luiselli.

che costituiscono un contributo decisivo alla comprensione del Concilio di Nicea e dell'arianesimo. Tra i molti studiosi è doveroso ricordare lo spagnolo Patricio de Navascués, con il suo contributo relevantissimo su Paolo di Samosata, sul confronto con Eustazio di Antiochia, l'unico antiariano a impiegare, come il Samosateno, il modello cristologico *Logos-anthropos*; all'argentino Samuel Fernández si devono studi fondamentali su Marcello di Ancira e uno strumento di studio di grande utilità, recentemente apparso per i tipi di Brill, *Fontes Nicaenae Synodi* e pubblicato anche in italiano nella collana Nuovi studi patristici di Città Nuova con il titolo *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*. Il gesuita della Gregoriana Henrik Pietras che, dopo una nota pubblicazione sull'amore in Origene, si è dedicato alla storia della convocazione del Concilio niceno. Da ultimo, ma solo per essere stato uno dei più giovani e meritevoli allievi di Manlio Simonetti in *Augustinianum*, ricordo il collega italiano Angelo Segneri, storico e raffinato editore critico, che si è dedicato alla ricezione della teologia trinitaria nicena e alle controversie scaturite dal concilio, specialmente nell'edizione del *Tomus ad Antiochenos*.

In questa sede, dopo tanti e imprescindibili contributi sulla genesi e gli sviluppi della crisi ariana nel IV secolo e sui suoi sviluppi dopo Nicea, desidero offrire un breve contributo su un capitolo della lunga controversia legato alla reviviscenza dell'arianesimo in Occidente, in particolare in Italia dopo l'implosione della *pars Occidentis* dell'impero.

2. L'arianesimo degli Ostrogoti d'Italia

Gli Ostrogoti, come è noto, erano ariani, ma per cogliere esattamente la misura dell'adesione alla confessione ariana è necessario ripercorrere, almeno in compendio, il processo della loro evangelizzazione. L'iter di cristianizzazione fu preceduto da una acculturazione in senso romano dei Goti, popolazione germanica attestata almeno dal VII secolo a.C. in Strabone e poi negli scritti di Plinio il Vecchio, Tacito e Tolomeo. Essi, infatti, entrano per tempo sulla scena del mondo greco-romano e specialmente a partire dal III secolo d.C. quando, premendo sui confini orientali dell'impero e calando dalle loro regioni d'origine, situate nel

basso corso della Vistola, si diressero e poi si stanziarono nelle zone più prossime al Ponto Eusino. In questa fase della loro storia, intorno al IV secolo, li troviamo già divisi in Ostrogoti e Visigoti localizzati rispettivamente a nord-ovest del Mar Nero i primi e più a sud i secondi, sotto la regione basso danubiana³.

I Visigoti, a causa delle pressioni degli Unni, furono spinti sempre più in prossimità del *limes* imperiale e poi, dopo conflittuali vicende, come la disfatta romana di Adrianopoli del 378, anche entro i confini delle province romane di Mesia inferiore e Pannonia, subendo come conseguenza una accelerazione nel processo di romanizzazione e di cristianizzazione in senso ariano⁴. Gli Ostrogoti, al contrario, restarono sempre fuori i confini imperiali, ad eccezione di piccoli gruppi messisi al seguito dei Visigoti, e furono lungamente sottomessi agli Unni. In tempi diversi, gli uni e gli altri, Visigoti e Ostrogoti, questi ultimi dopo essersi liberati del giogo degli Unni, si insediarono stabilmente nell'Occidente romano e istituirono rispettivamente un regno romanobarbarico al sud della Gallia, con capitale Tolosa, ampliatisi poi a tutta la regione iberica, mentre gli altri culminarono il loro iter di insediamento in Italia dove, dopo la disfatta di Odoacre, costituirono il loro regno sotto la guida di Teoderico a Ravenna.

Fin dal III secolo le incursioni dei Goti entro i confini dell'impero avevano facilitato la cattura di romani di fede cristiana che loro mal-

³ Sulle vicende storiche e la penetrazione culturale e linguistica della civiltà romana tra i Goti si veda: *I Goti in Occidente*. Spoleto 29 marzo-5 aprile 1955 (Atti delle Settimane di Studio 3), Spoleto 1956; BIERBAUER V., *Zur ostgotischen Geschichte in Italien*, in *Studi Medievali* 14 (1973) 1-36; ID., *La società dell'Italia romano-gotica*, in *Atti del 7° congresso di studi sull'alto medioevo* (Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980), Spoleto 1982, 49-116; BURNS TH. S., *A History of the Ostrogoths*, Bloomington (Indiana) 1984; *Magistra Barbaritas. I barbari in Italia*. Premessa di G. Pugliese Carratelli, Milano 1984; WOLFRAM H., *Storia dei Goti* (a cura di M. CESA) Roma 1985; SCARDIGLI B., SCARDIGLI P. (a cura di), *Germani in Italia*, Roma 1994; LUISELLI, *La formazione* cit. 114-116; ARNOLD J. J., BJORNIE M. S., SESSA K. (a cura di), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden-Boston 2016.

⁴ Cfr. DE MICO, MARCHITELLI, ROTA, LUISELLI (a cura di), *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani* cit. 596-598.

grado divennero i primi attori della diffusione della fede oltre i confini del mondo romano; è il caso degli avi di Vulfila, il vescovo ariano evangelizzatore dei Goti e anima dell'imponente operazione culturale che fissò per iscritto la lingua gotica, elevata fin da subito a dignità letteraria attraverso la traduzione delle scritture sacre cristiane e di altri testi religiosi impiegati nella missione ai popoli germanici⁵. La confessione cristiana maggioritaria dei due gruppi e di altre popolazioni germaniche fu dunque quella ariana, sovente nelle sue forme più radicali che furono a tal punto assorbite in funzione antiromana – l'impero era sentito come contrafforte politico all'ortodossia nicena – da entrare a far parte della coscienza nazionale del mondo germanico, della sua stessa identità, come nel caso dei Vandali insediatisi in Africa dove scatenarono le peggiori persecuzioni anticattoliche dell'età romanobarbarica⁶. Al contempo, è ampiamente attestata anche una forma di arianesimo moderato che, in qualche modo, facilitò l'insediamento nel mondo romano, a maggioranza di confessione nicena, corroborando così gli esiti di una accorta politica di unificazione dei popoli attori degli eventi epocali di passaggio dall'età tardoantica a quella altomedievale.

In merito all'arianesimo moderato, tutta una serie di testimonianze ne restituiscono la diffusione tra gruppi di Visigoti attestati in area costantinopolitana, quelli che non migrarono verso i Balcani e poi in occidente, e tra gli Ostrogoti più recentemente giunti in territorio imperiale. Per altro, non si deve dimenticare l'esistenza di gruppi gotici di fede nicena, rappresentati al concilio del 325 da Teofilo, vescovo della Gothia⁷. L'interpretazione della dottrina trinitaria degli ariani moderati e degli ortodossi in qualche modo – nella complessità della dottrina cri-

⁵ Cfr. *Idem* 599-600.

⁶ Cfr. DI VITA V., *Storia della persecuzione vandolica in Africa* (a cura di S. COSTANZA), Roma 1981; MARCHETTA A., *Vandali*, in *Nuovo Dizionario di Patrologia e Antichità Cristiane*, vol. 3, Roma 2008, 5538-5542.

⁷ Cfr. GELZER H., HILGENFELD H., CUNTZ O. (a cura di), *Patrum Nicaenorum nomina*, Lipsiae 1898, ser. lat.: nr. 216, 219; ser. gr.: nr. 211; DE MICO, MARCHITELLI, ROTA, LUISELLI (a cura di), *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani* cit. 536-538.

stiana sulla vita intradivina dei primi tre secoli del cristianesimo – si avvicinava laddove entrambi riconoscevano una priorità al Padre, fonte di tutta la divinità, accompagnato da un Figlio subordinato, ma non creato ovvero speciale emanazione del Padre, strumento della creazione, rivelatore e redentore⁸.

L'attività di evangelizzazione dei Goti di area costantinopolitana, a suo tempo messa in rilievo da Bruno Luiselli, permise a Giovanni Crisostomo di attrarne molti alla fede nicena attraverso l'opera di ministri da lui ordinati a questo scopo, presumibilmente di origine germanica oppure che ne avevano appreso almeno l'idioma e ne conoscevano la cultura. Il vescovo costantinopolitano aveva consacrato anche un vescovo, Unila, per l'evangelizzazione dei Goti e almeno una delle omelie di Crisostomo fu pronunciata con l'ausilio di un presbitero di madrelingua che la tradusse per un uditorio di Goti, residenti nella capitale e di fede nicena, nella chiesa di San Tommaso di Costantinopoli (*Hom.* 8)⁹.

Sempre a Costantinopoli è presumibile che risiedesse Doroteo, vescovo dei Visigoti ariani rimasti in area costantinopolitana e in Tracia e non migrati a occidente, seguaci di una teologia trinitaria moderata che differiva di misura dal credo ariano radicale di Vulfila, testimoniato dal suo testamento che ci ha conservato Aussenzio di Durostorum¹⁰.

È stato congetturato che l'arianesimo moderato sia da inquadrare nell'omeismo sancito dai sinodi di Rimini e Seleucia del 359 e poi di Costantinopoli del 360 («somiglianza al Padre del Figlio»), capace di riscuotere, per ragioni di convenienza, le adesioni degli ariani e degli altri non-niceni che vi potevano rispettivamente scorgere lo stru-

⁸ Vd. RONZANI R., *Gesù Figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*, Roma 2021.

⁹ Cfr. IOH. CHRYS., *Hom.* 8 (PG 63, 499-510; DE MICO, MARCHITELLI, ROTA, LUISELLI [a cura di], *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani* cit. 570-573). Sulla presenza di comunità cristiane di Goti cattolici e ariani moderati in area costantinopolitana si veda anche *Idem* 568-573; 589-590; LUISELLI B., *Dall'arianesimo dei Visigoti di Costantinopoli all'arianesimo degli Ostrogoti d'Italia*, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, s. 9, 16/1 (2005) 5-30.

¹⁰ Vd. SIMONETTI, *La crisi ariana* cit. 424; 454; 321 ss.; *Idem* 559-560.

mento per negare la consustanzialità o anche la semplice somiglianza nella sostanza o sostenere almeno la generazione *ab aeterno* del Figlio. La stretta osservanza nicena non poteva esserne soddisfatta così anche l'anomeismo più rigoroso rifiutò tale compromesso. Invece per la politica religiosa imperiale si poteva soprassedere alle sottigliezze teologiche, pur di garantire la pace religiosa premessa di quella sociale e politica. Tuttavia, proprio negli ambienti omeusiani e omei prese consistenza il percorso di rilettura della fede nicena che aprò al neo-nicenisimo cappadoce, consacrato dal Concilio di Costantinopoli del 381¹¹.

Tornando agli Ostrogoti, una volta liberatisi dal giogo degli Unni pagani, finirono per sottoscrivere un patto di alleanza con l'impero e furono stanziati in territorio imperiale nella provincia di Pannonia. A garanzia del *foedus* il figlio del re Theodemir, il piccolo Teoderico, allora fanciullo di otto anni, fu condotto a Costantinopoli dove restò per ben nove anni in ostaggio e dove fu educato al culto della romanità e all'arte del governo¹².

Non è improbabile che il tutore del giovane principe fosse l'onnipresente *magister militum* Aspar, un alano-goto di confessione ariana che dominava la corte imperiale.

L'arianesimo diffuso a Costantinopoli, al quale certamente anche Aspar aderiva, era certamente quello moderato, tanto che l'imperatore

¹¹ Vd. SIMONETTI, *La crisi ariana* cit. 313 ss.

¹² Tra le numerose pubblicazioni su Teoderico si vedano: ENSSLIN W., *Theoderich der Grosse*, München 1959² (1947); *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia*. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 2-6 novembre 1992, 1-2, Spoleto 1993; SAIITA B., *La civilitas di Teoderico*, Roma 1993; GARZYA A., *Teoderico a Bisanzio*, in A. CARILE (a cura di), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Ravenna 1995, 341-351; AMORY P., *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997; LUISELLI B., *Teoderico e gli Ostrogoti tra romanizzazione e nazionalismo gotico*, in *Romanobarbarica* 13, 1994/95, 75-98; AZZARA C., *L'ideologia della regalità ostrogota*, in *Le invasioni barbariche nel meridione dell'Impero: Visigoti, Vandali, Ostrogoti*, Soveria Mannelli 2001, 243-253; ARNOLD J. J., *Theoderic and Roman Imperial Restoratio*, Cambridge 2014; PORENA P., *L'insediamento degli Ostrogoti in Italia*, Roma 2012; CRISTINI M., *Teoderico e i regni romano-germanici (489-526). Rapporti politico-diplomatici e conflitti*, Spoleto 2022.

calcedonese Leone I non ebbe timore di dare la mano di sua figlia a Patrizio, figlio di Aspar, in seguito nominato Cesare e quindi presuntivo erede dell'impero¹³.

È dunque al contatto con l'ambiente dell'arianesimo moderato di area costantinopolitana e con la profonda romanizzazione di Teoderico che dobbiamo ricondurre la moderazione dell'arianesimo ostrogoto che nella fase di insediamento in Italia del popolo germanico mostrò generale tolleranza verso l'elemento romano-cristiano e verso le istituzioni ecclesiastiche¹⁴.

Limitandoci agli inizi dell'insediamento e al breve pontificato di Gelasio (492-496)¹⁵, si deve rilevare che nell'Italia ostrogota, dopo una breve fase di assestamento del nuovo sistema politico-amministrativo, i rapporti tra la sede romana e la corte di Ravenna furono buoni, improntati, se non alla collaborazione, sicuramente a un profondo rispetto.

¹³ Vd. LUISELLI, *Dall'arianesimo dei Visigoti* cit. 23.

¹⁴ Vd. BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, 35-94; SAITTA B., 'Religionem imperare non possumus'. Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande, in *Quaderni Catanesi* 9 (1987) 363-417; ID. La 'civilitas' di Teoderico. Rigore amministrativo, tolleranza religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota, Roma 1993; SARDELLA T., *Società, Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Soveria Mannelli 1996; AZZARA C., *Il papato e il regno dei Goti in Italia. Rapporti politico-diplomatici e costruzione della memoria storica*, in *Nuova Rivista Storica* 94 (2010) 89-104; OZOG M., *Inter duas potestates. The Religious Policy of Theoderic the Great*, Francoforte 2016.

¹⁵ Vd. ULLMANN W., *Gelasius I (492-496)*, Stuttgart 1981; NAUTIN P., *Gélase*, in *DHGE* 20, Paris 1984, coll. 283-294; RONZANI R., Il 'De duabus naturis' di Gelasio di Roma. Contesto storico e fonti teologiche, in *Augustinianum* 48/2 (2008) 481-519; ID., La lettera 'Famuli uestrae pietatis' di Gelasio di Roma all'imperatore Anastasio I (CPL 1667, Epist. 8), in *Augustinianum* 51.2 (2011) 501-549; Gelasio di Roma, *Lettera sulle due nature. Introduzione, testo critico, traduzione e commento* (a cura di R. RONZANI) Bologna 2011, 11-19; RONZANI R., Nota sulla paternità della lettera di Gelasio di Roma a Lorenzo di Lycnidus (CPL 1610), in *Augustinianum* 53.2 (2013) 531-545; ID., *Gelasius I, pope*, in *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. DI BERARDINO, InterVarsity Press-, Downers Grove, Illinois, 2014, 2, 104-107; ID., *Potenzialità, interpretazione e tradizione testuale della documentazione epistolare dei vescovi romani. Il caso del 'Generale decretum' gelasiano*, in *Vetera Christianorum* 51 (2014) 27-43; *Church of Rome* (a cura di N. BRONWEN, A. PAULINE) Brepols, Turnhout 2014 e rec. di R. RONZANI in *Augustiniana* 67 (2017) 356-

Questo stato di cose fu anche e soprattutto l'esito dello spirito di apertura verso l'elemento romano che, pur nella separazione tra Goti ariani e romani niceni, caratterizzò le idealità di buona parte del regno di Teoderico¹⁶.

Ullmann ha potuto scrivere che se ci si volesse limitare all'analisi del solo epistolario gelasiano, eccettuate le lettere a Teoderico e ai suoi funzionari, si potrebbe quasi concludere che in Italia gli Ostrogoti quasi non ci fossero¹⁷.

Tra il 494 e il 496 i rapporti tra Gelasio e gli Ostrogoti riguardarono per lo più questioni di giurisdizione ecclesiastica¹⁸. Nella controversia tra il vescovo Sereno di Nola e due chierici, Felice e Pietro, appellatisi contro il loro presule alla corte ravennate¹⁹, il papa sollecita a favore del vescovo campano l'intervento di altri due presuli, Geronzio e Giovanni²⁰, che furono probabilmente i latori dell'appello di Gelasio al so-

¹⁶ Picotti sostiene che tra Gelasio e Teoderico vi sarebbe stata una sorta di collaborazione, precedentemente rifiutata dal pontefice all'erulo Odoacre: «*Nos quoque Odoacri barbaro haeretico regnum Italiae tunc tenenti, quum aliqua non facienda praeciperet, Deo prestante nullatenus paruisse manifestum est*», Gelasio, *Epist.* 26 (*Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II, ex schedis clar. Petri Coustantii aliisque editis, adibiti praestantissimis codicibus Italiae et Germaniae*, I, [Braunsbergae 1867] Hildesheim-New York 1974, 409; *ibid.*, nota 78). Vd. G. B. PICOTTI, *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, in *I Goti in Occidente: problemi cit.* 186-187.

¹⁷ Vd. ULLMANN, *Gelasius I* cit. 218.

¹⁸ Cfr. *Epistolae Theodercianae variae*, ed. T. MOMMSEN, Berolini 1894 (MGH, Auctores Antiquissimi 12, I, 3-393), 389-391.

¹⁹ «*Felix et Petrus ecclesiae Nolanae clerici contumaciter et contra constitutum rebelles ad comitatum filii mei regis putaverunt esse properandum, dicentes sibi vim fuisse generatam, tacito clericatus officio, et auctoritate promerita contra civilitatem redemptis sibi barbaris suprascriptum episcopum suum gravibus iniuriis et dispendiis affecerunt. Proinde necessarium fuit, ut ad eundem dominum filium meum supradictus frater noster Serenus episcopus convolare, ostensaque fraude secundum beatitudinem temporum suorum vir praecellentissimus filius meus Theodoricus rex ad nostrum contumaces clericos remisit examen*»: GELASIO, *Frag.* 13, in *Epistolae Romanorum Pontificum* cit. 490; cfr. *Epistolae Theodercianae variae* cit., ed. T. MOMMSEN, 391.

²⁰ «*Frater et coepiscopus noster Serenus tantis est contumeliis appetitus, ut non sine nostra fuerit lacessitus iniuria, quia ad comitatum domini filii nostri regis pro immanitate facti venire compulsus est. Hunc ergo omnibus decet a nobis solatiis adiuvari, quia cunctis crescit, quidquid*

vano affinché fosse rispettato il privilegio del foro ecclesiastico²¹. Altri frammenti indirizzati alla corte ravennate sono estratti di lettere di raccomandazione²². Non mancano, infine, lettere di cortesia e di richieste di aiuto a donne influenti della corte ostrogota: una all'*inlustris femina* Firmina su alcuni possedimenti della sede apostolica²³ e a sostegno degli indigenti assistiti dalla Chiesa; un'altra a Ereleuva, madre di Teoderico, che si convertì alla fede cattolica e fu battezzata con il nome di 'Eusebia'²⁴.

Le donne e gli schiavi romani in mano alle popolazioni extralimitanee furono i principali attori della prima fase di testimonianza della fede e di evangelizzazione, prima delle missioni organizzate dalle istituzioni ecclesiastiche.

Gelasio, che si serviva sovente di vescovi per essere rappresentato alla corte di Ravenna, controllava attentamente l'accesso a sovrano degli altri presuli italiani e, per ovvie ragioni, aveva avvocato a sé il di-

in tali causa probatur impensum»: GELASIO, *Frag.* 11, in *Epistolae Romanorum Pontificum* cit. 489; cfr. *Epistulae Theodericianae variae* cit., ed. T. MOMMSEN, 391. Giovanni nominato nell'*inscriptio* è verosimilmente l'omonimo vescovo di Ravenna (vd. C. PIETRI - L. PIETRI, *Prosopographie chrétienne du bas-empire. Prosopographie de l'Italie chrétienne* [310-604], 2/1, Roma 1999, 1061-1062); Geronzio *Valvensis* (vescovo di Corfinium) è citato più volte nell'epistolario gelasiano (cfr. LÖWENFELD S., *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae*, Graz 1959², nn. 4-5, 9, 2-3, 5).

²¹ «*Certum est, magnificentiam vestram leges Romanorum principum, quas in negotiis hominum custodiendas esse praecipit, multo magis circa reverentiam beati Petri apostoli pro suae felicitatis augmento velle servoari*»: GELASIO, *Frag.* 12, in *Epistolae Romanorum Pontificum* cit. 489; cfr. *Epistulae Theodericianae variae* cit., ed. T. MOMMSEN, 391. Si veda anche l'altra lettera scritta nella medesima circostanza: Gelasio, *Epist.* 46 (PLS 3, col. 759). Nell'*inscriptio* dell'edizione di Mommsen la lettera è diretta alla madre di Teoderico. Cfr. *Epistulae Theodericianae variae* cit., ed. T. MOMMSEN, 390.

²² Cfr. *Epistulae Theodericianae variae* cit., ed. T. MOMMSEN, 389; 390. Mommsen data le lettere rispettivamente alla fine del 494 e al 495.

²³ Cfr. GELASIO, *Frag.* 35, in *Epistolae Romanorum Pontificum* cit. 501-502.

²⁴ Cfr. *Ibidem* 502. Ereleuva, giunta in Italia, si convertì alla fede cattolica e si fece battezzare assumendo il nome di Eusebia: «*mater Ereriliva dicta Gothica catholica quidem erat, quae in baptismo Eusebia dicta*», *Excerpta Valesiana* 58, 16; cfr. DE MICO, MARCHITELLI, ROTA, LUISELLI (a cura di), *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani* cit. 605-606; cfr. LUISELLI B., *Dall'arianesimo dei Visigoti* cit. 21, n. 6; 22, nota 50; 24; 25, nota 59.

ritto di accordare o rifiutare il permesso di ricorrere al nuovo signore delle sorti italiane²⁵.

Altre lettere testimoniano i rapporti intrattenuti da Gelasio con i funzionari del regno ostrogoto: due sono indirizzate ai *comites* Teia e Ostilio, concernenti di nuovo il foro ecclesiastico; un biglietto al *defensor Dulcius* ci ragguaglia sulla missione di questi al *magister militum* e al *iudex* di Lucera perché sapessero che il pontefice aveva ordinato il nuovo presule della città nella persona del diacono Anastasio²⁶.

In conclusione, le fonti restituiscono un Teoderico che, per ragioni ispirate a una politica religiosa di moderazione, permettono all'Anonimo Valesiano di definirlo *devotissimus ac si catholicus* in occasione di una visita a Roma, nella basilica di San Pietro al tempo di papa Simmaco²⁷. La fonte, di parte cattolica per altro, rileva anche la distanza tra la politica del sovrano ravennate e quella di un acceso anticattolico come Eutarico, marito della figlia del re, Amalasunta, un ostrogoto, ma emigrato e formatosi tra i Visigoti e soprattutto al loro credo ariano radicale.

Allorquando la politica teodericiana assumerà tratti anticattolici e antiromani, lo stesso Anonimo ripenserà malinconicamente al tempo in cui il sovrano era stato esempio di tolleranza e i vescovi dell'Urbe lo avevano salutato come *dominus, filius meus* ed *excellentissimus rex*²⁸. Non estranei a tale indirizzo di tolleranza furono certamente i magistrati romani a servizio del sovrano di Ravenna, primi tra tutti Boezio e Cassiodoro, figure centrali dell'inculturazione in senso romano della corte ostrogota e delle sue rappresentazioni politico-ideologiche²⁹.

²⁵ Cfr. GELASIO, *Frag. 7*, in *Epistolae Romanorum Pontificum* cit. 486.

²⁶ Cfr. GELASIO, *Epist. 23-24*, in *Epistolae Romanorum Pontificum* cit. 389-391; ID., *Epist. ad Mercurium* [II] (PLS 3, col. 760).

²⁷ Vd. SCHWARCZ A., *Beato Petro devotissimus ac si catholicus. Überlegungen zur religionspolitik Theoderichs des Grossen*, in *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 112, 2004, 36-52.

²⁸ Cfr. ANONIMO VALESIANO (*pars post.*), nn. 65 e 88, *Excerpta Valesiana*, in ed. J. MOREAU - V. VELKOV, Lipsiae 1968; vd. LUISELLI, *Dall'arianesimo dei Visigoti* cit. 26.

²⁹ Vd. GIARDINA A., *Cassiodoro politico*, Roma 2006; ID., *Cassiodoro, Teoderico e la porpora*, in *Roma e il papato nel Medioevo. Studi in onore di massimo Miglio*, 1, a cura di A. DE VINCENTIIS, 43-62.

In merito ai rapporti tra regno ostrogoto di Teoderico, ufficialmente ariano e ariano moderato, e i cristiani di confessione nicena rappresentati dalla sede romana e dalle istituzioni ecclesiastiche della penisola, così scrive Simonetti:

Questo grande re [Teodorico] perfettamente consapevole delle difficoltà che facilmente gli poteva suscitare il contrasto religioso tra i suoi Ostrogoti ariani e i sudditi italici di fede cattolica, in questa materia mantenne la più scrupolosa neutralità, lasciando che le due nazionalità tranquillamente coltivassero la loro religione. Eppure, anche questa illuminata politica non valse ad impedire l'insorgere nel tempo di difficoltà e complicazioni di ordine politico. Finché nell'impero d'Oriente prevalse la politica filomonofisita determinata dall'*Henotikón* dell'imperatore Zenone, Teodorico ebbe vita facile perché favorì la politica del vescovo di Roma, avversa all'*Henotikón*. Ma allorché l'imperatore Giustino abrogò l'*Henotikón*, subito l'aristocrazia romana cominciò a guardare a Costantinopoli nella speranza della liberazione. Le difficoltà che travagliarono gli ultimi anni del regno di Teodorico in parte derivarono anche da questo motivo³⁰.

In un'altra più tardiva fase dei rapporti tra quelle che erano state e idealmente restavano le due *partes imperii*, è noto che le misure antiariane di Giustino I, nel quadro di un più ampio progetto di consolidamento del potere e del recupero dell'occidente latino all'autorità imperiale, insieme alla ratifica dell'ortodossia calcedonese che gettava le basi per un rinnovato avvicinamento religioso tra Roma e Costantinopoli, irritarono il vecchio sovrano di Ravenna e spinsero Teoderico a reazioni violente contro i patrizi romani Albino, Boezio e Memmio Simmaco e contro le stesse istituzioni ecclesiastiche con le quali in qualche modo aveva cercato un *modus vivendi*, per essere re di tutti, dei suoi Goti ma anche, in qualche modo, dei romani. Come è noto, l'accusa di

³⁰ SIMONETTI M., *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra Romani e Barbari*, Aa. Vv., *Passaggio dal mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno* (Atti dei Congressi Lincei, Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980, 378-379.

conspirazione antigota verso una parte cospicua dell'élite aristocratica romana accompagnò anche misure anticattoliche che sfociarono nell'imprigionamento di papa Giovanni I³¹. Morto Teoderico, il giovane successore Atalarico e sua madre, la reggente Amalasunta, rinnovarono la politica religiosa di deferenza verso Costantinopoli, ma anche verso la sede romana, senza la quale sarebbe stato difficile poter governare la Penisola. Dopo il definitivo tramonto del regno romanobarbarico della penisola, gli ostrogoti sopravvissuti sarebbero stati assorbiti pienamente nella società e nella vita ecclesiale degli italoromani cattolici.

³¹ Vd. SARDELLA T., *Giovanni I*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. 1, Roma 2000, 483-487.

«UN BELLISSIMO SEGNO DI SPERANZA». IL CONCILIO DI NICEA NELLE PAROLE DEI PONTEFICI (1925-2025)

RICCARDO BURIGANA

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

ABSTRACT – L'articolo analizza le parole dei pontefici, da Pio XI fino a Francesco, sul Concilio di Nicea, mettendo in evidenza il valore ecumenico di questi interventi, soprattutto dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II, tanto da contribuire a una maggiore comprensione del valore dei Concili Ecumenici nella definizione di una teologia per l'unità.

PAROLE CHIAVE – Ecumenismo - Concilio di Nicea - Papa - Concilio Vaticano II - Storia della Chiesa.

ABSTRACT – The article analyzes the words of the popes, from Pius XI to Francis, on the Council of Nicaea, outlining the ecumenical value of these interventions, especially after the celebration of the Second Vatican Council, so much so as to contribute to a greater understanding of the value of Ecumenical Councils in shaping a theology for unity.

KEYWORDS – Ecumenism - Council of Nicaea - Pope - Second Vatican Council - Church History.

«In tale contesto, Lei ha giustamente ricordato un bellissimo segno di speranza, che ha un posto speciale nella storia della riconciliazione tra cattolici e luterani. Infatti, già prima della fine del Concilio Vaticano II, i cristiani cattolici e luterani degli Stati Uniti d'America, a Baltimora hanno reso insieme questa testimonianza: 'Il credo secondo cui il nostro Signore Gesù Cristo è il Figlio, Dio da Dio, continua ad assicurarci che siamo veramente redenti; perché solo colui che è Dio può redimerci' (*The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church*, 7 luglio 1965)»: così papa Francesco si rivolgeva al vescovo luterano Henrik Stubkjæ il 20 giugno 2024 nel corso dell'udienza a una delegazione della

Federazione Luterana Mondiale, ricordando quanto era stato importante il Concilio di Nicea per il cammino ecumenico e quanto lo era ancora oggi di fronte alle nuove sfide che i cristiani erano chiamati a affrontare insieme¹.

Queste parole di papa Francesco aiutano a comprendere la dimensione ecumenica che ha assunto il 1700° anniversario del Concilio di Nicea, tanto da porre anche la questione di come la Chiesa cattolica poteva aver promosso una riscoperta del primo Concilio Ecumenico e della sua prima recezione per indicare attualità e fecondità di quanto discusso a Nicea. Tali parole, che sono in profonda sintonia non solo con quelle del patriarca Bartolomeo ma anche con quelle di tanti cristiani di Chiese e organismi ecumenici, assumono una valenza del tutto particolare se lette insieme a quelle dei pontefici sul Concilio di Nicea nell'ultimo secolo a partire dalla celebrazione del 1600° anniversario.

Con questo contributo si è pensato di ripercorrere, secondo una struttura cronologica, in modo necessariamente sintetico, le parole dei pontefici per indicare dei temi che emergono da questi interventi, per identificare continuità e discontinuità non solo nella valutazione del Concilio di Nicea, quanto piuttosto nel valore di Nicea per il cammino ecumenico e quindi per il rinnovamento della Chiesa.

1. Celebrare Nicea. Pio XI, il Concilio di Nicea e l'unità della Chiesa

Durante il pontificato di Pio XI (1857-1939) venne celebrato il 1600° anniversario del Concilio di Nicea: a questa celebrazione Pio XI attribuì un valore particolare anche perché il nascente movimento ecumenico aveva assunto nuovi contenuti e nuove dimensioni dopo la Prima Guerra Mondiale. Infatti si erano venute moltiplicando le iniziative ecumeniche da parte di coloro che sostenevano la necessità di superare la lunga stagione dei silenzi e delle condanne in una prospettiva che,

¹ FRANCESCO, *Udienza*, 20 giugno 2024; qui come di seguito i testi dei pontefici sono tratti dal portale della Santa Sede. L'incontro al quale fa riferimento il papa si svolse a Baltimora, nei giorni 6-7 luglio 1965.

per altro ancora indefinita, indicava la possibilità di un'unità nella diversità nel rispetto delle diverse confessioni cristiane, con un concreto impegno cristiano, in senso lato, nella società contro ogni forma di violenza. Si trattava di un passaggio particolarmente significativo nel movimento ecumenico contemporaneo che aveva mosso i suoi primi passi a partire dalla seconda metà del XIX secolo, quando, in ambienti circoscritti, si era iniziato a promuovere delle iniziative che volevano andare al di là dei confini confessionali in nome del sostegno dell'azione missionaria; queste iniziative erano sostenute e accompagnate anche dal desiderio di una migliore conoscenza delle fonti delle divisioni, soprattutto di quelle che si risalivano al XVI secolo, e di una riscoperta della centralità delle Sacre Scritture nella vita dei cristiani, grazie all'opera di traduzione della Bibbia in lingua materna, portata avanti dalla Società Biblica, fin dalla sua fondazione nel 1804.

Di fronte a questa nuova stagione, alla quale avevano preso parte anche esponenti del mondo cattolico, avanzando una serie di proposte, che sarebbero poi diventate centrali solo nel Concilio Vaticano II, il magistero della Chiesa di Roma aveva riaffermato la posizione secondo la quale la Chiesa di Roma era l'unica e vera Chiesa, aperta a accogliere tutti coloro che, pur invocando Cristo, si trovavano fuori di essa; la ricerca dell'unità era quindi «il ritorno di scismatici e eretici» alla Chiesa di Roma dal momento che l'unità era garantita dal magistero del papa. Nel 1927, con la pubblicazione dell'enciclica *Mortalium animos*, Pio XI avrebbe presentato questa posizione in modo chiaro e inequivocabile, raccogliendo e attualizzando quanto la Chiesa cattolica aveva sostenuto, soprattutto nel XX secolo, quando non erano mancate critiche ai passi compiuti dal movimento ecumenico contemporaneo².

² Sull'enciclica *Mortalium animos*, BARBOLLA M., *La genesi della Mortalium animos attraverso lo spoglio degli Archivi Vaticani*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 66 (2012) 495-538; ICKX J., *L'enciclica 'Mortalium animos' (1928): sfide storiografiche in base al nuovo materiale archivistico della Santa Sede*, in *La Sollecitudine Ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche* (a cura di C. SEMERARO), Città del Vaticano 2010, 313-331 e BERTOLA T., *L'enciclica 'Mortalium animos' di Pio XI*, in *Les Trois Anneaux* 13 (2007) 67-109.

La celebrazione del 1600° del Concilio di Nicea va collocata in questo orizzonte, tanto più che essa coincideva con l'Anno Santo; infatti, il 30 marzo 1925, rivolgendosi ai cardinali, Pio XI aveva raccomandato che la memoria di questo Concilio diventasse un momento privilegiato per ricordare a tutti che l'unità della Chiesa, stabilita a Nicea contro tutti coloro che volevano metterla in discussione, si realizzava solo nella Sede Apostolica di Roma, che «*Concilii Nicaenae decretis sanctiore auctoritate auctoritatis suae robore suffragata est*»³.

Il 4 aprile dello stesso anno, in una lettera indirizzata al card. Giovanni Tacci Porcelli (1863-1928), segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale, Pio XI indicava contenuti e forme della celebrazione del 1600° anniversario del Concilio di Nicea, che «*ex Oecumenicis prima, in hac Alma Urbe et sub oculis Nostris sollemniter recoleretur*». Il Concilio aveva condannato Ario e quindi non si doveva mai dimenticare che «*anathema in Arianes sanctae Ecclesiae Catholicae et Apostolicae nomine latum a Patribus esse, et Apostolicam Sedem doctrinae Nicaenae capita tamquam sua et a se probata habuisse ac defendisse*». Il Concilio non si era però limitato alla definizione cristologica ma aveva anche stabilito i criteri per la definizione del giorno nel quale celebrare la Pasqua, per l'elezione dei vescovi, per la penitenza, per i catecumeni e per l'usura: per Pio XI queste decisioni erano state prese «*ad fovendam Ecclesiae unitatem et disciplinam cleri populique stabiliendam quam plurimum*». Proprio per l'importanza di quanto stabilito a Nicea questo anniversario doveva essere celebrato «*sane*» in modo da favorire la conoscenza delle decisioni prese grazie a «*scripta late divulganda orationesque publice habendas*», tanto più pensando alle divisioni che allora, come ora, insidiavano la Chiesa; per Pio XI era fondamentale «*ut Orientales populi, quos a Romana Ecclesia miserrimum adhuc discidium transversos agit, communionem Nobiscum fidei, praeiudicatis opinionibus depositis, desiderent atque haud nequiquam desiderent*»⁴.

³ Il testo di Pio XI venne pubblicato da *L'Osservatore Romano*.

⁴ Pio XI, *Lettera a Giovanni Tacci Porcelli*, in *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) 187-188.

Sarebbe interessante ricostruire quanto queste disposizioni, rilanciate in una lettera di papa Ratti al card. Basilio Pompilj (1858-1931), il 19 settembre 1925⁵, vennero effettivamente seguite nella Chiesa cattolica a livello locale: va ricordato non perché possa costituire un esempio, ma solo come una testimonianza di questa recezione in Italia che mons. Giovanni Mele (1885-1979), vescovo della 'giovane' Eparchia di Lungro, ne fece uno degli elementi centrali della celebrazione dell'Anno Santo⁶.

Alla fine del 1925, nella lettera enciclica *Quas primas* sulla regalità di Cristo, pubblicata l'11 dicembre⁷, Pio XI ribadiva, ancora una volta, che il Concilio di Nicea aveva indicato la strada per l'unità, come le stesse celebrazioni dell'anno avevano mostrato, sottolineando il fatto che questa si poteva realizzare solo nel riconoscimento della «pietra angolare su cui poggia tutto ciò che trascende la natura, nonché alla sorgente stessa e alla causa prima di tutte le grazie e di tutti i meriti di ogni riconciliazione e santità, di ogni apostolato e della sua mirabile fecondità; dall'apostolato di Pietro e di coloro che per primi ricevettero da lui l'incarico, ai missionari che Noi stessi, ultimo successore sul soglio di Pietro, abbiamo inviato accompagnandoli con le Nostre ardenti preghiere affinché, attraverso il Vangelo, fosse recata la salvezza alle più lontane genti».

⁵ Pio XI, *Lettera a Basilio Pompilj*, in *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) 505-506.

⁶ L'Eparchia di Lungro era stata istituita solo sei anni prima da Benedetto XV, il 13 febbraio 1919; sulla storia dell'Eparchia, BELLUSCI A., BURIGANA R., *Storia dell'Eparchia di Lungro*, 2 volumi, Firenze 2019-2020. Sempre per il contesto italiano, accanto a questa lettera di mons. Mele si possono citare quelle di mons. Fortunato Maria Farina, arcivescovo di Foggia (18 maggio), di mons. Lorenzo Del Ponte, vescovo di Acqui (19 maggio) e di mons. Simon Pietro Grassi, vescovo di Tortona (19 maggio 1925).

⁷ Su questa enciclica, SICARD G., *Le 'Christ roi' dans la pensée théologico-politique de Pie XI*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 102 (2001) 149-166 ; DESOUCHE M.-TH., *Genèse de l'encyclique Quas Primas de Pie XI sur le Christ Roi*, in *Pie XI et la France Pie XI et la France: l'apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre la Saint-Siège et la France*, Roma 2011, 285-313. Per una valutazione complessiva dell'enciclica e della teologia a essa sottesa, *Cristo Rey: teología, filosofía y política ante el centenario de la encíclica Quas Primas*, (a cura di M. AYUSO TORRES), Madrid 2024 e MENOZZI D., *Da Cristo Re alla città degli uomini*, Brescia 2020.

Con queste parole Pio XI voleva riaffermare la posizione della Chiesa cattolica riguardo all'unità di fronte agli incontri promossi, a vario livello, proprio a partire dalla celebrazione del 1600° anniversario del Concilio di Nicea, per rafforzare il dialogo ecumenico e/o per aprire nuove opportunità di dialogo⁸.

2. Tornare a Nicea. Giovanni XXIII, Paolo VI e il Concilio di Nicea negli anni del Vaticano II

Negli anni del Concilio Vaticano II e della sua prima recezione il Concilio di Nicea venne spesso evocato come una fonte preziosa per il rinnovamento della Chiesa e per la sua dimensione missionaria, ponendo, talvolta, l'accento anche sul suo significato per il dialogo ecumenico.

L'annuncio della convocazione di un concilio da parte di Giovanni XXIII, il 25 gennaio 1959, portò, tra l'altro, a un rinnovato interesse sulla storia e il significato dei Concili ecumenici per la vita della Chiesa⁹; durante la lunga preparazione del Concilio Vaticano II, più volte, in ambienti e con accenti diversi, venne evocato il Concilio di Nicea, come

⁸ Nel corso del 1925 non mancarono, soprattutto per opera della Chiesa di Inghilterra e del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, delle iniziative per una lettura condivisa del Concilio di Nicea; queste iniziative vanno collocate nelle vicende per il superamento delle divisioni tra cristiani che si alimentavano anche da una comune lettura dei Concili ecumenici, FERRACCI L., *Sulle origini della riappropriazione ecumenica della fede di Nicea (XIX secolo)*, in *Concilium* 61/1 (2025) 112-122 e FERRACCI L., *Il Simbolo di fede niceno-costantinopolitano nella storia del movimento ecumenico. Teologia, documenti e dialoghi (1886-2025)*, in *Il Concilio e il Credo* 325-2025. *Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli* (a cura di C. Bianchi, A. Melloni, M. Proietti), Bologna 2025, 375-394.

⁹ Cfr. JEDIN H., *Breve storia dei concili*, Brescia 1962. Nell'ambito di nuova conoscenza della tradizione conciliare va ricordata anche la pubblicazione dell'edizione critica dei documenti dei concili, considerati ecumenici dalla Chiesa di Roma, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (a cura Centro di Documentazione), Friburgo in Br. 1962; questa edizione venne consegnata personalmente a Giovanni XXIII alla vigilia dell'apertura del Concilio Vaticano II. Alcune considerazioni sugli studi sul Concilio di Nicea in un arco di tempo che comprende anche gli anni del Vaticano II, DAINESI D., *La storiografia sul Credo di Nicea e Costantinopoli. Anniversari e svolte tra Otto e Novecento: testi e radici di lungo periodo*, in *Il Concilio e il Credo*, 327-345.

un evento al quale far riferimento per comprenderne l'importanza nella prospettiva di riaffermare la dottrina con la quale promuovere l'unità.

Di questo modo di riferirsi al Concilio di Nicea si può trovare traccia anche in due interventi di papa Roncalli. Nell'enciclica *Aeterna Sapientia*, pubblicata l'11 novembre 1961, nel 1500° anniversario della morte di Leone Magno, Giovanni XXIII ricordava i «privilegi di altre Chiese più antiche e più illustri, riconosciuti anche dai padri del Concilio di Nicea», nel momento in cui si affrontava la questione del riconoscimento degli atti del Concilio di Calcedonia (451) da parte di papa Leone, un segno del suo amore «per l'unità e per la pace della Chiesa». Per papa Roncalli il cosiddetto «indugio» di Leone «non va ascritto né a negligenza né ad una qualche ragione di carattere dottrinale, ma – come poi dichiarò egli stesso – con ciò egli intese opporsi al canone 28, nel quale i padri conciliari, nonostante la protesta dei legati pontifici e nell'evidente desiderio di procurarsi la benevolenza dell'imperatore di Bisanzio, avevano riconosciuto alla sede di Costantinopoli il primato su tutte le chiese d'oriente»¹⁰. Per Giovanni XXIII era evidente che la preoccupazione di papa Leone risiedeva nel fatto che fosse stato leso il prestigio della Sede Apostolica in nome di considerazioni che sembravano essere puramente politiche; l'agire di papa Leone aveva manifestato una viva preoccupazione riguardo all'unità dei cristiani, un tema che stava particolarmente a cuore a papa Roncalli, tanto da averlo indicato tra i punti da trattare nel futuro concilio; infatti «la dolorosa storia dello scisma, che separò in seguito dalla sede apostolica tante illustri chiese dell'oriente cristiano, sta a dimostrare chiaramente [...] la fondatezza dei timori di san Leone a riguardo di future divisioni in seno alla cristianità».

Sul Concilio di Nicea Giovanni XXIII tornò l'8 aprile 1962, nella lettera *Quanti siete*, rivolta ai fedeli di Roma, quando ormai la data di apertura del Concilio era stata annunciata, il 2 febbraio, nonostante le perplessità che circondavano ancora lo stato di preparazione dei testi

¹⁰ GIOVANNI XXIII, *Aeterna Sapientia*, 11 novembre 1961.

da inviare ai padri conciliari. Per Roncalli «la storia dei Concilii Ecumenici, come dire Concilii universali di tutta la cristianità, celebrati in venti secoli in Oriente e in Occidente, da Nicea nel 325, sino al Vaticano I del 1869-70», mostrava che mai c'era stato un interesse tanto vasto come quello che circondava l'imminente Concilio «al suo semplice presentarsi all'attenzione di tutte le genti»¹¹.

Con la celebrazione del Concilio Vaticano II e soprattutto con la sua recezione proseguì e si approfondì la riflessione sul Concilio di Nicea quale fonte preziosa per la definizione dell'azione della Chiesa; Paolo VI pose l'attenzione su tre aspetti: il rapporto con il Vaticano II, il rilievo per il dialogo ecumenico e la centralità della professione di fede.

Il 23 novembre 1967, in un'udienza generale, Paolo VI si soffermò sulla profonda unità della tradizione conciliare, al di là delle letture che se ne potevano dare e per questo si dovevano rigettare le critiche che imputavano al Vaticano II di non avere affrontato «espressamente dogmi relativi a Gesù Cristo, come i celebri Concilii dei primi secoli, Nicea, Efeso, Calcedonia»¹². Il 24 settembre 1970, rivolgendosi agli ex alunni del Pontificio Seminario Lombardo di Roma, Paolo VI indicava il Concilio di Nicea come un modello per la recezione dei documenti del Vaticano II «evitando il pericolo di troppo personali ed affrettate interpretazioni»: al Concilio di Nicea si era richiamato anche Sant'Ambrogio «dinanzi alle riemergenti concezioni eterodosse», ricordando «la sua fede ed il suo attaccamento al Concilio di Nicea, *'a quo me nec mors – scriveva – nec gladius poterit separare'*»¹³.

Per Paolo VI il Concilio di Nicea costituiva una fonte privilegiata nel cammino ecumenico, perché le decisioni prese a Nicea facevano parte di un patrimonio comune dal quale partire per mettere alle spalle il tempo delle divisioni, come si può leggere nella *Dichiarazione comune*, sottoscritta da Paolo VI e dall'arcivescovo anglicano di Canterbury Frederick Donald

¹¹ GIOVANNI XXIII, *Quanti siete*, 8 aprile 1962.

¹² PAOLO VI, *Udienza*, 23 novembre 1967.

¹³ PAOLO VI, *Discorso agli ex-alunni del Pontificio Seminario Lombardo di Roma*, 24 settembre 1970.

Coggan (1909-2000), il 29 aprile 1977; nella *Dichiarazione* si leggeva che «quando la Chiesa cattolica romana e le Chiese che formano la Comunione anglicana hanno cercato di crescere nella mutua intesa e nell'amore cristiano, esse sono giunte a riconoscere, valutare e rendere grazie per una comune fede in Dio nostro Padre, nel nostro Signore Gesù Cristo e nello Spirito Santo; per il nostro comune battesimo in Cristo; per la nostra partecipazione alle Sacre Scritture, ai Simboli apostolico e niceno, alla definizione calcedonense e all'insegnamento dei Padri; per la nostra comune e plurisecolare eredità cristiana con le sue viventi tradizioni di liturgia, teologia, spiritualità e missione»¹⁴.

Il Concilio di Nicea venne evocato da Paolo VI anche nel dialogo tra la Chiesa di Roma e la Chiesa copta ortodossa, un dialogo aperto solennemente da Shenouda III (1923-2012) e dal pontefice a Roma nel maggio 1973, con la sottoscrizione, anche in questo caso, di una *Dichiarazione comune*; l'avvio di questo dialogo suscitò grandi speranze che, al di là di qualche tentativo, rimasero congelate fino al maggio 2013, quando l'incontro tra papa Francesco e Tawadros II aprì una nuova stagione che portò, tra l'altro, alla creazione di una giornata di amicizia cattolico-copta¹⁵.

¹⁴ PAOLO VI, FREDERICK DONALD COGGAN, *Dichiarazione Comune*, 29 aprile 1977; questa *Dichiarazione* seguiva di dieci anni quella firmata sempre da papa Montini e dall'allora arcivescovo di Canterbury Michael Ramsay (1904-1988), con la quale si era aperta ufficialmente il dialogo cattolico-anglicano con la creazione della Commissione Internazionale Anglicana-Romana Cattolica; sul presente del dialogo cattolico-anglicano, che vive una stagione particolarmente complessa, PECKLERS K. F., *Anglicani e cattolici in cammino verso il futuro: lezioni da Malines*, in *La Civiltà Cattolica* 175/2 (2024) 166-179 e BROWNE M., *Continuando a camminare insieme. Le relazioni della Chiesa cattolica con anglicani e metodisti*, in *L'Osservatore Romano* del 21 gennaio 2025, 4.

¹⁵ Sul dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa copta ortodossa, *The Catholic Church and the Coptic Orthodox Church. 50th Anniversary of the Meeting between Pope Paul VI and Pope Shenouda III (1973-2023)*, Città del Vaticano 2023; alcune considerazioni sulla svolta durante il pontificato di papa Francesco, N'GUESSAN M.H., *Dialogue entre l'Église copte orthodoxe et l'Église catholique*, in *Proche-Orient Chrétien* 69 (2019) 84-98. Sulla presenza del Concilio di Nicea nella tradizione copta, BIANCHI C., *I simboli di Nicea e di Costantinopoli nella tradizione copta. La trasmissione dei testi in area egiziana*, in *Il Concilio e il Credo*, Bologna 2025, 115-134.

Nell'omelia del 6 maggio 1973, durante la visita della delegazione della Chiesa copta ortodossa a Roma, Paolo VI ricordò che il Concilio di Nicea aveva definito che «Gesù Cristo è figlio di Dio, della stessa sostanza del Padre, Dio vero da Dio vero, costituisce il punto di riferimento costante della sua dottrina. Solo se si accetta questo insegnamento si può parlare di redenzione, di salvezza, di ristabilimento della comunione tra uomo e Dio»¹⁶. Si tratta di un passaggio particolarmente significativo perché rinvia a un Concilio riconosciuto dalla stessa Chiesa copta ortodossa e per questo indicato come centrale e irrinunciabile nella vita della Chiesa. Per il papa si poteva addirittura proporre un parallelo tra l'apostolo Pietro e Atanasio, vescovo di Alessandria, dal momento che entrambi avevano dato una risposta alla domanda «Chi è Cristo?»: come Pietro Atanasio «rispose, vincendo i dubbi e le ambigue opinioni del tempo (siamo al IV secolo, agli inizi della vita pubblica della Chiesa) al primo Concilio ecumenico, quello di Nicea, nel 325: Gesù Cristo è il Verbo di Dio, il Figlio di Dio fattosi uomo, della stessa sostanza del Padre, Dio Lui stesso, con lo Spirito Santo, nell'unità ineffabile dell'Essere Divino, vivente nella Trinità misteriosa delle tre Persone Divine. Siamo al cuore della somma Realtà, della suprema Verità della prima conquista della nostra Fede».

In questa prospettiva, cioè il richiamo al Concilio di Nicea come parte di un patrimonio di fede che già univa le Chiese, era fondamentale per la Chiesa di Roma il rapporto con il Patriarcato Ecumenico con il quale papa Montini aveva aperto un canale privilegiato di dialogo, dopo il suo incontro con il patriarca Athenagoras a Gerusalemme, nel gennaio 1964, mentre il Concilio era ancora aperto e il decreto *Unitatis redintegratio* in fase di elaborazione. All'indomani del suo viaggio a Istanbul, Efeso e Smirne (25-26 luglio 1967) Paolo VI sottolineò l'importanza dei primi quattro concili (Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia), non solo perché essi «furono e

¹⁶ PAOLO VI, *Omelia*, 6 maggio 1973.

rimangono degni di particolare riverenza. Furono essi che diedero alla Chiesa, dopo i primi secoli di vita perseguitata e quasi clandestina, la coscienza della sua compagine costituzionale e unitaria»¹⁷.

Sull'importanza del Concilio di Nicea, in particolare del Credo che venne formulato in quella occasione, per la missione della Chiesa, Paolo VI si esprime il 30 settembre 1964: nel *Liber Pontificalis* si narrava che papa Leone III aveva fatto «apporre due grandi scudi d'argento, uno sulla porta destra, l'altro sulla porta sinistra della confessione di San Pietro; sui quali scudi era scolpito, in latino da una parte, in greco dall'altra, il simbolo della nostra fede, nel testo che chiamiamo di Nicea, quello cioè delle nostre Messe cantate (che aveva preso il posto del simbolo battesimale, che chiamiamo simbolo degli Apostoli), così che chiunque si avvicinava alla tomba di San Pietro era sollecitato a recitare, con lui e a suo onore, l'atto di fede». Si trattava di ricordare come proprio il Simbolo fosse così radicato nella tradizione apostolica da costituire un elemento fondamentale per la vita della Chiesa e per la sua missione¹⁸.

Alla conclusione dell'Anno della fede per il 1900° anniversario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo, il 30 giugno 1968, Paolo VI proponeva un 'aggiornamento' del Concilio di Nicea; per il papa quell'Anno era stato pensato «per attestare il nostro incrollabile

¹⁷ PAOLO VI, *Udienza*, 2 agosto 1967; anche successivamente il papa tornò sull'importanza dei primi quattro concili: PAOLO VI, *Udienza*, 10 febbraio 1971 e PAOLO VI, *Udienza*, 9 dicembre 1971.

¹⁸ PAOLO VI, *Udienza*, 30 settembre 1964. In quest'udienza appare interessante il richiamo al ruolo di Pietro per l'unità della Chiesa; con questo richiamo Paolo VI non voleva riproporre la posizione di Pio XI, ma indicare chiaramente che nella riformulazione della partecipazione della Chiesa cattolica al movimento ecumenico si dovevano presentare la dottrina della Chiesa di Roma nella sua interezza, senza cedere alla tentazione di tacere quegli aspetti, come la natura e l'esercizio del magistero petrino, sui quali era nota la diversità delle letture offerte dalle singole confessioni cristiane. Sul tema del magistero petrino sarebbe poi ritornato Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut unum sint*, suscitando un ampio dibattito ecumenico, tuttora vivo; sull'attualità di questo dibattito, DICASTERO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Il Vescovo di Roma. Primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle risposte all'Enciclica Ut unum sint. Documento di Studio*, Città del Vaticano 2024.

proposito di fedeltà al Deposito della fede (cfr. *1Tim* 6,20) che essi ci hanno trasmesso, e per rafforzare il nostro desiderio di farne sostanza di vita nella situazione storica, in cui si trova la Chiesa pellegrina nel mondo» e per questo appariva necessario «pronunciare un Credo, che, senza essere una definizione dogmatica propriamente detta, e pur con qualche sviluppo, richiesto dalle condizioni spirituali del nostro tempo, riprende sostanzialmente il Credo di Nicea, il Credo dell’immortale Tradizione della santa Chiesa di Dio»¹⁹.

3. Conoscere Nicea. Le parole di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI

Il pontificato di Giovanni Paolo II è stato profondamente segnato dalla recezione ecumenica del Concilio Vaticano II; da una parte il pontefice ha proseguito nella linea tracciata da Paolo VI, tanto che alcuni suoi gesti, come la nascita della Commissione teologica per il dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, si radicano nell’esperienza ecumenica di papa Montini²⁰, mentre dall’altra va ricordato che proprio grazie a Giovanni Paolo II si sono aperte nuove prospettive nella riflessione teologica e nella testimonianza condivisa, soprattutto durante la lunga preparazione del Grande Giubileo del 2000, che per il papa doveva assumere una dimensione ecumenica.

Nell’azione per la costruzione dell’unità visibile dei cristiani, nella

¹⁹ PAOLO VI, *Omelia*, 30 giugno 1968. Pochi giorni dopo Paolo VI propose una lettura del Credo nella tradizione conciliare, dal Concilio di Nicea fino al Concilio di Lione (1274) e al Concilio di Firenze (1439), cioè i due concili medievali nei quali venne affrontato il tema dell’unità dei cristiani, PAOLO VI, *Udienza*, 3 luglio 1968.

²⁰ Sulla genesi della Commissione internazionale cattolico-ortodossa, MAHIEU P., *Se préparer au don de l’unité: la commission internationale catholique-orthodoxe, 1975-2000*, Paris 2016; nella letteratura sui rapporti tra Roma, Costantinopoli e il mondo ortodosso rinvio a tre recenti titoli, in italiano, CASTELLO G., *Ireneo di Lione Doctor unitatis. Relazioni cattolico-ortodosse oggi*, in *Et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria Dei. Studi su Ireneo di Lione Doctor Unitatis* (a cura di R. DELLA ROCCA), Napoli 2023, 261-272, GABRIELLI A., *Il dialogo cattolico-ortodosso sul rapporto tra fede, sacramenti e unità della Chiesa. Il Documento di Bari, Assisi (Pg) 2022 e CALEFFI S., I rapporti tra il papa e il Patriarca di Costantinopoli (1964-1995) visti dalla «Civiltà Cattolica». L’ecumenismo come risposta alla cristianizzazione*, Orvieto (Pg) 2020.

quale costante era il riferimento alla lettera e allo spirito del Concilio Vaticano II per un coinvolgimento pieno e quotidiano di tutti i fedeli, il richiamo al Concilio di Nicea appare particolarmente significativo: esemplare è la lettera del papa al patriarca ecumenico Dimitrios I (1914-1991) del 7 giugno 1981, dove il Concilio di Nicea è identificato con il momento nel quale si è prodotta la prima definizione del Simbolo per combattere l'eresia e annunciare il Vangelo²¹. Con questa lettera si voleva far memoria del 1600° anniversario del Primo Concilio di Costantinopoli «il secondo grande e santo Concilio ecumenico comune a tutte le Chiese di Cristo, che invita insistentemente i cuori dei credenti a meditare sull'attualità di questo mistero meraviglioso: la rivelazione del Dio vivente, della Trinità Santa e indivisibile, nella storia dell'uomo». Per il papa nel Concilio di Nicea e nel Primo Concilio di Costantinopoli «dopo la definizione della fede autentica nella divinità del Figlio, consostanziale al Padre, cominciarono a propagarsi le eresie che mettono in dubbio la divinità dello Spirito Santo. Dei grandi Dottori, come sant'Atanasio d'Alessandria, sant'Ambrogio di Milano, i Padri di Cappadocia, Epifanio di Salamina nel Simbolo battesimale della Chiesa di Cipro e il nostro grande predecessore papa Damaso, formularono a poco a poco espressioni più precise della fede comune delle Chiese». Il Credo era espressione della comunione delle Chiese in Cristo e da questo si doveva partire per rafforzare il cammino ecumenico: in questo senso va letto anche il richiamo al Primo Concilio Ecumenico presente nella *Dichiarazione comune*, sottoscritta da Giovanni Paolo II e dal patriarca siro d'Antiochia Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas (1931-2014), il 23 giugno 1984, a Roma²².

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera a Dimitrios I Arcivescovo di Costantinopoli per il 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopolitano*, 7 giugno 1981.

²² GIOVANNI PAOLO II, MORAN MAR IGNATIUS ZAKKA I IWAS, *Dichiarazione comune*, 23 giugno 1984. Può essere utile per la comprensione della recezione ecumenica del Concilio di Nicea nella Chiesa Sira, HAINTHALER TH., *Nicaea and the Nicene-Constantinopolitan Creed in the Ecumenical Dialogue between Chalcedonian and non-Chalcedonian Churches*, in *The Creed of Nicaea (325): The Status Quaestionis and the Neglected Topics* (edited by C. Bianchi and A. Melloni), Göttingen 2024, 137-156.

La *Dichiarazione* si apre con un'affermazione particolarmente significativa: Giovanni Paolo II e Zakka I «confessano la fede delle loro due Chiese, fede formulata dal Concilio di Nicea del 325 d.C., comunemente conosciuto come 'Credo di Nicea'». Da questa affermazione discende un'interpretazione teologica dei rapporti tra le due Chiese per secoli: «le confusioni e gli scismi avvenuti tra le loro Chiese nei secoli successivi, in nessun modo intaccano o toccano la sostanza della loro fede, poiché tali confusioni e scismi avvennero solo a causa di differenze nella terminologia e nella cultura e a causa delle varie formule adottate da differenti scuole teologiche per esprimere lo stesso argomento». Proprio in nome della condivisione del Concilio di Nicea si poteva quindi pensare che non esistesse differenza riguardo all'incarnazione, tanto che «con le parole e nella vita, noi confessiamo la vera dottrina su Cristo nostro Signore, malgrado le differenze nell'interpretazione di questa dottrina che sorsero all'epoca del Concilio di Calcedonia».

Con papa Benedetto XVI si assiste a un ulteriore approfondimento del significato del Concilio di Nicea per la vita della Chiesa e quindi per il rafforzamento del cammino ecumenico. Nelle udienze generali Benedetto XVI richiamò spesso il valore del Concilio di Nicea, sottolineando che con esso si era inaugurata la tradizione dei Concili ecumenici, con la quale la Chiesa aveva voluto «definire elementi fondamentali della fede, soprattutto correggendo errori che la mettevano in pericolo»; in particolare il Concilio di Nicea era stato convocato «per contrastare l'eresia ariana e ribadire con chiarezza la divinità di Gesù Figlio Unigenito di Dio Padre», così come è avvenuto per i concili di Efeso «che definì Maria come Madre di Dio», di Calcedonia «che affermò l'unica persona di Cristo in due nature, la natura divina e quella umana», di Trento «che ha chiarito punti essenziali della dottrina cattolica di fronte alla Riforma protestante» e il Vaticano I «che iniziò a riflettere su varie tematiche, ma ebbe il tempo di produrre solo due documenti, uno sulla conoscenza di Dio, la rivelazione, la fede e i rapporti con la ragione e l'altro sul primato del

papa e sull'infallibilità, perché fu interrotto per l'occupazione di Roma nel settembre del 1870»²³.

Sul Concilio di Nicea papa Ratzinger si soffermò nelle catechesi dedicate ai padri della Chiesa per alimentare quel ritorno alle fonti della Chiesa, che era stato uno dei temi privilegiati nel Concilio Vaticano II: il Concilio di Nicea aveva aperto una nuova stagione nella storia della Chiesa, come era evidente dagli scritti di Eusebio di Cesarea, «noto soprattutto come il primo storico del cristianesimo, ma ... anche il più grande filologo della Chiesa antica [...], l'esponente più qualificato della cultura cristiana del suo tempo in contesti molto vari, dalla teologia all'esegesi, dalla storia all'erudizione»²⁴.

Del Concilio di Nicea fu protagonista Atanasio di Alessandria, «l'appassionato teologo dell'incarnazione del *Logos*, il Verbo di Dio, [...] il più importante e tenace avversario dell'eresia ariana»; al Concilio di Nicea, «il primo a carattere ecumenico, convocato dall'imperatore Costantino nel maggio del 325 per assicurare l'unità della Chiesa», vennero affrontati vari problemi della vita della Chiesa: il Concilio di Nicea fu un momento privilegiato per la definizione della dottrina della Chiesa, contro false letture e interpretazioni delle Sacre Scritture sulla figura di Cristo, come «il grave problema originato qualche anno prima dalla predicazione del presbitero alessandrino Ario»²⁵. A Nicea era iniziato un percorso che nel Concilio di Calcedonia raggiunse «il traguardo sicuro della cristologia», come ricordava Benedetto XVI nel presentare la figura di Leone Magno²⁶. Per Benedetto XVI il Concilio di Nicea non aveva risolto tutti i problemi: l'arianesimo sopravvisse al Concilio come ebbe modo di rendersi conto Ilario di Poitiers, una volta «esiliato in Frigia, nell'attuale Turchia», dove operò «strenuamente per il

²³ BENEDETTO XVI, *Udienza*, 10 ottobre 2012.

²⁴ BENEDETTO XVI, *Udienza*, 13 giugno 2007. Alcune recenti considerazioni sulla lettura dei padri da parte di Benedetto XVI, TYLER P., *Logos Reading: The Theological Exegesis of Joseph Ratzinger, Justin Martyr, and Irenaeus of Lyons*, in *Downside Review* 143 (2025) 3-20.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Udienza*, 20 giugno 2007.

²⁶ BENEDETTO XVI, *Udienza*, 5 marzo 2008.

ristabilimento dell'unità della Chiesa, sulla base della retta fede formulata dal Concilio di Nicea»²⁷. Anche Giovanni Crisostomo e Gregorio Nazianzeno si erano dovuti confrontare con la persistenza dell'arianesimo, tanto che il primo «si era allineato con quei fedeli ortodossi che, in sintonia col Concilio ecumenico di Nicea, confessavano la piena divinità di Cristo, benché così facendo sia egli stesso che gli altri fedeli non incontrassero ad Antiochia il favore del governo imperiale»²⁸, mentre il secondo, «chiamato a Costantinopoli, la capitale, per guidare la piccola comunità cattolica fedele al Concilio di Nicea e alla fede trinitaria», si era trovato circondato da maggioranza ariana, che poteva muoversi liberamente visto che gli imperatori consideravano l'arianesimo «politicalmente corretto e [...] politicalmente utile» alla loro politica. La difesa del Concilio di Nicea è la fonte dei suoi cinque Discorsi teologici «rimasti celebri per la sicurezza della dottrina, l'abilità del ragionamento, che fa realmente capire che questa è la logica divina», tanto che procurarono a Gregorio Nazianzeno l'appellativo di teologo²⁹.

Il richiamo al Concilio di Nicea e alla sua rilettura da parte dei padri della Chiesa per una migliore conoscenza del patrimonio dottrinale della Chiesa, così come si era venuto definendo nei primi secoli, costituiva un passaggio fondamentale per sostenere il dialogo ecumenico; da questo punto di vista esemplare può essere considerato il discorso di Benedetto XVI in occasione dell'incontro, a Roma, il 16 giugno 2007, con Chrysostomos II (1941-2022), arcivescovo di Nuova Giustiniana e di tutta Cipro. Nell'accogliere l'arcivescovo ortodosso il papa ricordò il vescovo Epifanio «che svolse il suo ministero episcopale per 35 anni in

²⁷ BENEDETTO XVI, *Udienza*, 10 ottobre 2007. Sul rapporto tra Ilario di Poitiers e il Concilio di Nicea, ALMUDENA LÓPEZ A., *Consustancialidad e inhabitación en el pensamiento cristológico de Hilario de Poitiers. ¿Influencia nicena o íntima comprensión del Cuarto Evangelio?*, in *Estudios Eclesiásticos* 99 (2024) 445-476; LIEGGI J. P., *Ilario di Poitiers: l'ermeneusis del simbolo niceno tra oriente e occidente*, in *Apulia Theologica* 10/2 (2024) 461-477 e MORESCHINI C., *Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea*, in *Apulia Theologica* 10/2 (2024) 331-344.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Lettera in occasione del XVI centenario della morte di San Giovanni Crisostomo*, 10 agosto 2007.

²⁹ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 8 agosto 2007.

un periodo turbolento per la Chiesa a causa della riviviscenza ariana e delle emergenti controversie dei pneuma-tòmachi»; nella sua azione Epifanio andò oltre il Concilio di Nicea, dal momento che non si limitò a sostenere il Simbolo niceno-costantinopolitano, ma recuperò anche il cosiddetto Simbolo della tradizione battesimale di Costanza, che era perfettamente in sintonia con il Concilio di Nicea, ma «diversamente formulato e ampliato» così da essere più adatto a esprimere quanto promulgato a Nicea e a combattere l'arianesimo declinato in tutte le sue forme³⁰. Precedenti, ma nella stessa prospettiva ecumenica, sono le parole di Benedetto XVI alla delegazione del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, in visita a Roma, per la festa dei Santi Pietro e Paolo, il 30 giugno 2005, una visita che proseguiva una tradizione ecumenica inaugurata con Giovanni Paolo II, con la quale Roma e Costantinopoli riconoscevano reciprocamente l'importanza della loro fondazione apostolica, con la partecipazione alle rispettive celebrazioni annuali per la memoria degli apostoli Pietro e Paolo (Roma, 30 giugno), e Andrea (Fanar, 30 novembre).

In questo suo primo incontro con una delegazione del Patriarcato Ecumenico, papa Ratzinger pose l'accento sulla natura dell'unità piena e visibile della Chiesa: «L'unità che noi cerchiamo non è né assorbimento né fusione, ma rispetto della multiforme pienezza della Chiesa, la quale, conformemente alla volontà del suo fondatore Gesù Cristo, deve essere sempre una, santa, cattolica ed apostolica»; il Concilio di Nicea rappresentava una tappa significativa nella definizione dell'unità, proprio per la sua riflessione cristologica che aveva portato alla redazione del Simbolo, riveduto e arricchito nel Concilio di Costantinopoli. Questa pagina della storia del cristianesimo era stata riletta dal Concilio Vaticano II, che aveva riconosciuto «con lucidità il tesoro che l'Oriente possiede e dal quale l'Occidente molte cose ha preso»; sempre il Vaticano II aveva ricordato che «i dogmi fondamentali della fede cristiana sono stati definiti dai Concili

³⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso a Sua Beatitudine Chrysostomos II, arcivescovo di Nuova Giustiniana e di Tutta Cipro*, 16 giugno 2007.

ecumenici celebrati in Oriente [...] e a non dimenticare quante sofferenze abbia patito l'Oriente per conservare la sua fede». Il Vaticano II «ha ispirato l'amore e il rispetto per la Tradizione orientale, ha incoraggiato a considerare l'Oriente e l'Occidente come tessere che compongono insieme il volto splendente del Pantocrátor, la cui mano benedice tutta l'Oikoumene», affermando che la lettura delle diverse tradizioni deve essere fatta tenendo conto che «quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi»³¹.

4. Riscoprire Nicea. Papa Francesco e il 1700° anniversario del Concilio di Nicea

Per papa Francesco la lettura del Concilio di Nicea doveva avviare un percorso in modo che il 1700° anniversario diventasse un tempo privilegiato nella costruzione della piena e visibile unità dei cristiani³²; per papa Bergoglio questo anniversario doveva essere l'occasione per una riscoperta delle ricchezze del Concilio di Nicea e della sua prima recezione: questa riscoperta³³ doveva portare a approfondire la dimensione ecumenica dell'esperienza della fede, a partire proprio dalla fecondità e dall'attualità del Concilio di Nicea, in modo da riaffermare, ancora una volta, l'importanza del cammino ecumenico che egli considerava una priorità del suo pontificato³⁴.

³¹ BENEDETTO XVI, *Discorso alla delegazione del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli*, 30 giugno 2005.

³² Per questo papa Francesco aveva chiesto alla Commissione Teologica Internazionale di dedicarsi al Concilio di Nicea per il presente della Chiesa, papa FRANCESCO, *Discorso (consegnato) alla Commissione Teologica Internazionale*, Città del Vaticano, 30 novembre 2023. Il documento venne pubblicato il 3 aprile 2025, COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)*, Città del Vaticano, 2025. Per una prima presentazione di questo Documento, BEGASSE DE DHAEM A., *Il 1700° anniversario del concilio di Nicea. Il documento 'Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore' della Commissione Teologica Internazionale*, in *La Civiltà Cattolica* 176/2 (2025) 196-206.

³³ Sulla riscoperta del Concilio di Nicea per papa Francesco, BURIGANA R., *Redescobrendo Nicea. A História e a Relevância do Concílio de Niceia*, in *Parallelus* 15 (2024) 469-494.

³⁴ Sull'ecumenismo di papa Francesco alcune recenti considerazioni, WOLFF E., *Notas sobre o ecumenismo no magistério do Papa Francisco*, in *Fronteiras* 7 (2024) 76-94; AN-

Il tema della dimensione ecumenica della celebrazione del 1700° anniversario del Concilio di Nicea era comparso fin dal viaggio di papa Francesco e del patriarca ecumenico Bartolomeo in Terra Santa, nel maggio 2014, per celebrare il 50° anniversario dell'incontro a Gerusalemme di Paolo VI e del patriarca ecumenico Athenagoras. In quella occasione, come hanno raccontato di recente, dopo la scomparsa del papa testimoni dell'incontro, fu lo stesso patriarca Bartolomeo a lanciare l'idea che l'anniversario del 2025 non solo doveva essere vissuto insieme, ma che doveva essere segnato da un gesto concreto con il quale mostrare quali e quanti passi erano stati compiuti nella direzione dell'unità nella diversità non solo tra Roma e Costantinopoli, ma tra le diverse Chiese. L'incontro doveva svolgersi nei luoghi dove si era tenuto il Concilio di Nicea, pur sapendo che non erano poche le questioni politiche e logistiche da superare. Nell'approssimarsi del 1700° anniversario, mentre continuavano gli interventi del Dicastero vaticano sulla valenza ecumenica di questo anniversario³⁵ e si venivano definendo progetti e incontri tra cristiani, a vario livello³⁶, l'idea di un

DREU A., *El Ecumenismo de la fraternidad: la solitud del papa Francisco por la Comunión con la Iglesia Ortodoxa*, in *Scripta Fulgentina* 32 (2022) 185-212; DE SANTIS M., *Dal dialogo con i pentecostali... Papa Francesco, il cammino ecumenico e le comunità pentecostali*, in *Colloquia Mediterranea* 11 (2021), 313-332; ROSSI M. T., «Manca ancora il contributo profetico e spirituale dell'unità tra tutti i cristiani»: l'ecumenismo di papa Francesco e *Fratres Omnes*, in *Angelicum* 98 (2021) 543-596; per una prima lettura complessiva, anche se mancante delle parole e dei gesti degli ultimi anni di pontificato, rinvio a R. BURIGANA, *L'ecumenismo di Francesco*, Magnano (Bi) 2019.

³⁵ Su questo aspetto particolarmente significativi sono stati gli interventi del cardinale Kurt Koch, presidente del Dicastero, *Camminare insieme sulla stessa via. La sinodalità da un punto di vista ecumenico*, in *L'Osservatore Romano* del 18 gennaio 2021, 10; *Verso una data comune per la Pasqua*, in *L'Osservatore Romano* del 30 aprile 2021, 2; *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Feier des 1700. Jahrestags des Konzils von Nicaea (325-2025)*, in *Catholica* 76 (2022) 158-173 e *Auf dem Weg zur Versöhnung in der Kirche zwischen Ost und West*, in *Catholica* 78 (2024) 2-11; nel portale del Dicastero per la promozione dell'unità dei cristiani (www.christianunity.va) se ne posson leggere altri. Su questo aspetto interessante è anche la riflessione proposta dal cardinale Raniero Cantalamessa, CANTALAMESSA R., *Nicaea, un Concilio di tutti i cristiani. L'importanza ecumenica della celebrazione del XVII centenario*, in *L'Osservatore Romano* del 4 gennaio 2025, 10.

³⁶ Tra le tante iniziative ecumeniche dedicate al Concilio di Nicea va almeno ricor-

incontro ecumenico a Nicea, con la partecipazione di papa Francesco, era rimasta più che viva, come dimostrano i numerosi interventi del papa, anche quando la sua salute cominciava a declinare³⁷: la scomparsa del pontefice non ha fatto tramontare questa idea tanto che Leone XIV ha espresso il desiderio di compiere questo viaggio fin dai primi giorni del suo pontificato³⁸.

Non devono quindi stupire gli interventi di papa Francesco, nel corso degli anni, sempre più frequenti nell'avvicinarsi al 2025, nei quali forte è il richiamo al rilievo del Concilio di Nicea non solo per la storia del cristianesimo, ma per il presente della Chiesa nella ricerca di sempre nuove strade per rendere efficace la missione dell'annuncio e della testimonianza della Buona Novella³⁹.

data la VI Assemblea generale della Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, *Where now for visible unity?*, prevista a Wadi El Natrun (Egitto) nei giorni 24-28 ottobre 2025.

³⁷ Per le voci su questo viaggio, ACCORNERO P. G., *Il Papa andrà a Nicea*, in *La Voce e il Tempo* 7 gennaio 2025, 7 e BIAGIONI M. C., *Papa al Gemelli: lettera di auguri del patriarca Bartolomeo*, in *SIR* 20 febbraio 2025.

³⁸ BIAGIONI M.C., *Leone XIV: incontro con patriarca Bartolomeo, suo vivo desiderio recarsi a Nicea, entro l'anno in corso e in una data da stabilirsi*, in *SIR* 19 maggio 2025. Dopo le tanti voci il 7 ottobre è stato annunciato il viaggio di Leone XIV in Turchia-Libano (27 novembre-2 dicembre) e il 27 ottobre ne è stato pubblicato il programma.

³⁹ Dal 2021 papa Francesco ha parlato del Concilio di Nicea in 17 occasioni: *Discorso ai rappresentanti della Federazione Luterana Mondiale*, Città del Vaticano, 25 giugno 2021; *Discorso alla delegazione ecumenica della Finlandia*, Città del Vaticano, 17 gennaio 2022; *Discorso a Sua Santità Mar Awa III Catholicos-Patriarca della Chiesa assira dell'Oriente*, Città del Vaticano, 19 novembre 2022; *Discorso ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*, Città del Vaticano 22 novembre 2022; *Discorso alla delegazione ecumenica della Finlandia*, Città del Vaticano, 19 gennaio 2023; *Omelia per la Santa Messa del crisma*, Città del Vaticano, 6 aprile 2023; *Discorso a Sua Santità Baselios Marthoma Mathews III, Catholicos della Chiesa ortodossa sira-malankarese*, Città del Vaticano, 11 settembre 2023; *Omelia per la veglia ecumenica*, Città del Vaticano, 30 settembre 2023; *Discorso ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*, Città del Vaticano, 30 novembre 2023; *Discorso alla delegazione della Federazione Luterana Mondiale*, Città del Vaticano, 20 giugno 2024; *Discorso a una delegazione del Patriarcato Ecumenico in occasione della festa dei Santi Pietro e Paolo*, Città del Vaticano, 28 giugno 2024; *Discorso alla Delegazione del Gruppo 'Pasqua Together 2025'*, Città del Vaticano, 19 settembre 2024; *Messaggio in occasione del 150° Anniversario dell'arrivo del quadro della Vergine del Rosario a Pompei*, Città del Vaticano, 7 ottobre 2024; *Messaggio a Sua Santità Bartolomeo I, Patriarca Ecumenico, in occasione della*

Da questi interventi emergono almeno tre elementi. Il primo è la ricerca di un criterio con il quale celebrare la Pasqua sempre nello stesso giorno, secondo quanto indicato e, per certi versi, stabilito dal Concilio di Nicea; si doveva uscire dalla logica che erano ‘gli astri’ a rendere possibile la celebrazione della Pasqua nello stesso giorno, come era previsto per il 2025. Non era però, come il papa ha detto e scritto in varie occasioni, una questione di calendario, così come non lo era stata per i padri del Concilio di Nicea, dal momento che era una testimonianza della centralità della Pasqua per i cristiani, al di là delle differenze dottrinali che ancora impedivano la piena comunione. Celebrare la Pasqua nello stesso giorno doveva quindi indicare al mondo che era nella luce di Cristo Risorto che i cristiani trovano il fondamento per coltivare la speranza che non muore; si trattava di porsi in sintonia con quanto Chiese e organismi ecumenici chiedevano⁴⁰. Nelle intenzioni del papa, che si era spinto a dirsi anche disponibile a accettare quanto deciso dalle Chiese ortodosse e orientali, la data comune della Pasqua era un elemento fondamentale per riaffermare la priorità della costruzione dell’unità per i cristiani del XXI secolo, anche alla luce delle esperienze che già esistevano in tal senso, soprattutto nei luoghi dove i cristiani, in minoranza, vivevano già la celebrazione della Pasqua lo stesso giorno.

Il secondo elemento era la riflessione dell’attualità del Simbolo di fede secondo la definizione data dal Concilio di Nicea; su questo punto

Festa di Sant’Andrea, Città del Vaticano, 30 novembre 2024; Discorso ai Docenti e Studenti dello Studio Teologico san Paolo di Catania, Città del Vaticano, 6 dicembre 2024; Discorso alla Delegazione del Consiglio Metodista Mondiale, Città del Vaticano, 16 dicembre 2024; Omelia per la Celebrazione dei Secondi Vespri nella Solennità della Conversione di San Paolo Apostolo, Roma, 25 gennaio 2025.

⁴⁰ Sul dibattito per la definizione di un criterio di condivisione per la definizione della data della Pasqua, HELLER D., *Celebrating Easter Together?*, in *Receiving the First Council of Nicaea Today. Ecumenical Learning from Synodal Discernment in the Early Church* (edited by H. Hurskainen and J. Oeldemann), Leipzig 2025, 365-380; CLEMENS L., *Nizäa, das Judentum und das Osterfest*, in *Una Sancta* 79/3 (2024) 212-225; SCHIMA S., *Ein unterschätztes Thema? Das Konzil von Nizäa (325) und die Osterterminfrage*, in *Codices Manuscripti & Impressi* 125/126 (2021) 51-58.

il papa aveva chiesto alla Commissione Teologica Internazionale di muoversi in modo che il 1700° anniversario della celebrazione del Concilio di Nicea diventasse un'occasione per una riflessione, in una prospettiva ecumenica, sulla Trinità. Riflettere sulla Trinità voleva dire anche sottolineare il fatto che non erano ammissibili quei tentativi, più o meno espliciti, di ripensare proprio Dio Padre, Figlio e Spirito Santo in termini che, tradendo la tradizione plurisecolare della Chiesa, apparissero più accattivanti per una parte del mondo del XXI secolo. Con questa riflessione si doveva riaffermare, ancora una volta, non solo la natura dell'ecumenismo della Chiesa cattolica, così come si era venuto definendo nel Concilio Vaticano II e nella recezione da parte del magistero, ma anche la nuova frontiera del dialogo interreligioso per la costruzione di una fratellanza universale; infatti nell'impegno quotidiano per vivere l'unità e la fratellanza la Chiesa cattolica non doveva mai perdere di vista che questo doveva essere fatto nell'annuncio della fede, così come era stata definita nel corso dei secoli, al di là dell'interlocutore e del luogo, come avevano detto e scritto i padri del Vaticano II, rigettando l'idea che, soprattutto nel dialogo ecumenico, si dovessero tacere verità di fede in nome della ricerca di un accordo per un accordo, un'idea che si era poi estesa anche al dialogo interreligioso. In questo passaggio non c'è solo il richiamo al Concilio di Nicea, ma papa Francesco testimonia la profonda sintonia con i suoi predecessori nel proporre una lettura unitaria della tradizione conciliare.

Infine il terzo elemento era il tentativo di proporre il Concilio di Nicea quale uno dei modelli per la Chiesa sinodale del III millennio⁴¹: il tema della sinodalità è stato presente fin dai primi passi del pontificato di Bergoglio, all'interno di una lettura puntuale e attualizzante del Concilio Vaticano II, che rappresentava la fonte

⁴¹ Su questo aspetto, BOSCH I. L., *Relendo Niceia (325). Uma pincelada teológica sobre os impactos do Primeiro Concílio Ecumênico e da Sinodalidade: 1700 anos de sua convocação*, in *Teocomunicação* 53/1 (2023) 1-10; KUZMA A., *The Ideal of Synodality in the Early Church and its Realization*, in *Receiving the First Council of Nicaea Today*, 399-406.

privilegiata per una riflessione ecclesiologica in chiave missionaria in dialogo con se stessa, con i cristiani, con le altre religioni e con il mondo. Negli ultimi anni del pontificato bergogliano il tema della sinodalità ha assunto una centralità assoluta, ben al di là della celebrazione del Sinodo, che ha rappresentato solo un momento di un'azione magisteriale con la quale rendere la Chiesa sinodale, cioè in grado di far assumere la dimensione sinodale alla vita quotidiana delle comunità come segno caratterizzante per una testimonianza evangelica in grado di favorire una conversione a Cristo e di incidere nella società contemporanea. In questa prospettiva il Concilio di Nicea non solo era considerato una fonte da conoscere, ma anche un elemento dal quale rafforzare una condivisione ecumenica di questa tensione alla sinodalità, tanto che papa Francesco ha insistito sull'importanza di riflettere sul rapporto tra cammino sinodale e cammino ecumenico; non si trattava semplicemente di favorire la presenza di delegati di Chiese e organismi ecumenici ai lavori del Sinodo, ma si doveva promuovere proprio il recupero di questo rapporto, così come era stato formulato già dal Concilio Vaticano II, con una condivisione di riletture, riflessioni e proposte ecumeniche sull'attualità del Concilio di Nicea.

5. Conclusioni

Al termine di questo contributo, necessariamente sintetico, alla luce delle parole dei pontefici del XX secolo sul Primo Concilio Ecumenico, si possono indicare almeno due temi che aiutano a comprendere il cammino della Chiesa cattolica verso una sempre migliore conoscenza dell'attualità e della fecondità del Concilio di Nicea per la Chiesa Una del XXI secolo⁴².

Innanzitutto il Concilio di Nicea non è semplicemente un pezzo di archeologia cristiana, una pagina importante e significativa del

⁴² Su questa dimensione del Concilio di Nicea illuminanti sono le pagine del vescovo di Novara, BRAMBILLA F. G., *Nicea: ieri, oggi e domani. Le ricadute della fede niceno-costantinopolitana*, in *Ripartire da Nicea. Per leggere la fede dentro nuovi orizzonti* (a cura di P. CODA, S. FENAROLI), Brescia 2025 171-186.

cristianesimo delle origini da studiare, ma costituisce una fonte privilegiata per affrontare le sfide quotidiane della Chiesa: Pio XI lo citava per dimostrare l'inutilità del nascente movimento ecumenico contemporaneo che pure richiamava il rilievo del Concilio di Nicea, in particolare la formulazione di Credo che poteva e doveva essere condiviso da tutti i cristiani; di fronte a questo processo, appena iniziato nel 1925, papa Ratti ricordava che il Concilio di Nicea aveva iniziato una tradizione, quella dei Concili ecumenici, che poteva essere interpretata solo grazie al ministero petrino. Giovanni XXIII e Paolo VI invocavano il Concilio di Nicea per favorire prima la celebrazione e poi la recezione del Concilio Vaticano II, rifiutando l'idea che i documenti del Concilio fossero in grado di risolvere tutti problemi della Chiesa, mentre era necessaria la stessa pazienza che aveva guidato la Chiesa dopo il Concilio di Nicea. Per Giovanni Paolo II e Benedetto XVI il Concilio di Nicea costituiva un punto di riferimento, irrinunciabile, nel processo di rinnovamento della Chiesa, che passava dall'assunzione di una prospettiva ecumenica in grado di cogliere le ricchezze della propria identità confessionale e di costruire la comunione nella valorizzazione delle diverse tradizioni cristiane. Questa prospettiva è stata ripresa e sviluppata da papa Francesco nel dialogo ecumenico che tanto ha caratterizzato il suo pontificato, fino a diventare centrale nella stagione sinodale anche se si deve osservare che proprio nella celebrazione del Sinodo è sembrata essere più un'enunciazione di principio che un elemento costitutivo.

Un secondo tema è la dimensione del cammino ecumenico nel corso degli ultimi cento anni; infatti, proprio dalla lettura del Concilio di Nicea data dai pontefici da Pio XI a Francesco, appare evidente quanti siano i passi compiuti per il definitivo superamento della stagione delle divisioni e delle condanne. Dalle parole di Pio XI sul Concilio di Nicea, come modello di un'unità, che prevedeva il riconoscimento degli errori da parte di coloro che, pur invocando Cristo, vivevano nelle tenebre, all'appello di papa Francesco a vivere insieme il Concilio di Nicea e la sua eredità per affrontare insieme le sfide della testimonianza cristiana

nel XXI secolo. Nel corso di un secolo, soprattutto dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II, dove è stata ripensata la partecipazione della Chiesa cattolica al movimento ecumenico contemporaneo in forme e contenuti radicati sulle Sacre scritture e illuminati dalle tradizioni vive della Chiesa, si è avviato un processo irreversibile che chiede la costruzione della piena e visibile comunione tra cristiani, sempre e ovunque, alimentata proprio da una riscoperta teologica e spirituale degli eventi che hanno plasmato l'esperienza di fede dei cristiani. Per i papi del Concilio Vaticano II e della sua lunga e articolata recezione ecumenica il Concilio di Nicea ha costituito un costante punto di riferimento per i canoni promulgati, per le modalità della sua celebrazione e per la sua rilettura da parte dei padri della Chiesa, tanto da essere assunto quale esemplare per un ripensamento dei rapporti tra Occidente e Oriente. Per questo «il Concilio di Nicea non è solo un evento del passato, ma una bussola che deve continuare a guidarci verso la piena unità visibile dei cristiani. Il Primo Concilio Ecumenico è fondamentale per il cammino comune che cattolici e ortodossi hanno intrapreso insieme dal Secondo Concilio Vaticano»⁴³.

⁴³ LEONE XIV, *Discorso al Simposio 'Nicea e la Chiesa del terzo millennio'*, Città del Vaticano, 7 giugno 2025.

DA NICEA A CALCEDONIA: PROBLEMI ICONOGRAFICI DEI MOSAICI DEL BATTISTERO DI NAPOLI

ANDREA SPIRITI

Università degli Studi dell'Insubria

*In memoria di Cristina Atzeni Spiriti
Te solam et lignis funeris ustus amem*

ABSTRACT – I mosaici del Battistero di San Giovanni in Fonte a Napoli vengono esaminati con una dettagliata lettura iconografica e iconologica, finalizzata a evidenziarne la stratificazione semantica in correlazione a una sintesi teologica dei grandi concili di IV e V secolo, da Nicea a Calcedonia. Viene sostenuta una datazione verso il 467-468, durante l'episcopato di Sotere e la spedizione dell'imperatore Antemio Procopio contro i vandali ariani.

PAROLE CHIAVE – Napoli - Battistero di San Giovanni in Fonte - Sotere - Antemio Procopio - Concilio di Nicea - Concilio di Calcedonia.

ABSTRACT – The mosaics of the Baptistry of San Giovanni in Fonte in Naples are examined with a detailed iconographic and iconological reading, aimed at highlighting their semantic stratification in correlation with a theological synthesis of the great Councils of the 4th and 5th centuries, from Nicaea to Chalcedon. A dating of around 467-468 is proposed, during the episcopate of Soter and the expedition of the emperor Anthemius Procopius against the Arian Vandals.

KEYWORDS – Naples - Baptistry of San Giovanni in Fonte - Soter - Anthemius Procopius - Council of Nicaea - Council of Chalcedon.

La splendida figurazione musiva della cupola del Battistero di Napoli [fig. 1] è stata oggetto di una ricca tradizione storiografica¹; ma, ab-

¹ BRACONI M., DAVID M., FIOCCHI NICOLAI V., NUZZO D., SPERA L., STASOLLA F. R. (a cura di), *Archeologia cristiana in Italia, ricerche, metodi e prospettive (1993-2022)* (Atti del XII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Roma 2022), Quingentole 2024. Per l'ultimo



fig. 1 - Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli.
Veduta generale della cupola mosaicata.

ventennio, con epitomi della bibliografia precedente, cito almeno: HERNÁNDEZ J. P., *Nel grembo della Trinità: l'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente (Napoli IV secolo)*, Cinisello Balsamo 2004; PAPPALARDO U. (a cura di), *Il battistero di Nocera Superiore: un capolavoro dell'architettura paleocristiana in Campania*, Napoli 2007; FERRI G., *I mosaici del battistero di San Giovanni in Fonte a Napoli*, Todi 2013; CROCI C., *L'immagine dell'arte bizantina nella storiografia occidentale di fine '800: il caso dei mosaici del battistero di San Giovanni in Fonte a Napoli*, in *Opuscula Historiae Artium* 62 (2013) 110-119; EBANISTA C., *Eodem tempore fecit Constantinus Augustus basilicam in civitatem Neapolim: nuovi dati sull'origine del gruppo episcopale partenopeo*, in *Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae. Costantino e i costantinidi - L'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi* (a cura di O. BRANDT, G. CASTIGLIA, V. FIOCCHI NICOLAI), Roma 2013, 125-172; BRANDT O., *Tra Napoli, Cimitile e Nocera Superiore: nuovi dati sull'orizzonte architettonico e cronologico del battistero di S. Giovanni in Fonte*, in *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo* (Atti del Convegno internazionale di Studi, Cimitile-Santa Maria Capua Vetere 2014), Napoli 2016, 271-284; CROCI C., *Una 'questione campana': la prima arte monumentale cristiana tra Napoli, Nola e Capua (secc. IV-VI)*, Roma 2017; CROCI C., *'Oriente o Roma'? Napoli: la pluralità stilistica dei mosaici del battistero di San Giovanni in Fonte (400 ca) tra 'modes' e pratiche di cantiere*, in *Convivium* 4/2 (2017) 14-31; CROCI C.,

bastanza singolarmente, di rado ne sono state esaminate le valenze iconografiche e iconologiche, specie in correlazione con la complessa elaborazione cristologica che è propria dei grandi concili di IV e V secolo. Le fonti sono abbastanza chiare: sia i *Gesta episcoporum neapolitanorum* (VIII-IX secolo) sia il *Catalogus episcoporum neapolitanorum* (X secolo) attribuiscono il Battistero *maior* all'episcopato di Sotere (doc. 465-468), quello *minor* all'episcopato di Vincenzo (554-578). A contrastare, l'idea della fondazione costantiniana, che non è in sé inverosimile – la fiorente comunità partenopea di inizio IV secolo avrà pur avuto un battistero presso la cattedrale – ma non riguarda la ricostruzione dell'edificio attuale, la cui cronologia è comunque dibattuta fra IV e V secolo. Il primo problema, però, è la coevità della costruzione e dell'attuale figurazione, non necessariamente unitaria; sarei per la positiva, ma non entro qui nella complessa questione archeologica (a cominciare dall'epoca di Stefano), limitandomi per ora a sostenere la credibilità del riferimento dei mosaici all'epoca di Sotere². Il personaggio, presente al concilio romano del 465, è peraltro notevole, anche come fondatore dell'*Apostolèion* sul quale torneremo.

Il punto è l'iconografia della figurazione superstita che, è bene dichiarare subito, è decisamente singolare per la presenza di figurazioni 'doppie', assommanti cioè più episodi evangelici in stratificazione semantica; pare dunque utile una descrizione analitica.

Tessere per un nuovo inizio: il battistero paleocristiano di Napoli e i suoi mosaici, Napoli 2019. Per i restauri e le integrazioni vedi almeno: CUCCO G., *I mosaici del Battistero di S. Giovanni in Fonte nel Duomo di Napoli: tecniche di restauro*, in IANNUCCI A. M., FIORI C. (a cura di), *Mosaici a S. Vitale e altri restauri* (Atti del convegno nazionale sul restauro in situ di mosaici parietali, Ravenna 1990) Ravenna 1992, 219-224; LEONE DE CASTRIS P., *I mosaici del Battistero di San Giovanni in Fonte nel Duomo di Napoli: la letteratura, i restauri antichi e quello attuale*, in IANNUCCI, FIORI (a cura di), *Mosaici a S. Vitale* cit. 203-212; PARIBENI A., *Postille sui restauri tardo ottocenteschi dei mosaici del battistero di Napoli*, in *Atti del XXVII Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico* (a cura di C. ANGELELLI, M. E. ERBA, D. MASSARA), Roma 2022, 579-587. La bibliografia su singoli aspetti verrà citata in seguito.

² Dal Parascandolo in avanti, la bibliografia è quella generale (e spesso generica) sulla storia della Chiesa napoletana.



fig. 2 - Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli.
Pastore schitalofo e pecore (arco di Giovanni).

I tre pennacchi angolari superstiti³ effigiano i busti dei simboli degli evangelisti⁴ secondo il *Tetramorfo* di Ezechiele – e si ricordi che il parallelismo è di Ireneo, perfezionato da Girolamo –, alati, su sfondo celeste trapunto di stelle. Gli archi sovrastanti alternano le coppie di agnelli⁵ di Marco e Luca a quelle di cerva (chiaro rimando al *Salmo* 41, utilizzato anche nel mausoleo ravennate di Galla Placidia) di Matteo e del perduto Giovanni [fig. 2]. In tutti i casi, la coppia è affiancata da due palme i cui frutti sono becchettati da due quaglie⁶ e si muove in un contesto collinare; gli agnelli brucano da cespugli, le cerva bevono dai corsi d'acqua, sempre con al centro una figura maschile, nel primo caso un moscoforo, nel secondo un pastore schitalofo. Gli altri quattro lati sono occupati lateralmente da coppie di martiri togati [figg. 3-4], con in mano la corona paolina e giovannea della vittoria⁷.

³ Manca l'aquila di Giovanni.

⁴ Rilevanti le basette del glabro angelo di Matteo, elemento di moda di IV-V secolo.

⁵ Il modello iconico allude spesso a Pietro e Paolo (almeno fino al Battistero di Albenga, 519 ca.), ma è anche generico.

⁶ Per l'iconografia ornitologica dei mosaici è importante CAPALDO L., *Figure zoomorfe nel battistero di S. Giovanni in Fonte a Napoli*, in *Napoli nobilissima*, IV serie, 31 (1992) 23-30.

⁷ Vedi, per una lettura a mio avviso troppo classicheggiante, CROCI C., *Dal trionfo nei giochi alla 'corona incorrupta': una nota sui santi del tamburo del Battistero di Napoli*, in



fig. 3 - Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli.
Due martiri.



fig. 4 - Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli.
Due martiri.

Pare quindi chiara la sequenza: il martire in forma antropica, la corona, la palma, il dattero, la quaglia, la cerva o l'agnello sono tipo e antitipi della stessa figura, rivolta al pastore-Cristo nella duplice versione del portatore di agnello (dai molteplici rimandi neotestamentari) e del portatore di bastone pastorale. Quanto al numero – ne avanzano quattro, ma erano ovviamente otto – propongo l'identificazione coi sette martiri puteolani Gennaro, Procolo, Sossio, Acuzio, Desiderio, Eutiche,

Survivals, revivals, rinascenze. Studi in onore di Serena Romano (a cura di N. BOCK, I. FOLLETTI, M. TOMASI), Roma 2017, 295-303.

Festo con in più il protovescovo partenopeo Aspreno/Asprenato, in raffinata simmetria coi sette giorni più uno (creazione più resurrezione) che presiedono alla celebre lettura di Ambrogio dello spazio battisteriale. In sostanza, la Parola trasmessa dagli evangelisti è fondamento per i martiri e i confessori; e lo schema con Aspreno (del quale non è noto il martirio) e i martiri puteolani trova corrispondenze, ad esempio, nel vescovo Martino di Tours che guida la teoria dei martiri nel mosaico ravennate di Sant'Apollinare Nuovo (ca. 560).

Degli otto pennacchi tronchi, ripartiti da splendidi serti floreali scaturenti da anfore biansate⁸, ne avanzano quattro leggibili e un frammento, a cominciare da quello superiore a Marco, in senso orario:

1. A destra, seduto su di una roccia e davanti a una casa, un personaggio maschile seduto, in toga; a sinistra, la testa di una donna velata. Probabile che il significato primario sia l'*Apparizione dell'angelo alle pie donne al Sepolcro* [fig. 5] secondo *Marco* 16,3-7, con l'enfasi corrispondente sulla pietra sepolcrale, ma questi due elementi (pietra-resurrezione) possono evocare *Giovanni* 11,20-35, ossia il preludio al miracolo di Lazzaro; e le due sorelle Maria e Marta, la prima attenta ed elogiata da Gesù, la seconda affaccendata, richiamano *Luca* 10,38-42. Faccio notare che, in questo caso come nei seguenti, la citazione primaria coincide con l'evangelista del pennacchio sottostante, nel caso Marco.
2. In basso Gesù, glabro, è posto davanti al mare pieno di pesci, in alto Pietro (ben riconoscibile per la barba bianca e corta e per i capelli cotonati), seminudo, è sulla barca. Il rimando principe è alla *Pesca miracolosa* [fig. 6] – il che spiega l'enfasi ittica – secondo *Luca* 5,1-11, ma riletto in base alla versione di *Giovanni* 21,4-8 (dove in effetti Pietro è spogliato, v. 7), e quindi con doppio riferimento, all'inizio della vita pubblica di Gesù e alle apparizioni del risorto; ma il primo evoca la versione non miracolosa dell'episodio, con la *Chiamata di Pietro e Andrea*, secondo *Matteo* 4,18-20.
3. Gesù, barbuto, in toga e manto dorati, è posto su di un globo azzurro con nimbo bianco che cinge un triangolo e una semiluna e, nel gesto dell'*oratio*, porge il rotolo con la scritta DOMINUS / LEGEM DAT⁹ a Pietro, in toga e

⁸ Rilevo la frequenza di uccelli come nel resto dei mosaici, le anfore che richiamano l'acqua battesimale, il nastro che si riallaccia a quello regale del *Chrismon* centrale.

⁹ Scritta divenuta paradigmatica, da questo modello napoletano, per secoli in rife-



fig. 5 - Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli.
Apparizione dell'angelo alle pie donne al Sepolcro;
emblemata di Marco.

mantello, che regge sulla spalla la croce dorata del *Chrismon*; sull'altro lato, frammentario, Paolo. Ai lati, le consuete palme di giustizia e di martirio. La croce indica con chiarezza che il tema-base è il primato petrino (possibile un rimando a *Giovanni* 21,18, con Gesù e Pietro accomunati dal supplizio della croce) secondo il celebre brano di *Matteo* 16,17-19, riletto alla luce dell'investitura finale di *Giovanni* 21,15-19 e poi codificato nell'immagine, di vasta fortuna tardoantica e medioevale, della *Traditio Legis* [fig. 7]. Ma se la confrontiamo col *Cristo-Mosè* del mosaico milanese di Sant'Aquilino in San Lorenzo (395-397)¹⁰ rileviamo un più forte carattere messianico, sul quale torneremo.

4. La presenza in basso a sinistra del lembo di una toga e dei piedi di una figura maschile non consente ipotesi troppo ardite; eppure, i riquadri dorati della toga rimandano a un modello cristologico, superiore, ad esempio, degli *amici Caesaris* della corte giustiniana nel celebre mosaico di San Vitale a Ravenna (550 ca.). Azzardo quindi una *Catastasi* col Cristo a sinistra e a destra i personaggi veterotestamentari tratti dallo *She'ol*.

rimento alla *Traditio Legis*, fino al primo Novecento (1912-1916) della Westminster Cathedral a Londra (vedi ora TEDESCHI C., *The mosaic landscape of Westminster Cathedral*, in *Byzantium and British heritage: Byzantine influences on the Arts and Crafts movement*, London-New York 2024, 240-265, con bibliografia). La seconda riga è malamente restaurata e di fatto illeggibile, ma è probabile che contenesse la versione greca, tipo *Kýrios dídōti tón nómon*, a dimostrazione del perdurante bilinguismo della Chiesa partenopea.

¹⁰ Vedi ora SPIRITI A., *L'iconografia imperiale dei Valentiniani-Teodosi da Valentiniano II a Galla Placidia, dalla Cristomimesi al ritratto in Ravenna Capitale. Il diritto delle successioni: dal Codice Teodosiano all'alba del medioevo* (Atti del Convegno internazionale, Ravenna 2024), Santarcangelo di Romagna 2025, 121-136.



fig. 6 - Battistero di San Giovanni in Fonte,
Napoli.
Pesca miracolosa/Chiamata di Pietro.



fig. 7 - Battistero di San Giovanni in Fonte,
Napoli.
*Traditio Legis; frammento di Catastasi;
emblema di Matteo.*

5. A destra, i due servitori che versano acqua nelle sei giare rimandano senza dubbio alle *Nozze di Cana* (*Giovanni 2,1-12*) ma a sinistra la donna, il pozzo e la figura frammentaria del Cristo richiamano con analoga certezza all'*Incontro di Gesù con la samaritana al pozzo di Sichem* (*Giovanni 4,1-42*), in un ardito e singolare accostamento che come macrotema comune, e ci torneremo, ha proprio l'acqua [fig. 8].

La fascia superiore degli spicchi è occupata da immagini seriali: un tendaggio aperto mostra vasi di frutta becchettati da coppie di quaglie. Il nimbo centrale, con cornice a vasi di frutta e uccelli, ha al centro un *Chrismon* latino [fig. 9] con *alpha* e *omega*, coronato in modo raffinato: una corna diadematata imperiale dalla quale la mano del Padre pone il nastro sul *Rho* (ossia sul Figlio). Lo sfondo celeste è trapunto da settanta stelle esterne all'aureola della *Rho* (una la sfiora) e due interne, ossia le settanta settimane di *Daniele* (9,24-27) e le due nature di Cristo, e pure su questo torneremo.



fig. 8 - Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli.
Nozze di Cana/Incontro con la samaritana;
emblemata di Luca.



fig. 9 - Battistero di San Giovanni in Fonte, Napoli.
Chrismon niceno.

Come si vede già da una lettura superficiale, l'iconografia dei mosaici non solo è ricca e raffinata, ma disposta ad arditezze teologiche evidenziate sia dai singolari accostamenti sia dalla voluta alternanza di sequenze rigorose (gli evangelisti e le rappresentazioni dei brani dei loro testi) e di seriazioni narrative non cronologiche (gli episodi neotestamentari), oltre che dall'approfondimento estremo di quello che era un grande tema dell'arte cristiana da almeno un secolo: la dialettica fra rappresentazione realistica e simbologia astratta. In generale, si può asserire che la lettura proceda in senso inverso rispetto a quanto finora descritto: l'apparizione assoluta del *Lógos* come *Chrismon* si declina nello specifico delle vicende terrene di Gesù, a loro volta concentrate (per la metà oggi leggibile) sul loro termine, sia pure con rimandi all'inizio della vita pubblica, con insistenza sia sul primato petrino sia sul ruolo martiriale dei due sessi. Da tali vicende deriva la vita della Chiesa,

con la guida dei Vangeli e la testimonianza dei martiri, secondo lo stesso schema (*lógos/martyría*) sopra osservato; e la Chiesa universale si declina nello specifico partenopeo.

Per comprendere più analiticamente le raffigurazioni dobbiamo però riferirci alle definizioni teologiche dei primi secoli, cominciando dai grandi concili: Nicea I nel 325, Costantinopoli I nel 381, Efeso I nel 431, Efeso II¹¹ nel 449, Calcedonia nel 451. Un errore assolutamente tipico, sul quale la storiografia non ha cessato di mettere in guardia, è l'idea che una condanna conciliare implichi *ipso facto* la scomparsa di una posizione teologica, la cui durata successiva è invece di solito plurisecolare, qualora non diventi essa stessa arma polemica di identificazione degli avversari. Ad esempio, l'arianesimo condannato a Nicea nel 325 è perlomeno una forza identificativa dei regni romano-germanici fino all'VIII secolo. Tenta allora una lettura del mosaico partendo dal presupposto che sia un prodotto post-calcedoniano. Il *Chrismon* centrale e quello petrino concordano nella latinizzazione, che non può non fare riferimento al primato papale come si era venuto definendo dal pontificato di Leone Magno (440-461) e in specifico nella lotta da Efeso II a Calcedonia (449-451); in una terra, Napoli, legata all'Oriente, in-

¹¹ Naturalmente, lo storico non può, col senno di poi, emettere giudizi teologici sulla validità in assoluto dei concili; né può evitare di constatare come tutti gli ecumenici siano stati segnati da vizi di forma, violenze, manipolazioni dei testi, simonie. Le intimidazioni a Nicea, le due versioni di Efeso I, Calcedonia come ribaltamento di Efeso II, il prolungamento della lotta calcedoniana fino a Costantinopoli II nel 553 e oltre nello scisma tricapitolino fino al 698 sono fatti chiari; e le presunte eresie di Nestorio (si vedano le lucide affermazioni nella *Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente* firmata l'11 novembre 1994 nella basilica di San Pietro in Vaticano da papa Giovanni Paolo II e dal patriarca Mar Dinkha IV) appaiono più blande delle azioni del 'faraone' Cirillo, anche se il secondo è santo della Chiesa cattolica e il primo di quella assira d'Oriente. Il punto che qui interessa non è l'adesione ideologica a una posizione, ma l'influenza delle posizioni teologiche (la cui definizione come ortodossia o eresia è sempre *a posteriori*) sulle scelte iconografiche. Si vedano, nell'infinita bibliografia, due testi capitali: TEJA R., *La 'tragedia' de Éfeso (431). Hereja y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander 1995 e ACERBI S., *Conflitti politico-ecclesiastici in oriente nella tarda antichità. Il II Concilio di Efeso (449)*, Madrid 2001; e ora i saggi in ACERBI S., TEJA R. (a cura di), *El primado del Obispo de Roma. Orígenes históricos y consolidación. Siglos IV-VI* (Atti del Convegno, Bologna 2018) Madrid 2020.

fluenzata fortemente dal mondo nordafricano ma vicina e connessa a Roma. Le due stelle entro il nimbo possono alludere alla duplice natura, definita non senza fatica a Calcedonia (basti la dialettica sottile fra le posizioni di Leone e la ripresa di quelle di Cirillo) ma destinata, nei declinati monoteliti e monoenergetici, ad agitare il dibattito dei secoli successivi. Il punto iconico è che esse, appunto interne al nimbo, si avvicinano maggiormente alla seconda versione, che è poi quella di Calcedonia¹². In ogni caso, è netto il rifiuto efesino del nestorianesimo, nell'unificare l'eccessiva divisione nell'unità entro il nimbo; e più a monte la ripulsa nicena dell'arianesimo. Ma la dimensione escatologica della profezia di Daniele complica il problema: il Cristo del v. 25 non è necessariamente Gesù e il tema è dibattuto dalla patristica, ma è probabilmente l'interpretazione partenopea; certo con alle spalle i più generici cieli stellati del mausoleo placidiano e davanti quelli ingauni.

Ma il gesto fondamentale è quello sommitale: se la mano del Padre attraversa la corona gemmata per recare il nastro, ciò significa che il Figlio è *homoousion* in senso niceno, con chiaro messaggio contro la *homoiousia* ariana. Tuttavia, la distinzione fra i due simboli di regalità sottolinea come la *dominatio* del Figlio sia diversa proprio perché incarnato, una finezza antimiafisita e dunque calcedoniana. Sarebbe interessante sapere se la lacuna centrale intersecante dalla croce recasse un piccolo nimbo col ritratto di Gesù, secondo la modalità di compromesso iconico poi rilanciata dopo Costantinopoli II, ad esempio nei mosaici ravennati di Sant'Apollinare in Classe (550 ca.). Quanto alla stella sfiorante

¹² Mi sembra molto lucida la sintesi di Price: «Cyril (was) holding firmly that the union consisted in pre-existent divine hypostasis of the word uniting to himself a human nature. For Chalcedon as for Cyril, the one hypostasis was not a product but the subject of the union [...] for Leo, the 'one person' was indeed the result rather than the subject of the union, expressing the dependence of the work of redemption on a mediator in whom two natures act together» (PRICE R. M., *The Three Chapters Controversy and the Council of Chalcedon*, in *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean* [a cura di C. CHAZELLE, C. CUBITT], Turnhout 2007, 17-38, 20); e potremmo proseguire con le affermazioni miafisite pure presenti in Cirillo (e non ipostatiche, come mentiva Giustiniano) o con la distinzione storiografica fra calcedoniani e neocalcedoniani o col dramma dei Tre Capitoli.

il nimbo, è probabile che si tratti di un'immagine mariana, con rimando alla *theotokía* di Efeso I e dunque in senso antinestoriano. Degli episodi evangelici sopravvissuti, il primo è in sostanza prevedibile; interessante il fatto che l'angelo rechi in mano una verga aurea, segno sì della sua provenienza celeste, ma in specifico della divinità di quanto annunciato (la resurrezione di Gesù), in senso niceno e calcedoniano. Nel secondo episodio, il fatto che Gesù sia glabro, a giudicare dai casi successivi, è un rimando specifico alla sua natura terrena; Pietro è colto nel suo intero cammino, dalla vocazione al primato alla sua conferma, e tale sintesi permette un rimando naturale al pontificato di Leone Magno, con le sue affermazioni di ruolo attraverso la lotta di Efeso II e di Calcedonia¹³.

Il Cristo della *Traditio* è molto diverso da quello dello spicchio precedente. Anzitutto, è barbuto come quello della nicchia romana di Santa Costanza (360 ca?)¹⁴ e al contrario di quello di Sant' Aquilino in San Lorenzo a Milano (dove però è un *Christus docens*, con l'intero collegio apostolico), è nell'atto dell'*oratio* (modello iconico che arriva all'età romanica), in veste aurea dai caratteri divini, in piedi su di un globo dove il cerchio celeste ne racchiude uno azzurro che a sua volta include uno spicchio e una semiluna: difficile non vedervi l'ipostasi delle due nature in senso calcedoniano, all'insegna di una regalità messianica e di un'unicità antinestoriana che si trasmettono (e qui l'oro è semantico) nella croce sulla spalla di Pietro. Pare interessante che sia la P sulla toga di Paolo sia il cartiglio consegnato a Pietro siano in latino, oltretutto in una città spesso grecofona quale Napoli; e che la scritta sia didascalica e non diretta, a sottolineare la dimensione pedagogica dei mosaici.

¹³ Si vedano i saggi in ACERBI, TEJA (a cura di), *El primado* cit., in particolare: BLAU-DEAU P., *Roma y las sedes petrinas (siglos IV-VII): elaboración y recepción de un modelo geoecclesiológico*, 41-56; TEJA R., *La reivindicaciones de la primacía romana y la ruptura eclesial entre Oriente y Occidente (siglos IV-V)*, 57-76; AGNATI U., *Petri forma proponitur. La afirmación de la primacía del papado en León Magno entre la Biblia y el derecho romano*, 101-126.

¹⁴ VOLLMER C., *Zu den Hütten im linken Rundnischenmosaik 'Dominus legem dat' in Santa Costanza in Rom*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 60 (2017) 133-139; vedi ora JENSEN R. M., *Early Christian visual theology: iconography of the Trinity and Christ*, in *Image as theology the power of art in shaping Christian thought, devotion, and imagination* (a cura di C. A. STRINE, M. MCLNROY, A. TORRANCE), Turnhout 2021, 81-106.

Con tutta la prudenza del caso, se identifichiamo l'episodio successivo con la *Catastasi*¹⁵ abbiamo un tema inserito nel Credo di molte chiese orientali e, in occidente, di Aquileia: tema che naturalmente apre un'infinità di problemi sulla scissione temporanea del sinodo di Gesù e tende quindi a essere accantonato o sottinteso; e che nel nostro caso presuppone un saldo presupposto calcedoniano. L'episodio successivo è davvero complesso nella sua stratificazione iconografica. L'elemento base è l'acqua, con chiaro riflesso nel rito battesimale; tuttavia, l'acqua in questione è quella mutata in vino e quella 'viva' del pozzo di Sichem, in entrambi i casi con forte coloritura salvifica e una lettura patristica in termini eucaristici. Siamo cioè alla riflessione, tipica dell'ermeneutica, sui legami fra battesimo e comunione, con rimando al celebre brano di *Giovanni* 19,34. Ma sono rilevanti due particolari: l'enfasi sui servitori – anziché, come di consueto, sul maestro di tavola o sul banchetto finale – che ne indica la funzione metaforica di sacerdoti o almeno di accoliti; e quella sulla samaritana, con lo scambio quasi diretto fra il suo secchio e la mano modificante di Gesù e con l'orcio del testo evangelico (*Giovanni* 4,11) che si trasforma qui in una situla liturgica, dando cioè all'evento una parallela funzione sacramentale ma sottolineando nel secondo caso la presenza di una diaconessa. Ci sarebbe da aprire un immenso discorso, epicentrato sulle catacombe partenopee di San Gennaro *extra moenia*¹⁶ ma più in generale sulla funzione diaconale femmi-

¹⁵ Uso il termine, più proprio, per definire l'ingresso di Gesù nello *She'ol* a liberare i personaggi veterotestamentari, riservando *anastasis* alla risalita resurrezionale. L'episodio è stato letto come *Battesimo*, il che è possibile, trattandosi comunque di un frammento.

¹⁶ Recenti e importanti, con bibliografia precedente: EBANISTA C., RIVELLINO A., *Le privilegiate nella catacomba di S. Gennaro a Napoli tra tarda Antichità e Medioevo: nuove acquisizioni dall'analisi dei corredi funerari*, in *Sepulture di prestigio nel bacino mediterraneo (secoli IV-IX). Definizione, immagini, utilizzo*, Atti del convegno (a cura di P. DE VINGO, Y. A. MARANO, J. PINAR GIL), Sesto Fiorentino 2021, 297-325; BONNEKOH P., *Eine außergewöhnliche Darstellung des Wasserwunders des Moses in der Katakomben S. Gennaro in Neapel*, in *Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinischen Kunstgeschichte* 8 (2021) 125-137; LONGOBARDI L., *La decorazione pittorica della catacomba di S. Gennaro a Napoli: censimento e nuove acquisizioni*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 98/1 (2022) 37-58; EBANISTA C., *Il culto di San Gennaro nella Catacomba di Capodimonte a Napoli: fonti scritte e testimonianze archeologiche*, in *San Gennaro devozione e culto popolare a Napoli e nel mondo: un pa-*

nile nella prima metà di V secolo, da Olimpiade di Nicomedia¹⁷ ai rilievi di Aquileia¹⁸. C'è da evidenziare un altro dettaglio: mentre l'acqua di Cana è versata, e anzi il gesto è di notevole efficacia visiva, quella di Sichem non è estratta e viene sostituita implicitamente dall' 'acqua viva' di Gesù, sottintendendo tutta una catechesi caritativa e di conversione del tutto adatta ai neofiti.

L'equilibrio visivo tra gli evangelisti e i martiri è denso di significato. Anzitutto, bisogna ricordare come l'affermazione definitiva della canonicità dei quattro Vangeli, per quanto frutto di riflessione plurisecolare, giunge solo coi concili di Roma nel 382, di Ippona nel 393, di Cartagine nel 397 e nel 419, durante i pontificati di Innocenzo I, Zosimo e Bonifacio I, non a caso tre convinti assertori del primato papale: in altre parole, esiste un nesso preciso fra la lotta per l'affermazione primaziale romana e la sua manifestazione nella *sanctio* di canonicità; e va anche sottolineato che coi mosaici siamo solo un cinquantennio dopo la fine di questo travaglio. I martiri rappresentano invece lo specifico locale, mediato dalla supposta fondazione petrina che peraltro, ponendo Napoli in parallelo con Antiochia e con Roma (più tarda la tradizione pisana), da un lato ne rinsalda le radici apostoliche, dall'altro crea un'osmosi in generale pan-campana (si pensi al ruolo di Gennaro, vescovo di Benevento) e in specifico basata sul nesso con Pozzuoli, sede vescovile suffraganea, con in più la tradizione apostolica del soggiorno di Paolo (e anche qui si pensi alla *Traditio* musiva) e quella protoepiscopale di Patroba. Se in effetti gli otto martiri effigiati sono, al completo, Aspreno e i puteolani, avremmo una visualizzazione perfetta di tale dialettica.

trimonio immateriale che si tramanda attraverso le generazioni (a cura di C. LENZA), Roma 2022, 102-115; BISCONTI F., *Affreschi sospesi: le pitture del complesso catacombe di S. Gennaro a Capodimonte al bivio*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 98/1 (2022) 19-36.

¹⁷ TEJA R., *Olimpiade: la diaconessa* (c. 395-408), Milano 1997.

¹⁸ DE MARIA L., *Le Oranti di Aquileia e Grado: la testimonianza delle lastre figurative*, in *Legite, tenete, in corde habete. Miscellanea in onore di Giuseppe Cusito* (a cura di F. BISCONTI, G. CRESCI MARRONE, F. MAINARDIS, F. PRENC), Trieste 2020, 151-161; GIORDANI C., *Il cristianesimo egiziano di Aquileia*, Udine 2020.

Con queste premesse, e nella conseguita consapevolezza di un ciclo concepito poco dopo Calcedonia, torniamo al periodo 465-468 nel quale è documentato Sotere a Napoli, mentre nel 468 Claudio è citato a Pozzuoli. Al concilio era stata definita la struttura pentarchica dei patriarchi: all'epoca, Ilario/Ilaro (461-468) era papa di Roma, Gennadio (458-471) patriarca di Costantinopoli, Timoteo III (460-475) *papas* di Alessandria, Martirio (461-469/471) patriarca di Antiochia, Anastasio I (458-478) patriarca di Gerusalemme. Ilario, successore di Leone Magno, era stato uno dei legati papali a Efeso II, sostenendo Flaviano e attaccando Dioscoro, con il successivo appoggio di Pulcheria; divenuto papa, era stato un notevole mecenate in San Lorenzo fuori le mura e nelle nuove cappelle del Battistero lateranense, con l'iconografia musiva dell'*Agnus Dei* in quella del Battista¹⁹. Dunque un leoniano, in sintonia con Gennadio che, dopo la grande crisi, puntava sull'appoggio papale nella perdurante opposizione al miafisismo. Timoteo III il Salofaciolo, forte del sostegno imperiale, era il *papas* calcedoniano in una serie miafisita, prima dell'allontanamento definitivo di Alessandria dall'ortodossia. Pure Martirio, sostenuto da Gennadio (la solita alleanza fra Costantinopoli e Antiochia, ma stavolta non contro Alessandria), era calcedoniano, e anche il suo episcopato era stato a dir poco tormentato; e lo stesso vale per Anastasio. In sostanza, è il gruppo di massima coerenza calcedoniana, disposto a riconoscere il primato romano in senso leoniano, ma con forti e spesso vittoriose opposizioni miafisite.

¹⁹ Vedi almeno: BRANDT O., *Il battistero lateranense da Costantino a Ilaro: un riesame degli scavi*, in *Opuscula Romana* 22-23 (1997-1998, ed. 1999) 7-65; POLA M., *Sui mosaici delle cappelle del Battistero Lateranense: i restauri degli anni Quaranta del Novecento*, in *Atti del XXIV colloquio dell'Associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico*, AI-SCOM (a cura di M. BUENO, C. CECALUPO, M. E. ERBA, D. MASSARA, F. RINALDI), Roma 2019, 627-641; BRANDT O., *The Lateran Baptistery in the fourth and fifth centuries: new certainties and unresolved questions*, in *The Basilica of Saint John Lateran to 1600* (a cura di L. BOSMAN, I. P. HAYNES, P. LIVERANI), Cambridge 2020, 221-238; LIVERANI P., *The Nymphaeum of Pope Hilarus* cit. 239-249; GRADANTE I., *Hilarus episcopus Dei famulus fecit: la memoria epigrafica del progetto ilariano nel battistero Lateranense*, in *Titulum nostrum perlege. Miscellanea in onore di Danilo Mazzoleni* (a cura di C. DELL'OSSO, P. PERGOLA), Città del Vaticano 2021, 485-508.

In questo momento, la morte del calcedoniano Marciano nel 457 aveva portato sul trono d'Oriente Leone I il Trace, in delicato equilibrio fra calcedoniani, miafisti e ariani; e a Leone si deve il tentativo di porre sul trono d'Occidente nel 467 il genero del predecessore e suo proprio consuocero, Antemio Procopio²⁰, con il triplice scopo di riaffermare l'*unitas imperii*, di porre freno alla potenza del *patricius* Ricimero e di organizzare una grande spedizione contro i vandali ariani del Nordafrica, mentre Leone stesso attaccava gli ariani ostrogoti. La spedizione africana del 468, che per forza di cose dovette basarsi sui porti dell'Italia meridionale, Napoli inclusa, finì in un disastro e, malgrado la mediazione di Epifanio di Pavia, Antemio venne ucciso nel 472 dal genero Ricimero, che morì poco dopo. Ipotizzo quindi che il mosaico partenopeo sia anche collegato alla spedizione del 467-468 (il che ne fisserebbe con chiarezza la cronologia), con l'esaltazione della divinità di Cristo che, nello spirito perdurante di Nicea, si opponeva al credo ariano dei vandali; e al tempo stesso voleva indurre Antemio a posizioni più recisamente calcedoniane rispetto al tentennante consuocero, in una fase comunque anteriore alla svolta zenoniana e allo scisma acaciano. Né si dimentichi, come ancora risulterà chiaro durante la crisi tricapitolina, quanto le chiese nordafricane fossero fedeli a Calcedonia; e quanto forte a Napoli fosse ancora l'influsso di Quodvultdeus²¹, esule antivandalo da Cartagine nel 439 e morto nella città campana nel 454. Ma qui si apre un problema complesso.

Nel suo periodo partenopeo, il metropolita cartaginese aveva proseguito la polemica antipelagiana aperta dal suo maestro Agostino d'Ipbona. E si ricordi che fin dalla condanna imperiale e papale del 418, uno dei *leaders* pelagiani era Giuliano di *Aeclanum*²² (Mirabella

²⁰ Utile Procopio *Antemio imperatore di Roma* (a cura di F. OPPEDISANO), Bari 2020. Antemio aveva sposato Marcia, figlia di Marciano. La loro figlia Marcia jr. sposerà Ricimero, e suo fratello Flavio Marciano si unirà a Leonzia, figlia di Leone I.

²¹ L'iconografia del presule è legata in modo forte al sacello episcopale nelle catacombe di San Gennaro *extra moenia*: cfr. nota 15. Per le peculiarità della teologia africana nel periodo in questione è importante MODÉLAN Y., *L'Afrique reconquis* cit. 39-82.

²² Utili i quattro congressi *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia cristiana* tenutisi a Mirabella Eclano dal 2003 al 2022, coi relativi atti.

Eclano, Avellino), accolto poi amichevolmente da Teodoro di Mopsuestia²³, il maestro di Nestorio e futuro condannato postumo del concilio di Costantinopoli II. In sostanza, l'antipelagianesimo, l'antinestorianesimo ma anche il filocalcedonismo moderato finivano per incrociarsi; e la massiccia presenza nei mosaici del Battistero di peccatori pentiti (la samaritana, Pietro, Paolo) non è forse casuale. Non entro qui nella complessa questione dei mosaici nel sacello episcopale nelle catacombe di San Gennaro *extra moenia* e della loro datazione (come pure degli altri casi campani superstiti, da San Prisco a Cimitile); mi limito a constatare come l'inserimento del ritratto di Quodvultdeus nei nimbi episcopali e la vicinanza con la sepoltura di Gennaro dimostrano quanto il metropolita fosse inserito nella devozione ma anche nel dibattito teologico partenopeo. In quest'ottica, il voluto arcaismo di alcune soluzioni formali dei mosaici battisteriali (bastino i serti floreali, o le variazioni ornitologiche) appare come la volontà di leggere in continuità le dispute teologiche (e quindi le ricadute figurative) di IV e V secolo, appunto da Nicea a Calcedonia, quest'ultima vista – in sistematica incomprensione fra Oriente e Occidente – come tappa di un cammino o come punto finale.

Più precisamente: una tradizione di settant'anni che spazia da Sant'Aquilino in San Lorenzo di Milano (395-397), al mausoleo ravenate di Galla Placidia (430 ca.), a Santa Maria Maggiore (432-435) e San Paolo fuori le Mura (449-451) in Roma²⁴ viene riattualizzata come storia della tradizione, in perfetto parallelo con le vicende conciliari coeve. Certo, lo sguardo è rivolto sia al passato sia al futuro: se la dialettica fra realismo e astrattismo rievoca Galla Placidia e l'arguzia delle figurine pastorali è inconcepibile senza la premessa di Santa Maria Maggiore, d'altro canto l'espressionismo quasi aggressivo del *Tetramorfo* è la premessa per quello clamoroso dei Santi Cosma e Damiano a Roma (526)²⁵.

²³ A sua volta Giuliano tradurrà in latino il commento ai *Salmi* di Teodoro: D'HONT M. J., DE CONINCK L. (a cura di), *Theodori Mopsuesteni expositionis in psalmos Iuliano Aeculanensi interprete in Latinum versae quae supersunt*, Turnhout 1977.

²⁴ Per le proposte cronologiche vedi nota 9.

Un rimando diverso, ma ugualmente pregnante, riguarda la fondazione a Napoli da parte di Sotere della chiesa dei Santi Apostoli. Certo, una titolazione generica e diffusa nella Chiesa universale (inclusa quella Milano così connessa, basti il ruolo di Ambrogio al concilio di Capua del 392), ma dall'ovvio rimando alla basilica costantiniana di Bisanzio: perché? Ritengo che la spiegazione risieda non solo nelle radici nicene o più in generale nell'ecclesiologia e nella teologia imperiale sottese alla basilica, ma anche nel *proprium* del patriarcato di Gennadio I (458-471) il quale, dopo la tragedia di Fulgenzio e le ambiguità di Anatolio, aveva sostenuto con forza Leone Magno nello scontro contro il miafisita Timoteo II: la solita alleanza tattica di Roma e Bisanzio contro Alessandria ma anche la visione di una Chiesa basata sui buoni rapporti fra i successori di Pietro e Andrea. Né si dimentichi come fra luglio 450 e giugno 451 si collochi la missione a Bisanzio dei messi di Leone Magno, in perfetto *mixage* lombardo-campano: i vescovi Abbondio di Como ed Eterio di Capua coi presbiteri Senatore di Milano (futuro metropolita) e Basilio di Napoli, nel contesto delicatissimo segnato dalla morte di Teodosio II, dalla successione di Marciano e dalle premesse decisive per sconfessare Efeso II e indire Calcedonia, oltre che per confermare Anatolio.

Insomma, il mosaico del Battistero di Napoli si rivela non solo come un altissimo risultato figurativo, ma come l'espressione di un articolato programma teologico, frutto della riflessione sui grandi concili da Nicea a Calcedonia e del complesso ruolo mediatore fra Oriente e Occidente che è precipuo della metropoli partenopea.

²⁵ Per la nascita del mosaico vedi DE GIORGIO T., *Felice IV (526-530), Giustiniano (527-565) e il culto dei santi orientali a Roma*, in *Importreliguen in Rom von Damasus I bis Paschalis I* (a cura di A. BREMENKAMP, T. MICHALSKY, N. ZIMMERMANN), Wiesbaden 2023, 187-199.

STORIE E DIRITTI
DEL MEDITERRANEO

DROITS DE LA FEMME DANS LE MONDE ARABE: QUELS DROITS ACQUIS?

ZINA ESSID

Università di Tunisi El Manar

ABSTRACT – Les droits de la femme dans le monde arabe peuvent, à première vue, sembler être un sujet classique et largement traité par la doctrine. Pourtant, ils demeurent d’une actualité brûlante. À travers le monde, et plus particulièrement dans la région arabe, les droits des femmes connaissent des avancées et des reculs sans précédent, étroitement liés aux bouleversements politiques, aux conflits armés et aux transformations sociales. Ces droits restent profondément instables, oscillant entre des politiques audacieuses visant à séduire les partenaires occidentaux et des réponses ponctuelles aux revendications portées par les mouvements féministes locaux. Il est rare que les systèmes politiques arabes abordent la question des droits des femmes de manière directe, structurelle et sincère, dans une perspective visant l’amélioration durable de leur statut. En vérité, beaucoup reste à faire pour renforcer les droits des femmes dans le monde arabe. Cela nécessite un engagement constant des pouvoirs publics et une mobilisation active de la société civile. Pour que les lois soient réellement appliquées, elles doivent s’ancrer dans la culture sociale.

PAROLE CHIAVE – Droits de la femme - Monde arabe - Statut personnel - Violence – Vulnérabilité.

ABSTRACT – At first glance, women’s rights in the Arab world may appear as a conventional topic widely discussed in the literature. Yet, they remain highly relevant. Across the region, women’s rights have seen unprecedented advances and setbacks, closely tied to political upheavals, armed conflicts, and social transformations. These rights remain vulnerable. The tension between bold policies aimed at appealing to western partners and sporadic, reactive measures addressing local feminist demands illustrates their fragility. While governments may adopt progressive reforms to project a modern image, these often lack deep social roots. Conversely, responses to grassroots activism tend to be limited, temporary, and inconsistent, reflecting the unstable nature of women’s rights in the region. Women’s aspirations are advancing, but to firmly anchor these rights and ensure their widespread acceptance and practice, sustained government commitment and active civil society engagement are essential. The slow pace of social change further requires that national and local authorities lead, implement, and

enforce laws and policies inspired by consensual public discourse. Without these structural supports, legal reforms risk remaining symbolic rather than transformative. It is rare for Arab political systems to address women's rights in a direct, structural, and sincere manner with a view to achieving sustainable improvements in their status.

KEYWORDS – Women's rights - Arab world - Personal status - Violence - Vulnerability.

1. Les droits des femmes dans le monde arabe peuvent, à première vue, sembler être un sujet classique et largement traité par la doctrine. Pourtant, ils demeurent d'une actualité brûlante. À travers le monde, et plus particulièrement dans la région arabe¹, les droits des femmes connaissent des avancées et des reculs sans précédent, étroitement liés aux bouleversements politiques, aux conflits armés et aux transformations sociales. Ces droits restent profondément instables, oscillant entre des politiques audacieuses visant à séduire les partenaires occidentaux et des réponses ponctuelles aux revendications portées par les mouvements féministes locaux. Il est rare que les systèmes politiques arabes abordent la question des droits des femmes de manière directe, structurelle et sincère, dans une perspective visant réellement l'amélioration durable de leur statut².

2. Pour aborder la thématique des droits des femmes, il est essentiel de commencer par une clarification des principaux termes du sujet. Ce dernier s'articule autour de deux notions centrales à savoir les droits des femmes et le monde arabe. L'analyse débutera par une explication quant à la signification de l'expression 'monde arabe', afin d'en cerner les contours géographiques et culturels. Elle se poursuivra par une définition de la notion de 'droits acquis', avant de s'attarder sur la nature et le contenu de ces droits dans le contexte spécifique du monde arabe.

3. L'expression 'monde arabe' désigne un ensemble de pays où la langue arabe est majoritairement parlée, et qui partagent des traits

¹ BERNARD-MAUGIRON N., *Droit contemporain des pays arabes*, Paris 2023, 863-1065.

² BEN ACHOUR S., *Féminisme d'ÉTAT: Figure ou défiguration du féminisme?*, in M. CHARFI (a cura di), *Mélanges en l'honneur de Mohamed CHARFI*, Tunisi 2001, 413; BEN ACHOUR Y., *Politique religion et droit dans le monde arabe*, Tunisi 1992, 203.

culturels, historiques et parfois religieux. Cet espace s'étend du Maghreb, comprenant le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye et la Mauritanie, jusqu'aux pays du Proche-Orient tels que l'Égypte, le Liban, la Syrie, la Jordanie et l'Irak. Il inclut également les États de la péninsule arabique, parmi lesquels figurent l'Arabie saoudite, le Yémen, Oman, les Émirats arabes unis, le Qatar, Bahreïn et le Koweït. La plupart de ces pays sont membres de la Ligue arabe, une organisation régionale fondée en 1945 dans le but de renforcer les liens politiques, économiques et culturels entre les États arabophones. Il convient néanmoins de ne pas confondre le monde arabe avec le monde musulman, ce dernier englobant un territoire plus vaste incluant des pays non arabophones tels que la Turquie, l'Iran, l'Indonésie ou le Pakistan, où l'islam est majoritaire mais où l'arabe n'est pas la langue principale.

4. La région du monde arabe bordant la Méditerranée se distingue par l'empreinte marquée de l'Occident, héritée notamment de la colonisation, qui a profondément influencé ses structures sociales, politiques et culturelles. Comparée à la péninsule Arabique et certains pays arabes du proche orient, cette zone accorde généralement moins de place au poids des traditions et des normes religieuses dans la vie publique, ce qui reflète une forme de diversité interne au sein du monde arabe³.

5. Deux remarques s'imposent à ce niveau pour souligner la forte empreinte religieuse qui marque le droit de la famille dans le monde arabe. Cette caractéristique illustre l'influence, directe ou indirecte, de la religion sur les systèmes juridiques de ces pays, en particulier sur le statut de la femme⁴. En vérité, cette influence ne se limite pas au seul

³ MEZIOU K., *Etude comparative du droit de la famille dans les pays du Maghreb*, in AA.VV., *Regard sur le droit de la famille dans les pays du Maghreb* (Actes du colloque tenu à Tanger les 2 et 3 avril 2008), Madrid 2008, 11 ss.

⁴ MEZIOU K., *Féminisme et islam dans la réforme du 18 février 1981*, in R.T.D. 1984, 256 ss.; BEN HALIMA S., *Religion et statut personnel en Tunisie*, R.T.D. 2000, 107 ss.; BEN ACHOUR S., *Droit de la famille*, Tunisi 2024, 28 ss.; GUERFALI R., *L'Islam religion. Disposition constitutionnelle garante du processus séculariste de la démocratie tunisienne*, in *Le livre du soixantenaire du code du statut personnel(1956-2016)* (Actes du colloque organisé à Kairouan le 22 avril 2016 sur le code du statut personnel 60 ans après) Tunis 2017, 11 ss.

droit de la famille, mais elle y trouve l'une de ses expressions les plus visibles⁵. Il est à rappeler que le droit de la famille reflète une vision globale et hiérarchisée de la structure familiale, définissant avec précision les droits et devoirs de chacun de ses membres, ainsi que les règles successorales, notamment la part dévolue à la femme, qu'elle soit mère (avec ou sans enfant), sœur ou grand-mère.

6. Dans ce système, l'homme occupe une position centrale. Il est le chef de famille⁶, chargé légalement d'assurer l'entretien matériel du foyer, et c'est à lui que revient l'autorité décisionnelle sur la femme et les enfants. Sans nul doute, ce double rôle de pourvoyeur et décideur marginalise de facto la femme et réduit son champ d'action au sein de la cellule familiale. En conséquence, la part successorale de l'homme est nettement supérieure à celle de la femme, traduisant juridiquement cette inégalité des rôles. Sur un plan plus large, cela s'inscrit dans une organisation sociale patriarcale, où les hommes occupent majoritairement les postes de pouvoir et les fonctions décisionnelles.

7. La deuxième observation porte sur les minorités juives et chrétiennes, qui bénéficient, dans certains pays arabes, de statuts juridiques spécifiques liés à leurs confessions religieuses. Il convient également de souligner qu'au sein même des populations musulmanes, les régimes juridiques ne sont pas homogènes, en raison de la diversité des rites (sunnite, chiite, druze, entre autres). Cette pluralité religieuse se répercute directement sur le droit de la famille et sur le statut de la femme, qui varient selon l'appartenance communautaire⁷. En revanche, dans d'autres États, comme la Tunisie, le droit positif s'applique de manière uniforme à tous les citoyens, abstraction faite de leur religion, et ce depuis l'unification et la tunisification des tribunaux en 1957 suite à l'indépendance du pays⁸.

⁵ MEZIOUS K., *Le code du statut personnel, une révolution permanente?*, in *Soixantenaire du code du statut personnel (1956-2016)*, Tunisi, 2019, 5 ss.

⁶ BELKNANI F., *Le Mari Chef de famille*, R.T.D. 2000, 49; CHEDLY L., *Les relations pécuniaires entre époux, cinquante ans après l'entrée en vigueur du code du statut personnel tunisien*, R.I.D.C. 2007, 552.

⁷ GANNAGÉ L., *Droit immobile ou droit en mouvement? Quelques remarques à propos du droit musulman*, in *Etudes à la mémoire du professeur Bruno OPPETIT*, 203.

8. À l'évidence, la diversité religieuse et juridique des pays arabes rend difficile toute tentative d'approche unifiée des droits de la femme. Entre régimes juridiques, confessionnels et divergences internes à la même religion, la situation varie considérablement d'un pays à l'autre. Dans ce contexte complexe, il devient essentiel d'aborder la deuxième notion relative aux droits acquis par la femme.

9. L'expression 'droits acquis par la femme' désigne l'ensemble des droits reconnus aux femmes généralement grâce à des réformes législatives, des luttes féministes ou d'évolutions sociales spontanées. Ces droits concernent notamment l'accès à l'éducation, au travail, à la propriété, à la santé, à la participation politique, à la liberté de circulation, ainsi que l'égalité devant la loi et dans la sphère familiale en rapport principalement avec le mariage, le divorce, la garde des enfants et l'héritage. L'acquisition de ces droits, en soi, révèle l'existence d'une situation antérieure d'inégalité ou d'exclusion d'une part, et d'autre part, elle implique que tout recul dans ce domaine serait perçu comme une régression des libertés fondamentales.

10. Dans le cadre d'une réflexion globale sur les droits humains, il est indispensable d'examiner les réalités propres à certaines régions du monde. Le monde arabe, en particulier, mérite une attention soutenue en ce qui concerne les droits des femmes. Bien que des progrès aient été accomplis, néanmoins, de nombreux obstacles subsistent ne permettant pas de garantir une amélioration réelle de leur statut, aussi bien dans la sphère familiale que dans la société en général. Ces avancées

⁸ En Tunisie, sous le protectorat, l'organisation judiciaire était fragmentée selon l'appartenance religieuse. La communauté juive relevait des tribunaux rabbiniques, qui appliquaient la loi mosaïque. Les chrétiens étaient soumis aux juridictions françaises, conformément à leur confession, tandis que les musulmans dépendaient des tribunaux charaïques, lesquels appliquaient le droit musulman en s'appuyant principalement sur les règles issues des deux rites prédominants dans le pays, le rite malékite et le rite hanéfite. Après l'indépendance en 1956, l'État tunisien a entrepris une réforme majeure visant à unifier les lois et les juridictions compétentes, instaurant ainsi un système judiciaire unique et laïque, fondé sur une législation nationale applicable à l'ensemble des citoyens, indépendamment de leur confession.

varient d'un pays à l'autre et se manifestent principalement dans les États bénéficiant d'une relative stabilité politique et sociale. À l'inverse, dans les zones marquées par les conflits ou les guerres, les droits humains et les libertés fondamentales sont gravement menacés. À l'évidence les femmes sont bien souvent les premières victimes.

11. L'intérêt du sujet réside dans la complexité et la diversité des dynamiques politiques qui affectent différemment les droits des femmes dans le monde arabe. Les évolutions récentes montrent des trajectoires contrastées; alors que certains pays du Golfe, longtemps considérés comme conservateurs, amorcent des réformes notables en faveur des femmes⁹ qu'il convient d'examiner et d'évaluer, d'autres États traversent des périodes de bouleversements profonds battant en brèche tout droit supposé acquis. Les révolutions et les transitions politiques dites démocratiques ont déstabilisé les systèmes juridiques existants, provoquant des changements imprévisibles et houleux.

12. Le constat est sans appel, les bouleversements sociaux et politiques dans le monde arabe constituent une menace sérieuse aux droits acquis ou revendiqués par les femmes. Ces droits demeurent fragiles et exposés à des reculs fréquents, souvent justifiés par des discours à connotation religieuse¹⁰. Dans de nombreux pays arabes, cette menace reste constante, comme en témoigne la montée récurrente des mouvements islamistes au pouvoir, suscitant de vives inquiétudes quant à la préservation des droits favorables aux femmes¹¹.

⁹ Concernant les réformes engagées au Moyen-Orient, les rapports de la Banque mondiale publiés en ligne en 2015, 2016 et 2024 permettent de mesurer la lenteur et la portée limitée des avancées réalisées. Voir URL consultés le 5 juin 2025, in <https://www.banquemoniale.org/fr/news/press-release/2015/09/09/middle-east-and-north-africa-makes-progress-on-gender-equality-but-severe-barriers-persist-says-wbg-report>; <https://www.banquemoniale.org/fr/news/press-release/2024/03/04/new-data-show-massive-wider-than-expected-global-gender-gap>.

¹⁰ BEN JEMIA M., *Les menaces sur les droits des tunisiennes dans le projet de constitution du 30 juin 2022*, in <https://www.leaders.com.tn/article/33577-monia-ben-jemia-les-menaces-sur-les-droits-des-tunisiennes-dans-le-projet-de-constitution-du-30-juin-2022>.

¹¹ CHEKIR H., *Les droits des femmes en Tunisie: acquis ou enjeux politiques?*, in *Revue de Géographie et de Géopolitique*, 1^{er}-2^{ème} trimestre, nn. 160-161, 365-380, in <https://shs.cairn.info/revue-herodote-2016-1-page-365?lang=fr>.

13. Dans ce contexte se pose la problématique juridique suivante: Dans quelle mesure les changements politiques et sociaux dans les pays arabes permettent-ils de protéger durablement les droits des femmes qui demeurent menacés par le discours religieux et le retour au conservatisme?

14. Pour répondre à cette problématique, il faut dire que le monde arabe traverse aujourd'hui une période de transformations profondes et sans précédent dans son histoire, marquée par des bouleversements politiques, sociaux et culturels majeurs. Naturellement, ces changements affectent considérablement les droits des femmes, qui demeurent au cœur des tensions et des enjeux sociaux. D'un côté, les droits acquis varient énormément selon les pays, reflétant la diversité des cadres juridiques, des traditions et des dynamiques locales. De l'autre, ces acquis restent loin d'être définitivement consolidés: ils sont fragilisés par les conflits, les recompositions politiques et la montée des courants conservateurs. Ce constat souligne la nécessité d'analyser, dans un premier temps, l'acquisition inégale des droits des femmes dans le monde arabe, avant d'examiner, dans un second temps, la fragilité persistante de ces droits face aux défis actuels.

15. Dans le prolongement des réflexions engagées sur la question, cette étude s'articule en deux parties distinctes. La *Première partie* sera consacrée à l'acquisition inégale des droits de la femme dans le monde arabe. Elle sera suivie de la *Deuxième partie*, portant sur la fragilité persistante des droits de la femme dans le monde arabe.

Première partie:

L'acquisition inégale des droits de la femme dans le monde arabe

16. D'emblée, il est nécessaire d'examiner les facteurs à l'origine de l'inégalité des droits acquis par les femmes dans le monde arabe, en analysant ses causes profondes (A). Il convient également d'étudier les avancées législatives dans la région, en mettant en lumière les disparités importantes entre les pays arabes, afin d'établir un bilan contrasté des droits reconnus aux femmes (B).

A. Les origines de l'inégalité: La pluralité de sources normatives

17. Dans le monde arabe, les droits des femmes sont profondément influencés par la coexistence et l'interaction de plusieurs sources juridiques à savoir la charia, la coutume et le droit positif. La charia, fondée sur les principes religieux de l'islam, constitue souvent la base du droit familial et régit des aspects essentiels tels que le mariage, le divorce ou l'héritage. Son interprétation varie selon les pays et les écoles juridiques, ce qui entraîne des différences notables dans le statut et les droits des femmes. Par ailleurs, la coutume locale, souvent ancrée dans des traditions patriarcales, peut alimenter des pratiques discriminatoires, parfois au-delà même des prescriptions religieuses, en imposant des normes sociales fort contraignantes.

18. Dans cet ordre d'idée, il est important de rappeler que le droit musulman, en tant que système juridique, n'interdit ni le travail des femmes ni leur autonomie financière. Il reconnaît la séparation des biens dans le cadre du mariage et ne leur impose aucune obligation de contribuer aux dépenses familiales. Ce sont davantage les traditions sociales, profondément enracinées dans la culture et les mentalités du monde arabe, qui ont contribué à marginaliser et à affaiblir progressivement le rôle de la femme, tant dans la sphère familiale que dans l'espace public, allant bien au-delà de l'interprétation religieuse du droit de la famille.

19. À côté de ces sources traditionnelles, le droit positif, autrement les lois édictées par les États modernes, joue un rôle crucial dans la protection ou la restriction des droits des femmes. Certains pays arabes ont adopté dernièrement des réformes juridiques visant à moderniser le statut de la femme et à garantir une égalité formelle devant la loi¹², tandis que d'autres maintiennent un système juridique fortement impré-

¹² Sur un plan conceptuel, il est important de distinguer entre l'égalité formelle et l'égalité réelle. Les lois reconnaissent de nombreux droits aux femmes, mais ces droits ne reflètent pas nécessairement la réalité sociale, économique et politique. En effet, les textes juridiques restent souvent sans effet, car ils ne sont pas appliqués ou se heurtent à de fortes résistances. Ce décalage s'explique principalement par une mentalité patriarcale ancienne, encore largement présente dans la société.

gné par la charia et la coutume. Cette pluralité normative conduit à des situations très diverses selon les pays, où les droits des femmes peuvent être plus au moins étendus ou, au contraire, limités en fonction de l'équilibre entre ces différentes sources du droit.

20. Par ailleurs, les droits des femmes dans le monde arabe sont non seulement inégaux d'un pays à un autre, mais présentent également des disparités au sein d'un même pays, voire des régions, et ce en fonction des contextes sociaux ou des appartenances communautaires. En effet, cette inégalité s'explique par plusieurs facteurs. La vigueur ou, au contraire, la faiblesse de la société civile et du militantisme féminin joue un rôle déterminant dans la défense et la conquête des droits. Dans certains contextes, des mouvements féminins organisés et actifs ont réussi à faire pression pour des réformes, alors que dans d'autres, l'absence de mobilisation limite considérablement les avancées. Le rôle des intellectuels arabes, souvent en retrait ou divisé sur ces questions, influence également la capacité à construire un discours en faveur de l'égalité. Néanmoins, le facteur décisif demeure le rejet quasi généralisé, par les régimes politiques en place, de toute réforme politique démocratique réelle. Ce refus de transformation structurelle freine toute évolution juridique ou sociale en faveur des femmes, tant que les droits de l'ensemble des citoyens ne sont pas reconnus et garantis.

21. Deux précisions se révèlent nécessaires. La première concerne l'arrêt volontaire, depuis plusieurs siècles, du courant d'interprétation de la loi musulmane (*ijtihad*), stoppé pour des raisons vraisemblablement politiques, dans le but de bloquer toute forme d'opposition, de renouveau intellectuel ou de liberté d'expression. Ce gel a figé les lectures religieuses dominantes, laissant peu de place à l'évolution des normes juridiques¹³, notamment en ce qui concerne les droits des femmes.

¹³ Le droit musulman est le fruit du travail de nombreux juristes musulmans, dispersés dans le temps et dans l'espace. Cette pensée juridique s'est développée sur plusieurs siècles, en s'appuyant principalement sur le texte coranique et les hadiths, c'est-à-dire les paroles, actes et approbations du prophète Mahomet. Ces deux sources constituent les fondements de la *charia* et du droit musulman. La littérature juridique

22. La deuxième précision porte sur l'exemple singulier du droit tunisien, qui a su s'affranchir en partie des traditions religieuses et culturelles, grâce à l'action de ses intellectuels, en particulier celle du grand écrivain et réformateur Tahar Haddad. Dans son ouvrage de référence *Notre femme dans la charia et la société*¹⁴, Haddad a eu le courage de critiquer ouvertement la doctrine islamique traditionnelle et de remettre en cause l'interprétation figée imposée par les jurisconsultes, lesquels réduisaient la femme à un rôle complémentaire et subordonné à l'homme, souvent marginalisée et exclue de la vie publique, y compris par des codes vestimentaires¹⁵. Ce livre a suscité, à l'époque, des réactions violentes de la part du courant conservateur, qui n'a jamais accepté ses idées modernes et son appel à ôter le voile. Considéré comme un mécréant et rejeté par une société qui dénonçait farouchement ses idées, il fut abandonné à une solitude sans recours jusqu'à sa mort, et ce malgré son immense apport à la pensée musulmane réformatrice et à la littérature¹⁶.

Les idées de HADDAD n'ont toutefois pas été oubliées. D'autres

islamique est particulièrement riche et diversifiée. Elle accorde une grande importance à la pratique, souvent davantage qu'aux théories abstraites. Les différentes écoles juridiques issues de cette tradition présentent des divergences, notamment dans leurs méthodes d'interprétation et d'élaboration du droit. Parmi les écoles sunnites, les plus célèbres sont au nombre de quatre: l'école hanéfite, l'école malékite, l'école chaféite et l'école hanbalite. À côté de ces écoles, d'autres, dites chiïtes, se distinguent par des approches juridiques et une terminologie spécifique. Leur influence reste cependant limitée aux régions du monde musulman à forte population chiïte. Dans le monde arabe, tant historiquement qu'à l'époque contemporaine, ce sont les écoles sunnites qui prédominent, en particulier les écoles hanéfite et malékite. Celles-ci sont reconnues pour leur relative souplesse en matière rituelle et pour la solidité de leur construction juridique. Voir sur le sujet CHEHATA C., *Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite*. Les sujets de l'obligation, Parisi 1969, 3, 42 ss.

¹⁴ HADDAD T., *Notre femme dans charia et la société*, Tunisi 2018. Ce livre a été publié en octobre 1930 par la maison tunisienne du livre. Traduit de l'arabe par Mannoubia Msekni, Edition Nirvana.

¹⁵ EL'MAKRINI N., *Les tenues 'islamiques' des femmes: Le voile partiel et intégral*, in *Dossiers documentaires du CISMODOC* (online), 7 ss.

¹⁶ GHERIB B., HADDAD T., *Une pensée de l'émancipation*, Tunisi 2019; BEN ACHOUR, *Droit de la famille* cit. n. 24, 28 ss.

écrivains et intellectuels ont repris son combat, et c'est surtout le président Habib Bourguiba, père de l'État tunisien moderne, qui a su les concrétiser¹⁷. Premier président de la Tunisie indépendante, Bourguiba a eu le courage politique de s'opposer frontalement aux conservateurs et de convaincre la population de la nécessité du changement. Il a imposé en 1956 le *Code du Statut Personnel*, concrètement il s'agit d'un texte juridique novateur qui a accordé aux femmes des droits sans équivalent dans le monde arabe, et dont la portée réformatrice demeure inégale dans la région¹⁸.

23. De manière plus générale, on constate que, bien que les avancées juridiques en faveur des femmes dans les États arabes demeurent modestes en comparaison avec l'expérience tunisienne, plusieurs pays ont tout de même entrepris, au fil des dernières décennies, des réformes louables. Ces évolutions, souvent partielles et inégalement mises en œuvre, méritent une attention particulière pour mieux comprendre les dynamiques juridiques et politiques propres à chaque contexte national. L'analyse des droits des femmes dans le monde arabe doit ainsi couvrir l'ensemble des droits aussi bien civils que politiques et concerner tous les pays de la région, y compris la Tunisie, dans la mesure où les avancées juridiques observées semblent variables et résultant d'un pluralisme normatif complexe.

B. Le bilan contrasté des droits acquis: des avancées juridiques inégales

24. L'analyse des droits des femmes dans le monde arabe ne se limite à un seul domaine, elle doit prendre en compte l'ensemble des sphères où s'exercent ces droits, qu'ils soient politiques ou personnels et fami-

¹⁷ ACHOUR Y., *Une révolution par le droit? Bourguiba et le code du statut personnel*, in *Politique religion et droit*, Tunisi 1992, 203; CHEDLY L., *Élites et code du statut personnel en Tunisie*, in A. SEDJARI (a cura di), *Elites, Gouvernance et gestion du changement*, Parigi 2002, 299.

¹⁸ MEZIOU, *Le code du statut personnel, une révolution permanente?* cit. 7 ss.; CHARFI M., *Le droit tunisien de la famille entre Islam et modernité*, R.T.D. 1973, 11 ss; BOUGUERRA M. M., *Le code du statut personnel, un code laïque?*, in *Mouvement du droit contemporain. Mélanges offerts au professeur Sassi Ben Halima*, C.P.U., Tunisi 2005, 555 ss.

liaux. La réalité montre une grande diversité de situations d'un pays à l'autre, marquée par des progrès parfois significatifs dans certains domaines, et par des décadences néfastes dans d'autres. Cette hétérogénéité s'explique par des contextes nationaux très contrastés, influencés par les politiques publiques, le poids des traditions, le rôle des institutions religieuses, et la dynamique de la société civile. Dresser un état des lieux de ces droits permet ainsi de mieux comprendre les avancées réalisées, mais aussi les inégalités persistantes au sein même du monde arabe.

Pour examiner les droits des femmes dans le monde arabe on va suivre une démarche progressive, en commençant par leurs droits politiques, avant d'aborder les droits civils. Cette approche permettra de saisir la diversité des enjeux et des avancées dans chaque domaine.

Les droits politiques reconnus aux femmes dans la région arabe

25. Les droits politiques des femmes dans le monde arabe concernent principalement leur participation à la vie publique et à la gouvernance. Ils englobent plusieurs dimensions essentielles, tel que le droit de vote, qui permet aux femmes d'exprimer leur choix lors des élections, ainsi que le droit d'éligibilité, à savoir la possibilité de se présenter et d'être élue à des fonctions politiques. Ces droits, universellement revendiqués comme fondamentaux à toute démocratie, incluent également la liberté d'adhérer à un parti politique ou à un syndicat, favorisant ainsi leur engagement collectif et leur représentation. Enfin, ils comprennent la participation active aux instances de décision, garantissant une présence féminine dans les mécanismes de pouvoir.

26. Ainsi, progressivement, une évolution significative s'est fait ressentir ces dernières années, y compris dans des pays où les droits des femmes étaient auparavant totalement oubliés ou marginalisés. Par exemple, l'octroi du droit de vote aux Émirats arabes unis en 2003, puis la reconnaissance de ce même droit en Arabie saoudite en 2015, représentent des avancées importantes, quoique tardives. Ces mesures, encore insuffisantes pour garantir une égalité pleine et effective, doivent néanmoins être saluées en tant que premier pas franchi vers la recon-

naissance de la participation politique des femmes dans des contextes longtemps marqués par de fortes restrictions.

27. Par ailleurs, dans plusieurs États arabes, on observe une présence croissante des femmes au sein des parlements et des gouvernements, où certaines occupent des postes ministériels ou des fonctions à responsabilité. Cette représentation, bien qu'encourageante en apparence, ne s'est pas traduite par une amélioration réelle et profonde du statut de la femme dans la société. En effet, la participation féminine demeure symbolique et instrumentalisée à des fins politiques, servant davantage à projeter une image de modernité qu'à impulser de véritables réformes en faveur des droits des femmes. Ainsi, malgré leur visibilité institutionnelle, les femmes sont largement en marge des processus décisionnels. Leur présence ne garantit pas automatiquement une avancée substantielle de la condition de la femme.

28. En Tunisie, depuis la révolution de 2011, le pays a connu des évolutions constitutionnelles en matière de droits politiques des femmes. La constitution de 2014 a marqué une étape décisive en consacrant expressément la parité et en engageant l'État à garantir la participation des femmes aux instances élues¹⁹. Elle affirme également l'égalité entre citoyens et citoyennes. La constitution de 2022 a reconduit ces dispositions, confirmant ainsi la continuité de l'engagement formel en faveur des droits politiques des femmes²⁰, même si aucune avancée nouvelle n'y a été intégré. Cette stabilité textuelle prouve au moins le maintien des droits acquis.

29. Cependant, la mise en œuvre effective de ces droits reste limitée. La participation politique des femmes est tout le temps entravé par des stéréotypes persistants, des barrières socioculturelles et un environne-

¹⁹ Art. 46 de la Constitution de 2014 prévoit: «L'État s'engage à protéger les droits acquis de la femme et veille à les consolider et les promouvoir. L'État garantit l'égalité des chances entre l'homme et la femme pour l'accès aux diverses responsabilités et dans tous les domaines. L'État s'emploie à consacrer la parité entre la femme et l'homme dans les assemblées élues. L'État prend les mesures nécessaires en vue d'éliminer la violence contre la femme».

²⁰ Art. 51 de la Constitution de 2022.

ment politique peu favorable à l'inclusion²¹. Malheureusement la consécration constitutionnelle de l'égalité et de la parité n'a pas suffi pour assurer une représentation féminine satisfaisante au sein des instances décisionnelles. Cela révèle l'écart entre la norme juridique et la réalité politique, justifiant ainsi le recours à des mécanismes juridiques tels que la discrimination positive pour transformer les principes constitutionnels en progrès concrets, malgré une opposition quasi systématique à ce type de mesures. Cette résistance à la parité et à la discrimination positive est facilement compréhensible étant donné la conception stricte retenue de l'égalité, qui privilégie l'égalité de traitement au détriment de l'égalité des chances, élaguant ainsi toute mesure perçue comme une forme de favoritisme²².

30. Quoi qu'il en soit, il est incontestable qu'en Tunisie, la discrimination positive a joué un rôle déterminant dans la promotion de la participation politique des femmes, notamment à travers deux expériences emblématiques. La première concerne l'assemblée constituante élue après la révolution, où, malgré le fait que plusieurs femmes élues appartenaient au parti islamiste Ennahdha, la mise en œuvre de mesures de discrimination positive a permis d'assurer une représentation féminine significative. Cette avancée a prouvé clairement que des mécanismes spécifiques pouvaient favoriser la présence des femmes dans des espaces politiques traditionnellement dominés par les hommes, même au sein de partis conservateurs. La seconde expérience est relative au Conseil supérieur de la magistrature, où la discrimination positive a également permis d'augmenter la représentation des femmes parmi les membres élus. Toutefois, cette avancée a été freinée par le blocage du Conseil depuis maintenant deux ans, compromettant ainsi

²¹ VIENNOT E., *Parité: les féministes entre défis politiques et révolutions culturelles*, in *Nouvelles Questions Féministes* 15.4 (1994) 65-89; CHEKIR H., *La parité en Tunisie entre reconnaissance légale et la pratique politique*, in *Femmes et politique en Tunisie* (Actes du colloque international sur la participation des femmes à la vie politique en Tunisie, Liège 2018), Tunisi 2023.

²² CHEKIR H., *Les droits des femmes en Tunisie: acquis ou enjeux politiques?*, in <https://shs.cairn.info/revue-herodote-2016-1-page-365?lang=fr>.

la continuité de cette dynamique positive. Ces exemples illustrent à la fois le potentiel et les limites de la discrimination positive dans le contexte tunisien²³, soulignant la nécessité d'un engagement constant pour garantir l'effectivité des droits des femmes.

Les droits civils reconnus aux femmes dans la région arabe

31. Les droits civils des femmes dans le monde arabe englobent à la fois des droits patrimoniaux et des droits extrapatrimoniaux, souvent encadrés par des législations influencées par la charia, les coutumes ou le droit positif. Les droits patrimoniaux comprennent le droit de propriété, le droit à l'héritage, le droit de gérer librement ses biens ainsi que le droit au travail et à une rémunération équitable. Ces droits, bien que reconnus dans plusieurs législations arabes²⁴, restent souvent entravés dans leur application par des pratiques discriminatoires ou des interprétations conservatrices des textes religieux. Des progrès notables ont toutefois été observés, notamment en Arabie saoudite, où les femmes ont récemment obtenu le droit de conduire, de voyager et où l'État encourage désormais l'entrepreneuriat féminin, ouvrant ainsi de nouvelles perspectives économiques pour les femmes²⁵. Des évolutions juridiques commencent aussi à se faire remarquer en Egypte²⁶.

²³ BEN TEMESSEK A., *La femme tunisienne et les postes de décision dans le contexte de la transition démocratique*, in *Mélanges offerts au professeur Mohamed Salah Ben Aissa*, Tunisi 2020, 425-469.

²⁴ JELASSI R., *Droit patrimonial de la famille en Tunisie*, in R. JELASSI (a cura di), *Droit patrimonial de la famille: Regards croisés Europe Maghreb*, Tunisi 2018, 11-31; BEN ACHOUR S., *Droit patrimonial de la famille en Tunisie: Aspects internationaux*, in *Droit patrimonial de la famille* cit. 33-64.

²⁵ S'agissant des avancées réalisées en Arabie saoudite en matière de droits des femmes, il convient de se référer au compte rendu de la séance de présentation du rapport soumis aux Nations Unies, qui met en évidence les efforts accomplis dans le sens de la mise en œuvre de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW). Pour consulter le compte rendu suivre URL consulté le 6 juin 2025, in <https://www.ohchr.org/fr/news/2024/10/experts-committee-elimination-discrimination-against-women-praise-saudi-arabias>.

²⁶ BERNARD-MAUGIRON N., *Quelques développements récents dans le droit du statut personnel en Egypte*, R.I.D.C. 2004, 355.

Dans la région du Maghreb, des avancées juridiques substantielles pourraient favoriser un rapprochement fortement souhaité entre les systèmes juridiques en matière de droit de la famille²⁷.

32. Les droits extrapatrimoniaux, quant à eux, touchent à l'intégrité de la personne, il s'agit notamment des droits relatifs au mariage, au divorce, à la garde des enfants, à la dignité, à l'intégrité physique et morale, à l'égalité devant la loi, ou encore au droit à l'avortement dans les pays où il est autorisé. Sans prétendre à l'exhaustivité, certains aspects et certains droits méritent que l'on s'y attarde, non pas parce qu'ils seraient plus importants que d'autres, mais parce qu'ils illustrent de manière particulièrement édifiante les inégalités persistantes auxquelles les femmes sont confrontées dans l'acquisition de leurs droits dans le monde arabe.

33. L'un des exemples les plus révélateurs de ces inégalités réside dans la question du consentement au mariage. En effet, dans plusieurs sociétés arabes, le consentement explicite de la femme n'est ni requis ni respecté, ce qui constitue une négation de son autonomie et de sa liberté de choix. En outre, le mariage des jeunes filles à un âge précoce est largement pratiqué dans certains contextes, justifié parfois par des traditions ancestrales, en dépit de ses conséquences néfastes sur leur développement personnel, éducatif et social. L'inégalité des droits entre les sexes se vérifie également à travers d'autres pratiques, telles que la polygamie, autorisée sans véritable encadrement, ou la répudiation unilatérale, toujours permise dans de nombreux systèmes juridiques arabes. Ces mécanismes continuent à fragiliser les droits personnels des femmes et accentuer de la sorte les déséquilibres au sein du cadre familial. Il convient néanmoins de reconnaître que des avancées notables sont observées dans certains pays arabes, à l'instar du Maroc et de l'Algérie, à travers l'adoption des mesures légales visant à restreindre la pratique de la polygamie, l'instauration de procédures judiciaires obli-

²⁷ MEZIOU, *Etude comparative du droit de la famille dans les pays du Maghreb* cit. 36; BEN ACHOUR, *Droit de la famille* cit. n. 4, 20 ss.

gatoires pour le divorce en Algérie, ainsi que les efforts continus déployés pour moderniser le droit de la famille dans son ensemble²⁸. Toutefois, l'application effective de ces restrictions demeure incertaine, voire douteuse.

34. Paradoxalement, les restrictions en matière d'avortement sont appliquées avec une grande rigueur dans la majorité des pays arabes, où cette pratique n'est généralement autorisée que lorsque la vie de la mère est en danger. La Tunisie constitue une exception notable, avec une législation relativement progressiste sur la question. Depuis la loi n° 24-1965 relative à l'avortement telle que modifiée par le décret-loi n° 2-1973²⁹, l'avortement volontaire est autorisé dans le cadre de la politique nationale de planification familiale. Il peut être pratiqué gratuitement dans les établissements hospitaliers publics ou dans des cliniques privées agréées, par des médecins habilités. Alors que la législation antérieure ne le permettait qu'aux femmes mariées ayant au moins cinq enfants, l'interruption volontaire de grossesse est désormais accessible à toutes les femmes, y compris les mineures, sans condition de statut matrimonial³⁰. Mais, l'avortement n'est légalement autorisé que durant les douze premières semaines de grossesse, au-delà desquelles il devient interdit³¹, sauf en cas de danger grave pour la santé de la mère³².

²⁸ MEZIOU, *Etude comparative du droit de la famille dans les pays du Maghreb* cit. 36.

²⁹ La loi n. 24 du 1^{er} juillet 1965 (J.O.R.T n. 35 du 2 juillet 1965, p. 826) a été modifiée par le décret-loi n.2 du 26 septembre 1973 portant modification de l'article 214 du code pénal (J.O.R.T n. 36 du 25 septembre 1973, p. 1496), ce décret-loi a été ratifié par la loi n. 57 du 19 novembre 1973 (J.O.R.T n. 43 du 27 novembre 1973, p. 1849).

³⁰ *L'interruption de grossesse en droit comparé, Entre cultures et universalisme*, ouvrage collectif sous la direction de Guillaume ROUSSET, Collection Droit, Bibliothèque et société, Bruylant, Paris 2022.

³¹ JELASSI R., *L'avortement, un droit en péril, à paraître*, in A.J.T. 34/2025.

³² En Tunisie, malgré le cadre légal en vigueur, l'effectivité du droit à l'avortement reste largement compromise par des obstacles persistants principalement dans le secteur public de la santé. Le manque de ressources financières, la pénurie de personnel formé et l'insuffisance d'infrastructures adaptées affaiblissent considérablement l'accès réel à ce droit, en particulier pour les femmes les plus vulnérables. Cette précarité structurelle peut, à bien des égards, révéler une volonté implicite de dissuader les femmes

35. À cet égard, la Tunisie se distingue au sein du monde arabe par un cadre juridique particulièrement progressiste en matière de droits civils des femmes. Cette exception régionale trouve sa source dans le code du statut personnel promulgué dès 1956, qui a aboli la polygamie³³, instauré le divorce judiciaire accessible aux deux époux, fixé un âge minimum au mariage et renforcé les droits de la mère dans la gestion familiale. Ce corpus juridique a été soutenu par une politique publique ambitieuse en matière de planification familiale, de promotion de l'éducation féminine et de santé publique. Ces choix, portés par une volonté politique affirmée dès l'indépendance, ont jeté les bases d'une citoyenneté féminine active et égalitaire, en avance sur les pratiques majoritaires dans le monde arabe.

36. Dans cette perspective, bien qu'il n'ait pas fait l'objet d'une refonte complète depuis sa promulgation, le Code du statut personnel a connu plusieurs amendements significatifs en faveur des femmes. Parmi ces avancées figurent notamment le droit, pour la femme divorcée, de choisir entre une rente viagère ou un capital unique en réparation du préjudice matériel³⁴, le droit, pour la mère gardienne, de conserver le logement familial³⁵, ainsi que la possibilité de jouir pleinement des prérogatives liées à la tutelle dans certaines hypothèses³⁶. Ces prescriptions innovatrices heurtent de manière significative certains principes du droit successoral ou de la propriété privée, témoignant d'un attachement profond aux droits acquis par la femme tunisienne. Parallèlement, la société civile et les intellectuels, précisément les juristes, ont joué un rôle central dans la poursuite des réformes et leur mise en œuvre par le juge. La doctrine³⁷,

de recourir à l'avortement. Cette situation met en lumière l'écart persistant entre la reconnaissance juridique de ce droit et sa mise en œuvre effective sur le terrain.

³³ L'article 18-al. 1 C.S.P dispose que: «La polygamie est interdite».

³⁴ Art. 31 C.S.P.

³⁵ Art. 56 C.S.P.

³⁶ Art. 67 C.S.P.

³⁷ BOUGUERRA M. M., *Le juge tunisien et le droit du statut personnel*, in A.J.T., n. 14, 2000, 13 ss.; BOSTANJI S., *Turbulences dans l'application judiciaire du code du statut personnel*.

en particulier dans le domaine du droit de la famille, a joué un rôle déterminant en analysant et en critiquant l'œuvre prétorienne, contribuant ainsi à orienter et à faire progresser la jurisprudence. Toutefois, un courant critique³⁸ reproche au législateur de ne pas oser toucher au code du statut personnel lui-même, préférant multiplier les lois en dehors du code sans oser engager une refonte globale de ce texte fondateur. Dans ce sillage, il convient de souligner que, malgré l'importance de certaines lois relatives aux droits des femmes, celles-ci n'ont pas intégré le code du statut personnel. C'est d'ailleurs le cas de la loi n° 3-1957 relative à l'état civil³⁹, de la loi n° 75-1998 portant sur l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou sans filiation connue⁴⁰, ou encore de la loi n° 94-1998 relative au régime de la communauté des biens entre époux⁴¹.

37. Pour conclure cette analyse, il est important de rappeler que la période qui a suivi la révolution de 2011 a également été marquée par des progrès significatifs. La levée des réserves à la Convention CEDAW

Le conflit de référentiel dans l'œuvre prétorienne, in R.I.D.C. 1/2009, 7 ss.; BEN ACHOUR S., *L'interprétation du droit tunisien de la famille entre référence à l'Islam et l'appel aux droits fondamentaux. Regards sur cinquante ans de jurisprudence (1960-2010)*, in *L'interprétation de la norme juridique* (Actes du colloque international organisé les 5 et 6 avril 2010 à Jendouba, Faculté des sciences juridiques, économiques et de gestion de Jendouba avec le soutien de la fondation Hanns Seidel, Maghreb), Tunisi 2010, 12.

³⁸ MEZIOU K., *Approche critique du Code du statut personnel*, in *Mélanges offerts au Doyen Abdelfattah AMOR*, C.P.U., Tunisi 2005, 815.

³⁹ La loi n. 3-1957 du 1 août 1957 réglementant l'état civil, J.O.R.T n. 2 et 3 des 30 juillet et 2 août 1957, p. 10.

⁴⁰ La loi n. 75-1998 du 28 octobre 1998, relative à l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue (J.O.R.T n. 87 du 30 octobre 1998, p. 2119) telle que modifiée et complétée par la loi n. 51-2003 du 7 juillet 2003 (J.O.R.T n. 54 du 8 juillet 2003, p. 2108). Voir sur le sujet MEZGHANI A., *Le droit tunisien reconnaît ses enfants naturels. A propos de la loi n. 98-75 du 28 octobre 1998 relative à l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue*, in *Mélanges offerts au Professeur Sassi Ben Halima, Mouvements du droit contemporain*, C.P.U., Tunisi 2005, 651.

⁴¹ La loi n. 94-1998 du 9 novembre 1998 relative au régime de la communauté des biens entre époux, J.O.R.T n. 91 du 13 novembre 1998, p. 2225. Voir sur le sujet MEZIOU K., *Le régime de la communauté des biens entre époux*, in *Mélanges en l'honneur de Mohamed Charfi*, C.P.U., Tunisi 2001, 439.

en 2012 a favorisé une meilleure reconnaissance de l'égalité entre hommes et femmes⁴². Dans le même esprit, des lois organiques importantes ont été adoptées, telles que la loi sur les passeports supprimant l'autorisation paternelle pour les mères voyageant avec leurs enfants mineurs⁴³, ou encore la loi n° 58-2017 relative à l'élimination de la violence à l'égard des femmes⁴⁴. Par ailleurs, d'autres textes, notamment la loi n° 61-2016 sur la prévention et la lutte contre la traite des personnes⁴⁵, renforcent la protection des femmes en situation de vulnérabilité⁴⁶. À travers cette évolution législative continue⁴⁷, la Tunisie incarne une avancée juridique considérable dans le monde arabe, même si les défis liés à l'égalité réelle et à l'application effective des lois persistent, témoignant de la fragilité durable des droits des femmes en Tunisie comme dans l'ensemble du monde arabe.

⁴² La levée des réserves à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW), annoncée par le gouvernement tunisien depuis 2011, a été officiellement réalisée en 2014. Toutefois, l'État tunisien n'a toujours pas retiré la déclaration générale formulée lors de la ratification de la convention en 1985. Cette déclaration stipule que la Tunisie ne prendra aucune décision administrative ou législative en application de la convention si celle-ci est contraire aux dispositions du premier chapitre de la Constitution. Ce renvoi permet d'écarter toute mesure jugée incompatible avec les principes religieux, introduisant ainsi une limite implicite à la pleine mise en œuvre de la CEDAW.

⁴³ La loi organique n. 46-2015 du 23 novembre 2015, modifiant et complétant la loi nn. 40-75 du 14 mai 1975 (J.O.R.T. n. 34 du 20 mai 1975, p. 1069 relative aux passeports et aux documents de voyage, J.O.R.T. n. 95 du 27 novembre 2015, p. 2824.

⁴⁴ La loi organique n. 58-2017 relative à l'élimination de la violence à l'égard des femmes. J.O.R.T. n. 65 du 15 août 2017, p. 2605.

⁴⁵ La loi organique n. 61-2016 sur la prévention et la lutte contre la traite des personnes. J.O.R.T. n. 66 du 12 août 2016, p. 2524.

⁴⁶ GAIGI R., *La situation de vulnérabilité. La loi organique n. 61-2016 sur la prévention et la lutte contre la traite des personnes*, in *Actualités Juridiques Tunisiennes* 31/2022, 197 ss.

⁴⁷ La protection des droits des femmes nécessite une révision minutieuse des textes et une étude sérieuse de leurs lacunes. Le simple maintien des droits acquis s'avère insuffisant si les faiblesses persistent. Par ailleurs, le renforcement de ces droits par l'introduction de nouvelles garanties constitue une étape indispensable pour que les droits de la femme soient suffisamment ancrés dans le corpus juridique, la culture de la société et surtout dans la pratique judiciaire.

Deuxième partie: La fragilité persistante des droits de la femme dans le monde arabe

38. Comprendre la situation actuelle des droits des femmes dans le monde arabe suppose d'identifier deux enjeux fondamentaux. Il convient d'abord de reconnaître qu'hormis les progrès enregistrés, les droits acquis dépendent des crises politiques et des résurgences conservatrices, pouvant fragiliser les avancées juridiques et sociales remportées. Par ailleurs, il y a lieu de souligner que seule une volonté politique claire et déterminée puisse garantir la mise en œuvre effective de ces droits. La simple existence de lois ne suffit pas toujours; leur application concrète et la transformation des mentalités nécessitent un engagement politique soutenu. Ces deux réalités, étroitement liées, illustrent les enjeux majeurs auxquels les femmes sont confrontées à savoir prévenir les risques de régression tout en consolidant durablement leurs droits.

39. Pour approfondir cette analyse, il est utile de s'intéresser d'une part à la vulnérabilité des droits des femmes en période d'instabilité politique, où les acquis peuvent être remis en cause brutalement. D'autre part, il importe d'examiner le rôle central d'une volonté politique ferme et cohérente dans la pérennisation de ces droits. C'est donc autour de ces deux axes que s'articulera notre réflexion; dans un premier temps, nous étudierons la vulnérabilité des droits des femmes en période d'instabilité politique (A). Puis, nous examinerons le rôle de la volonté politique dans la mise en œuvre effective de ces droits (B).

A. La vulnérabilité des droits des femmes en période d'instabilité politique

40. Dans le monde arabe, les droits acquis par les femmes demeurent particulièrement vulnérables face aux bouleversements institutionnels et aux résurgences idéologiques conservatrices. Les progrès juridiques et politiques, obtenues au prix d'un long combat, ne bénéficient pas toujours de mécanismes solides garantissant leur pérennité. Ainsi, lors de périodes d'instabilité politique, de changements de régime ou de

crises sociales, ces acquis sont fréquemment remis en question, voire purement et simplement effacés. Les forces conservatrices, renforcées par des discours religieux ou nationalistes, réclament à rétablir des normes traditionnelles au détriment des principes d'égalité et de liberté. Dans ce contexte, les droits des femmes apparaissent comme des conquêtes fragiles, constamment exposées au risque de régression dès que le climat politique se durcit ou que les priorités nationales changent⁴⁸.

41. La fragilité des droits acquis par les femmes dans le monde arabe est malheureusement illustrée par plusieurs exemples récents. En Syrie, la longue décennie de conflit et l'instauration progressive d'un pouvoir islamiste ont eu des conséquences dévastatrices sur la condition féminine. Sous le régime de Bachar el-Assad puis durant la guerre civile, les femmes syriennes ont souffert de violences massives, de restrictions sévères de leurs libertés et d'un recul brutal de leurs droits, accentué par la montée des groupes armés aux idéologies conservatrices. Cette situation a profondément fragilisé les avancées précédemment obtenues et placé les femmes dans une extrême vulnérabilité.

42. En Libye, la chute du régime de Mouammar Kadhafi en 2011 a entraîné un vide institutionnel qui a favorisé l'essor d'une instabilité généralisée. Dans ce contexte de chaos et de guerre civile, les femmes ont été particulièrement exposées à des formes graves de violence, y compris des pratiques de traite des personnes⁴⁹. Ces violences s'inscrivent dans un climat de déni des droits fondamentaux, avec une augmentation des abus et une impunité quasi totale. Ce recul dramatique

⁴⁸ GATE J., *Droits des femmes et révolutions arabes*, in *Revue des droits de l'homme*, 6, in <https://journals.openedition.org/revdh/929>.

⁴⁹ À la suite de la chute de Mouammar Kadhafi, la Libye a plongé dans un chaos profond, marqué par une intensification des violences à l'encontre des femmes, quelle que soit leur nationalité, et par la multiplication des cas de traite humaine et d'esclavage, comme l'ont confirmé de nombreuses sources crédibles. Sur le sujet voir les liens suivant: <https://www.iom.int/fr/news/loim-decouvre-des-marches-aux-esclaves-qui-mettent-en-peril-la-vie-des-migrants-en-afrique-du-nord>; <https://www.la-croix.com/Monde/En-Libye-ONU-documente-lhorreur-lesclavage-sexuel-2023-03-28-1201261044>.

reflète la fragilité des droits féminins face à l'effondrement des structures étatiques et à la montée des groupes armés aux tendances conservatrices ou extrémistes.

43. Dans certains pays arabes où l'État islamique, également connu sous le nom de Daech, s'est imposé, notamment en Irak, de nombreuses jeunes filles ont été victimes d'une exploitation grave dissimulée derrière des pratiques religieuses détournées. Sous l'apparence du mariage Urfi, une union temporaire non enregistrée et non conforme aux exigences fondamentales de la charia telles que le consentement parental ou la publicité du mariage, ces femmes et jeunes filles étaient contraintes de satisfaire les besoins sexuels des combattants. Cette manipulation des règles religieuses a permis de légitimer des violences sexuelles systématiques et une forme d'asservissement féminin. Les conséquences pour ces femmes sont tragiques. Nombre d'entre elles se retrouvent abandonnées, enceintes, sans soutien, parfois emprisonnées sous des accusations liées au terrorisme, ou rejetées par leur famille et stigmatisées par leur communauté. Cette réalité met en lumière non seulement la brutalité du système imposé par Daech, mais aussi l'extrême vulnérabilité des femmes en période de guerre et de radicalisation.

44. La région arabe est profondément marquée par des flux migratoires massifs et des crises humanitaires prolongées, en particulier ceux liés aux conflits en Syrie⁵⁰ et dans les zones kurdes⁵¹, qui ont forcé un grand nombre de femmes à fuir leurs foyers. Les migrantes syriennes et kurdes se retrouvent souvent dans des situations de grande vulné-

⁵⁰ La tragédie des femmes syriennes, marquée par les violences, les déplacements forcés et les abus systématiques, a bouleversé l'opinion internationale et trouvé un écho poignant dans la presse mondiale, révélant l'ampleur du drame humain au cœur du conflit. Voir sur le sujet l'article suivant publié en ligne, in <https://www.unfpa.org/fr/news/les-droits-des-femmes-et-des-filles-victimes-oublies-de-la-crise-en-syrie>.

⁵¹ JAZRA N., *Combats des femmes*, Liban 2020. Voir aussi Le soulèvement des femmes kurdes: une conversation avec Nelly JAZRA Sur la lutte et l'autonomie. En ligne, in <https://pour.press/le-soulevement-des-femmes-kurdes-une-conversation-avec-nelly-jazra-sur-la-lutte-et-l'autonomie/>.

rabilité, exposées à un risque accru de violences, de traite humaine et d'exploitation sexuelle, que ce soit dans les camps de réfugiés, les zones de transit ou les pays d'accueil. Ces réalités aggravent la précarité de leurs droits fondamentaux et révèlent l'urgence d'une action concertée pour garantir leur protection, leur dignité et leur accès à la justice. La condition des femmes déplacées dans ces contextes illustre la fragilité des acquis en matière de droits et souligne la nécessité d'une vigilance permanente face aux multiples formes d'abus dont elles sont victimes.

45. La fragilité des droits des femmes se manifeste avec intensité en temps de guerre, où les violences systémiques et l'absence de protection légale les exposent à des abus multiples. La guerre en Palestine a des répercussions profondes et dévastatrices sur les femmes, qui en subissent les conséquences physiques, psychologiques, sociales et économiques de manière aiguë. En plus d'être exposées directement à la violence, aux bombardements et aux déplacements forcés, elles doivent souvent assumer seules la responsabilité de leurs familles, en l'absence de maris ou de proches disparus, emprisonnés ou tués. Les conditions de vie précaires, l'accès limité aux soins, à l'alimentation et à l'hygiène, ainsi que l'effondrement des services de santé affectent particulièrement les femmes enceintes, les mères et les jeunes filles. À cela s'ajoutent les violences liées à leur détention par les forces d'occupation, parfois sans procès ni droit à la défense, et ce malgré leur jeune âge. Beaucoup de femmes, y compris mineures, sont arrêtées arbitrairement, maltraitées lors des interrogatoires, et emprisonnées dans des conditions inhumaines. Sur le plan psychologique, le traumatisme lié à la perte, à la peur constante, à l'enfermement et à l'humiliation laisse des traces durables. Les conflits exacerbent également les inégalités de genre et augmentent les risques de violences domestiques ou sexuelles, dans un contexte d'impunité et d'effondrement des structures de protection. Malgré cela, de nombreuses femmes palestiniennes continuent de jouer un rôle central dans la survie, la résistance et la solidarité au sein de leurs communautés.

46. En Tunisie, pays souvent considéré comme un modèle en matière de droits des femmes dans le monde arabe, les droits acquis paraissent vulnérables, en l'occurrence en période d'instabilité politique. Après la révolution de 2011, qui a mis fin à des décennies de régime autoritaire, la Tunisie a connu une transition démocratique marquée par la montée en puissance d'un parti politique islamiste, qui a obtenu la majorité aux premières élections libres et formé le gouvernement. Cette arrivée des islamistes au pouvoir a suscité un climat de crainte quant à un possible recul des droits acquis par les femmes, en dépit de leur inscription dans le corpus législatif. Ces craintes étaient largement justifiées, non seulement à cause des débats idéologiques engagés avec ferveur, mais surtout en raison de la position dominante de ce parti politique au parlement et au sein du gouvernement. En réaction, la société civile s'est fortement mobilisée, organisant des manifestations populaires d'envergure pour défendre les droits des femmes et faire obstacle aux tendances menaçant de les remettre en cause.

47. Les droits acquis par les femmes restent fragiles et continuellement exposés aux pressions idéologiques et aux résistances sociales. La question des successions en est un exemple particulièrement révélateur. En 2018, le rapport de la Commission des libertés individuelles et de l'égalité appelée COLIBE, mandatée par la présidence de la République, proposait une réforme en profondeur du cadre juridique afin de le mettre en conformité avec les principes de liberté et d'égalité consacrés par la Constitution de 2014. Parmi ses recommandations figurait l'instauration de l'égalité entre hommes et femmes en matière successorale, une mesure qui a immédiatement suscité une vive opposition de la part de nombreux courants conservateurs, tant religieux que politiques. Le rapport a rapidement été surnommé 'rapport de la discorde', révélant l'ampleur des résistances à toute réforme touchant aux normes perçues comme religieusement ou culturellement intouchables⁵².

⁵² Voir le rapport de la Commission des libertés individuelles et de l'égalité COLIBE sur son site officiel www.colibe.org.

48. Evidemment, d'autres recommandations du rapport visaient à instaurer une égalité concrète entre époux dans les droits et responsabilités familiales, en particulier concernant la gestion du foyer et la tutelle des enfants. Or ces propositions n'ont pas encore trouvé de traduction législative concrète malgré leur conformité aux engagements internationaux de la Tunisie en matière de droits humains, ce qui illustre la difficulté persistante à faire évoluer les lois face à des blocages culturels profonds⁵³. Cette situation rappelle que l'effectivité des droits des femmes reste conditionnée à une volonté politique ferme et à un engagement sociétal durable.

B. L'effectivité des droits de la femme entre norme juridique et volonté politique

49. Les évolutions juridiques en matière de droits des femmes dans le monde arabe, bien qu'existantes, demeurent modestes et généralement incomplètes. L'écart persistant entre les textes adoptés et leur mise en œuvre concrète reflète des choix politiques hésitants, des résistances sociales virulentes, et un engagement insatisfaisant des autorités publiques. Cela rappelle que les droits ne sont jamais définitivement acquis, ils dépendent des contextes politiques, des rapports de force et du degré de mobilisation. Sans une volonté ferme et cohérente au sommet de l'État, même les réformes les plus prometteuses risquent de rester symboliques, sans effet réel sur la condition des femmes.

50. À ce stade, il convient de souligner que le progrès de la condition juridique et sociale des femmes est marqué par une évolution lente et insatisfaisante. Malgré l'existence de nombreux droits consacrés par les lois dans le monde arabe, leur application est souvent lacunaire. Ces dispositions légales sont fréquemment affectées par des failles et des insuffisances, les réduisant à de simples énoncés politiques dépourvus de contenu réel. En réalité, les progrès dans la reconnaissance des droits des femmes ne peuvent être observés que lorsque l'État garantit leur

⁵³ BEN ACHOUR, *Droit de la famille* cit. n. 56, 41 ss.

respect effectif par tous. Or, dans une société patriarcale, le changement de mentalité et des traditions culturelles ne se produit pas uniquement par l'adoption de lois, mais dépend principalement d'une volonté politique claire et audacieuse œuvrant dans ce sens.

51. Ces dernières années, la Tunisie a connu des évolutions institutionnelles qui suscitent des interrogations quant à la place accordée aux droits des femmes dans les priorités politiques. Le changement de dénomination du ministère en 'Ministère de la Famille, de la Femme, de l'Enfance et des Seniors' peut être perçu comme un signal symbolique d'un déplacement des préoccupations, où les questions spécifiques aux femmes semblent intégrées dans une approche plus large axée sur la famille. Cette réorientation soulève des inquiétudes quant à la visibilité et à la centralité des enjeux liés aux droits des femmes dans les politiques publiques. Elle reflète également une tendance plus générale à considérer ces droits comme secondaires, nécessitant ainsi une vigilance constante pour préserver et renforcer les acquis en matière d'égalité et de justice sociale. Dans ce contexte, l'engagement politique apparaît comme un levier fondamental pour donner un sens réel aux droits des femmes et les inscrire dans des dynamiques concrètes de changement. Cela suppose notamment de garantir concrètement le droit au travail dans des conditions justes et équitables, de combattre de manière résolue toutes les formes de violence fondées sur le genre⁵⁴, et de protéger les acquis en matière de droits des femmes contre toute tentative de remise en cause ou de régression.

52. Des exemples concrets démontrent l'intérêt d'une politique déterminée à défendre les droits des femmes. Le premier exemple est tiré de la législation du travail, où le principe du droit à l'emploi pour chaque citoyen et citoyenne, assorti d'une rémunération équitable, est affirmé. Toutefois, ce principe demeure déconnecté de la réalité effective. Économiquement, les femmes sont confrontées à de multiples formes

⁵⁴ BRAHMI N., *La lutte contre la violence faite aux femmes: L'engagement constitutionnel de l'État, preuves et épreuves*, in <https://www.leaders.com.tn/article/31568-la-lutte-contre-la-violence-faite-aux-femmes-l-engagement-constitutionnel-de-l-etat-preuves-et-epreuves>.

d'inégalités dans tous les secteurs professionnels, mais cette situation est particulièrement préoccupante dans les régions rurales, agricoles et défavorisées⁵⁵. La situation professionnelle des femmes transgresse la loi du travail en raison de la disparité des rémunérations dans les domaines agricole et industriel. En pratique, en raison de conditions de précarité, les femmes acceptent souvent d'occuper des emplois rémunérés en deçà du salaire minimum légal, sans garantie sociale et dans un cadre informel.

53. La loi dans de nombreux pays arabes interdit formellement toute forme de disparité salariale entre hommes et femmes sur le marché du travail, affirmant ainsi le principe d'égalité des rémunérations pour un travail de valeur égale. Cependant, cette disposition légale reste largement inefficace en pratique, en raison d'un manque de mécanismes de contrôle rigoureux, de sanctions dissuasives et d'une faible application sur le terrain. Les inégalités salariales persistent donc, nourries par des pratiques discriminatoires, des stéréotypes de genre, ainsi que par des facteurs d'intersectionnalité tels que la classe sociale, l'origine ethnique ou le statut migratoire, qui aggravent souvent la situation des femmes les plus vulnérables. Cette réalité souligne la défaillance des lois à combattre réellement ces inégalités.

54. Il faut attirer l'attention sur la situation particulière des femmes migrantes travaillant dans les pays arabes, notamment dans les pays du Golfe. Originaires d'Asie du Sud, d'Afrique ou encore de pays arabes touchés par de graves crises économiques, comme la Tunisie, ces femmes occupent majoritairement des emplois de travailleuses domestiques, souvent dans des conditions précaires et sans protection effective de leurs droits. Si certaines bénéficient de conditions de travail correctes et d'employeurs respectueux, beaucoup d'autres sont

⁵⁵ Sur les conditions de travail des femmes en milieu rural voir le rapport de l'enquête menée par l'association des femmes démocrates avec le soutien du fonds des Nations Unies pour la démocratie. L'enquête est publiée en ligne (consulté le 6 juin 2025), in https://docs.euromedwomen.foundation/files/ermwfdocuments/7844_4.104.enqu%C3%A4te%20sur%20les%20conditions%20de%20travail%20des%20femmes%20en%20milieu%20rural-tunisie.pdf.

confrontées à diverses formes d'exploitation, avec des journées de travail très longues, peu ou pas de repos, une absence de protection sociale, voire des violences verbales, physiques ou sexuelles. Le système du *kafala*, encore en vigueur dans plusieurs pays de la région, rend ces femmes particulièrement vulnérables, leur statut légal étant entièrement lié à leur employeur. Cette situation peut entraîner de graves conséquences sur leur santé physique, tel que l'épuisement, des douleurs chroniques ou un accès limité aux soins. Sur le plan psychologique, certaines souffrent d'isolement, de stress ou de dépression, en particulier celles qui, en tant que mères, vivent difficilement la séparation prolongée d'avec leurs enfants. Bien que des réformes aient été amorcées dans certains États, de nombreux défis subsistent pour assurer des conditions de travail dignes et humaines à l'ensemble de ces femmes.

Le travail des femmes étrangères se développe également dans d'autres pays du monde arabe, selon les particularités propres à chaque contexte national. En Tunisie, ce phénomène concerne exclusivement les femmes originaires d'Afrique subsaharienne. Il s'agit d'une réalité relativement récente, qui a commencé aux alentours de l'année 2020. Ces femmes, arrivées clandestinement, vivent une situation marquée par une extrême précarité et vulnérabilité. Sans papiers, elles sont privées de tout accès aux droits fondamentaux. Exposées à des violences de tous types, qu'elles soient physiques, psychologiques ou sexuelles, elles sont également exploitées dans des emplois précaires, sous-payés et dépourvus de toute protection juridique⁵⁶. Leur statut irrégulier les empêche de recourir aux services de santé, à la justice ou à tout soutien institutionnel, dans un contexte où les structures publiques tunisiennes,

⁵⁶ Une enquête rigoureuse menée par Marta Luceño Moreno met en lumière les conditions de vie des femmes subsahariennes travaillant en Tunisie, révélant, à travers des témoignages poignants et des données statistiques fiables, l'ampleur des violences et discriminations auxquelles elles sont confrontées. Cette étude a été financée par la coopération italienne, à travers le ministère italien des Affaires étrangères et de la Coopération internationale. Le rapport est disponible en ligne tel que consulté le 9 juin 2025, in https://tunisia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/les_violences_qui_migrent_avec_les_femmes.pdf.

qu'elles soient sécuritaires, sanitaires ou judiciaires, restent largement défailtantes. Nombre d'entre elles, poussées par le désespoir, tentent de rejoindre l'Europe à bord des célèbres bateaux de la mort, s'exposant ainsi à la traite des êtres humains, à la violence extrême et au risque de noyade. Si cette problématique n'est plus entièrement taboue et fait désormais l'objet d'un certain travail associatif et doctrinal⁵⁷, ces femmes et jeunes filles, souvent non arabes et non musulmanes, demeurent invisibles et marginalisées dans une société qui refuse encore de leur accorder reconnaissance et protection, malgré leur présence bien réelle dans le tissu social tunisien et, plus largement, dans le monde arabe.

55. Il est indéniable, voire désespérant, de constater que la lutte contre les violences faites aux femmes demeure une problématique centrale, nécessitant une attention urgente et soutenue. Celles-ci ne se limitent pas au seul cadre professionnel, mais touchent tous les aspects de la vie, aussi bien dans la sphère familiale que dans l'espace public. Malgré une prise de conscience croissante, cette violence continue de progresser, tandis que les efforts pour y mettre un terme demeurent largement inefficaces⁵⁸. En effet, dans la majorité des États arabes, des textes juridiques ont été adoptés notamment à travers des lois spécifiques visant à éliminer toutes les formes de violence domestique. Pourtant, cette violence ne cesse de s'aggraver⁵⁹, alors que les mesures prises pour la contenir demeurent largement insuffisantes. Plusieurs facteurs expliquent cette situation, parmi lesquels le manque criant de ressources, particulièrement dans les pays arabes pauvres,

⁵⁷ NASRAOUI M., *Les travailleurs migrants subsahariens en Tunisie face aux restrictions législatives sur l'emploi des étrangers*, in CASSARINI C., *L'immigration subsaharienne en Tunisie: de la reconnaissance d'un fait social à la création d'un enjeu gestionnaire*, in *Migrations Société* 179 (2020) 43-57, in <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2020-1-page-43.htm>.

⁵⁸ RAACH F., *L'incrimination du harcèlement dans la loi organique relative à l'élimination de la violence à l'égard de la femme: Une nouvelle parure pour un vieux corps*, in AA.VV., *Les dispositions pénales dans la loi n. 58 du 11 août 2017 relative à l'élimination de la violence à l'égard de la femme*, Tunisi 2019, 22 ss.

⁵⁹ BEN JEMIA M., *Dominer et humilier les violences sexistes et sexuelles en Tunisie*, Cérès éditions, Tunisi 2024.

mais surtout l'absence d'un engagement politique réel pour assurer leur application concrète. Dans de nombreux cas, les pratiques patriarcales et la domination masculine continuent d'entraver les objectifs de protection des femmes, que ce soit au niveau des procédures médicales, policières ou judiciaires. L'État, bien que doté d'un cadre légal, n'intervient pas suffisamment pour garantir la mise en œuvre effective de ces lois.

56. Pour espérer une amélioration tangible des droits des femmes dans la région, il est indispensable de remédier à l'inefficacité persistante des lois existantes, souvent ignorées ou contournées. La répression de toutes les formes de violence qu'elles soient morales⁶⁰, physiques, économiques ou politiques doit être une priorité claire et non négociable. Cette lutte ne pourra être menée à bien sans un contrôle strict et une formation adéquate des intervenants en charge des affaires de violence c'est-à-dire les forces de l'ordre, les médecins légistes, et les services sociaux qui doivent être mobilisés et formés pour éviter toute discrimination, négligence ou abus dans la prise en charge des victimes. Par ailleurs, il est indispensable d'allouer les ressources financières nécessaires pour soutenir ces actions, afin que les textes juridiques ne restent pas lettre morte mais se traduisent en mesures concrètes et durables sur le terrain.

57. Pour garantir de véritables avancées relatives aux droits des femmes, une volonté politique ferme et constante est indispensable, accompagnée d'une vigilance accrue contre toute forme de régression, qu'elle soit explicite ou implicite, comme en témoigne la situation actuelle en Tunisie. En effet, le projet de loi réglementant la profession des notaires a suscité dernièrement de vives inquiétudes, notamment en raison de la disposition permettant à un notaire d'établir un acte authentique de divorce par consentement mutuel. Cette initiative constitue une régression dangereuse dans le contexte juridique tunisien, où le divorce judiciaire a été l'une des grandes avancées consacrées par le Code du

⁶⁰ BEN AYED, *L'incrimination de la violence morale* cit. 22 ss.

Statut Personnel. Ce choix législatif avait pour objectif de rompre clairement avec l'héritage religieux qui, par la répudiation, consacrait une inégalité entre les sexes en accordant au seul époux le droit de dissoudre unilatéralement le mariage. En confiant la procédure de divorce à une autorité notariale, on risque de banaliser une rupture d'équilibre durement acquise, au détriment de la protection juridique des femmes.

58. Les défenseurs de cette réforme invoquent une prétendue harmonisation avec certaines pratiques occidentales, où le divorce peut effectivement être constaté par un notaire. Toutefois, cette comparaison est trompeuse. Dans l'histoire des sociétés occidentales, notamment catholiques, le divorce a été une conquête tardive, longtemps interdit, et dont la reconnaissance a constitué un symbole d'émancipation. À l'inverse, dans les sociétés musulmanes, la répudiation a été historiquement une institution patriarcale permettant à l'homme de se séparer de son épouse sans justification, perpétuant ainsi une inégalité structurelle. Assimiler ces contextes revient à nier les spécificités historiques et juridiques du monde arabe. C'est pourquoi toute réforme touchant au divorce en Tunisie ne peut être envisagée sans une réflexion sérieuse sur les acquis fondamentaux des femmes, ni sans une vigilance accrue quant aux risques de régression.

59. Ce projet de loi a suscité une réaction immédiate et unanime de nombreux acteurs, allant de l'Ordre National des avocats aux associations de défense des droits des femmes, en passant par des intellectuels engagés, tous mobilisés pour dénoncer ce qu'ils considèrent comme une tentative déguisée de remise en cause d'acquis fondamentaux. Cette mobilisation collective témoigne d'une vigilance citoyenne encore active, mais il reste à savoir si elle parviendra à freiner durablement les reculs potentiels. Les prochains mois permettront sans doute d'y voir plus clair. Ce qui est certain, en revanche, c'est que les droits des femmes en Tunisie demeurent fragiles et que, sans une volonté politique ferme et intransigeante, ils resteront à la merci d'un environnement social et culturel ambivalent, malgré l'efficacité incontestable d'une société civile particulièrement dynamique.

60. En vérité, la mobilisation collective, aussi précieuse soit-elle, ne saurait à elle seule garantir la pérennité des droits acquis. Si la culture, l'éducation et l'engagement citoyen forment un socle indispensable, la volonté politique demeure le levier décisif pour faire face aux risques de régression.

Conclusion

61. En conclusion, beaucoup reste à faire pour renforcer les droits des femmes dans le monde arabe. Cela nécessite un engagement constant des pouvoirs publics et une mobilisation active de la société civile. Pour que les lois soient réellement appliquées, elles doivent s'ancrer dans la culture sociale. La société civile, bien que portée par des militants sincères, doit renouveler son rôle en intensifiant la diffusion de la culture de l'égalité, en dépassant parfois son enfermement dans des cercles élitistes ou des logiques partisans qui limitent son impact auprès de la population.

62. Le pouvoir judiciaire joue un rôle essentiel dans la protection des droits des femmes. Il doit garantir l'application effective des lois et sanctionner toute forme de discrimination. Pour cela, il est nécessaire de renforcer toutes les composantes de l'appareil judiciaire, qu'il s'agisse de la justice civile, pénale ou administrative. Il est également important de mettre en place une Cour constitutionnelle chargée de veiller au respect des principes d'égalité consacrés par la Constitution.

63. Enfin, une volonté politique forte reste indispensable pour faire progresser ces droits. Les réformes législatives sont un levier nécessaire, mais elles doivent s'accompagner d'un changement des mentalités et de la promotion d'une culture d'égalité, notamment en favorisant l'accès des femmes aux postes de décision. En définitive, les droits des femmes ne sont jamais acquis une fois pour toutes: ils doivent être constamment protégés, appliqués et défendus contre toute tentative de déclin, aussi bien dans le monde arabe qu'ailleurs.

RECENSIONI

LA SIRENA E LA CITTÀ

CONSIDERAZIONI A MARGINE DI

D. GIAMPAOLA, E. GRECO, *Napoli prima di Napoli. Mito e fondazioni della città di Partenope*, Salerno Editrice, Roma 2022, pp. 203, tavv. 1-16.

CHIARA SANMORÌ

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

Non bisogna lasciarsi ingannare dalle modeste dimensioni di questo prezioso volume (formato 21x15 cm) e dal suo inserimento nella collana 'Piccoli Saggi' della Salerno Editrice, di cui è l'ottantaquattresimo della serie. Gli autori, infatti, Daniela Giampaola, già funzionario responsabile del patrimonio archeologico del centro storico di Napoli (SABAP) ed Emanuele Greco, già professore ordinario di Archeologia Classica nell'Università di Napoli L'Orientale, offrono al lettore una importante sintesi dell'enorme mole di dati emersi in questi ultimi 40 anni di archeologia urbana a Napoli, facendoli interagire con il non ricchissimo, ma significativo *corpus* di fonti letterarie disponibili.

Il saggio ha l'autorevolezza e la completezza per porsi a buon diritto nella scia della *Napoli greco-romana* di Bartolomeo Capasso, data alle stampe nel 1905 e riedita, a riprova della sua importanza scientifica, nel 1978, e dei successivi lavori di topografia classica di Mario Napoli, *Napoli greco romana*, Napoli 1959 (ristampato nel 1997) e nel 1967 *Napoli greco-romana. Topografia e archeologia*, presentato nel primo volume dedicato all'età classica della *Storia di Napoli*, diretta da Ettore Lepore.

Se il Risanamento prima e la ricostruzione post-terremoto poi hanno fornito alla ricerca un'importante mole di dati che hanno consentito di far uscire Napoli dal cono d'ombra della definizione di città antica senza antichità, tuttavia la sporadicità dei ritrovamenti e la scarsa o nulla adesione a un'efficace metodologia di scavo, ha di fatto impoverito la loro pregnanza documentale, avendoli privati del loro contesto stratigrafico.

Una svolta già si era affacciata negli anni Ottanta, quando il progressivo aggiornamento delle metodologie di scavo aveva condotto a una maggiore incisività nella lettura degli elementi materiali emersi, conducendo alla loro interpretazione e presentazione al pubblico in due distinti eventi tenutisi nel 1985, il XXV Convegno di studi sulla Magna Grecia, tenutosi a Taranto e dedicato appunto a *Neapolis*, e la Mostra su *Napoli antica* al Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

Ben diversa invece la dinamica delle ricerche, da cui appunto questo volume di sintesi scaturisce, degli ultimi quarant'anni in cui l'archeologia urbana a Napoli ha avuto da un lato negli scavi preventivi della Metropolitana la possibilità di programmare i lavori, ma anche di indagare aree del centro città altrimenti inesplorate e inesplorabili.

Anche la nuova sensibilità alle diverse fasi di vita di *Neapolis*, non più focalizzata in maniera esclusiva sulle dinamiche insediative e monumentali magnogreche o tutt'al più romano imperiali, ma interessata anche alle fasi post classiche (tardo antiche e bizantine) della città, ha contribuito a costituire un enorme patrimonio di documenti che hanno posto Napoli al centro delle ricerche di topografia antica.

Se dunque, per rimanere nell'ambito delle monografie 'memorabili', il volume del 2002 di Paul Arthur *Naples from Roman Town to City-State*, riempiva con la messe dei dati fino a quel momento raccolti, il vuoto che riguardava le problematiche dello sviluppo della città nel trapasso fra l'epoca romana e quella alto medievale, tra l'altro inserendo nella trattazione anche gli edifici di culto cristiani che delle trasformazioni del paesaggio urbano sono elemento determinante e caratterizzante, il volume che qui viene presentato, rappresenta in una prospettiva diacronica, l'indispensabile 'premessa' storica.

L'opera si articola in realtà in due saggi autonomamente redatti dagli autori. Nella prima sezione (pp. 11-76) Emanuele Greco offre un quadro delle fonti relative al mito della fondazione di *Parthenope*.

Gli autori antichi, infatti, che si sono occupati, per motivi storico-geografici o poetici del primo insediamento greco nel golfo di Napoli,

unitamente alla questione mitologico-culturale del culto della sirena Parthenope su queste coste, sono lontanissimi nel tempo dagli eventi che descrivono.

L'autore ripercorre dunque le diverse posizioni assunte dalla critica nel valutare l'attendibilità di questi documenti e più ancora di intravedere attraverso la fitta trama delle tradizioni orali e scritte, delle indicazioni toponomastiche dubbie, l'effettiva natura di questo *epineion* di Cuma che era stato fondato a difesa dell'approdo naturale nella baia.

Il passato più remoto della città, infatti, così come il culto della sirena eponima, arrivano a noi attraverso la rilettura talvolta romanzata e 'romantica' che ne fanno gli intellettuali di epoca imperiale; pensiamo, ad esempio, ai frammenti del romanzo di Partenope scritto intorno al II-III secolo d.C., creando così una sorta di specchio deformante rispetto al dato storico reale, in quanto frutto della fascinazione del mito, che si arricchirà di protagonisti come lo stesso Virgilio e che arriverà fino alla medievale *Cronaca di Partenope* (XIV secolo).

L'analisi dei dati materiali provenienti dal Monte Echia (Pizzofalcone) e l'isolotto di Megaride (Castel dell'Ovo), dei depositi ceramici rinvenuti in diversi contesti urbani e delle necropoli attorno alla rocca, consentono dunque a Emanuele Greco di offrire chiavi esegetiche precise per queste notizie letterarie, di dare cioè forma concreta o «realità storica» (p. 42) all'antica *Parthenope*.

Egli dunque arriva a riaffermare la dipendenza da Cuma in Campania non dalla Cuma euboica, a fissare in base alle topologie ceramiche l'occupazione dell'area tra la fine del VII e gli inizi del VI secolo a.C., a indicare altresì il V secolo come periodo finale di vitalità dell'insediamento, con il ritorno abbondante nel IV-III secolo a.C., dopo cioè che *Parthenope* era divenuta *Parthenope Palaepolis*, come la chiama Tito Livio, essendo stata nel frattempo fondata *Neapolis* sulla piattaforma digrandante verso il mare del Pendino.

La sezione del volume firmata da Daniela Giampaola (pp. 77-162) si incentra sulle emergenze archeologiche e del paesaggio naturale e

urbano che caratterizzano Napoli, presentando, seppur in modo sintetico, i risultati degli anni di lavoro alla guida della sezione archeologica della Soprintendenza di Napoli-Centro.

La struttura geomorfologica, la posizione strategica in una insenatura, il *plateau* digradante verso il mare, gli alvei di torrenti che, scendendo dalle colline, rappresentano una difesa naturale del Pendino, la presenza di materiale da costruzione disponibile negli immediati dintorni, legata ai depositi vulcanici del tufo giallo napoletano, rappresentano gli elementi che, insieme ai fattori storici evidenziati nel precedente contributo, giustificano e condizionano la costruzione di *Neapolis*.

I materiali provenienti dai contesti di scavo hanno potuto chiarire che il nuovo insediamento in realtà è frutto di un processo poleogenetico che aveva preso avvio già nel VI secolo: «è nell'ambito infatti di questo consolidamento insediativo della seconda metà del VI secolo a.C. che si producono le condizioni della 'nascita' di *Neapolis*, in cui occorre riconoscere un processo di crescita che trae origine dall'espansione di *Parthenope*» (p. 83). A partire da questa importante considerazione dunque l'autrice chiarisce che: «anche se le fonti antiche non registrano una data precisa per il processo istituzionale della fondazione di *Neapolis*, essa può ritenersi fattualmente compiuta nei primi decenni del V secolo a.C., essendo presupposta dall'indicatore archeologico della fortificazione di vico Soprammuro» (p. 84).

Le mura, l'impianto urbanistico ippodameo, le necropoli, l'agorà e l'acropoli sono gli elementi che costituiscono formalmente la città e ne sanciscono il prevalere e l'autonomia su *Palaepolis*, secondo una oramai precisa collocazione cronologica, e che con le loro forme si adattano al territorio e dal territorio stesso vengono disciplinate.

Gli scavi programmati per la linea della Metropolitana e in particolare le fermate Municipio, Bovio, Duomo e Università, oltre ad altri contesti urbani di indagine, hanno fornito importanti dati, in parte confermando e chiarendo, in parte riscrivendo, l'aspetto della città greco-romana.

La complessità del contributo dell'autrice sta proprio nel confrontare quanto ritenuto assodato dagli autorevoli maestri del passato, con quanto è emerso in epoca recente, il districarsi nell'enorme mole di pubblicazioni che già dalla tradizione umanistica erudita ha riflettuto sul progetto della città e le sue caratteristiche.

Alle questioni dell'agorà greca e del *forum duplex* di epoca romana, si affiancano quelle delle identificazioni dei principali culti cittadini e degli edifici monumentali connessi, della datazione dell' *odeion* e del teatro, della continuità d'uso degli spazi pubblici nel passaggio verso l'età post classica, dell'ubicazione delle vie di accesso e delle necropoli lungo il loro percorso.

Il tracciato delle mura greche, erette nel V e poi talvolta raddoppiate nel corso del IV e del III secolo a.C., che definivano il perimetro urbano può dirsi quasi del tutto chiarito, confermando la percezione del limite cittadino antico conservata ancora nella *forma urbis* moderna.

Ma è la zona a ridosso del mare che ha riservato le maggiori sorprese, consentendo di individuare la linea antica di costa, di smentire l'ipotesi del Capasso di due bacini portuali, di rinvenire un polo monumentale importante, quello del santuario dei Giochi Isolimpici, riflesso del ruolo della città in epoca augustea e della sua immagine di polo culturale greco, che manterrà le sue funzioni fino alla prima metà del III secolo d.C. quando si datano le ultime ristrutturazioni.

Uno degli aspetti più interessanti del volume è dato certamente dalle 16 tavole tematiche inedite che consentono di seguire in senso diacronico od evidenziando i singoli nuclei monumentali, lo sviluppo e i mutamenti della città per ben 8 secoli di storia.

Certamente, come si potrebbe dire informalmente, 'la storia non finisce qui'. L'autrice e diversi altri studiosi in questi anni hanno pubblicato contributi significativi sulla topografia urbana di Napoli nei secoli IV d.C. e seguenti, fino al ducato bizantino, con particolare interesse per l'inserimento nel tessuto cittadino degli edifici di culto cristiano e il rapporto del tutto nuovo che viene a stabilirsi fra spazi dei vivi e spazi dei defunti.

La lettura di questo volume rende auspicabile dunque l'edizione di un simile contributo di sintesi che aggiorni e completi l'ormai più che ventennale opera di Paul Arthur già menzionata, oltre a far sperare nella celere pubblicazione dei dati ancora inediti.

BENEDETTO XIII E BENEVENTO

CONSIDERAZIONI A MARGINE DI

M. IADANZA, *Una città nel cuore di un papa. Benedetto XIII Orsini a Benevento (1727 e 1729) nella testimonianza del canonico Giuseppe Limatola*, Edizioni Iuorio, Benevento 2024, pp. 271.

MARCELLA CAMPANELLI

Università degli Studi di Napoli Federico II

L'ultima fatica editoriale di monsignor Mario Iadanza *Una città nel cuore di un papa* ci aiuta a far nuova luce sulla figura di Vincenzo Maria Orsini nel suo duplice ruolo di arcivescovo e di pontefice. Grazie alle appendici documentarie ampiamente commentate (*Copia della Relazione fatta da Benedetto XIII dalla sua partenza da Benevento...; Catalogo delle somme erogate in opere pie...; I sinodi diocesani e i concili provinciali nell'episcopato beneventano di Vincenzo Maria Orsini-Benedetto XIII (1686-1730); Memorie lapidee orsiniane selectae; Brevi Memorie intorno al rinomatissimo Privilegio di liberaro ogni anno...*), grazie al primo, meritevole tentativo di ricerca e ordinamento bibliografico delle opere scritte dall'Orsini e sull'Orsini, diviso in *Fonti* e *Saggistica* dovuto al lavoro di Fernando Giuseppe Miele, l'opera si configura come un libro ricco di suggestioni e un invito a continuare a interrogarci sulla figura dell'Orsini soprattutto in merito agli anni del suo pontificato (1724-1730) mai abbastanza studiato e ancora oggi avvolto da alcune zone d'ombra.

Il libro ha come sottotitolo *Benedetto XIII Orsini a Benevento (1727 e 1729) nella testimonianza del canonico Giuseppe Limatola*. Si tratta della descrizione dei due viaggi, e relativi soggiorni, che l'Orsini effettuò nel 1727 e nel 1729, che il Limatola descrisse nel 1770 nell' *Efemeride di quanto fu giornalmente praticato dal Sommo Pontefice Benedetto XIII*, conservata nella Biblioteca Nazionale Centrale di Roma e che ora vede la luce nella sua interezza. Il Limatola ne era stato testimone oculare e si era avvalso di notizie tratte dai *Diari Orsiniani* e dal diario ufficiale delle celebrazioni. Questa descrizione costituisce un valore aggiunto al libro in quanto si inserisce in un filone di ricerca molto attivo in questi ultimi

anni riguardante il viaggio, le sue motivazioni, gli itinerari, le tappe, gli incontri. Potrei definirlo senza dubbio un esempio di letteratura odeporea *sui generis*.

Il primo viaggio era iniziato il 4 marzo del 1727. Dopo quasi un mese, precisamente il 2 aprile, il papa era giunto a Benevento dove avrebbe soggiornato fino al 12 maggio per far rientro a Roma il 28 dello stesso mese. Il secondo viaggio si sarebbe svolto dal 28 marzo al 10 giugno del 1729, con il soggiorno beneventano dal 5 aprile al 23 maggio, nel corso del quale riuscì anche a celebrare il suo terzo concilio provinciale. Lo portava a Benevento l'esigenza di sciogliere un voto fatto durante il terremoto del 5 giugno 1688 quando, sepolto dalle macerie dell'episcopio, ebbe salva la vita grazie alla intercessione di san Filippo Neri cui promise di consacrare una chiesa a lui intitolata, costruita a sue spese. Di fatto la consacrazione avvenne il 15 aprile del 1727. Anche durante il secondo soggiorno, esattamente il 15 maggio, avrebbe consacrato una nuova chiesa, la basilica intitolata a san Bartolomeo fatta da lui erigere dopo che il terremoto del 1702 aveva definitivamente distrutto la precedente. In quella nuova chiesa avrebbero trovato la definitiva collocazione le reliquie dell'apostolo, il 'sacro deposito' dal valore altamente simbolico e identitario di una comunità. È il caso di ricordare che nel corso del concilio provinciale del 1698, l'Orsini aveva preso spunto dalla seconda ricognizione delle ossa del martire avvenuta in quell'anno, per fare chiarezza sul tema delle reliquie, per combattere la superstizione, per indirizzare il fedele verso culti più dignitosi e trasparenti codificando le feste religiose, le processioni, i riti della settimana santa.

Non importa quale fu il pretesto, se pretesto si può chiamare, la motivazione che indusse l'Orsini ormai pontefice a tornare due volte a Benevento. È vero che c'era un voto da sciogliere, chiese da consacrare, reliquie da traslare, ma credo che la risposta sia più semplice di quanto si possa immaginare: aveva 'la città nel cuore', come aveva dimostrato quando aveva deciso di conservare la titolarità dell'incarico arcivescovile anche dopo l'elezione al soglio pontificio. Il legame con la città era iniziato il 30 maggio del 1686, quando si era insediato sulla cattedra ar-

civescovile e sarebbe continuato fino alla sua morte, avvenuta il 21 febbraio del 1730.

Ma per comprendere il legame cui accennavo bisogna innanzitutto chiedersi cosa significava essere vescovo in quel periodo e, soprattutto, in un'area meridionale. Mi piace sottolineare il concetto di area meridionale perché se è vero, come è vero, che la figura del vescovo ha rappresentato ovunque il perno del rapporto fra l'autorità ecclesiastica e le varie espressioni della società in cui operava, ciò è valso maggiormente nel Mezzogiorno d'Italia dove la resistenza alle novità è stata sempre più forte che altrove, dal momento che sia il clero che i fedeli erano propensi a vedere in esse non dei miglioramenti ma degli stravolgimenti apportati a uno stile di vita consolidato nella sua tradizione. La presenza dell'Orsini a Benevento si colloca «nel periodo in cui – per dirla con Claudio Donati – fra gli anni Settanta del Seicento e gli anni Cinquanta del secolo successivo ci imbattiamo in un numero straordinariamente alto (soprattutto in confronto al cinquantennio precedente) di vescovi culturalmente agguerriti, moralmente degni, impegnati a fondo nei compiti pastorali e, soprattutto, coscienti e orgogliosi dell'importanza dell'ufficio rivestito». All'interno della gerarchia ecclesiastica e del clero secolare è in atto una trasformazione significativa e la classe episcopale appare composta da personaggi di spiccata levatura intellettuale e morale. Ciò derivava indubbiamente da una nuova attenzione prestata dai pontefici al ruolo dei vescovi, dalle trasformazioni in atto fra la nobiltà e, ancora, dall'influenza esercitata dall'episcopalismo gallicano. Né è da sottovalutare l'influsso che su tali cambiamenti possono avere avuto la crisi e la debolezza internazionali derivati dalla pace di Westfalia del 1648 che aveva posto fino alla guerra dei Trenta anni e che spinsero la Chiesa a privilegiare la dimensione spirituale rispetto a quella temporale e a recuperare i valori tridentini sulla base di un rinnovato rapporto fra religione e politica.

Ma per comprendere ancora meglio il contesto politico e culturale in cui opera l'Orsini e l'eredità che raccoglie la sua generazione credo che sia necessario un brevissimo passo indietro e, precisamente, al Concilio

di Trento (1545-1563), un vero e proprio spartiacque nella storia della Chiesa. La storiografia ha insistito molto sulla pastoralità dei vescovi italiani della prima età controriformistica parlando di una vera e propria primavera conciliare che li vide impegnati in uno sforzo organizzativo e disciplinare, nel recupero delle proprietà usurpate, nella riorganizzazione amministrativa delle diocesi, nel ripristino delle proprie competenze giurisdizionali, nell'indottrinamento di clero e fedeli. E il pensiero va immediatamente a Carlo Borromeo a Milano (1560-1584), a Gabriele Paleotti a Bologna (1566-1597), ma anche ai vari Alfonso Carafa (1557-1565) e Mario Carafa (1565-1576) a Napoli, a Gaspare Del Fosso a Reggio Calabria (1560-1592), ad Antonio Puteo a Bari (1562-1592). Tutti avevano insistito sulla centralità della *cura animarum*, cercando di porre un argine alle gravi carenze in materia di fede e di comportamento sia dei fedeli che del clero, puntando sul ripristino della disciplina ecclesiastica, sull'osservanza della regola all'interno dei monasteri femminili, sull'insegnamento della dottrina cristiana ai fedeli, sulla frequenza ai sacramenti e, ancora, sulla difesa delle immunità.

Costoro, però, avevano dovuto confrontarsi con un complesso sistema presente nel Mezzogiorno che aveva origine da una fitta rete di giuspatronati laicali, da un clero pletorico, da una diffusa presenza di chiese ricettizie, da numerosi *loca pia* difficilmente controllabili a causa delle esenzioni godute, e che finiva con il costituire un vero e proprio freno all'esercizio della pastoraltà. Inoltre i rapporti non sempre facili e lineari fra i vari segmenti del potere politico e del potere ecclesiastico e gli scontri all'interno degli stessi avevano finito con il dar vita a realtà in cui l'opera moralizzatrice ed educativa tentata più volte dai vescovi, era destinata a trovare forti ostacoli alla sua attuazione.

Quanto sinteticamente ricordato, insieme a un generale senso di crisi, aveva contribuito a ridurre sempre più il ruolo e la centralità degli episcopati per buona parte del XVII secolo, a favore degli Ordini religiosi che vissero nel Seicento il momento della loro massima affermazione, tanto da indurre gli storici a parlare di una controriforma 'regolare' opposta a quella 'istituzionale'.

È a partire dalla metà del Seicento, come detto, che l'episcopato italiano aveva cominciato a presentare i primi segni di una trasformazione che avrebbe preso corpo nel corso degli anni, fino a giungere all'età dell'Orsini. Basti pensare a Gregorio Barbarigo il quale prima a Bergamo (1657-1664) e poi a Padova (1664-1697) diede prova della forte coscienza che aveva del significato del suo ufficio pastorale, del ruolo riservato in seno alla Chiesa ai vescovi, dei compiti e dei diritti di loro competenza. A Brescia Giovanni Badoer (1706-1714), spinto da una forte energia pastorale, fu predicatore instancabile; finanzia a proprie spese le missioni; si scontrò con la tormentata realtà dei monasteri femminili. A Bologna Giacomo Boncompagni (1690-1724) si impegnò soprattutto per incrementare il seminario e riuscì a celebrare un sinodo nel 1698. Voglia di cambiamento e di recupero della dignità vescovile contraddistinse anche molte diocesi meridionali. Innico Caracciolo, vescovo di Aversa dal 1697 al 1730, si mosse sempre con il preciso intento di riformare moralmente e culturalmente il clero. Realizzò un nuovo seminario portando i convittori da 14 a 100, ne rivide le regole e obbligò i sacerdoti rozzi e incolti a ripercorrere tutto l'iter di preparazione. Analogamente Giuseppe Schinosi, vescovo di Caserta dal 1696 al 1734, si mosse su più fronti, cercando di trovare soluzioni pratiche al pauperismo, così come all'impreparazione del clero. Un accenno va a due vescovi suffraganei della diocesi beneventana. Mi riferisco a Carlo Maria Pianetti (1706-1725), vescovo di Larino, alle sue *Costituzioni capitolarie* emanate nel 1711, improntate a un forte rigorismo, volte a valorizzare la disciplina e il decoro della funzione sacerdotale e alle nuove regole per il seminario. Ma voglio ricordare soprattutto Filippo Albini, vescovo di Sant'Agata dei Goti dal 1699 al 1722, unito all'Orsini da una fraterna amicizia (alla sua morte destinò all'Orsini la sua Bibbia personale) e dall'impegno reciproco per il pieno recupero della funzione episcopale e per elevare il livello culturale e dottrinale del proprio clero nello spirito del Tridentino.

Ma c'è ancora una breve riflessione da fare in merito alla generazione di vescovi di cui l'Orsini fu uno dei maggiori, se non il maggiore

dei rappresentanti. Mi riferisco a quella che è stata definita la 'svolta innocenziana', vale a dire quel tentativo di cambiamento impresso da papa Innocenzo XI (1676-1689) che aveva impersonato il modello di pontefice riformatore, fustigatore dei costumi e degli abusi dei principi e dei pastori. La svolta si era esplicata attraverso una più rigorosa disciplina ecclesiastica, un recupero del patrimonio archivistico-documentario, una ricerca di strumenti per elevare il livello culturale e morale del clero, una difesa della giurisdizione spirituale ordinaria contro gli altri poteri operanti nel territorio diocesano. È il periodo delle vertenze sull'immunità ecclesiastica, con i vescovi impegnati a difendere le esenzioni godute in campo giuridico, civile, penale. A tal fine Innocenzo XI aveva riorganizzato la congregazione per i processi informativi dei vescovi; aveva tentato di regolamentare le pensioni sulle rendite episcopali, muovendosi in un clima religioso e culturale permeato di rigorismo finalizzato a una riforma globale, in grado, cioè, di investire costumi e mentalità.

Eppure, le tanto decantate riforme di Innocenzo XI non avevano determinato un reale cambiamento di rotta. La qualità e la preparazione del clero erano rimaste scadenti, lo stile di vita 'disciplinato' aveva stentato ad affermarsi e, inoltre, la Chiesa era risultata incapace di confrontarsi con il nuovo pensiero filosofico. Né le prerogative episcopali erano riuscite a rinforzarsi a scapito dei centri di potere alternativi quali i capitoli, i monasteri femminili, gli ordini religiosi e, soprattutto, i nunzi. Inoltre, il sistema beneficiale non aveva subito variazioni. E anche il tanto raccomandato obbligo di residenza aveva continuato a essere spesso disatteso. D'altra parte, le nomine dei presuli continuavano a rispondere a precise strategie politiche, alle reti di alleanze fra curia romana e classi dirigenti. Obiettivamente, alla luce di queste considerazioni risulta difficile poter asserire che la 'svolta' significò un vero e proprio cambiamento di direzione o un avvio verso la modernità. Non si può, però, neppure negare la novità con cui questa si concretizzò soprattutto nella ripresa dei seminari e in una certa qual forma di controllo nel reclutamento del clero.

E, ancor di più, non si può dimenticare che furono proprie le normative innocenziane a fungere da stimolo e a portare in campo presuli fortemente risolti nel riappropriarsi delle proprie prerogative e nel trasporre nella prassi il vero senso della dignità vescovile e di cui l'Orsini fu senza ombra di dubbio fra i maggiori rappresentanti.

Il Nostro, come sappiamo, era stato arcivescovo a Manfredonia (1675-1680), a Cesena (1680-1685) e, infine, a Benevento (1686-1723), la più grande arcidiocesi del Mezzogiorno con 16 suffraganee. Ebbene, la sua esperienza pastorale esaminata sullo sfondo dei cambiamenti in atto cui ho accennato rimane, per rigore e puntualità, un fondamentale punto di riferimento per la storia degli episcopati del primo Settecento.

Papa Innocenzo XII (1691-1700) si augurava che l'esempio dell'Orsini fosse seguito da altri metropolitani; Giovanni V, re del Portogallo, nel 1722 mandò a Benevento alcuni chierici per studiare l'organizzazione diocesana e la prassi pastorale. I trattatisti Giovanni Crispino e Pompeo Sarnelli, entrambi vescovi di Bisceglie, (il Crispino dal 1685 al 1690 e il Sarnelli dal 1692 al 1724) ammirarono la sua esemplarità e Prospero Lambertini, il futuro Benedetto XIV, in qualità di arcivescovo di Bologna (1731-1740) affermò che «ben pochi se ne possono a lui paragonare e nessuno forse che abbia unito sì gran pietà e zelo in tutto ciò che tocca il culto e il servizio divino».

Duemila visite pastorali, 3 concili provinciali, 44 sinodi diocesani, veri e propri pilastri di tutte le iniziative di un governo episcopale, gli strumenti per eccellenza per trasmettere a tutta la diocesi le decisioni di un vescovo e le sue modalità di attuazione, parlano da soli a testimonianza dell'impegno profuso negli anni del suo episcopato. Un vero e proprio episcopato dei primati.

Accostiamoci ora alla figura dell'Orsini cercando di comprendere direttamente dal suo operato cosa significò per lui essere arcivescovo. Ci viene in aiuto la lettura di alcuni temi dei tanti da lui affrontati nei sinodi e, in particolar modo, nel corso del concilio provinciale celebrato nel 1693, definito da Innocenzo XII «un'impresa veramente encomiabile», e nel corso di quello del 1698, entrambi caratterizzati da una in-

telligente organizzazione con un vero e proprio programma di lavoro. Ebbene, credo che il sogno perseguito dall'Orsini per tutta la vita fu quello di vedere un corpo episcopale più degno, da cui clero e fedeli avrebbero tratto un indubbio giovamento. Egli rimproverava ai suoi vescovi di essere incapaci di uscire dal loro isolamento diocesano e, nello stesso tempo, a differenza di quanto lui faceva, dimenticavano il loro stato e assumevano un atteggiamento servile nei confronti del baronaggio locale e dei reggenti del Collaterale, il massimo organo di governo spagnolo. Ricordava loro l'obbligo della predicazione dal momento che aveva notato che molti «illustrissimi oratori» una volta divenuti «illustrissimi vescovi», «ammutilavano». Non era più disposto ad accettare le liti tra un vescovo e l'altro e trovò il rimedio nel ricorso all'arbitrato. Ricordò l'importanza della tutela archivistica dei documenti, a cui prestò sempre una particolare cura come dimostrò nel corso del concilio del 1693 quando invitò i suoi vescovi a vedere i lavori di ricostruzione dell'episcopio prestando una speciale attenzione all'archivio. Tutti i detentori di benefici, i rettori delle chiese, gli amministratori laici di luoghi pii avevano l'obbligo di conservare gli atti relativi ai beni di loro competenza. Inoltre bisognava arrestare il saccheggio più o meno metodico delle carte vescovili che si operava nel passaggio da una amministrazione all'altra e che era continuata in alcune diocesi a causa di vuoti di autorità successivi alla morte dei vescovi. Il 14 giugno 1727 da vero e proprio 'papa archivista' avrebbe promulgato la costituzione apostolica *Maxima Vigilantia* che segna una pietra miliare nella storia dell'archivistica, resa possibile proprio dalle sperimentazioni del periodo beneventano.

Un altro problema affrontato nel concilio del 1693 era quello dei seminari, la cui esistenza era stata sempre subordinata a problemi di natura economica. Al suo arrivo in tutta la provincia ecclesiastica beneventana ne erano attivi soltanto 5 su 17 (Benevento, S. Severo, Alife, Boiano, Larino dove nel 1564 era sorto il primo seminario post-tridentino del Mezzogiorno). Indubbiamente erano troppo pochi per un'area così vasta. Stabili che le diocesi che ne erano sprovviste tassas-

sero per sostenere le spese anche le confraternite. Contro di queste ultime aveva tuonato nel corso del sinodo del 1689 affermando che la diocesi beneventana ne contava ben 344 ma che «del vero istituto di esse non vi era più prestigio» dal momento che non si conosceva il numero preciso dei confratelli, che spesso erano prive di un padre spirituale e, al suo posto, era stato posto illegittimamente qualche economo con il compito di esigere le entrate e spenderle liberamente. Per porgere un argine al deplorabile stato di cose aveva elaborato per le confraternite nuove Regole in cui veniva stabilito il numero dei confratelli, la loro età, l'abito e gli esercizi di pietà da compiere e ora, nel 1693, le chiamava a rendersi utili sul fronte dell'educazione del clero. Nel 1703 avrebbe rielaborato e dato alle stampe le *Regole del Seminario de' chierici della città di Benevento* di chiara derivazione borromeiana stabilendo, fra l'altro, una tabella oraria per scandire la giornata del seminarista.

La diffusione dei monti frumentari fu il fiore all'occhiello del lungo episcopato orsiniano. A Benevento lo aveva istituito nel 1694, divenendo uno dei primi esperimenti di credito agrario in area meridionale. Il 15 e il 17 ottobre 1725, aveva dato vita a una speciale 'Congregazione sull'agricoltura' e a una commissione di tecnici incaricata di studiare la questione della libertà dei grani. Nel 1729 in diocesi ne sono attivi 160 ma nel corso del concilio celebrato in quell'anno volle che divenissero una istituzione stabile anche nelle diocesi suffraganee. A tal fine i vescovi trascrissero le Regole operative nella diocesi guida per applicarle nella propria.

Divenuto pontefice, il cardinale Orsini porterà con sé l'esperienza degli anni beneventani tanto che il Concilio romano del 1725 può certamente configurarsi come un ulteriore sviluppo del cammino intrapreso con la pubblicazione del *Synodicon* diocesano del 1723 e di quello Provinciale nel 1724 (seconda edizione).

In quella assise Benedetto XIII porrà sempre in primo piano la centralità della figura episcopale, non solo per le chiese locali, ma anche come ispirazione per il papa nello svolgimento della sua missione universale, causando lo sconcerto fra i cardinali che temevano un forte

ridimensionamento del loro potere. Nel 1693 si era scagliato contro il servilismo dei suoi suffraganei. Nel Concilio romano del 1725 ritornerà sul tipico comportamento cortigiano dei vescovi meridionali, parlando a braccio di coloro che avvilitavano la loro dignità nelle «anticamere dei principi» e con un tocco di ironia ricorderà la 'negligenza' di molti nel non visitare gli oratori dei baroni del Regno di Napoli che versavano in uno stato pessimo e indecente, probabilmente perché sapevano che avrebbero avuto in omaggio soltanto qualche caciocavallo. Egli stesso un anno prima aveva scritto nelle sue *Lezioni scritturali sopra il sacro libro dell'Esodo*, apparse a Benevento nel 1724, che il vescovo avrebbe dovuto avere la «residenza fino alla morte» in quattro luoghi specifici: «o nel pulpito o sull'altare o nel coro o nella libreria».

Scorrendo i decreti conciliari romani è impossibile non scorgere in controluce l'esperienza conciliare beneventana. Nel corso del concilio verrà pubblicato per l'insegnamento catechistico un *Metodo o schema pratico*, semplice ed efficace da un punto di vista pedagogico. In effetti era già stato stampato in appendice al testo del primo concilio orsiniano del 1693 e ora vedeva la luce con alcuni adattamenti per il nuovo pubblico.

Nel concilio del 1698 si era occupato del delicato problema degli eremiti, una sorta di parareligiosi presenti in numero notevole nelle diocesi meridionali. Ebbene i 18 decreti che disciplinavano la vita eremitica con regole sull'abito, sulla residenza, sulla istruzione religiosa, sulla frequenza ai sacramenti, sugli esercizi quotidiani di pietà, insieme all'obbligo, da parte dei vescovi, di incontrare periodicamente gli eremiti vengono riproposti nel 1725.

Il cardinale Orsini nel corso del Concilio romano del 1725 aveva cercato di affrontare i mali della Chiesa in una maniera che non esiterei a definire rivoluzionaria non con il solito impulso inviato dal centro alle periferie ma rimettendo in moto un programma pastorale che assegnava un ruolo di primo piano alla partecipazione e al coinvolgimento cosciente dei vescovi locali, più che alle direttive provenienti dalla Curia romana. Bisognava che ci fosse una sintonia dei vescovi con i bisogni concreti della gente, riducendo il discorso normativo all'essen-

ziale e con una autentica forma di controllo alieno da metodi inutilmente punitivi.

Orsini sentiva di avere la responsabilità pastorale diretta della arcidiocesi beneventana non meno di quella con sede a Roma. Nel corso del suo secondo viaggio ebbe il tempo di celebrare un terzo concilio provinciale ribadendo l'importanza di tale tipo di assemblea così come aveva sostenuto a Roma nel 1725. «Noi siamo qui in veste di metropoli – affermava nella congregazione presinodale del 24 aprile 1729 – e non di pontefice sommo, così va da sé che, come ognuno di voi è pienamente libero di discutere e di votare, così, da parte nostra, non saremo noi sì attaccati alla nostra opinione da non abbandonarla all'occorrenza. Più che far nuove leggi – aggiunse – si preoccupavano un tempo i concili di controllare l'osservanza delle antiche; e così intendiamo fare anche noi ora». In queste parole è racchiusa l'essenza dell'assise del 1729 dove l'Orsini tornava a essere, ancora una volta, un vescovo tra i suoi vescovi, che poneva la *cura animarum* e la sua attuazione al vertice del suo programma.

Voglio chiudere il mio intervento tornando da dove avevo iniziato, vale a dire dai due viaggi del 1727 e del 1729. Vincenzo Maria Orsini tornava a Benevento vestendo gli abiti del pontefice ma con il cuore del pastore diocesano, il ruolo che più gli si confece per tutta la vita. Eletto papa a settantacinque anni, sensibile ai problemi dottrinali che agitarono la Chiesa come il lassismo, il quietismo, il gallicanesimo e l'ateismo napoletano, era privo di esperienze diplomatiche. Aveva avuto detrattori fra gli anticurialisti che non condividevano la sua tenace difesa dell'immunità e della giurisdizione ecclesiastica, detrattori fra coloro, come il van Pastor, i quali, pur elogiandone il profilo morale e la religiosità e l'aver reso «l'arcivescovato di Benevento una diocesi modello», gli rimproverano la mancanza di conoscenze 'politiche' a livello internazionale, la 'limitatezza' e la mancanza di duttilità nel gestire i contrasti con la curia romana, l'essersi avvalso di collaboratori indegni. Montesquieu e il Giannone non avrebbero esitato a definirlo un papa fallito.

Divenuto Benedetto XIII il suo cuore era rimasto legato a Benevento, alle esperienze pastorali vissute nella sua metropoli, ai suoi sinodi, ai suoi concili provinciali, riferimenti imprescindibili nel corso del suo pontificato, in un ideale viaggio di idee, intendimenti, proposte suggerite dall'arcivescovo Vincenzo Maria Orsini al pontefice Benedetto XIII. Ben lo aveva compreso Ludovico Antonio Muratori il quale scriveva a proposito della sua elezione a pontefice che gli elettori lo avevano scelto «per la sua sempre incolpata vita, per la sua incomparabile pietà e zelo ecclesiastico e il suo sapere; doti singolari delle quali avea dato grandi prove addietro nel suo pastoral governo».

PAGINE RITROVATE

a cura di **PIERLUIGI ROMANELLO**

FRA TOLLERANZA E TRADIZIONE: LA 'DIVINA RELIGIONE' DI GAETANO FILANGIERI

GERARDO RUGGIERO

RIASSUNTO - Il ritrovamento di un documento nell'Archivio della Diocesi di Napoli getta nuova luce sulla biografia di Gaetano Filangieri, che la famiglia aveva anche destinato alla vita religiosa. In questo saggio l'autore mette in evidenza la cultura e la sensibilità religiosa nella formazione del giovane filosofo napoletano, e in particolare nella *Scienza della Legislazione*, il suo capolavoro, che le autorità ecclesiastiche inserirono nell'*Indice dei Libri Proibiti*.

PAROLE CHIAVE - Filangieri, Illuminismo, religiosità, censura, ordinazione.

ABSTRACT - *Between tolerance and tradition: the "divine religion" of Gaetano Filangieri.* The discovery of a document in the Archives of the Neapolitan Diocese casts new light on the biography of Gaetano Filangieri, whom the family had also intended to religious life. In this essay the author points out the culture and the religious sensitivities in the education of the young Neapolitan philosopher, and in particular in *The Science of Legislation*, his masterpiece, that the ecclesiastical authorities inserted in the *Index of Forbidden Books*.

KEY WORDS - Filangieri, Enlightenment, religiosity, censorship, ordination.

La duplice condanna della *Scienza della Legislazione* da parte della Congregazione dell'Indice dei Libri Proibiti¹ ha condizionato e in parte limitato

* ABBREVIAZIONI: ACDF = Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano; AMFN = Archivio del Museo Civico G. Filangieri, Napoli; ASDN = Archivio Storico Diocesano, Napoli; ASPN = *Archivio Storico per le Province Napoletane* 1 (1876)-...; DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-...; *SdL*-1984 = G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, a cura di V. Frosini e F. Riccobono, 2 voll., Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1984.

¹ Le condanne furono comminate nel 1784 e nel 1826, per cui cf. ACDF, *S.C. Indicis, Protocolli* 1784, fs. 16, 17 e 24; nonché *Protocolli* 1826, cc. 3r, 51r-52r. In generale cf. pure J. M. DE BUJANDA,

l'indagine circa i rapporti di Gaetano Filangieri con la religione cattolica, sia sul piano esistenziale che in relazione alla sua opera. Il ritrovamento di un fascicolo del fondo *Patrimonio sacro* dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli², concernente l'attribuzione di un beneficio sacro al giovane cadetto dei principi di Arianello, in vista di un suo accesso agli ordini sacri, offre pertanto un'occasione per aggiungere un nuovo tassello alla complessa figura del personaggio.

Il documento ci riporta al 1773, anno nella cui estate Gaetano Filangieri, allora ventenne, si recava in Sicilia per incontrare lo zio, monsignor Serafino Filangieri, arcivescovo di Palermo. Non si conoscono altri viaggi del filosofo, per cui quell'episodio assume un rilievo non marginale nella sua biografia³, specialmente in rapporto alle incertezze che il giovane doveva nutrire per il proprio avvenire. Infatti, nella primavera del 1769 aveva lasciato l'effettivo servizio delle armi, cui era stato destinato fin dalla più tenera età⁴, e aveva intanto intensificato gli studi di morale, con una duplice prospettiva, giuridica e pedagogica; studi che lo portarono alla stesura, intorno al 1771, di due scritti: *La morale dei principi fondata sulla natura e sull'ordine sociale*, recensito con ampie lodi e aspettative da parte di Isidoro Bianchi⁵, e *Sulla pubblica e privata educazione*, apprezzato in particolare dallo studioso svedese Jacob Jonas Bjoernstaehl⁶. Mancano, infine, documenti che attestino una formalizzazione dei suoi studi giuridici in vista del conseguimento di un titolo dottorale che non ebbe mai, anche perché, probabilmente, non nutrì mai un'effettiva aspirazione in tal senso⁷.

Index librorum prohibitorum, 1600-1966 (= vol. XI dell'*Index des Livres Interdits*, dir. J. M. de Bujanda), Université de Sherbrooke (Canada) 2002, 347. Ma su quest'argomento cf. G. RUGGIERO, *La Scienza della Legislazione fra empietà e sedizione*, in *Frontiera d'Europa* 16 (2010) 2, 11-222.

² ASDN, *Patrimonio Sacro*, pandetta I, fasc. 1019, integralmente riportato in *Appendice*.

³ Cf. G. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri. Un uomo, una famiglia, un amore nella Napoli del Settecento*, Napoli 1999. Questo viaggio suscitò già l'attenzione di F. VENTURI, *Il giovane Filangieri in Sicilia*, in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale* 64 (1968) 19-42.

⁴ Fin dal 1758 era stato aggregato come cadetto nel Reggimento di fanteria di Abruzzo Ultra: cf. G. RUGGIERO, *La data di nascita di Gaetano Filangieri: un problema risolto*, in *ASPN* 118 (2000) 212; nonché RUGGIERO, *Gaetano Filangieri*, 42.

⁵ La recensione fu pubblicata nella rivista palermitana *Notizie dei Letterati*, n. 19 del 12 maggio 1772, 294-298.

⁶ Ce ne informa D. TOMMASI, *Elogio storico del Cavalier Gaetano Filangieri*, in G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione e gli opuscoli scelti*, 2 voll., Milano 1855-1856, qui vol. I, XII.

⁷ Cf. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri*, 49 e 78-85.

Quanto al servizio di corte, Filangieri vi si sarebbe sobbarcato solo alcuni anni dopo, a partire dall'autunno del 1777, provandone ben presto disgusto e insoddisfazione⁸.

Dunque, circa l'incerto avvenire del giovane, una sola prospettiva sembrava essere stata esclusa fin dall'inizio: quella della carriera ecclesiastica. Eppure non mancavano tradizioni in tal senso all'interno della famiglia. Per non parlare dello zio Serafino, che, preso l'abito benedettino, giunse ben presto alle più alte gerarchie della Chiesa, prima come arcivescovo di Matera e Acerenza, poi di Palermo e, infine, di Napoli⁹; altri Filangieri avviati alla vita religiosa furono l'altro zio, Nicola, che fu sacerdote, e due fratelli del filosofo, Matteo e Raffaele, entrambi monaci benedettini¹⁰.

Ebbene, il citato documento diocesano consente di colmare questa lacuna e constatare che proprio nel corso del 1773 quella prospettiva dovette assumere una certa rilevanza, tanto da mettere in una nuova luce anche il viaggio a Palermo.

1. La via del sacerdozio

Seguendo la tradizione comune alle famiglie nobiliari dell'antico regime, anche il padre del filosofo, il principe di Arianello don Cesare Filangieri (1705-1767), aveva provveduto per tempo a delineare il destino della sua prole. Infatti, nel suo testamento, dettato il 27 settembre 1759 al notaio napoletano Francesco Luigi Montemurro, dopo aver nominato erede universale il primogenito Giovan Francesco, indicava le spettanze degli altri figli e, soprattutto, quanto, da buon padre di famiglia, pensava di augurarsi per il loro futuro.

Per le figlie femmine stabiliva:

«se vorranno maritarsi l'istituisco eredi nella dote seu maritaggi che se li pagano ed alle medesime spettano così dal Monte grande, come dal Monte nuovo dei maritaggi [...] e facendo matrimonio con degno e col consenso così dell'infrascritti esecutori

⁸ Cf. *ivi* 99-108.

⁹ Su Serafino Filangieri (1713-1782) cf. la relativa voce curata da E. CHIOSI, in *DBI*, XLVII, Roma 1997, 597-602.

¹⁰ Cf. E. RICCA, *Discorso genealogico della famiglia Filangieri*, Napoli 1863, 354, 357 e 398-399.

testamentari come di detto mio erede resta in loro arbitrio di accrescerle la dote a loro piacere. [...] Se mai qualcuna di dette mie figlie eleggesse lo stato claustrale se li debba dare la dote spirituale una colle spese che occorrono in quel monistero che professerà, nelle quali spese e doti si intenda inclusa ed imputata la somma che si dà dalli detti Monte nuovo dei maritaggi e Monte grande [...] e quella che farà tale elezione claustrale debba fare ampia rinunzia a favore del detto mio figlio primogenito ed erede [...] ed a colei che farà solenne professione spirituale le lascio pro una vice ducati cento»¹¹.

Per quanto riguardava i figli maschi secondogeniti, Antonio, Gaetano e Matteo, le decisioni paterne furono queste:

«Istituisco eredi universali e particolari in annui ducati 500 per ciascuno [...] ed anche l'abitazione seu casa franca di quelle case e Palaggi che da me si posseggono in Napoli, nella Cercola e nel feudo di Lapio, senza poter pretendere abitazione separata e se qualcuno dei secondogeniti si incamminasse per la strada di Roma nella Prelatura siccome si avvanzerà nella Dignità così esorto il detto mio figlio primogenito ed erede a volerlo agitare e soccorrere per quanto si estenderanno le sue forze e sostanze. E volendosi qualcheduno dei suddetti secondogeniti farsi religioso do al medesimo facoltà di potersi riserbare annui ducati cento per suo livello»¹².

Dopo circa due anni, il 12 giugno 1761 don Cesare integrava le precedenti disposizioni con un codicillo che riduceva l'importo dell'eredità spettante ai secondogeniti, cui intanto si era aggiunto Raffaele, nato il 27 febbraio 1760:

«se bene nel detto mio testamento da me si fusse costituito il livello a ciascuno dei suddetti secondogeniti pure voglio che il detto annuo livello a favore così dei secolari come dei Sacerdoti secolari non possa eccedere annui ducati 450 per ciascuno [...]. Ed oltre di ciò voglio che se li dia l'abitazione franca nel proprio Palagio e se per caso il primogenito non volesse farlo abitare nel proprio Palagio, in luogo dell'abitazione se gli dia a ciascuno dei secondogeniti annui ducati 50. E rispetto ai secondogeniti che volessero menar vita monastica in qualche Religione decorosa codicillando voglio che

¹¹ Il testamento di don Cesare Filangieri è in AMFN, cartella 26, fascicolo 13. Esecutori designati furono la moglie Marianna Montalto e il fratello Agnello Filangieri. Le figlie femmine viventi erano Francesca (che sposò il duca Giovan Battista Capece Piscicelli), Maddalena e Zenobia (che furono monache in San Gregorio Armeno) e Teresa (che sposò il principe Filippo Ravaschieri); una quarta, Antonia, era morta nella prima infanzia: cf. RICCA, *Discorso genealogico*, 350 e 354.

¹² AMFN, cart. 26, fasc. 13. Dei tre figli citati solo Matteo diventò monaco cassinese. Quanto agli altri due figli Raffaele e Michele, nati dopo il 1759, data del testamento, Raffaele fu pure monaco cassinese: cf. RICCA, *Discorso genealogico*, 354 e 357-358.

loro si diano per annuo livello ducati 100 per ciascuno. Volendo poi ciascuno dei secondogeniti applicarsi alla milizia, dal giorno che godranno il soldo di graduato in qualità di capitano debba godere il livello siccome ce lo lascio d'annui ducati 300, oltre il soldo, e ciò nella considerazione che può vivere decorosamente ed il primogenito non viene gravato di tanti livelli, il quale come capo di casa deve tollerare li pesi di quella»¹³.

Dunque, don Cesare Filangieri con queste disposizioni testamentarie aveva pensato di regolare per tempo il futuro dei propri figli, destinando le femmine al matrimonio o alla monacazione e istradando i maschi alla vita religiosa (regolare o secolare) o alla milizia; quest'ultima non a caso prevista solo nel codicillo aggiunto nel 1761, mentre nell'originario testamento del 1759 si parlava solo di vita religiosa, segno evidente delle preferenze nutrite dal principe di Arianello.

E così non sorprende il fatto che appena il secondogenito Antonio ebbe compiuto 13 anni, si avviasse per lui il procedimento che lo avrebbe iniziato alla carriera ecclesiastica, con la richiesta all'arcivescovo di Napoli di nominare l'esaminatore (il cosiddetto *ponente*) cui presentare la documentazione attestante il possesso dei requisiti canonici¹⁴. Fra questi il più importante era la costituzione di un patrimonio sacro del valore di almeno 36 ducati annui a favore dell'aspirante al sacerdozio¹⁵.

Sicché, con atto del notaio Luigi Montemurro del 25 novembre 1766, tale patrimonio fu costituito in «annovi docati quaranta, primi, precipui ed effettivi e franchi e liberi sopra le prime precipue rendite e piggioni [...] sopra quel quarto che ciascun anno s'affittava», nell'avito palazzo che i Filangieri abitavano, situato «all'incontro la porta piccola della Pietra Santa nel vicolo che conduce al Monastero di Regina Coeli»; e ciò, come si legge nel rogito,

¹³ AMFN, cart. 26, fasc. 13.

¹⁴ Antonio Filangieri era nato il 27 giugno 1752; l'assegnazione del *ponente* fu disposta il 4 novembre 1765: così dai relativi documenti in ASDN, *Patrimonio Sacro*, pandetta I, fasc. 7926.

¹⁵ Questo era, infatti, il valore minimo del patrimonio sacro stabilito per le ordinazioni nella diocesi di Napoli, valore così fissato fin dal 1668: al riguardo cf. G. GARZIA, *Reclutamento e mobilità sociale del clero secolare napoletano fra il 1650 e il 1675*, in G. GALASSO - C. RUSSO (curr.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 1980, I, 270 e 283-285; nonché Id., *Reclutamento e sacerdotalizzazione del clero secolare della diocesi di Napoli*, in GALASSO - RUSSO, *Per la storia sociale e religiosa*, Napoli 1982, II, 86-87 e 156; infine, C. RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli 1984, 165-171.

per favorire l'inclinazione dell'adolescente Antonio, il quale «ispirato dal Divino Lume intende istradarsi ed incamminarsi per la strada Ecclesiastica ad oggetto di servire al Signore e conseguentemente acquistarsi con più facilità l'Eterna Gloria [...] ed acciocché possa ascendere alla clerical tonsura e successivamente agl'Ordini Sacri»¹⁶.

Una volta assicurato il patrimonio sacro non furono però mossi altri passi né si procedette a procurare gli altri documenti necessari per l'ammissione alla prima tonsura. È probabile che problemi familiari abbiano ritardato o rinviato la questione; certo è che di lì a qualche anno, sul finire dell'estate del 1767, don Cesare moriva e solo allora si riprese il discorso sulla carriera ecclesiastica di Antonio: infatti, i successivi documenti di rito risultano tutti rilasciati fra dicembre 1767 e gennaio dell'anno successivo¹⁷.

Le pubblicazioni per la tonsura clericale furono fatte nei giorni 17, 24 e 31 gennaio 1768 nella chiesa di S. Maria Maggiore nel cui distretto parrocchiale abitavano i Filangieri¹⁸. Ma, nonostante la conclusione di tutto l'iter procedurale, allo stato attuale della documentazione, nulla attesta che Antonio Filangieri abbia poi effettivamente avuto la tonsura, né tanto meno gli ordini sacri: fra l'altro il suo nome non figura nel *Regestum Ordinatorum* che copre il periodo 1767-1791¹⁹. A questo punto, crediamo sia lecito supporre, più che le difficoltà familiari, le incertezze e le esitazioni che dovettero avere il sopravvento nell'animo di un giovane dal carattere inquieto e che, anche in seguito, dopo essersi avviato alla carriera delle armi, non mancherà di destare apprensione nei suoi familiari²⁰. Avrebbe conservato, tuttavia, un'impronta di quel disatteso progetto paterno in una tormentata propensione

¹⁶ ASDN, *Patrimonio Sacro*, pandetta I, fasc. 7926. L'entità del patrimonio sacro così stabilito non era certo rilevante, considerato che superava di poco il minimo stabilito.

¹⁷ *Ivi*.

¹⁸ Come si evince dal relativo attestato (*ivi*): «Fo fede Io Sottoscritto Eddomadario Curato della Collegiata, e Parocchiale Chiesa di S. Maria Maggiore di Napoli, come ne' seguenti di Festivi diecisette, ventiquattro e trent'uno Gennaro corrente Anno si sono fatte in Chiesa al Popolo tra le Solennità delle Messe, servata la forma del S. C. T. le pubblicazioni per la prima Clerical Tonsura, alla quale desidera essere promosso il Novizio Ecc.mo Signor Don Antonio Filangieri de Principi d'Arianiello, di mia cura. E finora non costa alcun canonico impedimento. Onde in fede, etc. dato in S. Maria Maggiore di Napoli 31 Gennaro 1768. Gennaro Romano curato».

¹⁹ ASDN, *Segreteria del Clero*, fasc. 28 (*Regestum Ordinatorum Curiae Archiepiscopalis Neapolitanae*).

²⁰ Cf. G. RUGGIERO, *Una lettera inedita di Gaetano Filangieri*, in ASPN 116 (1998) 142.

verso l'impegno e le problematiche religiose, facendo la professione solenne nell'Ordine di Malta, in cui era entrato come cavaliere di giustizia nel luglio del 1771²¹. E non è certo un caso se il fratello Gaetano, molti anni dopo, in una lettera del 1782, gli abbia aperto il suo animo proprio sul tema della religione²².

2. La mancata tonsura di Gaetano Filangieri

E veniamo ora alla vicenda che riguardò il futuro autore della *Scienza della Legislazione*: infatti, anche per lui fu avviato il procedimento che avrebbe dovuto portarlo alla tonsura clericale e di cui pure restano tracce documentarie nel fondo *Patrimonio sacro* dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Ma, rispetto al procedimento avviato per il fratello Antonio, salta agli occhi una prima rilevante differenza: i documenti riguardanti Gaetano Filangieri sono del 1773, anno in cui il giovane compiva 20 anni. Dunque, se per Antonio, poco più di un bambino, si può parlare di un'iniziativa sicuramente presa dal padre, ma con scarsa o del tutto inesistente partecipazione del tonsurando, non così per Gaetano, e non solo in ragione dell'età, ma anche in rapporto a un livello di maturità intellettuale e spirituale di cui aveva dato già prova nei citati scritti apprezzati da Bianchi e da Bjoernstaehl.

Attesa l'importanza che aveva la costituzione del patrimonio sacro, come *conditio sine qua non* per accedere alla prima tonsura, fra i documenti raccolti nel suo fascicolo personale il più significativo è la copia della sentenza emessa dalla curia diocesana di Avellino il 22 aprile 1773, con cui si riconosceva l'istituzione di un beneficio ecclesiastico a favore di Gaetano Filangieri; costui sarebbe stato immesso nel possesso effettivo di tale beneficio appena promosso alla tonsura: «immittendum in veram et realem possessionem benefici praedicti cum infra legitima tempora rite promotus fuerit ad primam clericalem tonsuram»²³. Il beneficio era quello dell'Annunciazione nell'omonima

²¹ Cf. RICCA, *Discorso genealogico*, 351-353; F. BONAZZI, *Ruolo Generale dei Cavalieri del Sovrano Militare Ordine Gerosolimitano*, Napoli 1884, 30.

²² Cf. RUGGIERO, *Una lettera inedita*. Ma cf. pure *infra* § 3.

²³ *Appendice*, doc. 2.

chiesa di Fontanarosa, afferente alla diocesi di Frigento; era stato eretto da Giovan Francesco Filangieri, fratello primogenito del filosofo, divenuto principe di Arianello e capo della casa dopo la morte del padre: dunque, il beneficio fu fondato dopo il 1767. Primo beneficiario era stato presumibilmente il sacerdote Domenico Palladino, personaggio già richiamato nel testamento di don Cesare Filangieri, il quale aveva disposto «che si debbano pagare dopo la mia morte ducati cento pro una vice al Reverendo Don Domenico Palladino in contrassegno e compenso del molto che si merita pregandolo ricordarsi per l'anima mia nel santo Sacrificio della Messa»²⁴.

L'occasione che fece prospettare un eventuale avvio all'ordine sacerdotale per Gaetano Filangieri dovette essere proprio la morte di Palladino, che rese vacante il beneficio suddetto. Sicché, per i diritti inerenti al suo patronato, il principe Giovan Francesco pensò di nominare e presentare come nuovo beneficiario il fratello Gaetano; nomina che, espletate le formalità di rito²⁵, fu accolta dalla curia diocesana di Avellino con la citata sentenza del 22 aprile 1773 che legava l'effettivo possesso di questo beneficio ecclesiastico all'accesso al primo grado dell'ordine sacerdotale da parte del nominato beneficiario.

Il valore della rendita annua complessiva di tale beneficio, documentato da un estratto del catasto onciario dell'università di Fontanarosa²⁶, era di poco più di 15 ducati annui, dunque meno della metà del valore minimo prescritto per il patrimonio sacro, che, giova ricordarlo, era da tempo fissato in almeno 36 ducati annui; di per sé era insufficiente al conseguimento della prima tonsura, dal momento che il concordato del 1741 aveva disposto che il valore del beneficio dovesse ascendere «almeno alla metà della tassa stabilita

²⁴ AMFN, cartella 26, fascicolo 13.

²⁵ Il procedimento fu avviato due mesi prima, come attesta la data del certificato di battesimo, rilasciato dal parroco della chiesa parrocchiale di San Sebastiano il 4 febbraio 1773: ed è questo il primo documento presente nel fascicolo, per cui cf. *Appendice*, doc. 1.

²⁶ Cf. *Appendice*, doc. 6. Questo documento era richiesto dal rescritto reale del 7 aprile 1753 in virtù del quale si stabiliva che «i promovendi agli ordini ed alla prima chericale tonsura debbano avere un beneficio o cappellania perpetua o pensione ecclesiastica [...] della fissa libera ed effettiva rendita secondo la tassa sinodale ed apprezzo fattone nella formazione del catasto, i quali unicamente debbano attendersi come fatti solennemente coll'autorità delle pubbliche leggi del regno, corroborate coll'ultimo concordato senza far uso di apprezzamenti privati per mezzo di particolari esperti»: V. GILBERTI, *Polizia ecclesiastica del Regno delle Due Sicilie*, Napoli 1845, 118.

pel patrimonio sacro nella diocesi del promovendo»²⁷. Per tale motivo dovette essere esibito altresì un attestato del notaio Francesco Luigi Montemurro relativo al citato testamento di Cesare Filangieri che lasciava a ciascun figlio secondogenito una rendita di 500 ducati annui, attestato che risulta allegato agli altri documenti del tonsurando Gaetano Filangieri²⁸.

Nello stesso tempo l'esigua rendita del beneficio di Fontanarosa induce a escludere, almeno in questo caso, la prassi largamente adoperata di procurarsi un pur minimo vantaggio economico mediante il conseguimento di ordini minori che, di per sé, non implicavano significative rinunce²⁹; semmai l'assegnazione del beneficio potrebbe essere utilizzata per usufruire di una specifica norma del citato concordato, in base alla quale i cosiddetti chierici *artati* «cioè a dire che sono chiamati in virtù della fondazione a qualche beneficio o qualche cappellania ecclesiastica vacante [...] potranno promoversi alla prima tonsura, quantunque non abbiano potuto osservar le regole prescritte: cioè la delazione dell'abito chericale, la frequenza delle scuole e de' sacramenti, ed il servizio triennale della chiesa [...] nel solo caso in cui il beneficio, o la cappellania sia veramente ecclesiastica, cioè fondata con l'autorità ecclesiastica perpetua e debba provvedersi titolo collativo o d'istituzione, e che i padroni di essi non possano differire oltre al tempo stabilito da' sagri canoni la nomina e presentazione ai medesimi»³⁰. E pare proprio che questo sia stato il caso di Gaetano Filangieri, considerato che nel suo fascicolo manca l'attestato del servizio *in divinis*, presente, invece, nel fascicolo di Antonio³¹.

²⁷ «Niuno potrà esser da ora innanzi promosso alla prima tonsura, se non che a titolo di beneficio, o cappellania perpetua, le di cui rendite, detratti i pesi, ascendano almeno alla metà della tassa stabilita pel patrimonio sacro nella diocesi del promovendo»: cap. IV § 1 del Concordato del 1741, per cui cf. GILBERTI, *Polizia ecclesiastica*, 270.

²⁸ Cf. *Appendice*, doc. 3. D'altra parte, fin dall'emanazione della *Istruzione a gli ordinandi della città e diocesi di Napoli*, fatta pubblicare nel 1680 dall'arcivescovo Innico Caracciolo, il controllo circa l'effettiva consistenza dei patrimoni sacri era rigoroso: cf. GARZYA, *Reclutamento e sacerdotizzazione*, 107-110.

²⁹ Cf. *ivi* 86 e 156.

³⁰ GILBERTI, *Polizia ecclesiastica*, 271-272.

³¹ «Paccio fede io qui sottoscritto Economo Curato della Villa detta La cercola, qualmente l'Ecc.mo Signore Don Antonio Filangieri de Principi di Arianello essendo solito di trattenersi per la maggior parte dell'anno con tutta la sua Ecc.ma Casa in questa suddetta Villa, per tutto il tempo che qui si è trattenuto, qual Novizio ch'egli è, ha prestato intieramente il suo servizio in Divinis a questa

In ogni caso, il procedimento non ebbe seguito, in quanto non risulta che Gaetano Filangieri abbia mai ricevuto la prima tonsura: infatti, non solo nel suo fascicolo manca l'avviso delle avvenute pubblicazioni, ma il suo nome è inesistente nel citato *Regestum Ordinatum* degli anni 1767-1791³².

Ma, al di là dell'esito, quest'episodio dovette aprire nel giovane un momento di incertezza e indecisione, di cui potrebbe essere testimonianza il viaggio in Sicilia da lui effettuato nell'agosto del 1773 per consultarsi con lo zio Serafino. Certo è che gli altri due documenti presenti nel citato fascicolo³³, vale a dire l'attestato di «buona vita e buoni costumi», nonché quello delle legittime nozze dei genitori, sono datati al 16 e 17 dicembre 1773, il che significa che alla fine di quell'anno un eventuale avvio all'ordine sacro non era stato ancora abbandonato del tutto.

La vicenda dovette lasciare qualche delusione nell'*entourage* familiare del giovane e, probabilmente, soprattutto nel suo precettore, il sacerdote molisano Luca Nicola De Luca³⁴, che non a caso aveva accompagnato Gaetano nel suo viaggio in Sicilia. De Luca era stato assunto come precettore in casa Filangieri nel 1758 e quando nel 1768 diede alle stampe il suo primo trattato di esegesi biblica, il *Libro della Sapienza interpretato con una parafrasi italiana*, volle dedicarlo all'arcivescovo Filangieri, per espresso desiderio dei suoi giovani allievi: «I vostri generosi nipoti han voluto che fosse consecrata al loro gran zio un'opera che è nata e cresciuta in tempo che essi sudavano per aver pieni della santa filosofia il petto e la lingua»³⁵.

suddetta Chiesa con aver puntualmente fatto tutto ciò che han fatto e sogliono fare gli altri Novizi, e con aver anche esercitato i SS. Sacramenti della Penitenza ed Eucaristia, ed a fede. Dato nella Cercola oggi 22 Dicembre 1767. Io Don Pasquale Altamura Economo Curato». In questo stesso fascicolo di Antonio Filangieri (ASDN, *Patrimonio sacro*, pandetta I, fs. 7926) sono presenti altresì la richiesta di ammissione alla prima tonsura, l'attestato di cresima, quello relativo agli studi compiuti, nonché un attestato della Vicaria circa l'assenza di carichi pendenti: documenti tutti che mancano nel fascicolo di Gaetano, a meno che non siano andati dispersi.

³² ASDN, *Segreteria del Clero*, fasc. 28.

³³ Cf. *Appendice*, docc. 4 e 5.

³⁴ Luca Nicola De Luca (1734-1826) era nato a Ripalimosani. Fu autore di testi di esegesi biblica e cercò invano di ottenere una cattedra universitaria; nel 1778 fu creato vescovo di Muro Lucano e dal 1790 di Trivento: cf. P. ALBINO, *Biografie e ritratti degli uomini illustri della provincia di Molise*, Campobasso 1865, II, 65-86.

³⁵ L. N. DE LUCA, *Libro della Sapienza interpretato con una parafrasi italiana*, Napoli 1768, VI-VII.

Proprio su Gaetano dovevano appuntarsi le sue speranze più belle, se alcuni anni dopo, intorno al 1775, a completare il suo commento al libro dell'*Ecclesiaste*, De Luca vi inserì una dissertazione sull'educazione, redatta in forma di dialogo, immaginando un colloquio fra maestro e discepolo e a quest'ultimo attribuì il nome di *Filandro*, con palese allusione al suo discepolo Filangieri, nel quale, con commossa soddisfazione, vedeva maturare i frutti del suo impegno educativo:

«Ah, caro Filandro, ti resti sempre impressa [...] questa grande verità, che un tempo sapesti apprendere e che ora cominci a praticare: "La più grande felicità è saper fare i felici" [...]. Caro Filandro, tu sai che quando il tuo cuore la prima volta s'apri, s'apri per lo bene di tutta la specie [...]. È impossibile che con venti anni di età e colla bella innocenza nel cuore, un uomo non sia il più generoso, il più amabile e nel tempo stesso il più amante di tutti gli uomini [...]. O quanto è profittevole per la buona educazione, che gli educatori piantando un fondo di virtù nelle bell'anime de' loro allievi, credano d'averlo piantato nel cuore d'un amico, che può render felici i loro vecchi giorni. Caro Filandro! Tu dici aver imparato a stimarti infelice, se non sapessi sacrificare il più brillante piacere ai doveri dell'umanità»³⁶.

Ma le aspettative del dotto pedagogo andavano ben oltre quell'impegno morale e civile che Filangieri avrebbe espresso nella *Scienza della Legislazione*; De Luca, infatti, aveva desiderato per il suo discepolo una perfetta e irreprensibile condotta cristiana, vissuta nella più rigorosa obbedienza della Chiesa: è quanto lascia intendere lo stesso Filangieri all'indomani della pubblicazione dei primi due libri del suo capolavoro, che già registrava le prime critiche degli ambienti ecclesiastici; infatti, scrivendo a Isidoro Bianchi, che gli aveva chiesto notizie di De Luca, si esprimeva in questi termini:

«Voi mi domandate notizie del signor De Luca. Sono già quasi tre anni che io non veggo questo amico. Egli fu fatto vescovo di Muro. Posso peraltro assicurarvi dell'ottimo stato della sua salute. Egli vegeta come un prelato, seguita i suoi sapienziali lavori, predica al suo popolo che l'ama moltissimo e si lagna dell'impertinenza colla quale io ho scritto o del rischio al quale mi sono esposto. Io debbo alla sua assenza la riuscita del mio libro. Quest'amico più interessato per la mia fortuna che per la mia gloria mi avrebbe sicuramente denunciato all'Arcivescovo, mio zio, se avesse letti i miei libri

³⁶ L. N. DE LUCA, *I Santi libri di Salomone interpretati da mons. L. N. De Luca* (tomo IV: *Il Santo libro dell'Ecclesiaste*), Napoli 1784, 212-225 *passim*.

scritti. Se sapeste con quanto mistero, con quale riserbo ho dovuto stampare la mia opera, voi sareste più sorpreso di questo che non lo siete del libro stesso»³⁷.

Quanto al disappunto con cui lo zio Serafino, arcivescovo di Napoli, aveva accolto quella pubblicazione, ce ne informa indirettamente il poeta Francesco Zacchioli che, con voltairiana ironia, così scriveva al filosofo:

«Tutti in questo mondo fanno senza accorgersene il loro mestiere. Voi nato con ingegno felice ed ardito, avete fatto il vostro, rendendovi il legislatore dell'umanità. L'arcivescovo vostro zio ha fatto il suo sdegnandosi con voi per la pubblicazione d'un libro con cui è certo che voi non conseguirete giammai né una mitra, né ventimila ducati d'annua rendita, né il brillante e lusinghiero privilegio di portare sul cappello un grosso fiocco di seta color paonazzo. [...] Così è fabbricato questo bel pezzo di mondo: ognuno ha fatto il suo dovere, tutto è in regola, e Pope soggiungerebbe: tutto è bene, tutto è ottimo»³⁸.

E certamente Zacchioli non poteva sapere che anche per Gaetano Filangieri c'era stato almeno un momento in cui non era stata del tutto peregrina la prospettiva di portare un giorno "sul cappello un grosso fiocco di seta color paonazzo".

3. Cultura e sensibilità religiosa di un *Aufklärer*

Nel fascicolo relativo all'ammissione alla prima tonsura di Antonio Filangieri si conserva anche l'attestato degli studi da lui compiuti, rilasciato il 7 marzo 1768 dal precettore Luca Nicola De Luca:

«Antonium Filangerium ex Arianelli Principibus, in Latinis, Graecisque primum Litteris, deinde in Geographiae, Geometriae, Rethoricis et Rationalis Philosophiae Elementis, per septem pene exactos annos, meum fuisse Auditorem, fidem facio atque testor Ego infrascriptus Sacerdos Lucas Nicolaus de Luca.

Datum Neapoli Non. Mar. 1768»³⁹.

³⁷ Lettera del 19 settembre 1780, pubblicata in VENTURI, *Il giovane Filangieri in Sicilia*, 40-41.

³⁸ AMFN, cart. 28 fs. 46: lettera di F. Zacchioli, datata «Imola 6 ottobre 1780», pubblicata parzialmente in RUGGIERO, *Gaetano Filangieri*, 161-162. Su Francesco Zacchioli (1750-1826) cf. F. ERCOLE, *Il Risorgimento italiano. Gli uomini politici*, Roma 1942, III, 349.

³⁹ ASDN, *Patrimonio Sacro*, pandetta I, fasc. 7926.

Un documento del genere manca nel fascicolo diocesano di Gaetano Filangieri, ma all'occorrenza lo stesso De Luca non avrebbe esitato a sottoscriverlo per attestare gli studi che il giovane aveva compiuto sotto la sua direzione.

A tal proposito, una testimonianza altrettanto probante, e forse ancor più incisiva, è quella che ci viene dal *Catalogo della libreria del fu Cav. Gaetano Filangieri*⁴⁰, nel quale ritroviamo testi afferenti a tutte le discipline indicate nel suddetto attestato del precettore: infatti, accanto a un gran numero di classici latini e greci, dizionari e testi di grammatica, ritroviamo testi di geografia, geometria, retorica e filosofia. Ma ci sono pure opere attinenti alla carriera militare cui si era già avviato il giovane Gaetano e, soprattutto, opere giuridiche: ben 61 titoli, su un totale di 322, che vanno dal diritto romano alla recente legislazione russa emanata dalla zarina Caterina II.

Ci sono poi testi di politica, scienze, storia, economia, filosofia, morale, pedagogia: insomma, quella varietà di interessi e di conoscenze che caratterizzarono la ricerca di un tipico esponente dell'*Aufklärung* settecentesca, quale fu il nostro Filangieri.

Quello dei testi giuridici è senza dubbio il numero più consistente; ma subito dopo si registra la non trascurabile quantità di testi accertati di argomento religioso, che sono ben 44. Sono testi antichi e ormai affidati alla tradizione, come quelli del cardinale Bellarmino⁴¹, o moderni, come quelli di Bossuet⁴²; e ci sono altresì vari testi agiografici. Ma, al di là della sua formazione, l'attenzione di Filangieri verso i temi religiosi durò per tutta la vita con un'apertura senza pregiudizi verso argomenti non scevri di spirito polemico, come quelli

⁴⁰ AMFN, bs. 28 bis, fasc. 78 e 79. Questo catalogo fu redatto il 29 settembre 1788 in seguito all'apertura della successione ereditaria del defunto Filangieri, accettata con beneficio d'inventario dalla vedova Carolina Frendel Filangieri. Cf. in proposito R. BRUSCHI, *La Libreria di Gaetano Filangieri*, nel vol. miscellaneo *Gaetano Filangieri. Lo Stato secondo ragione*, catalogo dell'omonima mostra curato da R. Bruschi e S. Ricci, Napoli 1991, 187-216.

⁴¹ I tre testi di Roberto BELLARMINO sono: *De septem verbis a Christo in Cruce prelati*, Venetiis 1726; *De Ascensione mentis in Deum per scalam rerum creaturarum*, Venetiis 1746; *De eterna felicitate Sanctorum*, Venetiis 1746. Le edizioni venete qui indicate sono quelle identificate da BRUSCHI, *La Libreria di G. Filangieri*, 202.

⁴² Le opere di Jacques BÉNIGNE BOSSUET sono: *Méditations sur l'Evangile*, in 4 voll., 1751; *Exposition de la Doctrine de l'Eglise Catholique sur les matières de controverse*, s.d.; *Elévation à Dieu sur tous les mystères de la Religion*, Paris 1727. Cf. BRUSCHI, *La Libreria di G. Filangieri*, 202, 212-213.

affrontati da Pietro Tamburini⁴³, la cui propensione al conciliarismo si coniugava con quelle tendenze giansenistiche di cui era pervasa tanta parte della cultura religiosa napoletana, e a cui non era estraneo lo stesso arcivescovo Filangieri⁴⁴.

Anche nella lettura delle opere rousseauviane, e in particolare dell'*Émile*, Filangieri mostrò un peculiare interesse per la *Profession de foi du vicaire savoyard* fino a citarne, come vedremo, qualcuna delle più efficaci espressioni⁴⁵.

La stessa adesione alla massoneria non fu scevra di implicazioni religiose, con un'attenzione crescente verso le religioni orientali, tema quest'ultimo che nel corso della seconda metà del '700 aveva alimentato un fecondo filone di studi comparati caro a esponenti di spicco della massoneria, come il danese Friedrich Münter, che intrattenne rapporti di sincera amicizia con Filangieri, o il francese Claude E. Pastoret, che gli inviava le sue opere ancora fresche di stampa⁴⁶.

Insomma, l'estrema varietà dei titoli mostra una curiosità intellettuale, mai venuta meno, nei confronti della fenomenologia religiosa, segno di un'intima propensione a riflettere su questi temi: il che, probabilmente, aveva indotto, all'inizio, a non escludere del tutto una prospettiva in tal senso per un giovane in cerca del proprio ruolo nella vita e nella società del tempo. Ed era quanto avevano sperato, forse almeno per un momento, lo zio Serafino e il precettore De Luca.

Per restare nell'ambito dei rapporti familiari, chi condivise con lui questa educazione e sensibilità religiosa fu, come abbiamo accennato, il fratello Antonio. Non a caso, dunque, in un'accurata lettera della primavera del 1782

⁴³ P. TAMBURINI, *Cosa è un appellante*, Piacenza 1784, testo condannato dalla Congregazione dell'Indice il 4 giugno 1787: cf. DE BUJANDA, *Index librorum prohibitorum*, 870.

⁴⁴ Non a caso una scelta delle sue *Lettere pastorali* fu pubblicata nel 1782 a Firenze, in quella Toscana leopoldina in cui erano diffuse le posizioni giansenistiche del vescovo di Pistoia, Scipione de Ricci. Sugli atteggiamenti giansenistici della cultura religiosa napoletana cf. D. AMBRASI, *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento. Ricerche sul giansenismo napoletano*, Napoli 1979; e in generale per monsignor Filangieri cf. CHIOSI, alla relativa voce in *DBI*.

⁴⁵ Cf. J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*. IV. *Émile*, Paris 1969, 565-635.

⁴⁶ Fra i libri di Filangieri ritroviamo di C. E. PASTORET, *Zoroastre, Confucius et Mabomet comparés comme sectaires, législateurs et moraliste*, Paris 1787; nonché *Moysé considéré comme Législateur*, Paris 1788, opera questa giunta a Napoli quando il filosofo era già morto: cf. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri*, 339-351.

Gaetano, scrivendo al fratello, allora impegnato nel conflitto anglo-spagnolo per la conquista di Gibilterra, si lasciava andare ad alcune riflessioni sul proprio modo d'intendere la religione, riflessioni che dimostrano non solo intimità di affetti ma anche consonanza di pensieri:

«Mio zio l'Arcivescovo mi ordina di ricordarvi i sentimenti della religione in un momento così pericoloso come questo. Io lo fo con altro tanto piacere perché spero che questa insinuazione venuta dalle mie mani non sarà forse derisa. Fratello io posso dire col Correggio Son pittore anche io, l'orrore che ispira al mio spirito la superstizione non ha potuto in me distruggere l'idea d'una Religione che profondamente osservata si trova degna della credenza d'un Filosofo, efficacissima a consolare l'uomo ed a ricondurlo alla sua Felicità. Se questa Religione è stata alterata da Fanatici, dagli ambiziosi e da' tiranni, l'opera del savio sarà di ripurgarla di queste sozzure e di richiamarla alla sua antica semplicità. L'uomo è un animale religioso. Io non ho saputo trovare una definizione più atta a distinguere gl'animali della nostra specie dal resto de' viventi. Se egli vuole una religione trovatene dunque una più vera e più utile della nostra e preferitela se potete a quella de' vostri padri. Un profondo esame della mia Religione m'ha reso credente per ragione, come lo era prima per ignoranza. Questo mi fa sperare che io mi trovi nel terzo periodo fissato da Bacone il quale dice che l'uomo è credulo fin che è ignorante, lascia d'esserlo quando comincia a sapere e ritorna ad esserlo allorché sa profondamente. Ecco una lettera scritta da un Filosofo e da un Missionario. Voi non riderete quando troverete l'uno e l'altro Ministero nella persona del più caro de' vostri Fratelli e del più trasportato de' vostri amici»⁴⁷.

Eppure, fin dall'estate del 1780 Filangieri aveva dovuto subire attacchi e critiche di parte ecclesiastica in seguito alla pubblicazione della *Scienza della Legislazione*, opera che nell'autunno di quello stesso anno fu denunciata alla romana Congregazione dell'Indice. Ma il carattere assolutamente privato della suddetta lettera esclude, a nostro parere, ogni affettazione: l'intima religiosità del filosofo non era stata scalfita dagli attacchi, come non lo fu neanche dopo il decreto di condanna che la stessa Congregazione emise il 6 dicembre 1784⁴⁸.

Una testimonianza in tal senso ci viene offerta dall'elogio funebre pronunciato da monsignor Nicola Carlucci, vicario generale della diocesi di Cava, nel corso dei solenni funerali celebrati nella cattedrale di Cava de' Tirreni il

⁴⁷ AMFN, cart. 26, fs. 44; lettera integralmente pubblicata in RUGGIERO, *Una lettera inedita*, 149-151.

⁴⁸ Cf. DE BUJANDA, *Index librorum prohibitorum*, 347.

26 agosto 1788. Nel descrivere l'assidua frequentazione avuta col filosofo durante gli anni della sua residenza a Cava (dall'estate del 1783 alla primavera del 1787), monsignor Carlucci volle riportare alcuni brani dei colloqui avuti con lui:

«La mia ragione – mi diceva egli un giorno – non è mai venuta in competenza colla fede di Gesù Cristo, ed io non so intendere perché ardiscono gl'increduli calunniarla come opposta e contraria alla ragione. Veggo, egli è vero, i divini misteri superiori all'umano intendimento, ma non vi scuopro opposizione alcuna, e perciò non incontra la mia mente alcun ostacolo a piegarsi all'autorità della rivelazione divina. Sono per me così chiari i caratteri della verità di questa santa religione, e così evidenti le prove della divinità di Gesù Cristo legislatore evangelico, che il mio intelletto ne rimane perfettamente convinto; ed io ringrazio il cielo che la Religione che io professo non è un effetto dell'educazione e de' natali, ma de' ragionevoli motivi che me la dimostrano, cosicché – proseguiva egli il ragionamento – se io non avessi adottata alcuna religione, non saprei determinarmi ad altra che a questa di Gesù Cristo, e per la verità di sua dottrina, e per la grandezza e purità del culto, e per la santità della sua Morale – spesso ripetendo perciò che – la morale del Vangelo è la morale della retta ragione».

Aggiungeva poi Carlucci:

«Dal suo cuore religioso nasceva il desiderio di vedere una compiuta apologia della religione, che ne difendesse la verità colla confutazione degli opposti errori [...]. Egli ne aveva già concepito il disegno, ed il quinto libro della sua opera, se la morte [...] non avesse immaturamente recisa una pianta sì rara, ci avrebbe arricchiti di una produzione singolare. Qui benché dovesse egli riguardare la religione per quel rapporto che ha collo Stato, meditava nondimeno [...] di rendere alla religione di Cristo la più gloriosa testimonianza. Imperciocché dopo di avere dimostrato sino all'evidenza non convenire allo Stato altra religione [...], designava aprirsi la via senza sforzi per condurre alla cognizione de' loro errori l'ateo, il deista, il libertino ed il fanatico [...]; sarebbe quindi passato a dimostrare che la sola religione [...] che rende a Dio ciò che è di Dio, a Cesare quel che è di Cesare, che stringe col vincolo sociale tutti gl'individui della specie umana; che li prescrive essere giusti tra loro, scambievolmente benefici; e che aboliti i nomi nazionali e stranieri forma di tutta la Terra una società, stabilita sul fondamento della carità e dell'amore, è la sola religione divina di Gesù Cristo. Questa divina religione meditava egli presentare sotto il vero originale sembiante, come uscì dalle mani del divino autore pura ed immacolata, separandola da quelle parti che l'uomo per suo interesse coll'aiuto della superstizione sostenuta dall'ignoranza si è impegnato di aggiugnere, alterandone l'ordine, la soavità delle regole ed il vero suo sistema [...]. A questo scopo erano dirette le sue mire guidate dall'amore della verità

e dalla gloria della religione, come non isdegnò cortesemente manifestarmi affinché io gustassi anticipatamente i frutti delle sue meditazioni».

Quanto ai *religiosi doveri* praticati da Filangieri, monsignor Carlucci, dopo aver opportunamente avvertito che «egli non faceva consistere la sua devozione e pietà nel solo corpo e figura di lei, cioè nel solo culto esteriore e sensibile, ma nello spirito e nell'anima, che la ravviva, val quanto dire nel culto interiore ed invisibile», non mancava, tuttavia, di annotare circostanze sulla cui veridicità tutti potevano testimoniare:

«Genuflesso e divoto a piè dell'altare assisteva quotidianamente al divino sacrificio, che in di lui nome offeriva all'Altissimo il sagra ministro. Umile e contrito presentavasi frequentemente al tribunale della penitenza [...]. Nell'appressarsi ogni settimana alla mensa eucaristica l'umiltà, la fede, il fervore ed il raccoglimento non lo abbandonavano giammai [...]. Ne' di festivi consagrati a' misteri della religione, seguendo egli il costume della venerabile antichità, portavasi nella propria parrocchia, ed ivi non curando la condizione e il grado, persuaso che dinanzi a Dio tutto è plebe, misto col volgo più basso e col minuto popolo confuso, partecipava de' sacri misteri, ed ascoltava attento le istruzioni che il sagra pastore dirigeva ad una udienda grossolana con linguaggio popolare, senza apparecchio di eloquenza, nella più semplice ed ordinaria maniera. Io qui non affermo se non quello di cui io e voi fummo testimoni per quelli anni che onorò questa città colla sua dimora»⁴⁹.

4. La religione cristiana nella *Scienza della Legislazione*

La testimonianza di Carlucci è confermata pressoché *ad verbum* da molteplici brani dell'opera filangeriana, tanto da far supporre che lo stesso monsignore, prima di recitare il suo *Elogio*, vi abbia dato una scorsa.

Certo è che il mancato completamento del libro V, che Filangieri aveva dedicato alla religione, ha fatto sì che quest'argomento per lungo tempo destasse scarsa attenzione fra gli studiosi dell'opera filangeriana, i quali preferirono rivolgere la loro disamina agli ordinamenti politici o ai temi economici, giuridici e pedagogici. Ma l'interesse verso l'ideologia massonica, con la ricerca

⁴⁹ Per tutti i citati brani dell'elogio funebre cf. N. CARLUCCI, *Elogio funebre dell'Ecc.mo Cavaliere Don Gaetano Filangieri*, Napoli 1788, 10-17 *passim*.

filangeriana di un rinnovamento etico-religioso dell'umanità, nella seconda metà del '900 ha riportato in primo piano anche l'analisi del libro V, nel quale il pensatore napoletano «con precauzione, aggirandosi nei meandri della storia e dei miti, finiva [...] come tanti suoi contemporanei, per veder nascere all'orizzonte una nuova religione. Per Filangieri questa visione coincideva massonicamente col mistero e coll'ansiosa ricerca d'una ignota verità»⁵⁰; con queste parole Franco Venturi disegnava con la consueta precisione una linea interpretativa che sarebbe stata poi ampiamente illustrata dal Giarrizzo, dal Ferrone e dal Berti⁵¹.

In questo contesto, un peso non trascurabile poté avere il camaldolese Isidoro Bianchi, i cui rapporti con Filangieri ci riportano ancora a quei mesi del 1773 da cui ha preso le mosse questo studio: infatti, durante la sua permanenza in Sicilia, frequenti furono i contatti tra Filangieri e Bianchi, poi continuati a lungo a livello epistolare⁵²; ed è nota l'adesione di padre Bianchi alla massoneria, tanto che nella corrispondenza da lui tenuta col giovane filosofo «i temi latomistici [...], seppur attentamente celati, traspaiono tra le righe»⁵³.

Nuova per molti aspetti appare, invece, la disamina di recente condotta da Ajello, che, sottolineandone il legame con Rousseau, evidenzia il carattere di *religione civile* nel modello proposto e auspicato da Filangieri⁵⁴.

Senza eludere queste prospettive l'analisi sarà qui limitata a quanto Filangieri intese esprimere sulla religione cristiana, costantemente presente in tutta la sua opera, al di là del libro specificamente dedicato al fenomeno religioso.

⁵⁰ F. VENTURI, *Nota introduttiva* a G. FILANGIERI, *Scritti*, Torino 1976, XLIII.

⁵¹ Cf. G. GIARRIZZO, *Filangieri massone*, in *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, Atti dell'omonimo convegno di Vico Equense (14-16 ottobre 1982), Napoli 1991, 421-452; Id., *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994, 275-297; V. FERRONE, *I profeti dell'illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari 1989, 338-359; F. BERTI, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Firenze 2003, 549-560.

⁵² Cf. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri*, 61-62.

⁵³ E. LO SARDO, *Il mondo nuovo e le virtù civili. L'epistolario di Gaetano Filangieri*, Napoli 1999, 45, ma sulla figura di I. Bianchi cf. pure, in generale, 34-49; nonché la voce curata da F. VENTURI in *DBI*, X, Roma 1968, 132-139.

⁵⁴ Cf. R. AJELLO, *Dalla magia al patto sociale. Profilo storico dell'esperienza istituzionale e giuridica*, Napoli 2013, 233-264. Ma, al di là di quest'impostazione, anche Ajello non esita ad ammettere che in Filangieri «tuttavia fu solida e profonda la sua fedeltà al cristianesimo romano»; *ivi* 259.

Di questo libro l'autore riuscì a redigere solo la prima parte⁵⁵: sono otto capitoli integrati dalle *Note giustificative dei fatti*, note in cui si dà ampio spazio agli aspetti peculiari delle religioni politeistiche, antiche e moderne. Degli otto capitoli⁵⁶, i primi due e l'ultimo affrontano il tema religioso nei suoi aspetti generali, mentre nei rimanenti si sviluppa l'analisi del politeismo. Filangieri, comunque, aveva già progettato la prosecuzione e il completamento del libro V: ci restano, infatti, i titoli degli altri 19 capitoli che aveva in animo di scrivere⁵⁷.

Intanto, l'espressione "divina religione", presente nell'*Elogio* di Carlucci, compare già nel libro I (*Delle regole generali della scienza legislativa*), cap. XVII (*Settimo oggetto del rapporto delle leggi: la religione del paese*), come un cristianesimo autentico recuperato alla purezza del messaggio evangelico:

«Oggi che nell'Europa si professa una religione divina, una religione che non altera, ma che perfeziona la morale, che non distrugge, ma che garantisce la società e l'ordine pubblico; che alle minacce delle leggi contro i delitti aggiunge quelle d'un giudice giusto, contro del quale non giovano né le tenebre, né le mura domestiche; una religione, che frena e dirige tutte le passioni; che non è gelosa soltanto delle azioni, ma dei desideri e dei pensieri, che unisce il cittadino al cittadino, e il suddito al sovrano; che disarmo la mano dell'offeso, nel mentre che ordina al magistrato di vendicare i suoi torti [...]; una religione, io dico, di questa indole non deve molto imbarazzare

⁵⁵ Fu pubblicata postuma nel 1791.

⁵⁶ Questi i loro titoli: «I. Introduzione; II. Vedute generali sui beni che il legislatore dee nella religione cercare; III. Vedute generali sui mali che il legislatore dee nella religione evitare; IV. Del politeismo; V. Appendice all'antecedente capo; VI. Delle universali relazioni del politeismo cogli indicati beni e cogli indicati mali; VII. Come cangiare questa religione; VIII. caratteri della nuova religione che si dovrebbe all'antica sostituire».

⁵⁷ Questi i titoli dei capitoli programmati da Filangieri (cf. *SdL*-1984, t. II, 535): «1. Introduzione; 2. Necessità d'una religione; 3. Inconvenienti delle false; 4. Mezzi per riparare a quest'inconvenienti; 5. Vantaggi inestimabili del cristianesimo; 6. Estremi egualmente perniciosi, da' quali deve essere tenuta ugualmente lontana; 7. Principii da' quali si deve partire per fissare i confini del sacerdozio e dell'impero; 8. Modo col quale la legislazione deve far uso di questi dritti per prevenire o distruggere gli indicati estremi; 9. Cause per le quali questi estremi s'introducono; 10. Rimedi che si oppongono all'altre parti del nostro legislativo sistema; 11. Vedute generali su i rimedi che vi deve questa parte opporre; 12. Analisi di questi rimedii, e prima d'ogni altro, delle leggi relative alla scelta de' capi del sacerdozio; 13. Delle leggi relative alla scelta degli individui del sacerdozio; 14. Leggi relative alla loro educazione; 15. Leggi relative alla loro sussistenza; 16. Leggi relative all'esercizio della giurisdizione ecclesiastica; 17. Leggi relative all'esercizio delle funzioni ecclesiastiche; 18. Leggi relative al culto pubblico; 19. Della tolleranza».

un legislatore. Basta che egli la garantisca dagl'insulti della miscredenza e della superstizione; basta che egli procuri di conservarla nella sua purezza, purezza che non può essere alterata da' suoi nemici, come da' suoi ministri; basta ottenere questo, per poter tutto sperare dalla religione e niente temere da' suoi abusi»⁵⁸.

Questo brano, nella sua icastica semplicità, tipica del linguaggio filangeriano, sviluppa uno dei punti salienti del progettato libro V, non solo come anticipato nell'elenco dei capitoli rimasti incompiuti⁵⁹, ma anche in riferimento alle premesse poste nel *Piano ragionato dell'opera*, in cui era stata delineata la ineludibilità del tema religioso in seno alla legislazione in generale:

«L'ordine pubblico, la tranquillità privata, la sicurezza del cittadino, richiedendo che la legge non cerchi di voler tutto sapere, di voler tutto vedere, esigendo che l'autorità si fermi innanzi alla porta della sua casa, che rispetti questo asilo della sua pace e della sua libertà, che non cerchi d'indagare i suoi pensieri, le sue intenzioni, che lasci libero il corso de' suoi desideri, che lo consideri come innocente ancorché reo, purché il suo reato non si manifesti, segregando in una parola dall'ispezione della legge tutto quello che è occulto a' suoi occhi, esige nel tempo istesso che un altro freno supplisca a questo necessario difetto; esige che un altro tribunale, un altro giudice, un altro codice regolino le azioni occulte del cittadino, spaventino i suoi segreti trasporti, incoraggiscano le sue occulte virtù, dirigano al comun bene i suoi desiderii stessi che non sono palesabili, obblighino finalmente il cittadino ad esser giusto, onesto e virtuoso, anche in que' luoghi, in que' momenti, in quelle circostanze, nelle quali egli è lontano dagli occhi della legge e de' suoi ministri. Ecco l'opera della religione, allorché non è indebolita dalla irreligione o non è alterata dalla superstizione. Questi due estremi, de' quali una costante esperienza c'insegna che il primo è sempre conseguenza del secondo; questi due estremi, uno de' quali toglie alla religione la sua forza, e l'altro ne fa l'istrumento di que' delitti, di quelle ingiustizie, di quegli orrori, dei quali per vergogna dell'umanità risuonano pur troppo i fasti sanguinosi della superstizione; questi due estremi, io dico, debbono essere ugualmente prevenuti dalle leggi»⁶⁰.

⁵⁸ *SdL*-1984, t. I, 120. L'espressione "divina religione" compare pure alla fine del cap. X del l. IV, là dove si parla della pratica del culto nel progetto di educazione delineato dal filosofo: «Poche preghiere, semplici e brevi, ma piene de' luminosi principii della morale universale, che sono propriamente quelli della nostra divina religione, saranno alla presenza dei custodi degli allievi recitate nel principio del giorno e nel suo termine. La maggior compostezza e la più religiosa dignità accompagnerà questo breve e giornaliero esercizio di religioso culto» (*SdL*-1984, t. II, 201).

⁵⁹ Cf. in particolare i titoli dei capitoli 2 (*Necessità d'una religione*) e 5 (*Vantaggi inestimabili del cristianesimo*).

⁶⁰ *SdL*-1984, t. I, 35-36. Questo brano, veramente esemplare, nell'indicare i limiti dell'azione giudiziaria, pone le basi della tutela della *privacy*.

Ma a mettere Filangieri al riparo da ogni accusa di irreligiosità basterebbe il posto eminente che riserva ai *delitti contro la Divinità* (= cap. XLIV del libro III, quello dedicato alle *leggi criminali*), delitti considerati al primo posto (*prima classe*) fra quelli proposti all'attenzione del legislatore. Qui, rifacendosi a Platone, ma invertendo l'ordine delineato dal filosofo greco, Filangieri individua all'inizio tre diversi gradi di empietà considerando

«empio colui che crede che la Divinità si plachi co' doni; empio colui che dice esservi un Dio ma che non cura ciò che gli uomini fanno sulla terra; empio colui che nega l'esistenza di Dio»;

per poi passare a stigmatizzare altre fattispecie di delitti antireligiosi:

«il disprezzo ingiurioso del pubblico culto e della patria credenza [...]; la promulgazione del fanatismo [...]. Il sacrilegio – inteso come – un abuso, una profanazione delle cose sante, un delitto commesso contro le persone o le cose al pubblico culto consacrate [...] lo spergiuro [...] – ed infine – la bestemmia»⁶¹.

Ma, ed è qui la coraggiosa denuncia del pensatore napoletano, la religione deve essere tutelata non solo contro i suoi dichiarati *nemici*, ma anche contro i mali che le procurano i suoi stessi *ministri*, come pure contro i due peggiori mali che alla religione si possono collegare e che vengono individuati nel *fanatismo* e nella *superstizione*. Non a caso in questo stesso capitolo XLIV si scaglia contro quelli che aveva già definito come i *fasti sanguinosi della superstizione*, individuandone nell'Inquisizione, e quindi nei ministri della Chiesa, l'espressione più riprovevole:

«Terribile e funesta Inquisizione [...] la religione divina in mezzo alla quale sei nata, avrebbe forse avuto tanti detrattori e tanti inimici, se i tuoi roghi avessero bruciati i tuoi ministri invece di bruciare le tue vittime? Questa religione, che colla sua morale e co' suoi dogmi perfeziona l'uomo, forma il cittadino ed atterrisce il tiranno, non vedrebbe forse sotto i suoi vessilli combattuto l'errore da que' filosofi istessi, che tu hai armati contro di lei? Se tu non avessi dati tanti martiri all'errore, quanti proseliti di più avrebbe avuti la verità!»⁶².

⁶¹ *SdL*-1984, t. II, 5-13 *passim*.

⁶² *Ivi* 6. Altri attacchi contro l'Inquisizione sono nel libro I, cap. XIII; nel libro III, capp. VI («la terribile Inquisizione [...] fiera superstiziosa – che – ha per cinque secoli lacerata l'innocenza, l'ignoranza, la filosofia e la religione istessa»), X, XV (nota al canone 6), per cui cf. *SdL*-1984,

Ancora una volta, dunque, il cristianesimo viene qui ricordato come “religione divina”, prezioso e imprescindibile sostegno dell’azione legislatrice grazie alla sua morale, delle cui leggi Filangieri individua senza mezzi termini la *bontà assoluta*:

«L’altro oggetto della bontà assoluta delle leggi è la rivelazione. Se questa è lo sviluppo e la modificazione de’ principi universali della morale, le leggi non debbono distruggerla né alterarla. Questo sarebbe urtare un edificio innalzato da un essere, che ha i primi diritti alla nostra ubbidienza. Essa deve anzi servir di guida alla legislazione. Il solo Decalogo contiene in pochi precetti quello che appena cento codici di morale potrebbero racchiudere. I doveri dell’uomo verso Dio, verso se stesso, e verso gli altri uomini, vi sono splendidamente definiti. Il culto interno ed esterno, che vi si prescrive, è tutto pieno di purezza e di pietà. Ivi la superstizione e l’idolatria sono egualmente proscritte. La pace privata delle famiglie, l’onestà coniugale, e la pubblica tranquillità ne sono come le conseguenze. Chi non vede di quanto utile può essere alla legislazione un modello così perfetto? Se qualche tratto d’umanità e di beneficenza si vede risplendere a traverso degli errori della presente legislazione dell’Europa, questo è un beneficio che noi riconosciamo dallo stabilimento [...] del cristianesimo. Noi possiamo con ragione disputare a’ nostri padri il primo posto accanto al trono dell’umanità e della ragione. Né l’egizia, né la greca, né la romana giurisprudenza può essere messa a confronto con la nostra [...]. Noi non troveremo nell’istoria di questi popoli un legislatore che abbia rispettati gl’imprescrittibili diritti della libertà dell’uomo, e che ne abbia adottata l’inalienabilità»⁶³.

Nonostante queste premesse, Filangieri non manca di evidenziare i difetti della religione cristiana nella misura in cui la sua *purezza* evangelica risulta «essere alterata [...] da’ suoi ministri»⁶⁴.

t. I, 105, 421, 437, 466n. Ma contro l’Inquisizione, nella fattispecie quella spagnola, Filangieri si scagliava pure nella lettera al fratello Antonio, dissuadendolo dall’esporsi a eccessivi rischi nella guerra anglo-spagnola per il possesso di Gibilterra. «Qual è il dritto che voi difendete, qual è il beneficio che voi procurate all’umanità? [...]. Voi restituirete alla Monarchia di Spagna quel ch’essa aveva usurpato colla forza, e che colla forza aveva quindi perduto. Voi toglierete all’Inglese industrioso un porto ch’egli destinava al riposo delle navi, che ci portavano gl’oggetti de’ nostri comodi e de’ nostri piaceri per darlo in mano di chi? Del superstizioso e dell’ozioso, che vi stabilirà l’inquisizione e ne proscriverà l’industria [...]. Ecco, o Fratello, gl’effetti dell’intrapresa alla quale voi esponete la vostra preziosa esistenza»: RUGGIERO, *Una lettera inedita*, 150. E per restare in tema di guerra, anche un’impresa come quella delle crociate, viene vista da Filangieri come prodotto della superstizione, quando parla degli «standardi superstiziosi delle Crociate [...] messi in pezzi da’ valorosi Saraceni»: *SDI*-1984, t. I, 107.

⁶³ *Ivi* 58-59.

⁶⁴ *Ivi* 120.

A tal proposito, numerosi sono i brani della *Scienza della Legislazione* in cui viene stigmatizzata la situazione del clero cattolico in ordine a diversi aspetti, a partire dal suo eccessivo numero come dalle sue eccessive ricchezze, tema specifico cui è dedicato in particolare il cap. V (*Ricchezze esorbitanti ed inalienabili degli ecclesiastici*) del libro II (*Delle leggi politiche ed economiche*). Gli ecclesiastici, infatti,

«esenti da tutte le cariche della società, dispensati da tutti i tributi, arricchiti a vicenda dalle donazioni e dalle offerte, essi divennero, per così dire, i soli proprietari dell'Europa [...]. Basta scorrere per le campagne per vedere che due terze parti de' fondi sono tra le mani degli ecclesiastici»⁶⁵.

Ma, al di là di questa considerazione di chiara ascendenza genovesiana⁶⁶, c'era un altro tema, quello giurisdizionale, che si legava direttamente alle valutazioni sulla morale cristiana e sui suoi rapporti con le leggi dello Stato. Filangieri tiene a precisare e ad auspicare che i concetti di reato e di peccato, pur afferendo a distinte valutazioni, non dovrebbero essere fra di loro contrastanti, ma agire sinergicamente per il bene della società in generale; infatti,

«il dogma d'un'altra vita, di un giudice che tutto vede, e che premia e punisce; questo dogma [...] può divenire inutile, può anche divenir pernicioso. Può divenir inutile, quando l'idea del bene che questo giudice premia, o del male che questo giudice punisce, non hanno rapporto alcuno col bene e col male della società; può divenir pernicioso, quando queste idee non solo non vi hanno rapporto alcuno, ma gli sono contrarie, in maniera che la religione ordini o sembri ordinare ciò che il legislatore dee proibire, o proibisca o sembri proibire ciò che il legislatore dee prescrivere. Ecco i primi mali che il legislatore dee nella religione evitare»⁶⁷.

⁶⁵ *Ivi* 181. La quantità delle proprietà ecclesiastiche è qui indicata con qualche esagerazione; altrove, infatti, Filangieri ne riduce l'entità a 1/3: «Ne' paesi della nostra santa comunione, dove il celibato è unito al sacerdozio, tutto il clericato si può considerare come una sola famiglia. Una terza parte, per così dire, de fondi dello stato posseduti da una sola famiglia, non restringerà forse all'infinito il numero dei proprietari in una nazione?» (*SdL*-1984, t. I, 291). Sullo stesso tema in generale cf. pure *ivi* 277n, in cui, parlando della riforma fiscale, Filangieri propugna l'abolizione delle decime.

⁶⁶ Era stato Genovesi a indicare questa proporzione ricordando già nel 1712 che «due terzi de' beni stabili di questo regno erano tra le mani degli ecclesiastici», aggiungendo subito dopo che la situazione era notevolmente peggiorata nei decenni seguenti. «L'acquistare che han fatto in questi ultimi cinquant'anni è tanto noto quanto incredibile»: A. GENOVESI, *Scritti*, a cura di F. Venturi, Torino 1977, 127-128. Queste osservazioni sono tratte dalla prefazione che Genovesi scrisse per l'edizione napoletana del saggio di Cosimo Trinci, *L'agricoltore sperimentato*.

⁶⁷ *SdL*-1984, t. II, 387-388.

Siamo qui in presenza di quei nervi scoperti dei rapporti fra Stato e Chiesa che per secoli avevano alimentato il giurisdizionalismo napoletano, con una conflittualità che insorgeva a ogni piè sospinto in fatto di immunità; un tema non solo previsto già nel *Piano ragionato dell'opera*⁶⁸, ma che Filangieri si proponeva di sviluppare in almeno due dei 19 capitoli rimasti incompiuti⁶⁹.



Non ci resta, pertanto, che rifarci alle anticipazioni forniteci dal filosofo nell'ultimo capitolo del libro V, che, stando all'incompiutezza dell'opera, resta altresì quello conclusivo dell'intera *Scienza della Legislazione* e assume, per i suoi lettori, un valore ben più pregnante:

«Dopo tutto quel che si è detto non vi vuol molto a determinare quali dovrebbero essere i caratteri della nuova religione che si dovrebbe all'antica sostituire. Scelta dal legislatore, invitata dal governo, destinata dalla legge a concorrere colle altre forze impiegate a produrre ed eternare la virtù e la felicità del popolo [...], i doveri da essa prescritti, i beni da essa inculcati, i mali da essa condannati, molto lungi dal collidersi colle idee del vero bene e del vero male morale e civile, dovrebbero secondarle, invigorirle, estenderle [...]. I dogmi della sua fede non dovrebbero opporsi ai precetti della sua morale; ma vi dovrebbe essere un mezzo costante tra ciò che si dee credere, e ciò che si deve operare. L'idea della Divinità, complesso degli archetipi di tutte le perfezioni, dovrebbe appoggiar quella della sua legge, complesso di tutti i doveri. Le sue sanzioni dovrebbero partire dal dogma dell'altra vita; ma questo dogma non dovrebbe contenere alcuno di que' principi che possono eluderne i preziosi effetti. L'espiazione non dovrebbe esserne esclusa, la speranza non dovrebbe essere tolta a colui che ha peccato, ma questa dovrebbe essere appoggiata a quei mezzi che suppongono l'intima

⁶⁸ Indicando per sommi capi il libro V Filangieri scriveva fra l'altro: «Noi esamineremo dunque [...] con quali principi si dovrebbe dirigere l'articolo dell'immunità ecclesiastica; fin dove dovrebbe giugnere l'immunità reale e personale; quali restrizioni si dovrebbero dare all'immunità locale, e quale l'incoraggiamento che questa dà a' delitti» (*ScL*-1984, t. I, 36).

⁶⁹ In particolare nel cap. VII (*Principii da' quali si deve partire per fissare i confini del sacerdozio e dell'impero*) e XVI (*Leggi relative all'esercizio della giurisdizione ecclesiastica*).

volontà di riparare il male e l'intera correzione del cuore [...]. I suoi templi dovrebbero essere il ricovero de' bisognosi, e non l'asilo de' malvagi. Le sue solennità, le sue feste dovrebbero garantir gli uomini dai delitti, e non i delinquenti dalle pene. Il sacerdozio [...] dovrebbe essere il modello de' cittadini, e non l'oggetto dei privilegi; egli dovrebbe insegnare agli altri a portare in pace i pubblici pesi, e non esserne immune; egli dovrebbe inculcare la subordinazione alla legittima autorità, e non esserne sottratto»⁷⁰.

In questo brano, oltre alla condanna delle immunità (locale, personale e fiscale), è opportuno sottolineare quanto Filangieri ha espresso sul tema dell'espiazione: qui, infatti, entrava in gioco il sacramento della confessione e della connessa assoluzione che, per il filosofo, non dovrebbe essere disgiunta dalla *volontà di riparare il male*: ma questa volontà non implicava, forse, un pubblico riconoscimento del male stesso? Non ci sorprende, allora, che Filangieri avesse collocato al primo posto nella scala delle empietà quella di "colui che crede che la Divinità si plachi co' doni", lasciando poi l'effettiva riparazione del male commesso ben nascosta sotto la coltre del segreto confessionale che, in altri termini – si perdoni il gioco di parole –, metteva la riparazione stessa al riparo delle leggi dello Stato.

Era questo un tema sul quale proprio in quegli anni si era aperto il dibattito in area germanica, nell'ambito di quel riformismo giuseppino che, a Filangieri non poteva essere estraneo o indifferente: infatti, nel 1784 era stato pubblicato a Vienna il testo dell'abate Giuseppe Valentino Eybel sulla confessione auricolare, testo prontamente censurato dalla Chiesa e, per giunta, nello stesso decreto di condanna con cui anche la *Scienza della Legislazione* veniva messa all'Indice⁷¹.

⁷⁰ *SdL*-1984, t. II, 430-431.

⁷¹ È il decreto della Congregazione dell'Indice del 6 dicembre 1784, nel quale al primo posto è riportato il testo in questione: *Was enthalten die Urkunden des christlichen Altertums von der Obrenbeichte?* (in latino: *Quid continent documenta antiquitatis christianae de auriculari confessione?*), Wien 1784; testo condannato «sub poena majoris excommunicationis reservata», col breve *Mediator Dei* di Pio VI dell'11 novembre 1784, per cui cf. *Bullarii Romani continuatio*, tomo VI, parte II, Prato 1843, 1419-1423. L'elenco delle 12 opere proibite dal decreto si chiude con *La Scienza della Legislazione*; ma per l'analisi di questo provvedimento cf. RUGGIERO, *La Scienza della Legislazione*, 33-42. Il testo del decreto è in ACDF, *S.C. Indicis, Protocolli* 1784, fs. 24. Cf. pure DE BUJANDA, *Index librorum prohibitorum*, 333 e 347.

5. Le condanne ecclesiastiche

Come si ricordava all'inizio, l'opera filangeriana fu oggetto di due condanne da parte della romana Congregazione dell'Indice: la prima pronunciata nel decreto del 6 dicembre 1784; la seconda, a distanza di oltre quarant'anni, comminata col decreto del 12 giugno 1826. In ogni caso, anche nel decreto del 1826, non fu presa in considerazione l'opera nella totalità dei libri pubblicati: rimasero così esclusi dall'esame dei consultori non solo il libro V (sulla religione), ma anche il IV (sull'educazione) e il III (sulle leggi criminali), a partire dal capitolo XXV. Pertanto, proprio quei brani che sono stati testé citati non furono letti.

Alla condanna del 1784 si addivenne in seguito a una duplice relazione, affidata per un primo esame al padre agostiniano Domenico Nicola, e in un secondo esame a monsignor Michele Di Pietro, personaggio destinato a diventare un esponente di spicco della Curia romana⁷². Entrambi questi consultori intervennero sui primi due tomi della seconda edizione dell'opera, pubblicata a Napoli nel 1781 presso la stamperia Raimondiana e comprendente i primi due libri (libro I: *Delle regole generali della scienza legislativa*; libro II: *Delle leggi politiche e economiche*).

In particolare, padre Nicola, nelle critiche filangeriane alla superstizione, individuava quegli aspetti di incredulità che, a suo parere, dovevano essere intesi come contrari alla Rivelazione e accostati al deismo:

«Il nostro autore con sentimenti de' Deisti ne usurpa ancora il linguaggio, spacciando con l'odioso titolo di superstizione la Rivelata Religione»⁷³.

Anche a monsignor Di Pietro non sfuggì la pericolosità dell'accostamento fra religione e superstizione, non solo stigmatizzando con veemenza come «una sfacciataggine singolare caratterizzare per superstiziosi i stendardi delle Crociate»⁷⁴, ma considerando quell'accostamento come espressione della nuova ideologia illuministica che ormai aveva pervaso la cultura europea:

⁷² Sulla condanna del 1784 cf. RUGGIERO, *La Scienza della Legislazione*, 23-72, con notizie sui consultori Nicola e Di Pietro (42-43 e 58-59). Inoltre su Michele Di Pietro cf. la corrispondente voce curata da M. CAFFIERO in *DBI*, XL, Roma 1991, 245-248.

⁷³ ACDE, *S. C. Indicis, Protocolli 1784*, fs. 17, c. 2r.

⁷⁴ ACDE, *S. C. Indicis, Protocolli 1784*, fs. 16, c. 10r.

«Sotto nome di superstizione egli intende tutto ciò che si oppone al suo nuovo Sistema di Legislazione [...]; tutto quello che è contrario ai nuovi lumi somministrati della Filosofia che tanto esalta»⁷⁵.

Sia padre Nicola che monsignor Di Pietro, in base al testo di cui disponevano, non mancarono ovviamente di condannare quanto Filangieri aveva dichiarato circa il celibato ecclesiastico e le *ricchezze esorbitanti* del clero⁷⁶, e in più sottolinearono la pericolosità dell'opera non solo nei confronti del potere ecclesiastico ma anche di quello civile:

«La Scienza adunque della Legislazione [...] siccome dall'analisi già fatta, che per altro alquanto e non tutti riporta i devianti dell'Autore, chiaramente si manifesta, altro non è poi che un intessuto di errori, di satire, di malignità e ribellione contro la Rivelazione, la Chiesa, suoi ministri e la civile potestà. Penso quindi che sia degna e meritevole della commune esecrazione»⁷⁷.

Di Pietro non mancava di accentuare il carattere antitirannico dell'opera:

«Quello poi che mi ha fatto particolare impressione è stato l'osservare il disprezzo sommo con cui parla non solo degl'Ecclesiastici e delle leggi della Chiesa, ma inoltre dei sovrani laici e delle leggi con le quali regolano i popoli, eccitando sediziosamente i sudditi a non rispettare in avvenire e a non ubbidire a quelle leggi»⁷⁸.

La proibizione dell'opera filangeriana non ebbe conseguenze sulla sua diffusione, considerato l'alto numero di edizioni, ben 48, pubblicate nel cinquantennio 1780-1830 in tutti i paesi europei, anche e soprattutto cattolici⁷⁹. Quando poi, nella primavera del 1821, l'arcivescovo di Napoli monsignor Luigi Ruffo Scilla, inserì l'opera in un elenco di testi ritenuti pericolosi, ciò accadeva più per motivi politici che religiosi, come reazione allo sconfessato nonimestre costituzionale⁸⁰.

⁷⁵ *Ivi*, c. 25v.

⁷⁶ Tutto il capitolo V del libro II era propriamente dedicato alle *Ricchezze esorbitanti ed inalienabili degli ecclesiastici*.

⁷⁷ ACDE, S. C. *Indicis, Protocolli* 1784, fs. 17, c. 9r.

⁷⁸ ACDE, S. C. *Indicis, Protocolli* 1784, fs. 16, c. 26v.

⁷⁹ Cf. A. TRAMPUS, *La genesi e le edizioni della Scienza della Legislazione*, in G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, ed. critica diretta da V. Ferrone, vol. VII, Venezia 2004, V-LXXXIV.

⁸⁰ Questi elenchi sono in ASDN, *Arcivescovi* (Ruffo Scilla), fascio 88, fascicoli 47 e 52 (*Note de' libri da proibirsi*). In quell'occasione l'arcivescovo Ruffo Scilla agiva quale presidente della

Quanto alla seconda condanna, quella del 1826, fu pronunciata dopo l'esame affidato a padre Giovan Battista Piccadori, vicario generale dei chierici regolari minori e docente di morale e diritto naturale presso la Sapienza⁸¹; costui poté disporre di un'edizione romana dell'opera filangeriana in sei tomi (comprendenti i primi due libri e parte del I. III, fino al capitolo 41°), pubblicati dal tipografo Vincenzo Poggioli fra il 1798 e il 1799. Considerando che i primi due libri erano stati già esaminati e condannati quarant'anni prima, padre Piccadori concentrò la sua attenzione soprattutto sul libro III (*Delle leggi criminali*), in cui censurò le critiche che Filangieri aveva rivolto contro il tribunale dell'Inquisizione, rilevando che in quelle espressioni «come ognun vede si usa la massima irriverenza verso i Sommi Pontefici, e verso un Tribunale istituito dai medesimi per conservare illibata la Fede Cattolica»⁸²; nello stesso tempo, come già avevano fatto i consultori di fine Settecento, si ribadiva il carattere antireligioso dei frequenti attacchi contro il fanatismo e la superstizione⁸³.

In realtà, proprio la dichiarata aversione a ogni forma di fanatismo e di superstizione, avrebbe portato Filangieri a quell'affermazione della tolleranza con cui intendeva concludere il libro dedicato alla religione⁸⁴. La morte prematura, che lo colpì a 35 anni non ancora compiuti, impedì la prosecuzione dell'opera; ma di quell'aspirazione alla tolleranza ci resta comunque questa preziosa testimonianza affidata alle prime pagine dello stesso libro V⁸⁵, pagine in cui l'autore si mostra lettore attento e interessato della rousseauviana *Profession de foi du vicaire savoyard*, sia per quanto riguarda la tolleranza in generale sia per quell'ammonimento finale all'esercizio dei propri doveri, che Filangieri fece proprio in segno di convinta adesione⁸⁶:

Giunta permanente di Pubblica Istruzione e della Giunta Ecclesiastica di Scrutinio, giunte di Stato entrambe istituite per perseguire ecclesiastici e laici coinvolti nei moti costituzionali. Cf. RUGGIERO, *La Scienza della Legislazione*, 111-114.

⁸¹ Su padre Piccadori (1766-1829) cf. H. WOLFF, *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814-1917*, Paderborn 2005, 1176-1181.

⁸² ACDF, S. C. *Indicis, Protocolli* 1826, c. 51v.

⁸³ *Ivi*, c. 51r.

⁸⁴ Anche Francesco Longano, che in quegli stessi anni si occupava delle tematiche religiose, concludeva il suo libro *Dell'uomo religioso* con un appello alla tolleranza: cf. E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione nell'età dell'illuminismo*, Napoli 1992, 205.

⁸⁵ *SdL*-1984, t. II, 385-386.

⁸⁶ «Restez toujours ferme dans la voye de la vérité ou de ce qui vous paroitra l'être dans la simplicité de vôtre coeur, sans jamais vous en détourner par vanité ni par foiblesse. Osez confesser Dieu

«Ma se questa *Scienza* riguarda tutti i popoli e tutti i tempi, non dovrà essa forse abbracciare in questa parte dei suoi principi, tutte le religioni e tutti i culti? L'autore di questa scienza, nato nel seno della vera religione, potrebbe egli per questo trascurare le false? [...] La scienza dunque che dirige il legislatore e la legislazione, non può trascurare le false religioni, e niuno dee gridare anatema all'autore di essa, se l'idolatra e il pagano, se il seguace di Maometto e quel di Cristo vi trovano ugualmente i principi coi quali dirigere le loro leggi relative a religioni e culti così diversi. Figli dell'istesso padre, individui dell'istessa famiglia, potrei io trascurare una porzione sì considerabile dei miei fratelli, perché non ha avuto la sorte di partecipare alla parte più bella della paterna eredità? Potrei io dimenticare il dovere che ho contratto coll'umanità tutta intera, per evitare gl'insani giudizi della pusilla ignoranza e della calunniosa superstizione? Il mio amore, il mio rispetto, il mio attaccamento alla sublime religione che professo, non debbono forse accrescere il mio coraggio, in vece di diminuirlo?

Io son persuaso che questa parte della mia opera offenderà ugualmente coloro che mal conoscono la verità, coloro che la rendono l'istrumento del loro interesse, e coloro che la negano: ma io disprezzo ugualmente le grida degli ignoranti, le calunnie degli ipocriti, ed i sarcasmi di quella classe di uomini, ugualmente dispregevole, che, troppo deboli per pensare da loro medesimi, e per non essere soggiogati e condotti dalle opinioni del loro secolo, professano l'irreligione per moda, come avrebbero promosse le crociate, se fossero nati sette secoli fa. Ben lungi dal temere sì fatti uomini, seguiamo i consigli del saggio. Osiamo di comparir bigotti agli occhi dell'empio, ed empii agli occhi del fanatico. Se noi rimarremo soli nel nostro partito, noi avremo in noi medesimi un testimonio che ci dispenserà da quello degli uomini. Come scrittori abbiamo contratto il dovere di questa pubblica magistratura. Noi dobbiamo cercare, sostenere, diffondere la VERITÀ. Se questa si trova fuori degli opposti partiti, noi dobbiamo tenercene ugualmente lontani. Noi saremo derisi dagli uni, noi saremo calunniati dagli altri: che importa? Ciò che interessa veramente l'uomo è d'adempiere a' suoi doveri. Egli, a misura che più dimentica se stesso, più travaglia per se medesimo».

Con questo brano, dunque, il giovane filosofo napoletano lasciava ai posteri una sorta di testamento spirituale, estremo messaggio che in ogni tempo può e deve far sentire la sua vibrante attualità.

chez les philosophes; osez prêcher l'humanité aux intolérans. Vous serez seul de vôtre parti, peut-être; mais vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes. Qu'ils vous aiment ou vous haïssent, qu'ils lisent ou méprisent vos écrits, il n'importe: dites ce qui est vrai, faites ce qui est bien; ce qui importe à l'homme est de remplir ses devoirs sur la terre, et c'est en s'oubliant qu'on travaille pour soi»: ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, IV, 634-635.

APPENDICE DOCUMENTARIA

Il fasc. 1019 del *Patrimonio Sacro* (pandetta I), che si trova nell'ASDN, contiene sei documenti riguardanti l'assegnazione di un beneficio ecclesiastico a Gaetano Filangieri, con l'onere però di scegliere la vita religiosa. Nella trascrizione di questi documenti per lo più sono state sciolte le abbreviazioni.

Doc.1, Certificato di nascita rilasciato dal parroco di San Sebastiano il 4 febbraio 1773 [Le parti tra parentesi quadre sono illeggibili in questo documento perché lacerate; sono state riprodotte da altri analoghi documenti già pubblicati⁸⁷].

«Fo fede io sottoscritto Parroco della [Venerabile Parrocchiale Chiesa di San Sebastiano] Casale di Napoli, come avendo ritrovato il libro ottavo [Baptizorum] foglio 65 a tergo ho ritrovato la seguente nota = Don Gaetano, [Matteo,] Pietro, Paolo, Francesco, Gennaro, Giuseppe, Riccardo, figlio legittimo e naturale degl'Eccellentissimi Signori Don Cesare Filangieri Principe di Arianiello e Donna Marianna Montalto Principessa di Arianiello conjugi, nato a dì ventidue d'Agosto ad ore tredici e mezza è stato battezzato dal Reverendissimo Signor Canonico Don Ma [tteo] Testa col permesso ed assistenza di me sottoscritto Parroco nell'Oratorio privato del palazzo dei sudetti Eccellentissimi Signori a dì ventidue dell'accennato mese d'Agosto del corrente anno mille settecento cinquanta tre; l'han tenu[to] al Sacro Fonte Frà Nicola di Santa Rosa Alcantarino e Cecilia Villa, levatrice è stata la Signora Elisabetta Giannotti.

Don Pietro Ciaramella Parroco di S. Sebastiano.

Ed in fede a San Sebastiano li 4 Febbraro 1773. Giuseppe Scotti di Rinaldo Parroco di S. Sebastiano».

Doc. 2, Copia della sentenza emessa dalla Curia diocesana di Avellino il 22 aprile 1773.

«Copia. Nos Clorindus de Prisco Utriusque Iuris Doctor et Sacrae Theologiae Professor Protonotarius Apostolicus, Illustrissimi et Reverendissimi Domini D. Joachim Martinez Episcopi Abellinensis et Frequentini; in spiritualibus et temporalibus Vicarius Locumtenens et Officialis Generalis.

⁸⁷ Cf. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri*, 17-18; Id., *La data di nascita*, 210-212.

In Causa Beneficiali hac in Episcopali Curia Abellinensi vertente inter Excellentissimum Dominum Laicum D. Cajetanum Filingieri Patritium Neapolitanum nominatum et praesentatum in simplici Ecclesiastico Beneficio sub titulo Sanctissimae Annunciationis Beatae Mariae Virginis erecto et fundato intus Ecclesia ejusdem tituli Terrae Fontisrosei Frequentinae Dioecesis ab Excellentissimo Domino D. Joanne Francisco Filingieri Principe Arianielli ejus fratre germano, vacato per mortem Reverendi D. Domini Paladino ultimi Possessoris Beneficii praedicti, parte ex una, et Reverendum Fiscum Promotorem huius Episcopalis Curiae parte ex altera ut in actis.

Visa nominatione et praesentatione facta infra legitima tempora a praefato Excellentissimo Domino D. Joanne Francisco Filingieri Principe Arianielli in personam dicti Excellentissimi Domini Laici D. Cajetani Filingieri Patritii Neapolitani ejus fratris germani; acceptatione praedictae nominationis; litteris edictalibus expeditis, adfixis et legitime reproductis; Contumaciis juxta stylum huius Episcopalis Curiae incusatis, termino impartito ad probandum incumbentia, testium depositionibus, monitorio ad dicendum et ad sententiam, viso denique toto Processu, ac actis omnibusque visisque videntis et consideratis considerandis, auditoque Reverendo Fiscum Promotore, pro [Tri]bunali sedentes et solum Deum et justitiam prae oculis habentes, dicimus, [dec]ernimus et districte pronunciamus praedictum Excellentissimum Dominum D. Cajetanum Filingieri tamquam nominatum ab enunciato Excellentissimo Domino D. Joanne Francisco Filingieri Principe Arianielli existente in legitima quasi possessione nominandi et praesentandi in Beneficio praedicto [tot]ies quoties casus vacationis occurrerit, fore et esse instituendum in jamdicto Beneficio sic ut supra vacante cum omnibus juribus, honoribus et oneribus, debitasque Bullas ad ejus favorem expediendas in forma, et immittendum in veram et realem possessionem Beneficii praedicti cum infra legitima tempora rite promotus fuerit ad primam Clericalem Tonsuram, prout institui, Bullas expediri et in possessionem immitti mandamus; salvis semper remanentibus juribus Episcopalibus. Et ita dicimus et pronunciamus non solum isto sed omni alio meliori modo.

Datum Abellini ex Episcopali Curia die vigesima secunda mensis Aprilis 1773.

Ita pronunciavi Ego Utriusque Iuris Doctor Clorindus de Prisco Vicarius Generalis = Cajetanus Galasso Cancellarius =

Lecta, lata et promulgata fuit praesens sententia coram Reverendissimo Domino Vicario Generali Curia pro Tribunale sedente hac ipsa die 22 mensis Aprilis 1773.

Praesentibus pro testibus Reverendis D. Carolo Antonio Ferrara et D. Michaeli Parrocho Guerriero hujus civitatis, et ad fidem Cajetanus Galasso Cancellarius.

Extracta est praesens copia a suo proprio originali sistente in actis Institutionis Simplicis Ecclesiastici Beneficii sub titulo Sanctissimae Annunciationis Beatae Mariae Virginis Terrae Fontisrosei [Frequent]inae Dioecesis in persona Excellentissimi Domini D. Cajetani Filingieri penes [...] Archivo huius Episcopalis Curiae, cum quo facta collatione concordat, meliori semper salva et ad fidem = Cajetanus Galasso Cancellarius».

Doc. 3, Attestato del notaio napoletano Francesco Luigi Montemurro, riguardante il testamento di Cesare Filangieri, rogato il 29 settembre 1759 e pubblicato il 21 settembre 1767. Tale attestato è senza data; ma si può presumere che sia stato rilasciato nel 1773, in analogia con gli altri documenti.

«Fo fede io sottoscritto Notaro qualmente il quondam Don Cesare Filangieri Principe d'Arianello, [sc. fece testamento] sotto il dì ventisette del mese di Settembre dell'anno millesettecentocinquantanove e per la sua seguita morte aperto e pubblicato a dì ventuno del mese Settembre dell'anno millesettecentosessantasette nella clausura ed apertura del quale intervenni io per publico e Regio Notaro in cui istituì erede Universale e particolare il Signor Don Giovan Francesco Filangieri di lui figlio primogenito sopra tutti li suoi beni. E riguardo alli di lui figli secondogeniti l'istituì eredi Universali e particolari in annui ducati cinquecento per ciascheduno ed anco l'abitazione franca di quelle Case e Palaggi che il detto quondam Principe Don Cesare possedeva in Napoli, nella Cercola e nel Feodo dell'Apia (*sic!*, ma leggi: Lápío) senza poter pretendere abitazione separata. Siccome ciò ed altro dal detto Testamento a cui mi riporto.

Notar Francesco Luigi Montemurro».

Doc. 4, Certificato di buona condotta, rilasciato dal parroco di Santa Maria Maggiore di Napoli il 16 dicembre 1773.

«Santa Maria Maggiore.

Fò fede Io qui sottoscritto Eddomadario Curato della Collegiata e Parrocchiale Chiesa di Santa Maria Maggiore di Napoli, come l'Eccellentissimo Signor Don Gaetano Filangieri de Principi d'Arianiello, il quale abita nel distretto di mia Parrocchia in casa propria, per quanto mi costa, è di buona vita e buoni costumi. Ed in fede dato in Santa Maria Maggiore di Napoli questo 16 Dicembre 1773.

Gennaro Romano Curato».

Doc. 5, Certificato di matrimonio di Cesare Filangieri e Marianna Montalto, rilasciato il 17 dicembre 1773.

«Fo Fede io sottoscritto Coadiutore nella Chiesa di S. Anna di Palazzo. Come ritrovo nel libro XIV de' Matrimoni al foglio 155 a tergo la seguente nota:

A dì venticinque Dicembre millesettecentoquaranta dico 1740 l'Illustrissimo Signor Principe d'Arianiello Don Cesare Maria Filangieri e l'Illustrissima Signora Donna Maria Anna Catarina Teresa Faustina Livia Agata Montalto anno contratto matrimonio

tra di loro per verba de praesenti vis et volo in Chiesa iuxta formam Sacri Concilii Tridentini et decretum Illustrissimi et Reverendissimi Domini Vicarj Generalis Neapolitani in presenza del Reverendo Signor don Nicolò Filangieri sacerdote secolare, con licenza ed assistenza del reverendo Signor Don Nicolò Vitagliano Parroco sollemnizante quello, presenti l'Eccellentissimo Signor Don Giovan Gaetano Filangieri Principe d'Arianiello, l'Eccellentissimo Signor Don Antonio Montalto Duca di Fragnito e il Reverendo Signor Don Gregorio Carluccio Coadiutore.

Onde in fede Napoli li 17 Dicembre 1773. Don Giorgio Acciardi Coadiutore».

Doc. 6, Elenco dei beni della Cappella della SS. Annunziata eretta nella Terra di Fontanarosa, estratto dal catasto onciario di quella università⁸⁸.

«Copia.

La Venerabile Cappella della SS.ma Annunciata eretta nella Terra di Fontanarosa possiede li seguenti beni videlicet

In primis possiede una casa a Porta Carbone censuata a Giacomo Cerundolo per annui carlini tre.

Di più possiede una casa nel Castello vecchio censuata a Silvestro Caserta per annui carlini tre.

Di più possiede tre case al Pozzo una censuata a Margherita d'Aversa per grana tre, l'altra a Domenico Ticcante per grana sei e l'altra ad Antonio di Prizio per grana sei.

Di più possiede un stazzo di case al Castello vecchio censuato al Notar Michele Pacilio per annue grana quindici.

Di più possiede carlini cinque che se li corrispondono dall'eredità del fù Giambattista Mattioli.

Di più possiede un territorio alla Meleta ed un altro alli Molinielli censuati a Giacomo Cerundolo per annui docati sette dico docati nove.

Di più possiede altro territorio alla Meleta censuato ad Antonio Barbiero per annui carlini dieciotto.

Di più possiede un territorio nel luogo detto li Valli censuato a Pasquale e Filippo di Prisco per annui docati cinque e carlini cinque.

⁸⁸ Il testo di questa copia notarile è stato confrontato con il volume del catasto dell'università di Fontanarosa (provincia di Principato Ultra), conservato in Archivio di Stato di Napoli, *Catasti onciari*, vol. 4998, c. 466r, da cui risulta che le rendite di questa cappella furono stimate per circa 76 once, da cui dedotti i pesi, restava un valore stimato in poco più di 50 once; inoltre in questo volume (che è quello inviato alla R. Camera della Sommaria) manca il cespite di carlini 18 per il territorio censuato ad Antonio Barbiero, che invece doveva risultare nella copia del catasto rimasta nell'università di Fontanarosa utilizzata dal notaio Schettino. Irrilevante poi è la variante nella trascrizione di qualche nome dei censuari.

Di più possiede un territorio detto Ursinale, censuato a Bartolomeo Mottula per annue grana cinque.

Di più possiede un territorio alli Contrabuoni censuato a Nicola Frangiosa per annue grana ventiquattro.

Di più possiede un territorio alla Lenza censuato a Giuseppe e fratello di Ciampa per annui carlini sette.

Di più possiede un censo enfiteutico di carlini nove che se li corrispondono dalla magnifica Maddalena Rosa per l'eredità di suo padre.

Di più possiede annui carlini due che se li corrispondono da Ciriaco Penta di S. Angelo Allesca.

Di più possiede un territorio alla Lenza censuato a Giovanni Penta di Lorenzo per annue tomola quattro di grano alla ragione di carlini otto il tumulo.

Pesi di detta Venerabile Cappella.

Tiene di peso annui docati sei e carlini sette per celebrazione di cinquantadue messe piane.

Tiene di peso annue grana venticinque che corrisponde alla mensa Vescovile per la S. Visita.

Tiene di peso annui carlini otto e grana sei per spoglio

Che la presente copia sia stata estratta dal Librone del General Catasto formato inter cives di questa Università di Fontanarosa l'attesto io Michele Schettino di Regia autorità Notaro per tutto il Regno e della sudetta Università attual cancelliere, fatta la collazione concorda, richiesto ho segnato».

NOVITÀ EDITORIALI

a cura di ETTORE SIMEONE

Novità Editoriali

- AL-DIN BARDASIRI S., *La lampada degli Spiriti: viaggio attraverso le otto città dell'anima*, Centro Essad Bey 2024.
- CAMERON A., *Transitions. A Historian's Memoir*, Brepols 2024.
- CARDULLO L. R., GIARDINA G. R. (a cura di), *Il problema dell'errore nel pensiero antico. Cinque studi*, Roma 2024.
- CAVAZZINI L., *Colore e materiali nella scultura funeraria lombarda del tardo Medioevo*, in *Arte Medievale* 4 (2024) 11-20.
- D'AURIA I., *Gli esordi agiografici di sant'Agnese*, in *Koinonia* 48 (2024) 247-264.
- D'OTTONE RAMBACH A., *When Popes wore Arabic Clothes. Arabic Script and Pseudo-Script in the Mosaics of S. Maria in Trastevere (Rome, 12th Century): A Mediterranean Perspective*, in *Arte Medievale* 4 (2024) 209-230.
- DE LIGT L., *A Quantitative Approach to Urbanism in the Southern Districts of Africa Proconsularis in the Mid-Third Century AD*, in *Ancient Society* 54 (2024) 161-240.
- DE NINNO F., CAVO F. (a cura di), *Il Mediterraneo allargato e l'Italia. Dalla Guerra fredda al mondo post-bipolare*, Roma 2024.
- DEL POZZO M., *Origine e configurazione della potestà giudiziaria dei tribunali territoriali di seconda istanza nella Chiesa Latina*, in *Diritto Canonico* 2 (2024) 46-85.
- DEY H., OPPEDISANO F. (a cura di), *L'eredità di Giustiniano. L'ultima guerra dell'Italia romana*, Roma 2024.
- FARGNOLI I. (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Milano 2024.
- FEMIA P., *Sei anni di cammino, sette di definire. Rudolf von Jhering tra interessi, ideali e la svolta nella scienza del diritto*, Milano 2024.
- GALGANO F. et all. (a cura di), *Indagini sul Teodosiano*, Napoli 2024.
- GALGANO F. et all. (a cura di), *Il rigore del giurista, la curiosità dello storico. Per gli ottant'anni di Francesco Amarelli*, Napoli 2025.

- GALGANO F., *Infirmis sexus, levitas animi: la donna, soggetto vulnerabile nell'esperienza giuridica romana?*, in A. PATRONI GRIFFI (a cura di), *Vulnerabili. Questioni giuridiche, dilemmi bioetici*, Milano 2025, 277-293.
- GENNAIOLI R., *La collezione di gemme del cardinale Pietro Barbo: proposte identificative e questioni cronologiche*, in *Ricerche di Storia dell'Arte* 144 (2024) 15-22.
- GENNARO L., «*Imperatrix Agatha*»: regno, papato e impero in un frammento della liturgia gallicana di Sicilia (XII secolo), in *Diritto Canonico* 2 (2024) 522-540.
- GRÜLL T., *Scroll and Codex on Phrygian Funerary Monuments Indicators of Erudition or Religious Symbols?*, in *Ancient Society* 54 (2024) 291-321.
- HERZOG T., *Breve storia del diritto in Europa. Dal diritto romano al diritto europeo*, Bologna 2024.
- HOKKE M., *Parents and Children in Ambrose's Virginitas Treatises. Destined for Virginitas or a Free Choice*, in *Augustiniana* 75.1 (2025) 1-43.
- IMPROTA A., *Una nuova Bibbia atlantica a Napoli*, in *Arte Medievale* 4 (2024) 167-176.
- LAMBERTINI P., *Notae de miraculis. Opera inedita sui fenomeni straordinari e magico-superstiziosi*, Roma 2024.
- MANTOVANI D. (a cura di), *Pensiero e forme letterarie dei giuristi romani. Studi*, vol. 1, Roma 2024.
- MARZĄŁEK J., *The Textual Consistency of 1 Corinthians in Augustine's Anti-Arian Works*, in *Augustiniana* 75.1 (2025) 45-65.
- MONTALBANO G. (a cura di), *Mediterranean mobilities. Between Migrations and Colonialism*, Roma 2024.
- MORESCHINI C., *Aspetti della tradizione platonica in Massimo il Confessore: la assimilazione a Dio e la logica porfiriana*, in *Koinonia* 48 (2024) 355-364.
- NEOLA B., *Che cos'è la filosofia in età tardoantica? Alcune considerazioni*, in *Koinonia* 48 (2024) 381-404.
- OSANNA M., *Pompei ieri e oggi*, Firenze 2024.
- PAPILLO M. S., *Il Codex Eurici e l'esperienza giuridica romana. Tra continuità e innovazione*, in *Annali della Facoltà Giuridica dell'Università di Camerino* 14 (2025) 1-26.

-
- RENDINA S., *Otto Seeck e il tramonto dell'antichità*, Bologna 2024.
 - ROMANELLO P., *Declinazioni della barbaritas: strategie terminologiche dal Codex Theodosianus al Breviarium Alaricianum*, in *Jus* 5 (2025) 34-61.
 - ROSACI F., *La corruzione dell'isaurο Zenone nella prospettiva di Malco di Philadelphia*, in *Codex* 5 (2024) 199-216.
 - ROSSI VAIRO G., *La memoria a colori. Tombe policrome portoghesi della prima metà del XIV secolo*, in *Arte Medievale* 4 (2024) 49-64.
 - SAAK E. L., *Medieval Augustinianism*, in *Augustiniana* 75.1 (2025) 137-168.
 - SIMONETTI E., *Donne dichiarazione ONU diritti umani*, San Cesario di Lecce 2024.
 - SINISI L., «*Quasi aperire ianuam alteri cuiuspiam fusius exactiusque tractaturo*». Il sinodo diocesano nella trattatistica cinquecentesca, in *Diritto Canonico* 2 (2024) 600-627.
 - TESTA R. L., *Un Occidente rivolto a Est (455-554 d.C.). Dalla fine della dinastia teodosiana alla rovina dell'Italia romana*, Roma 2024.
 - TRONCARELLI F., *Il fiore e il serpente. Testimonianze inedite su Amalasunta*, in *Codex* 5 (2024) 235-260.
 - UYTTERHOEVEN I., POBLOME, J., ECK W., *Honouring Provincial Governors Roman Imperial Governor Monuments and their Late Antique 'Afterlife' at Sagalassos*, in *Ancient Society* 54 (2024) 323-360.
 - VALAGUSSA F., *Lo sguardo di Vico. Vero certo vero*, Roma 2024.
 - WILLIAMS D., *On the Relationship between the Study of Ancient Coins and Gems in the Early Modern Period*, in *Ricerche di Storia dell'Arte* 144 (2024) 55-62.
 - ZIADÉ R., *L'arte dei cristiani d'Oriente. Dall'Eufrate al Nilo*, Torino 2024.

INDICE

Campania Sacra - 56 (1/2025)

Editoriale

Francesca Galgano pag. 3

IL GIUBILEO NEL MEDITERRANEO: UN CAMMINO DI RINNOVAMENTO E SPERANZA
Domenico Battaglia " 5

Studi, Documenti

UN GIUBILEO PER IL REGNO DI NAPOLI
NELLA PONTIFICIA CITTÀ DI BENEVENTO (ANNO 1476)
Mario Iadanza " 15

«NELLO SPIRITO DI DIVOZIONE E DI UNA SODA CRISTIANA PIETÀ».
IL GIUBILEO NEI DOCUMENTI DELL'ARCHIVIO STORICO DEL BANCO DI NAPOLI
Gloria Guida " 53

Storie e diritti del Mediterraneo

IMMIGRAZIONE, CITTADINI E 'NONCITTADINI'
IN ROMA ANTICA, TERRA E COMUNITÀ
Felice Mercogliano " 77

Neapolitanae

UXOR MERCATORIS. QUANDO IL DENARO DELLE DONNE
RIDEFINISCE L'INDEBITAMENTO
Maria Rosaria De Rosa " 95

Pagine ritrovate

L'ARCOSOLIO DI CERULA NELLE CATACOMBE DI SAN GENNARO
A NAPOLI, PRIME INTUIZIONI E RECENTI SCOPERTE
Matteo Braconi " 113

Variae

LA CULTURA DELLA CURA E LA CURA DELLA CULTURA
Antonio Loffredo " 149

Novità editoriali " 159

Studi, Documenti

DA NICEA ALL'ARIANESIMO NELL'ITALIA OSTROGOTA: TOLLERANZA E MODERAZIONE
TEOLOGICA, INTERFERENZE TRA RELIGIONE E POLITICA

Rocco Ronzani " 167

«UN BELLISSIMO SEGNO DI SPERANZA».

IL CONCILIO DI NICEA NELLE PAROLE DEI PONTEFICI (1925-2025)

Riccardo Burigana " 181

DA NICEA A CALCEDONIA: PROBLEMI ICONOGRAFICI

DEI MOSAICI DEL BATTISTERO DI NAPOLI

Andrea Spiriti " 207

Storie e diritti del Mediterraneo

DROITS DE LA FEMME DANS LE MONDE ARABE: QUELS DROITS ACQUIS?

Zina Essid " 227

Recensioni

LA SIRENA E LA CITTÀ

Chiara Sanmori " 263

BENEDETTO XIII E BENEVENTO

Marcella Campanelli " 269

Pagine ritrovate

FRA TOLLERANZA E TRADIZIONE:

LA 'DIVINA RELIGIONE' DI GAETANO FILANGIERI

Gerardo Ruggiero " 283

Novità editoriali " 319

CAMPANIA SACRA

VOLUME 56 - ANNO 2025

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