

RICERCHE DI STORIA
**SOCIALE E
RELIGIOSA**

NUOVA SERIE

95

GENNAIO - DICEMBRE 2023

**Note e ricordi
su don Giuseppe De Luca**

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Rivista fondata da

GABRIELE DE ROSA

Direttore responsabile

BRUNO PELLEGRINO

Direzione

LILIANA BILLANOVICH, EMANUELE COLOMBO, VITTORIO DE MARCO, EMMA FATTORINI,
PIERLUIGI GIOVANNUCCI, FRANCESCO MALGERI, GIUSEPPE MARIA VISCARDI

Comitato di consulenza scientifica

FILIBERTO AGOSTINI, BERNARD ARDURA, MAURICE AYMARD, GIAMPAOLO D'ANDREA,
PIERRE ANTOINE FABRE, GIOVANNI LUIGI FONTANA, ALBA LAZZARETTO, PAULE LEROU,
WALTER PANCIERA, JACQUES REVEL, FRANÇOIS TRÉMOLIÈRES, ROBERTO P. VIOLI,
FRANCESCO VOLPE, ANNIBALE ZAMBARBIERI

Comitato di redazione

MATTEO AL KALAK, ANTONELLA BARZAZI,
BENEDETTO FASSANELLI, GUIDO MONGINI, MARIA ANTONIETTA RINALDI,
MARIA CLARA ROSSI, FRANCESCO SPORTELLI, ELIANA VERSACE

Segreteria di redazione

VIVIANA MANGOGNA

Tutti gli articoli sono sottoposti a double-blind peer review

All essays are subjected to double-blind peer review

Direzione, redazione e amministrazione della rivista:

Edizioni di Storia e Letteratura, via delle Fornaci, 38

00165 Roma, tel. 06.39.67.03.07 - fax 06.39.67.12.50

e-mail: redazione@storiaeletteratura.it - www.storiaeletteratura.it

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 15735 del 23.XII.1974.

Prezzo dell'abbonamento 2023: € 29,00.

Le richieste vanno indirizzate ad abbonamenti@storiaeletteratura.it

oppure a Edizioni di Storia e Letteratura srl, via delle Fornaci 38, 00165 Roma.

c/c bancario - IBAN: IT68V0306905020100000017790 – BIC: BCI TIT MM

La rivista esce in collaborazione e con gli auspici dell'Associazione per la Storia Sociale
del Mezzogiorno e dell'Area Mediterranea (Potenza, via del Cardillo 67)

e-mail assmam@libero.it; sito web www.assmam.it.

RICERCHE DI STORIA
**SOCIALE E
RELIGIOSA**

NUOVA SERIE

95

GENNAIO - DICEMBRE 2023

**| Note e ricordi su
don Giuseppe De Luca**

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

La pubblicazione di questo volume è stata possibile grazie al contributo della
Dotazione Ordinaria della Ricerca del Dipartimento di Scienze Politiche,
Giuridiche, e Studi Internazionali (SPGI) dell'Università degli Studi di Padova.

Volume pubblicato con il contributo
dell'Associazione per la Storia Sociale del Mezzogiorno e dell'Area Mediterranea.

Per un errore, nel volume 94 manca l'indicazione che la pubblicazione
è stata possibile grazie al contributo dell'Associazione per la Storia Sociale
del Mezzogiorno e dell'Area Mediterranea.

RICERCHE DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA
A. LII, NUMERO 95 – NUOVA SERIE – GENNAIO-DICEMBRE 2023

SOMMARIO

NOTE E RICORDI SU DON GIUSEPPE DE LUCA

<i>Presentazione</i> di FRANCESCO MALGERI.....	9
I. GIAMPAOLO D'ANDREA.....	12
II. VINCENZO PAGLIA.....	18
III. PAOLO VIAN.....	21
IV. GIUSEPPE MARIA VISCARDI.....	31

* * *

FEDERICO CORRUBOLO, <i>Giuseppe De Luca al Seminario Romano (1911-1921)...</i>	39
--	----

SAGGI

ELENA GRITTI, <i>San Severino del Norico: la diffusione del culto nella penisola italiana e le sue agiografie</i>	55
MARIAN SURDACKI, <i>Vita religiosa e sacramentale nell'Ospedale di Spirito Santo a Roma nei secoli XVII-XVIII</i>	71

MASSIMO GALTAROSSA, <i>Studenti indisciplinati e pratiche di buongoverno dell'Università a Padova (1780-1788)</i>	109
GIUSEPPE MARIA VISCARDI, <i>Don Lorenzo Milani nella storia culturale e religiosa del suo tempo (1923-1967)</i>	129
NOTE	
PIERLUIGI GIOVANNUCCI, <i>Aspetti della sacralizzazione dell'economia nella cultura moderna</i>	195
PIERLUIGI GIOVANNUCCI, <i>Devozioni e pietà popolare nel cattolicesimo tra Otto e Novecento. Riflessioni su un tema di rinnovata attualità</i>	233
MARCO PELLEGRINI, <i>In ricordo di Mario Rosa</i>	245
ROBERTO P. VIOLI, <i>Etica sociale cristiana e mafia nella ricerca storica di Francesco Michele Stabile</i>	253
BRUNO PELLEGRINO, <i>Dall'ASSMAM: brevi annotazioni alla fine di un mandato (2002-2023)</i>	265
RECENSIONI: MARCO BOLZONELLA, <i>Oltre i confini del Dogado. L'espansione patrimoniale degli enti ecclesiastici veneziani nel Padovano (secoli IX-XIV)</i> (Anna Rapetti); G. Filoramo, <i>I sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea</i> (Pierluigi Giovannucci); « <i>In quotidiana conversazione</i> ». G.B. Montini <i>alla scuola di Pio XII (dai fogli di udienza, 1945-1954)</i> , a cura di Sergio Pagano (Francesco Malgeri); Tommaso Baris, <i>Andreotti, una biografia politica. Dall'associazionismo cattolico al potere democristiano (1919-1969)</i> (Francesco Malgeri); Lucia Ceci, <i>La fede armata. Cattolici e violenza politica nel Novecento</i> ; Giorgio Vecchio, <i>Il soffio dello Spirito. Cattolici nelle Resistenze europee</i> (Vittorio De Marco).....	269
ABSTRACTS	291
<i>Notiziario ASSMAM 2023</i> , a cura di Lucia Restaino e Gaetano Morese	293

I sommari dei fascicoli precedenti sono disponibili sul sito:

www.storiaeletteratura.it

alla pagina:

http://www.storiaeletteratura.it/libri/wp-content/uploads/Sommari_RSSR_online.pdf

NOTE E RICORDI SU DON GIUSEPPE DE LUCA

Vengono qui pubblicati alcuni degli interventi tenuti in occasione dell'incontro avvenuto presso l'Istituto Luigi Sturzo di Roma il 24 marzo 2022 per ricordare Giuseppe De Luca a 60 anni dalla sua scomparsa a partire dal libro di Giovanni Antonazzi, *Ai confini del regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le sue lettere*, a cura di Paolo Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021.

Presentazione

La pubblicazione del volume di Giovanni Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, ci offre l'occasione per ricordare il sessantesimo anniversario della morte di don Giuseppe De Luca, avvenuta a Roma il 19 marzo 1962.

Antonazzi, che fu amico e collaboratore di don Giuseppe, aveva già al suo attivo una biografia di De Luca, apparsa nel 1992, presso la Morcelliana di Brescia. Un libro che, assieme ai volumi di Luisa Mangoni e di Romana Guarnieri, apparsi nel 1989 e nel 1991, si colloca tra le più ampie e documentate biografie di De Luca.

Tra i suoi studi va ricordato in particolare il lavoro sull'enciclica *Rerum novarum*: una ricostruzione storica e filologica del documento leoniano, realizzato attraverso la ricerca e la pubblicazione critica dei testi e delle diverse redazioni preparatorie dell'enciclica sino al testo definitivo. Da non trascurare anche il suo lavoro dedicato alla cittadella sul Gianicolo, nel quale è ricordato, tra storia e memoria, la vicenda del Collegio Capranica nei giorni bui dell'occupazione nazista di Roma.

Ma, oltre alle sue ricerche e ai suoi studi, merita di essere sottolineato l'impegno che Antonazzi ha dedicato, a partire dagli anni Settanta, al Centro di ricerche per la storia dell'Alto Lazio (con sede a Morlupo e a Viterbo), da lui fondato per promuovere, in linea con le indicazioni di De Luca, gli studi sulla vita religiosa e sulla Chiesa nell'alto Lazio e di raccogliere e conservare il patrimonio documentario e archivistico, proponendosi di promuovere studi sulla Chiesa locale e sulla vita sociale e religiosa.

Negli ultimi anni della sua vita, conclusasi nel 2007, Antonazzi non aveva abbandonato l'idea di approfondire ulteriormente la figura e l'opera di don Giuseppe. Il volume che ora vede la luce, grazie all'attenta e preziosa cura

di Paolo Vian, con la sua revisione, le sue integrazioni e annotazioni, ci consente di cogliere altri e significativi aspetti legati alla straordinaria e originale vocazione sacerdotale e culturale di De Luca. Una vocazione che non fu mai accademica né chiusa entro i confini di una erudizione fine a se stessa, con l'obiettivo di collocare gli studi cattolici, senza complessi e senza timori, nel contesto del grande dibattito culturale europeo.

Gli interlocutori di don Giuseppe furono espressione della migliore cultura e della grande erudizione letteraria, filologica e storica. Appartenevano a diverse scuole e diversi orientamenti culturali. Uomini quali Papini, Prezzolini, Giuliotti, Croce, Baldini, Bargellini, Wilmart, Fraenkel, Manzù, Bo, Marino Moretti, Ungaretti, Fausto Minelli e molti altri, ebbero con De Luca rapporti di collaborazione e di amicizia. In campo ecclesiastico coltivò intensi rapporti con uomini di Chiesa come Tardini, Montini, Roncalli e Capovilla.

Nel corso della sua vita fu a contatto anche con significativi esponenti della vita politica, con diverse e lontane matrici ideologiche e culturali. Fu amico di Sturzo e di De Gasperi, ma anche di Giuseppe Bottai (collaborando anche alla rivista «Primato»), di Adriano Ossicini, Franco Rodano, Emilio Colombo e Palmiro Togliatti, che alla morte di De Luca gli dedicò un significativo articolo sulla rivista «Rinascita». In questi uomini, lontani fra loro, De Luca apprezzava l'intelligenza, la sensibilità culturale e l'onesta intellettuale. Nei loro confronti non ebbe simpatie di carattere politico e tanto meno ideologico, ma seppe instaurare un confronto aperto, sereno, a volte intenso, ben sapendo, tra l'altro, quanto la politica poteva offrire alla cultura ed essere anche di aiuto alla Chiesa. Del resto, va ricordato che negli ultimi mesi della sua vita, tramite Togliatti, svolse un ruolo di mediazione non trascurabile per arrivare al disgelo tra la Santa Sede e la Russia sovietica nel 1961, come emerge anche da queste pagine di Antonazzi.

Antonazzi ha colto, con grande sensibilità, la straordinaria importanza che rivestono i carteggi di don Giuseppe per ripercorrere e per riscoprire aspetti e momenti della sua straordinaria biografia. Sono proprio i carteggi, editi ed inediti, con le più significative figure della cultura italiana ed europea del Novecento le principali fonti che Antonazzi utilizza per ricostruire l'itinerario religioso e culturale di don De Luca.

Il carteggio è un genere letterario che, purtroppo, con il passare degli anni e l'irruzione invadente delle nuove tecnologie nei rapporti umani, ha perso via via il suo straordinario significato culturale, storico e letterario. Un valore che emerge con grande forza dai carteggi di don Giuseppe. Per lui le lunghe e intense lettere scambiate con i suoi interlocutori sono molto di più che strumenti per comunicare informazioni e opinioni.

Attraverso le lettere, De Luca mette a fuoco idee e progetti, manifesta sentimenti, passioni e indignazioni, riflette sugli uomini e sulla storia e soprattutto indica ai suoi interlocutori le strade per muoversi nei complessi meandri della fede, dei rapporti con Dio e con gli uomini, della cultura, nelle sue forme più alte e più nobili, dettando regole e metodi per nuovi orientamenti di studio e di ricerca. Ma queste lettere svelano anche gli aspetti più sofferti e più intimi che attraversano il cuore e la mente di don Giuseppe, offrendo non poche indicazioni per cogliere momenti importanti e delicati della sua biografia e del suo straordinario impegno religioso e culturale.

Del resto, l'importanza e il significato che assumono gli scambi epistolari tra De Luca e i suoi interlocutori, lo colse, con grande chiarezza, Piero Bargellini, che in una lettera del 27 dicembre 1932 – che Paolo Vian riproduce nella sua nota introduttiva – scriveva: «Con queste tue lettere tu ci governi magistralmente e ci aiuti a capirci e a capire quella che è la nostra diciamo arte. (...) Sono incantato dalle tue lettere: non leggo mai un tuo articolo come leggo le tue lettere, anzi gli articoli tuoi (...) mi sembrano lettere aperte, che abbiano perso il loro odore acuto e penetrante: lettere per tutti e quindi per nessuno. Quelle invece che tu pieghi in busta, caro De Luca, sono così dense di senso e così acute di pensieri, che non si smetterebbe mai di rileggere. Sai che io le rileggo tre o quattro volte e sempre con sorpresa».

Sulla base anche di queste fonti epistolari, Antonazzi ripercorre il lungo cammino compiuto da De Luca nell'arco della sua biografia e del suo impegno di fede e di studio. Un percorso destinato ad approdare a quella storia della pietà che segnò il superamento di una storia ecclesiastica che aveva privilegiato le vicende legate alle istituzioni, alle dispute teologiche, agli ordini religiosi. De Luca sposta la sua attenzione, proponendo come oggetto d'indagine il sublime e misterioso rapporto dell'uomo con Dio. Insomma, una storia della pietà intesa come storia della presenza di Dio, che fonda e orienta la vita nelle sue forme diverse e come storia dell'amore dell'uomo per Dio. Alla base del suo progetto c'era anche l'ambiziosa idea di ricostruire la storia d'Europa ripercorrendo il cammino della pietà, una sorta di storia spirituale dell'Europa cristiana.

Questi studi cominciarono a prendere corpo negli anni Quaranta e trovarono la prima e concreta realizzazione nel 1951, con il primo volume dell'«Archivio italiano per la storia della pietà» ed una sua compiuta elaborazione metodologica grazie al volume *Introduzione alla storia della pietà*, pubblicato postumo nel 1962 a cura di Romana Guarnieri.

A partire dagli inizi degli anni Quaranta, De Luca aveva avviato l'altra sua significativa impresa: le Edizioni di Storia e Letteratura. In un appunto del 1953 diretto a De Gasperi, individuava i motivi della sua iniziativa edi-

toriale nell'esigenza di aiutare gli studiosi giovani assieme ai vecchi maestri, di «tenere alti gli studi eruditi», immettendo temi cattolici nei grandi istituti laici, e soprattutto, aggiungeva, «di creare con l'*Archivio italiano per la storia della pietà*, una nuova materia di studio per tutte le università, anche le più profane: l'amore di Dio per noi, l'amore nostro per Iddio: l'incontro dei due amori è la pietà».

Le Edizioni di Storia e Letteratura, nonostante le molte difficoltà che De Luca dovette affrontare, e che emergono chiaramente dalle pagine del libro di Antonazzi, divennero un eccezionale crocevia della cultura letteraria, storica, filologica, economica, politica, artistica dagli anni del secondo dopoguerra sino ad oggi.

Ma su questi ed altri aspetti fondamentali della biografia di De Luca ascolteremo ora gli interventi degli studiosi che partecipano a questo incontro, che ci aiuteranno a ripercorrere e a riflettere sulla straordinaria figura di don Giuseppe, nel sessantesimo anniversario della sua scomparsa.

FRANCESCO MALGERI

I. 1. Esprimo il mio vivo compiacimento per l'iniziativa assunta di ricordare al tempo stesso – come rilevava anche il prof. Malgeri – mons. Giovanni Antonazzi, autore della bellissima biografia, e don Giuseppe De Luca, a pochi giorni dal sessantesimo anniversario della scomparsa. Sotto la guida di Gabriele De Rosa¹ ci siamo avvicinati giovanissimi agli studi di storia sociale e religiosa a cui, forse, più direttamente possono essere ricondotti quelli che don Giuseppe amava promuovere attraverso gli strumenti editoriali di cui ha fatto un uso importante e molto saggio, anche oltre le frontiere culturali convenzionali. Una preziosa attitudine, purtroppo andata via via scomparendo, rivelatasi fondamentale in un Paese come il nostro, che aveva parti-

¹ Mi è capitato in svariate occasioni di sottolineare l'influenza degli scritti di don Giuseppe sulle ricerche a cui, dall'inizio degli anni Settanta, abbiamo dato vita, sotto la guida del nostro compianto Maestro Gabriele De Rosa che, già nel corso del nostro primo incontro, volle farmi dono di una copia della sua ormai mitica *Introduzione alla storia della pietà* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962), che resta tuttora per me un riferimento ineludibile. Cfr. il mio *Per Gabriele De Rosa*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 77 (gennaio-giugno 2010), nonché *Enciclopedia Italiana. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Roma 2013 alla voce *De Rosa, Gabriele* (da me redatta) e soprattutto G. De Rosa, *Ha costruito una cattedrale*, in *Don Giuseppe De Luca. Ricordi e testimonianze*, a cura di M. Picchi, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 133-142.

colarmente bisogno di superarle; lo stesso processo di unificazione nazionale, con la scelta di Roma come Capitale del Regno d'Italia, era stato infatti vissuto con una certa (talvolta malcelata) sofferenza, che aveva certamente riguardato più direttamente i cattolici e lo Stato Pontificio, ma anche parti dello stesso movimento unitario, nelle sue diverse relazioni con i vari regni e sovrani dell'*Ancient Régime*. De Luca, arrivato a Roma dal profondo sud sulla soglia del secondo decennio del '900, non lo aveva mai sottovalutato, come dimostrano gli accenni numerosissimi e frequenti alla realtà da cui proveniva, al contesto culturale ed alla storia di quei luoghi, spesso misconosciuta o addirittura oggetto di equivoci interpretativi (che, purtroppo, in parte sopravvivono ancora); una storia non sufficientemente valorizzata², nella quale lo stesso apporto della cultura cattolica aveva finito con l'essere apparso persino secondario rispetto al cammino percorso. Il prof. Malgeri ha molto opportunamente sottolineato il valore dello strumento editoriale: siamo di fronte, infatti, ad una biografia ricostruita attraverso le lettere, non ad un racconto biografico diretto. Proprio questa sua peculiarità consente di far emergere quello che Piero Bargellini rilevava nel suo efficacissimo ricordo scritto per «L'Osservatore della domenica» del 1° aprile 1962 (dal titolo inconsueto *Il confessore dei letterati*) e cioè – come è stato appena sottolineato – non solo i dati oggettivi delle relazioni tra persone e luoghi, ma anche gli elementi soggettivi: con lo straordinario risultato di rendere possibile una sorta di introspezione psicologica che ci consente – anche collegando più lettere tra loro, com'è stato fatto sapientemente da Paolo Vian nella sua *Presentazione* – di andare oltre lo scritto e di riuscire a rappresentare un tempo, un'epoca, un fermento, un percorso come una grande esperienza collettiva. Si rivela di eccezionale interesse riproporne i diversi momenti, dalla Prima guerra mondiale al Concilio Ecumenico Vaticano II, seguendo la scansione suggerita dalla corrispondenza di don Giuseppe: *l'inutile strage* (secondo la definizione di Benedetto XV), l'avvento quasi contestuale del comunismo in Russia, del fascismo in Italia e del nazismo in Germania, con il loro portato di «bufere di odi, di ire, di sangue, una più

² In un appunto del 1931-32 scriveva: «(...) io sono dell'Italia meno italiana che esista: dell'ultima Italia che si stende verso l'Africa e la Grecia stata gran tempo (sinora) l'albergo di vari signori, e mai casa nostra soltanto, sicché sembriamo, noi, senza volto o almeno nessuno ce ne conosce uno, solo pensando, ognuno, le successive maschere» (cfr. *Frammenti e pagine autobiografiche 1898-1923*, in *Don Giuseppe De Luca*, pp. 340 sgg.). Sul tema cfr. in particolare Emilio Colombo, *La Lucania di don Giuseppe*, *ibidem*, pp. 122-125 e G. M. Viscardi, *La Lucania di don Giuseppe De Luca*, in *Scritti in memoria di Pietro Ebner*, a cura di D. Ivone – F. Volpe, Napoli 2007, pp. 91-104.

paurosa dell'altra», un nuovo tragico conflitto mondiale. Come scrisse il 20 agosto 1961 nella rubrica *Bailamme*, nella terza pagina de «L'Osservatore Romano», «una barbarie apocalittica si ammassava alle porte, progrediva lenta ma certa come un'ardente lava»³.

2. Se nella prima fase sembra prevalere l'impegno culturale – testimoniato in particolare dalla corrispondenza con Giuseppe Papini, Piero Bargellini, Giuseppe Prezzolini, Carlo Bo, Benedetto Croce, Giuseppe Ungaretti e tante altre personalità di rilievo, di diverso orientamento, nonché dallo stretto rapporto con la Morcelliana di Brescia – nei primi anni Trenta diviene più frequente e regolare la sua collaborazione non solo a «Il Frontespizio» ed a «Nuova Antologia», ma anche a «L'Osservatore Romano» ed a «L'Avvenire d'Italia». Sul finire della guerra prese poi corpo la riflessione sul «*nuovo ordine*». Fu subito evidente che non si poteva attendere passivamente che arrivasse; bisognava formare le coscienze, abituando le persone a stare insieme, a confrontarsi e ragionare senza steccati e a guardare avanti, chiedendo sempre – come più tardi avrebbe detto Papa Giovanni XXIII – non «da dove» ciascuno venisse ma «dove» stesse andando e cercando sempre ciò che «unisce» e mai quello che «divide». Come mi è capitato di ricordare altre volte, don Giuseppe fu bravissimo a favorire momenti d'incontro e, di convergenza, senza obbligare nessuno a rinunciare pregiudizialmente alle proprie posizioni e senza sottovalutare le diversità di opinioni, ma con l'animo sinceramente disposto al confronto, a ritrovarsi, a vedere come si potessero percorrere tratti di strada insieme, per non farsi sfuggire nulla del nuovo che maturava⁴. Tra le varie lettere raccolte e sulle quali ci si sofferma in questo volume, ce ne sono tante di straordinaria importanza. Penso innanzitutto a quelle dedicate alla preparazione del *Concilio Ecumenico Vaticano II*. Occorre sottolineare che, al tempo, la convocazione del Concilio non rappresentava un evento ordinario. L'annuncio colse di sorpresa la generalità dell'opinione pubblica nazionale ed internazionale e persino gli stessi *inter-na corporis* della Chiesa. Ne fu percepita immediatamente la straordinarietà; nessuno pensava al Concilio, anche se la sua incubazione in qualche modo stava tutta dentro la precedente ricchissima esperienza pastorale e diplomatica di Angelo Giuseppe Roncalli, da poco succeduto a Pio XII. Nella

³ Cfr. *Verrà un momento dopo la mia morte*, in G. De Luca, *Bailamme ovvero pensieri del sabato sera*, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 47-55.

⁴ Per questa sua straordinaria attitudine rinvio al mio *Il dialogo con la contemporaneità*, in *Giuseppe De Luca, sacerdote, editore, uomo di cultura*, a cura di D. Rotundo, premessa di F. Malgeri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. 73-94.

nota pubblicata in occasione dell'80° compleanno del Papa (25 novembre 1961), don Giuseppe indicò quello che doveva rappresentare già la stessa convocazione del Concilio: «un fatto non soltanto della Chiesa cattolica, ma un fatto umano, che riguarda intimamente tutti gli uomini, la loro vita, la loro storia»⁵. Senza complessi di inferiorità ed aperto al rapporto con le altre fedi e specificamente con l'Oriente. Già nel 1947 – prendendo spunto dalla *Lettera sull'educazione* indirizzata il 5 agosto 1920 da don Luigi Orione a don Pensa («I tempi corrono velocemente e sono alquanto cambiati e noi, in tutto che non tocca la dottrina, la vita cristiana e della Chiesa, dobbiamo andare a camminare alla testa dei tempi e dei popoli, e non alla coda»)⁶ – nel piccolo scritto *Camminare alla testa dei tempi*, aveva senza mezzi termini espresso il suo disagio per il 'ritardo' della cultura cattolica: «I tempi corrono velocemente e perché noi, noi che portati da Cristo, portiamo Cristo, non corriamo? Che cosa ci appesantisce? (...) Perché ci facciamo trascinare noi che dobbiamo trascinare? (...) L'abisso tra il popolo e Dio è aperto proprio da codesto nostro arrivare cinquant'anni più tardi». Con il Concilio, dunque, la Chiesa e il popolo avrebbero potuto finalmente ritrovarsi lungo il cammino della storia degli uomini.

3. Anche le lettere appena richiamate da Francesco Malgeri, quelle al presidente del Consiglio Alcide De Gasperi e al Sostituto Segretario di Stato Giovanni Battista Montini, così come in precedenza quelle al ministro Giuseppe Bottai, offrono stimolanti contributi per la definizione di veri e propri programmi di politica culturale, di tutela e valorizzazione dello straordinario patrimonio culturale, civile ed ecclesiastico italiano, per tanti aspetti un vero e proprio *unicum* del nostro Paese. Nell'appunto consegnato personalmente ad Alcide De Gasperi nel luglio 1954 insiste sulla necessità di riservare particolare cura «alla tradizione culturale italiana più alta che è scaduta», citando espressamente «biblioteche ed archivi, la ricerca storica e letteraria, musei e patrimonio artistico, monumenti e paesaggi» come materia specifica dell'azione di governo. «Creare qualcosa, anche un ministero, se fosse necessario» era il suo suggerimento concreto, raccolto finalmente, ma solo venti anni dopo, dal IV governo Moro, con la nascita del ministero

⁵ Cfr. *Giovanni XXIII in alcuni scritti di don Giuseppe De Luca con un saggio di corrispondenza inedita*, premessa e note di F. L. Capovilla, Brescia, Morcelliana, 1963, p. 19.

⁶ Cfr. G. De Luca, *Elogio di don Orione, con altri scritti e commenti su di lui*, a cura di G. Marchi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999, pp. 127-128 e 117-118.

dei Beni culturali ed ambientali affidato alle cure di Giovanni Spadolini⁷. Finalmente, una risposta istituzionale adeguata alla centralità acquisita nel tempo dalla complessa materia e la concreta possibilità di definire politiche organiche di intervento che riguardassero sia il patrimonio pubblico che quello ecclesiastico, anche mettendo a punto provvedimenti attuativi delle intese concordatarie. Subito dopo il terremoto del 1980, sotto la guida di Gabriele De Rosa⁸, ci impegnammo senza risparmio di forze in una vasta azione di recupero di archivi e biblioteche di diocesi e parrocchie dell'area più direttamente colpita dal sisma, per evitare che documenti, manoscritti e libri antichi fossero smaltiti e destinati alla distruzione insieme alle macerie degli edifici crollati o gravemente danneggiati, come stava accadendo, perché non se ne coglieva l'utilità funzionale, visto che, già qualche decennio dopo le novità introdotte dall'ordinamento napoleonico, gli uffici pubblici (statali e comunali) avevano del tutto soppiantato, a partire dall'anagrafe, gli antichi archivi parrocchiali e diocesani. Veniva trascurato che questi, invece, conservavano molto altro, come la documentazione sulla vita di pietà, sulla organizzazione ecclesiastica nel suo complesso, nonché quella sullo straordinario patrimonio materiale conservato nelle chiese, negli altri luoghi sacri e nei conventi. Materie, queste, oggetto più direttamente delle interlocuzioni di don Giuseppe con mons. Montini, al tempo sostituto segretario di Stato, al quale aveva proposto, tra l'altro, di formare una trentina di preti da destinare alla funzione di archivista nelle diocesi italiane per assistere i vescovi nel loro rapporto culturale con le città affidate alla loro cura spirituale.

4. Lo spaccato della biografia di don Giuseppe che viene fuori attraverso le sue lettere, con la regia di monsignor Antonazzi ed il prezioso e riuscito tentativo di Paolo Vian di tenere insieme il carteggio con importanti riflessioni che aiutano a ricostruire contesti e situazioni, ce ne propone un ricordo che, evitando indebite semplificazioni e/o approssimazioni e salvaguardando

⁷ Il decreto legge 14 dicembre 1974 nr. 657 proprio «al fine di assicurare l'organica tutela di interesse di estrema rilevanza sul piano interno ed internazionale», trasferiva al ministero di nuova istituzione, competenze esercitate dai ministeri dell'Istruzione e dell'Interno e dalla presidenza del Consiglio dei ministri. In proposito cfr. G. M. Viscardi, *Incontro per una «politica della cultura»: don Giuseppe De Luca e Alcide De Gasperi*, in *Alcide De Gasperi nella storia dell'Italia repubblicana a cinquant'anni dalla morte. Atti del convegno di studio, Salerno, 28-29-30 ottobre 2004*, a cura di D. Ivone, Napoli 2006, pp. 281-289.

⁸ Cfr. G. De Rosa, *Il terremoto del Sud e la «memoria storica»*, nonché G. M. Viscardi, *Gabriele De Rosa e il terremoto del 23 novembre 1980*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 92 (gennaio-dicembre 2020).

quella peculiare complessità che caratterizza la sua esperienza e la sua riflessione, consente di riconoscere in lui una grande colonna della cultura, della vita spirituale e della vita della Chiesa italiana, della quale non potremmo fare a meno. Moltissime delle cose che abbiamo potuto realizzare nel campo della ricerca, degli studi, nonché in campo organizzativo ed editoriale, sono state ispirate da questa sua straordinaria consapevolezza, accompagnata dal senso del limite e al tempo stesso dall'impegno a fare di più, che ogni volta promana dai suoi articoli, dai suoi saggi, dalle sue note e dai suoi appunti, che è sempre piacevolissimo andare a rileggere. Tra le mie carte, dal fascicolo dedicato alla manifestazione organizzata in questa stessa sede dieci anni fa (in occasione del 50^a della morte di don Giuseppe), anche io ho recuperato il numero de «L'Osservatore della domenica» del 1° aprile 1962, con il ricordo di Bargellini poco fa richiamato. Sfogliandolo con il sempre vivo interesse che provoca la lettura di un giornale di sessant'anni fa, sono rimasto particolarmente colpito dagli elementi che caratterizzavano in quella stagione il contesto internazionale, per certi aspetti singolarmente consonanti con i tormenti e le inquietudini di questa fase. Mi riferisco in particolare ad un articolo dal titolo *La favola dell'arma assoluta* – ispirato da una *fake* relativa alla realizzazione da parte sovietica di «un missile globale contro cui non vi sarebbe alcuna possibilità di difesa» – dedicato alla crisi di Cuba, che tenne il mondo con il fiato sospeso per il rischio imminente di una nuova guerra mondiale, proprio come l'odierna crisi innescata dall'aggressione della Russia all'Ucraina⁹. In quella crisi, come è ormai riconosciuto, il nostro don Giuseppe ebbe modo di svolgere un ruolo molto positivo, rendendosi intermediario, attraverso il leader comunista Palmiro Togliatti (incontrato in casa di Franco Rodano già sul finire del 1944)¹⁰ di una presa di contatti, rivelatasi poi di eccezionale importanza, tra l'allora capo del Cremlino e il Papa. Il telegramma indirizzato il 25 novembre 1961 da Nikita Khrusciov a Giovanni XXIII per il suo 80° compleanno (con gli auguri anche di «successi nella sua nobile aspirazione di contribuire al rafforzamento e al consolidamento della pace sulla terra e alla soluzione dei problemi internazionali per tramite delle franche trattative») e la pronta risposta del Sommo Pontefice (con l'espressione «anche a tutto il popolo Russo» di «cordiali voti ad incremento e consolidamento della pace universale, attraverso felici

⁹ Cfr. E. Di Nolfo, *Storia delle relazioni internazionali. Dal 1918 ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 1062-1069.

¹⁰ Cfr. M. Rodano, *Le sere a cena con Togliatti*, «Decanter», 2 (ottobre 2009), pp. 25-27 e, sul contesto più generale, M. Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita nella storia*, Milano, Mondadori, 2006.

intese di umana fraternità») concorsero certamente alla maturazione di un clima più favorevole al superamento della crisi, che i normali sforzi diplomatici provavano già a costruire¹¹. Il nostro pensiero corre inevitabilmente alla cronaca di questi giorni, con le vivissime preoccupazioni emerse dal vertice europeo in corso e le severe parole pronunciate da Papa Francesco sull'*opzione militare accresciuta*, finora unica misura messa in campo di fronte al dilagare dello scontro armato, in una situazione certamente non facile e caratterizzata da una precipitazione di eventi che sarà molto difficile fermare o soltanto rallentare. Ma in quelle stesse pagine si parla anche della fine della sanguinosa guerra per l'indipendenza dell'Algeria, nonché di *Clandestini del passo della morte* che, costretti a passare la frontiera a piedi, attraverso le montagne nei pressi di Ventimiglia, perdevano la vita o compromettevano irrimediabilmente la loro salute. Una tragedia che continua tuttora a riproporsi nel Mediterraneo ed in prossimità delle nostre coste in proporzioni inaccettabili. Don Giuseppe, ricoverato il 12 marzo 1962 al Fatebenefratelli, ricevette la visita di Giovanni XXIII e nel giro di una settimana si spense; i primi elementi di raffreddamento della grave crisi internazionale si sarebbero evidenziati già prima della fine dell'anno. Ci lasciava in eredità un grande tesoro di cui siamo destinatari portatori e custodi e che abbiamo il dovere responsabile di saper tramandare anche noi ai posteri.

GIAMPAOLO D'ANDREA

II. Sono passati sessanta anni dalla morte di don Giuseppe ed ecco un regalo – se non nuovo comunque prezioso – di quest'opera di mons. Antonazzi che ripercorre la vita di don Giuseppe attraverso le sue lettere. Grande merito ovviamente a mons. Antonazzi. Fu la sua ultima opera, a cui lavorò sino agli ultimi giorni. E grazie anche al curatore, Paolo Vian, per avercela riproposta, anche perché, come lui scrive, Antonazzi gliel'aveva consegnata proprio perché la portasse a conclusione. Ed hanno fatto bene ambedue. E a me piace pensare ai tanti amici di là e di qua legati all'opera di don Giuseppe. Opere come questa ci aiutano a comprendere sia l'animo di don Giuseppe sia la Chiesa negli anni di don Giuseppe: praticamente la Chiesa del Novecento e i suoi protagonisti possono ritrovarsi tutti accanto... E

¹¹ In proposito cfr. Giovanni XXIII, *Lettere 1958-1963*, a cura di L. F. Capovilla, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, pp. 336-340 ed anche Id., *Lettere del pontificato*, a cura di L. F. Capovilla, San Paolo 2008, pp. 393-395.

quanti hanno potuto godere della generosissima e intelligente semina che assieme hanno fatto nel corso del secolo che ha visto cambiare la Chiesa e il mondo in maniera straordinaria.

Anzitutto una parola sul genere letterario di questa sintesi della vita di don Giuseppe. Con quest'opera Antonazzi – lo rileva bene Paolo Vian – non ha inteso scrivere una biografia, ma cogliere appunto quel mondo di emozioni complesse, plurime e anche contraddittorie, appassionate e piene di impennate... che muovevano il cuore di don Giuseppe in tutte le sue intraprese. Come sappiamo è ricchissimo l'epistolario di don Giuseppe. Una vera e propria opera letteraria. Glielo disse chiaramente Bargellini, che il testo fedelmente riporta. L'opera più preziosa e che fa emergere con nettezza 'De Luca prete prete' sono le sue lettere. Scrive Bargellini: «Il tuo capolavoro sarà l'epistolario. Un giorno lo pubblicherò!». E De Luca a rispondergli polemico: «Non lo potrai fare, perché io, d'ora in avanti, lo infarcirò di parolacce, e così ti leverò l'estro», e certe volte manteneva la promessa (pp. XII e XXIII).

L'epistolario ci fa ripercorrere la sua vicenda con quella angolatura particolare che il suo stile epistolare squaderna nella incredibile scala delle emozioni umane, tutte legate dal filo rosso dell'amicizia, di un'amicizia 'carnale' nel senso pieno del termine e assieme di una libertà che per certi versi sconcerta per la sua forza. Come non ricordare qui la vicenda del telegramma di Kruscev a Papa Giovanni XXIII per il suo ottantesimo compleanno. In un appunto stilato 9 novembre 1961 don Giuseppe annota di aver riferito al Papa sul colloquio con Togliatti: «una parola sola di amicizia può salvare il mondo». Antonazzi raccoglie la vita partendo dalla «faticosa uscita dalla giovinezza» di De Luca. E quante cose in me riecheggiano di quella vicenda che per certi versi mi riguarda. Anch'io ho frequentato il seminario romano. E ricordo con nitidezza il 19 marzo di sessanta anni fa. All'inizio dell'ultima ora, nella seconda liceo del Seminario Romano Minore, il professore di Italiano, don Antonio Pongelli, iniziò dicendoci che era morto «un grande prete romano, un grande scrittore e letterato, ed era un ex-alunno del Seminario». Capii poco allora, ma già l'anno successivo, un amico di don De Luca, mons. Domenico Dottarelli, venne a parlarci con passione di questo prete romano, gloria anche per noi. E, in questi ultimi anni a San Callisto e nella stessa Basilica di Santa Maria in Trastevere. Bellissima la descrizione della Messa mattutina: «Da qualche giorno dico messa la mattina a Santa Maria in Trastevere. E se per caso il sole nascente riesce, anche lui ma lui dalle finestre, a entrare in quella chiesa e per quell'ora, io non vi dico, amici, che incendio, diventa il mosaico dell'abside: una cosa tutta di fuoco e di luce, come avrebbe potuta vederla in visione soltanto un san Giovanni a Patmos».

C'è poi il 'faticoso farsi' degli anni '30. Nelle lettere emerge in maniera impressionante la forza della sua opera culturale. Il titolo – bellissimo – si adatta bene a don Giuseppe, ma potrebbe dirsi anche della stessa Chiesa che in effetti nel corso del Novecento ha cercato di porsi 'ai confini del regno' nel senso che ha voluto ritessere il rapporto della Chiesa con il mondo: essere – la Chiesa – lievito e fermento del regno nella pasta del mondo. E qui c'è tutto De Luca. Quello di ieri, ossia la sua vicenda personale che ha spaziato sempre, appunto, sul crinale... ed anche il don Giuseppe di oggi, a cui farò qualche cenno.

Collocando don Giuseppe – nota Vian – nella lunga schiera dei missionari sottolinea la postura di don Giuseppe che si è sempre mosso «con abile disinvoltura e agile intraprendenza ai confini del Regno, nelle periferie di un'umanità di letterati, artisti, intellettuali, politici per tanti motivi esclusi (o autoesclusi) dalla conversazione salvifica con la Chiesa di Cristo». È stato un infaticabile tessitore di amicizia – per certi versi tipica del prete romano – che ha legato il possibile e l'impossibile. È stato 'prete romano' e 'prete per i letterati', 'facchino di Cristo' e 'ruvido cane da pastore'... per fare cosa? Per «far crollare (...) la muraglia cinese tra cultura contemporanea e cultura cattolica, poi tra cultura e ricerca scientifica di dotti e cultura della massa fra i cattolici stessi, infine tra le varie "sette" in cui la Chiesa (pare incredibile), società *una* (lo dice il Credo) è praticamente scissa» (p. XXIV).

E straordinaria è questa notazione che si trova in una lettera a Prezzolini del 25 marzo 1960: «il mio sforzo, caro Prezzolini, è stato di reinserire l'Italia nella grande ricerca europea ed americana, in un periodo quando, la fisica, la chimica, la medicina, facevano scintille e divinavano mondi nuovi, ma la storia – la storia seria, non quella, siamo sempre lì, dei letterati: sono i gesuiti che alla scuola e alla civiltà han dato come centro, per tre secoli, la letteratura! – la storia pativa, io mi son dedicato a *questa* storia e a *questa* letteratura e ho creato, senza a dirlo nemmeno a me stesso, *questa* accademia che ti dirà il mio catalogo».

Non mi dilungo su questo. Non posso non ricordare però i rapporti che don Giuseppe ha vissuto con uomini dentro e fuori la Chiesa: letterati, artisti, politici, ed anche preti, vescovi, e Papi, commoventi le lettere a Roncalli e a Montini, è lui, grande tessitore di tutto.

Ed ora un cenno al don Giuseppe De Luca di oggi. Vorrei dire che purtroppo oggi manca e a me ha sorpreso il titolo sulla nuova Costituzione sulla Curia romana, uscito nel giorno di San Giuseppe di questo anno – le coincidenze non sono mai pura coincidenza – si intitola *Praedicate Evangelium*, con la Curia romana che deve servire «alla Chiesa nel mondo». Appunto una Chiesa 'ai confini del Regno'. Ma voglio fermarmi solo su un punto

dell'*impasse* della Chiesa di oggi nel suo Dialogo con il mondo: una Chiesa autoreferenziale, una cultura teologica intra-ecclesiastica, una pastorale dentro il recinto (peraltro ristrettosi come non mai), ci sarebbe bisogno oggi – sì, oggi, ben più del passato – di un nuovo 'Annuario del parroco' per poter aiutare una predicazione della Chiesa (preti e laici) che possa toccare il cuore di quelle novantanove pecore che sono fuori dall'ovile. E, Dio sa, quanto tormento diamo all'unica rimasta nel recinto (splendido quel libricino di Carlo Bo, *La predica, tormento dei fedeli*, La locusta 1983).

Vorrei spendere solo una parola brevissima per una iniziativa che sento legata alla passione di don Giuseppe per una *pietas*, intesa come nuovo vaccino per salvare l'umano comune; si tratta di una lettera aperta a seguito dell'Enciclica, *Fratelli tutti*, promossa dalla Pontificia Accademia per la Vita, e rivolta a cento teologi e a cento intellettuali, perché si ritrovino in un comune impegno per salvare, appunto, l'umano comune che rischia di essere trascinato via da una storia senza fede e senza cultura.

VINCENZO PAGLIA

III. «Ma voi, in Vaticano, non vi siete ancora liberati?». Ricordo come fosse ieri. Era il mattino del 25 aprile 2007. Le strade per arrivare in Biblioteca Vaticana erano insolitamente sgombre perché la festa nazionale per la liberazione dai nazi-fascisti induceva i romani a impigrire approfittando di un giorno di già affermata primavera. Monsignor Giovanni Antonazzi mi telefonò in Sala Manoscritti, invece affollata proprio per la chiusura, in quel giorno, di università e scuole governative. Aprì la conversazione con una fulminante e irriverente battuta che, pronunciata da un vecchio curiale, mi sembrò particolarmente saporosa. Essa mi è rimasta impressa, anche come espressione del carattere dell'uomo e del prete autenticamente «romano», nella linea di una tipologia ben nota e descritta: fedele, fedelissimo ma sempre schietto, libero e sincero, fedele perché libero e libero perché fedele. Antonazzi mi annunciava l'invio del suo ultimo lavoro chiedendomi di scrivere una breve prefazione. Non feci obiezioni anche se in cuor mio resistevo all'idea di fare la mosca cocchiera. Che bisogno c'era di una mia prefazione? Ma qualche anno prima avevo incautamente promesso e poi non consegnato in tempo un altro testo prefatorio a un suo volume ricevendo da lui una solenne e in fin dei conti meritatissima ramanzina e risciacquata. Memore del precedente, volendo in qualche modo riscattarmi, non potei che assicurare il mio impegno. Qualche giorno dopo, tra la fine di aprile e i primi di maggio, mi giunse in Vaticana un pacco di fogli che ancora conservo: il testo era tutto in grassetto, il corpo

molto grande, forse 16 o 18, evidentemente per aiutare nella lettura qualcuno che poteva contare su una vista sempre più debole. Poco più di due settimane dopo venni a sapere che Antonazzi era morto, il 16 maggio, a Morlupo, nella casa circondata dal grande giardino sulla via Flaminia che nei mesi successivi imparai a conoscere e frequentare guidato da Francesca Brunetti, che di don Giovanni è stata l'erede morale più fedele e devota.

Antonazzi aveva intitolato il volume *Un prete si racconta ai laici. Quasi un diario postumo di don Giuseppe De Luca*, puntando sul confronto fra un prete e i suoi interlocutori laici. Nella revisione, riscrittura, integrazione e arricchimento del testo originale, la scelta del nuovo titolo, *Ai confini del Regno*, già presente nella titolazione di un capitolo, è stata dettata da una duplice motivazione: da una parte esprime come meglio non si potrebbe l'identità di De Luca, che fu e si sentì apostolo e missionario *in partibus infidelium*; dall'altra riflette lo spazio maggiore dedicato negli ultimi anni alle corrispondenze di don Giuseppe con due ecclesiastici, Angelo Giuseppe Roncalli e Giovanni Battista Montini, che, dopo la morte di Giovanni Papini nel 1956, assunsero nella vita di De Luca un rilievo fondamentale.

Come in dicembre a Sasso di Castalda e a Brienza¹, vorrei sottolineare come questo volume di Antonazzi sia *necessario, importante, nuovo e originale*. Questo volume è *necessario*, per ripresentare alla cultura italiana la figura di De Luca. Don Giuseppe oggi appare un dimenticato. Per anni è stato frainteso o inteso parzialmente, per frammenti: è stato considerato un singolare intellettuale in tonaca, un originale imprenditore di cultura, il corrispondente, l'ispiratore e il confidente di letterati artisti politici ed ecclesiastici, da Giuseppe Bottai a Palmiro Togliatti, da Alcide De Gasperi a Domenico Tardini, da Roncalli a Montini. Tutto vero e fondato ma si tratta di aspetti parziali di una personalità ben più complessa. Per molti versi, De Luca è lo specchio del Novecento, della sua storia, delle sue ideologie, della sua cultura, della sua politica: un secolo che ci stiamo lasciando alle spalle e nell'amnesia generale che ci affligge, nella stupida concentrazione sul presente che ci angoscia e ci travolge, stiamo dimenticando tutto. E stiamo dimenticando anche De Luca. Fui testimone e partecipe dell'interesse vivo e appassionato che accompagnò il centenario della nascita, nel 1998, quando ancora esisteva un'Associazione a lui intitolata. E sono stato invece testimone della faticosa difficoltà di portare alla luce questo volume, fra tante disattenzioni e dimenticanze, giunto in porto grazie alla generosa

¹ Il volume è stato presentato a Sasso di Castalda e Brienza nei giorni 11-12 dicembre 2021, per iniziativa dei Comuni di Sasso di Castalda e Brienza che, con la Regione Basilicata, hanno finanziato la pubblicazione.

disponibilità della Regione Basilicata e dei comuni di Sasso di Castalda e di Brienza (un grazie particolare va naturalmente al vicesindaco di Sasso, Rocco Stella, e a Giuseppe Viscardi).

Questo volume è importante, perché unisce in sé l'opera di un interprete e di uno storico, abile nel maneggiare tutti i ferri del mestiere, e il contributo del testimone privilegiato, dell'amico, del confidente. Antonazzi è stata infatti una figura per molti versi simile a De Luca e quindi come pochi altri a lui vicinissimo: come lui di umili origini e prete, come lui trasferito dalla provincia, anzi dalla campagna, nell'Urbe e lì quasi sempre rimasto; come lui vissuto nella Roma curiale. A differenza di De Luca però Antonazzi non visse ai margini ma nel cuore della Curia, occupando posizioni importanti in un dicastero fondamentale come quello di Propaganda Fide. Antonazzi può apparire quasi un *alter ego* di De Luca; e fra i diversi interpreti di De Luca (Romana Guarnieri, Luisa Mangoni) è quello che forse lo ha capito di più, perché gli è stato più esistenzialmente prossimo, partecipe del suo mondo, della sua cultura, della sua formazione, della sua passione per la Chiesa e per la cultura.

Questo volume è nuovo e originale. Nel 1992 Antonazzi aveva già dedicato un volume a De Luca, la presentazione forse più bella, completa e appunto 'intelligente', nel senso di capace di comprendere nell'intimo quest'uomo difficile e complesso, presentandolo innanzi tutto come prete senza aggettivi, superando quella visione per frammenti che lo tradiva e lo sfigurava². Il volume del 1992 costituisce ancora un riferimento obbligato per avvicinarsi a De Luca. Negli ultimi anni, quasi divorato dall'ansia di rendere testimonianza all'amico, Antonazzi ha pensato a un lavoro diverso, con un impianto biografico, rigorosamente annalistico, anno per anno, dall'infanzia lucana alla vita romana. I documenti sono spesso gli stessi: i testi di De Luca e soprattutto le corrispondenze edite e inedite alle quali Antonazzi attinse con larghezza. Ma l'impianto è totalmente nuovo perché seguire anno per anno De Luca permette di comprendere la parabola della sua vita, il suo «laborioso farsi», nelle diverse fasi del ventennio delle «belle lettere» e del ventennio dell'«erudizione». Il volume è costruito essenzialmente, anche se non esclusivamente, sulle corrispondenze, che hanno un valore particolare. Perché in esse, come notava già Piero Bargellini nel 1932, De Luca dava il meglio di sé³. Sotto

² G. Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca uomo cristiano e prete (1898-1962)*, prefazione di L. F. Capovilla, Brescia, Morcelliana, 1992.

³ «Tu fai male a conservare le mie lettere: io sono infelicissimo epistolografo. Tra una mia lettera e un articolo, non c'è dubbio, è meglio l'articolo. Ma per te no; se io dovessi stampare di te un'opera a mio modo e di mio genio, stamperei il tuo epistolario e non aspetterei la morte. Da vivo, la tua opera più viva è nelle lettere. Con queste tue lettere tu ci governi

il segno dell'amicizia, che per De Luca era sacra. A essa annetteva, lui che non conosceva amore di donna, un'importanza quasi surrogatoria. «Uomo che non conosce l'amore – scrisse a Bottai il 22 febbraio 1941 –, mi accade nell'amicizia di soffrire e godere sentimenti d'una vigorosa vivezza (...); (...) l'avervi conosciuto e voluto bene ha messo l'inizio del mio 1941 sotto un vento d'innamoramento»⁴. Come già nel volume del 1992, Antonazzi non ha utilizzato solo le corrispondenze edite ma anche quelle allora (prima del 2007) e in parte ancora oggi inedite, esaminate e schedate quando erano ancora raccolte a Palazzo Lancellotti: con Romana Guarnieri, che ha poi parzialmente veduto la luce, per gli anni 1938-1945, per le cure di Vanessa Roghi nel 2010⁵; con Massimiliano Majnoni, pubblicata nel 2007 per le cure di Sebastiano Nerozzi⁶; e soprattutto con Giovanni Papini pubblicata sino al 1932 prima da Mario Picchi nel 1985 e poi da Anna Scarantino nel 2015-2016⁷.

Le corrispondenze sono la testimonianza dell'amicizia. Il volume di Antonazzi, dunque, nasce, si sviluppa e si alimenta sotto il segno dell'amicizia. Non solo quella di De Luca con i suoi amici artisti e letterati, ecclesiastici ed eruditi; ma anche quella di Antonazzi per De Luca. In nome di questa fedeltà, di questa amicizia oltre la morte, Antonazzi ha condotto avanti questo lavoro nei suoi ultimi anni, fra difficoltà inimmaginabili: dal 1998 la progressiva cecità, nel 2002 una paurosa emorragia con ulcera allo stomaco, infine la rottura del femore che lo condannò a una penosa immobilità. La testimonianza resa con sforzo e fatica non ha creato un'agiografia, un'immaginetta o un santino

magistralmente e ci aiuti a capirci e a capire quella che è la nostra diciamo arte. Da quando io sono in relazione con te sai quanto ho guadagnato, sai quante cose di me stesso ho capito? Sono incantato dalle tue lettere: non leggo mai un tuo articolo come leggo le tue lettere, anzi gli articoli tuoi (specialmente quelli che non sono per *Fr[ontespizio]*) mi sembrano lettere aperte, che abbiano perso il loro odore acuto e penetrante: lettere per tutti e quindi per nessuno. Quelle invece che tu invece pieghi in busta, caro De Luca, sono così dense di senso e così acute di pensieri, che non si smetterebbe mai di rileggere. Sai che infatti io le rileggo tre o quattro volte, e sempre con sorpresa?», Piero Bargellini a Giuseppe De Luca, [Firenze], 27 dicembre 1932, in P. Bargellini – G. De Luca, *Carteggio*, I, 1929-1932, a cura di G. Scudder, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998, pp. 353-354: 354.

⁴ Giuseppe De Luca a Giuseppe Bottai, Roma, 22 febbraio 1941, in G. Bottai – G. De Luca, *Carteggio*, 1940-1957, a cura di R. De Felice – R. Moro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1989, pp. 8-11: 10.

⁵ G. De Luca – R. Guarnieri, «Tra le stelle e il profondo». *Carteggio 1938-1945*, a cura di V. Roghi, postfazione di E. Fattorini, Brescia, Morcelliana, 2010 (Storia, 39).

⁶ G. De Luca – M. Majnoni, *Carteggio*, 1936-1957, a cura di S. Nerozzi, introduzione di S. Majnoni, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

⁷ G. De Luca – G. Papini, *Carteggio*, I, 1922-1929, a cura di M. Picchi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985; II: 1-3, 1930-1932, a cura e con un saggio introduttivo di A. Scarantino, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015-2016.

ma un ritratto a tutto tondo di De Luca, con le sue fragilità, le sue debolezze, le sue contraddizioni ma anche nella sua grandezza, che si staglia proprio attraverso i limiti. Personalmente sono stato molto colpito dalla pubblicazione della corrispondenza fra De Luca e Maria Bordoni portata alla luce, quasi contemporaneamente ma in forme diverse, da Barbara Faes⁸ e da Nicola Ciola nel 2020⁹. Antonazzi probabilmente non conosceva questi testi ma aveva esperienza diretta della realtà che ritraggono. Credo che in poche altre lettere come in queste don Giuseppe si riveli con una sincerità assoluta, spietata e quasi disarmante nella sua umana precarietà e instabilità: davvero una «terra arsa» alla spasmodica ricerca di un equilibrio e di una guarigione. Eppure quest'uomo è stato innanzi tutto un prete, convinto e innamorato del suo sacerdozio, ma anche un intellettuale che ha saputo attraversare esperienze e mondi diversi con una singolare lucidità di giudizio e di osservazione.

Conservatore o progressista, per usare viete categorie così comode che non riusciamo a rinunciarvi, anche se palesemente insufficienti? Si potrà discutere a lungo sulle diverse componenti di De Luca: uomo della tradizione o delle aperture, «tridentino» o già oltre il Vaticano II che, come Mosè, ha intravisto senza viverlo? De Luca è insieme l'uno e l'altro, anche se l'identità del prete della tradizione è, secondo me, in lui fortissima e dominante: soprattutto negli ultimi anni, come mostrano nel gennaio 1962 le valutazioni assai critiche a proposito di esponenti della «nouvelle théologie» che «hanno messo a repentaglio la fede, assai più che nel 1905-1908»¹⁰ e dello stesso Louis Duchesne, davanti alla cui salma aveva pregato nell'aprile 1922¹¹. Ma De Luca è, a mio avviso, soprattutto uno straordinario osservatorio sulla sto-

⁸ B. Faes, «Una specie... di terra arsa, ecco l'anima mia». Don Giuseppe De Luca e Maria Bordoni, «Archivio italiano per la storia della pietà», XXXIII (2020), pp. 307-386; alle pp. 355-385 edizione, sulla base degli originali e di trascrizioni, di 23 messaggi di De Luca e di 7 della Bordoni, fra il 19 agosto 1952 e il 14 settembre 1960.

⁹ N. Ciola, *Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della venerabile Maria Bordoni e i suoi riflessi nella teologia di Maria Bordoni*, Assisi, Cittadella, 2020 (Studi cristologici, n.s.); alle pp. 225-262 edizione di 40 messaggi di De Luca a Bordoni, fra il 19 agosto 1952 e il 24 dicembre 1960, cui si aggiungono una lettera di Giovanna Rotundo a Bordoni, 2 settembre 1954, e una nota di De Luca con propositi di vita, 2 giugno 1954; alle pp. 263-300 edizione di 54 messaggi di Bordoni a De Luca, fra il 23 agosto 1952 e il Natale 1967; ma fra di essi, come già indica l'arco cronologico, sono inseriti anche messaggi di altri mittenti, anche a destinatari diversi.

¹⁰ Giuseppe De Luca a Loris F. Capovilla, Roma, [23 gennaio 1962], in L. F. Capovilla – G. De Luca – A. G. Roncalli, *Carteggio, 1933-1962*, a cura di M. Roncalli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 164-166: 165.

¹¹ Il fatto è riferito nella lettera di De Luca a Papini del 15 novembre [1929], in De Luca-Papini, *Carteggio*, I, pp. 320-326: 324-325.

ria della cultura e della Chiesa del Novecento: attraverso queste lenti acute e penetranti incontriamo e scopriamo Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Benedetto Croce e l'idealismo, ideologie potenti e funeste e, insieme, eruditi e studiosi come André Wilmart ed Eduard Fraenkel, politici come Giuseppe Bottai, Palmiro Togliatti e Alcide De Gasperi, ma anche grandi ecclesiastici che hanno segnato la storia della Chiesa del XX secolo.

Da un uomo così sfaccettato non deriva un solo discorso. Molteplici sono quindi i lasciti di De Luca, proprio in ragione della complessità della sua personalità. Il messaggio di De Luca è rivolto a credenti e non credenti: tornare a pensare, a riflettere, a studiare. Ai primi ricorda che non salviamo l'anima senza l'intelligenza¹²; ai secondi ricorda che il patrimonio cattolico non è quello che talvolta si vuol far credere e che forse gli stessi cattolici lasciano miseramente far pensare, con la loro pochezza, la loro ignoranza, le loro paure. La fede cattolica è qualcosa di grande, una ragionevole scommessa per attraversare il mare dell'esistenza; e la Chiesa, testimone e custode di questa fede, non si può ridurre a una storia criminale.

Ho voluto dedicare la mia fatica di curatore a tre figure che ho avuto il privilegio, anzi la grazia di conoscere e di frequentare, scomparse a poca distanza di anni: in ordine alfabetico, naturalmente, Antonazzi, morto nel maggio 2007; Maddalena De Luca, la sorella di don Giuseppe, da tutti chiamata familiarmente Nuccia, morta il 30 ottobre 2007 (nell'anniversario dell'ordinazione sacerdotale del fratello); Romana Guarnieri, la fedelissima discepolo di don Giuseppe, che fu la prima ad andarsene, nel dicembre 2004. A mio avviso queste tre figure sono state, come recita la dedica, «in modi diversi, fedeli discepoli e testimoni di don Giuseppe De Luca». Insisto sulla *diversità* e al tempo stessa sulla *fedeltà* delle testimonianze perché ognuno di loro ha colto, rispecchiato e incarnato un aspetto della poliedrica e sicuramente complessa personalità di De Luca. Nuccia è stata la componente familiare, meridionale e lucana, quasi paesana, quella delle radici, alla quale don Giuseppe è stato legatissimo e che ha sentito non come un impaccio o una zavorra ma come una provvidenziale garanzia di equilibrio e di stabilità. Ma, a scanso di equivoci, va precisato che Nuccia è stata anche una figura finissima e colta, traduttrice di Newman e di autori cattolici inglesi, una singolare personalità intessuta di malinconie e di indefettibile tenacia, di silenzi e di allegrie quasi infantili. Romana è stata invece la discepolo che

¹² Il riferimento è alla meditazione dettata da De Luca ai docenti universitari cattolici a Roma, a S. Giovanni a Porta Latina, il 9 dicembre 1956, il cui testo è pubblicato, col titolo *L'intelligenza e la salvezza dell'anima*, in R. Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca. Tra cronaca e storia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, pp. 259-264.

ha incarnato la dimensione della cultura e della ricerca storica in una prospettiva internazionale, l'intelligenza dell'indagine erudita, l'applicazione *in actu exercito* e la realizzazione pratica, anche redazionale, della storia della pietà; ma al tempo stesso ha rappresentato anche la passione per la poesia e per la letteratura, in un'ottica femminile, che per don Giuseppe costituiva un punto di vista naturalmente nuovo. Don Giovanni, infine, è stato, come ho detto, una sorta di *alter ego* di don Giuseppe. Per molti versi, come si è accennato, ha seguito puntualmente le strade di don Giuseppe, come Ennio Francia, però con una differenza saliente e fondamentale.

De Luca è vissuto sempre ai margini della Curia Romana, da «peccatore» e da «outsider», come scrisse a don Loris Capovilla nell'estremo messaggio del 12 marzo 1962¹³. L'esperienza di archivista nella Congregazione per la Chiesa Orientale, fra il 1927 e il 1932, fu infelicissima e quasi insopportabile per lui, che si sentiva ridotto a «ingollatore di polvere e di pratiche la più parte sporche pure moralmente oltre che in un pessimo italiano, e livide di lurido»¹⁴. Il magistrale scrittore, che avrebbe scritto pagine indimenticabili sulla Curia Romana nella biografia del card. Bonaventura Cerretti¹⁵, nella Curia reale e concreta del suo tempo, semplicemente, non è riuscito a vivere. Antonazzi, al contrario, è stato un esperto, navigato e accortissimo curiale, occupando per quasi un quarto di secolo, dal gennaio 1951 all'ottobre 1975, l'importante ruolo di segretario per l'economia della potente Congregazione di Propaganda Fide, aiutando innumerevoli volte don Giuseppe nelle sue eterne e permanenti difficoltà economiche ma offrendo anche la testimonianza di un sacerdozio operoso e integerrimo e, con fatica, amante degli studi¹⁶. Antonazzi era uno dei pochi curiali che otteneva il permesso per accedere

¹³ De Luca a Capovilla, [Roma], 12 marzo 1962, in Capovilla – De Luca – Roncalli, *Carteggio*, pp. 200-201: 200.

¹⁴ Giuseppe De Luca a Giovanni Papini, Roma, 10 ottobre 1927, in De Luca – Papini, *Carteggio*, I, pp. 162-165: 164.

¹⁵ G. De Luca, *Il cardinale Bonaventura Cerretti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971². La prima edizione, con l'indicazione di Elvira Cerretti come autrice, fu pubblicata a Roma, per i tipi dell'Istituto Grafico Tiberino, nel 1939.

¹⁶ Per la figura di Antonazzi cfr. *Giovanni Antonazzi tra storia e memoria*, Manziana, Vecchiarelli, 2008 (Centro di Ricerche per la Storia dell'Alto Lazio. Testimonianze, 3), atti dell'incontro di studio svoltosi a Roma, Istituto Luigi Sturzo, 27 giugno 2007. Nel volume, cfr., in particolare, per la biografia e la bibliografia: F. Brunetti – P. Vian, *Fra Morlupo e Propaganda Fide. Un profilo bio-bibliografico di Giovanni Antonazzi (1913-2007)*, pp. 95-201; per l'amicizia con De Luca: P. Vian, «La nostra amicizia si svolgerà libera, tanto più alta e ampia quanto più profonda». *Giovanni Antonazzi, Giuseppe De Luca e le Edizioni di Storia e Letteratura*, pp. 33-55. Entrambi gli articoli sono stati ripubblicati, con alcune integrazioni, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXI (2008), rispettivamente alle pp. 241-344 e 221-239.

di pomeriggio in Biblioteca Vaticana suscitando la meraviglia e il triste compiacimento del card. Giovanni Mercati¹⁷. Da quelle fatiche pomeridiane in Biblioteca e in Archivio nacque nel 1957 il volume sulla redazione dell'enciclica *Rerum novarum*, pubblicato sotto l'egida di Domenico Tardini¹⁸.

Ma si trattava di un compromesso faticoso, precario, sempre sull'orlo del naufragio, nella ricerca difficile di un equilibrio fra lavoro in Congregazione, impegnata vita sacerdotale e studio. Antonazzi la definiva, scherzosamente, «la mia doppia vita». Antonazzi e De Luca conoscevano bene un'altra figura di curiale, altro discepolo e figlio spirituale di De Luca, che a un certo punto aveva in qualche modo 'collassato': Giuseppe Sandri, «il discepolo prediletto di De Luca, il prete più vicino alla sua anima e al suo cuore»¹⁹, orvietano come don Remo Riccioni, abbandonò improvvisamente una promettente e prestigiosa 'carriera' in Curia e si diede a vita raminga ed eremitica, novello e sfuggente Giuseppe Benedetto Labre, fattosi ridurre nel 1949 allo stato laicale per «poter meglio vivere e predicare la vita cristiana»²⁰. Fu, per De Luca, «il confronto più drammatico della sua vita»²¹. Prima di sparire lasciò sul tavolo di De Luca una rosa rossa. Perché anche Sandri, nella scelta della solitudine, imitava e riprendeva una lezione e una componente di De Luca, che aveva scritto dell'erudizione e della solitudine come due facce di un'unica, coerente realtà di amore di Dio. E anche De Luca, con la porta perennemente aperta a tutti, sin da bambino anelava alla solitudine, cercata talvolta nell'eremo Tuscolano dei Camaldolesi di Monte Corona, nella scia del beato Paolo Giustiniani e del card. Domenico Passionei.

La Curia e il sacerdozio, la solitudine e lo studio: nell'ottobre 1975, quando il poco più che sessantenne Antonazzi vedeva profilarsi una nunziatura e un episcopato, il richiamo dell'antico maestro e amico divenne

¹⁷ Per il permesso di frequentare nei pomeriggi la Biblioteca Vaticana ottenuto, agli inizi degli anni Cinquanta, dal card. Giovanni Mercati e per il commento, meravigliato e soddisfatto, del porporato cfr. G. Antonazzi, *Dietro il sipario. Sprazzi di vita ecclesiastica romana*, prefazione di L. F. Capovilla, Genova, Marietti 1820, 1997 (Collana di Saggistica, 74), p. 63.

¹⁸ *L'enciclica Rerum novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*, a cura di G. Antonazzi, prefazione di D. Tardini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957. Il volume ha avuto una seconda edizione nel 1991, sempre presso le Edizioni di Storia e Letteratura, con presentazione di Emilio Colombo e l'aggiunta di nuovi documenti inediti.

¹⁹ Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca*, p. 34.

²⁰ A proposito del rapporto fra De Luca e Sandri cfr. Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca*, pp. 23-25, 44-45, 65, 184-187, 193, 205-206, 376, 405, 418-419. Cfr. anche R. Guarnieri, *Il Drago, la Banca e il Papero e Aspettando Giuseppe*, in Ead., *Una singolare amicizia. Ricordando don Giuseppe De Luca*, Genova, Marietti 1820, 1998 (Biblioteca di Bailamme), pp. 98-165, 166-175.

²¹ Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca*, p. 34.

più forte, irresistibile e anche per lui, come per Sandri, un equilibrio si rompe. Chiese di ritirarsi per proseguire l'opera di don Giuseppe. Quando il sostituto della Segreteria di Stato Giovanni Benelli riferì a Paolo VI il desiderio di Antonazzi, il papa non ebbe esitazioni e non mosse obiezioni. Le cose di don Giuseppe – disse – non erano meno importanti dell'amministrazione della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli²². L'«eremita di Morlupo», come talvolta amava rappresentarsi, dedicò i suoi ultimi trentadue anni di vita a una quasi frenetica attività di scrittura e di ricerca: in centinaia di articoli e in diciotto volumi ripercorse e applicò la lezione di don Giuseppe talvolta sugli stessi soggetti: la mistica popolana di Morlupo Caterina Paluzzi²³; Lorenzo Valla e le polemiche sulla Donazione di Costantino²⁴; Maria nella storia e nella letteratura, nella tradizione e nella leggenda²⁵; la Roma ecclesiastica²⁶ e il Palazzo di Propaganda Fide a Piazza di Spagna²⁷; figure del cattolicesimo politico, come Luigi Sturzo e Alcide De Gasperi²⁸, accanto alle tradizioni popolari e alla storia della pietà nell'alto Lazio²⁹. Persino la rubrica ne «L'osservatore romano della domenica» di Enrico Zuppi, poi raccolta nei volumi dei *Fogli sparsi*, era, col riferimento al «sabato sera», una trasparente allusione al *Bailamme* di don Giuseppe³⁰. E,

²² Sulle dimissioni del 1975 cfr. Brunetti – Vian, *Fra Morlupo e Propaganda Fide*, pp. 128-131 [270-272] (p. 129 [271] per la frase di Paolo VI, riferita da Benelli ad Antonazzi, che ne prese nota nei suoi *Appunti autobiografici*).

²³ G. Antonazzi, *Una popolana tra santi principi e cardinali. Caterina Paluzzi (1573-1645)*, Morlupo 1974; *Caterina Paluzzi e la sua autobiografia (1573-1645). Una mistica popolana tra san Filippo Neri e Federico Borromeo*, a cura di G. Antonazzi, «Archivio italiano per la storia della pietà», VIII (1980), Roma 1980, pp. 9-508.

²⁴ G. Antonazzi, *Lorenzo Valla e la polemica sulla Donazione di Costantino. Con testi inediti dei secoli XV-XVII*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985 (Uomini e dottrine, 28).

²⁵ G. Antonazzi, *Maria dignitas terrae. Saggio storico-letterario sulla pietà mariana*, Brescia, Morcelliana, 1996.

²⁶ Antonazzi, *Dietro il sipario*.

²⁷ G. Antonazzi, *Il Palazzo di Propaganda Fide*, Roma, De Luca, 1979.

²⁸ L. Sturzo – A. De Gasperi, *Carteggio (1920-1953)*, a cura di G. Antonazzi, premessa di G. De Rosa, Brescia, Morcelliana, 1999 (Biblioteca di cultura contemporanea).

²⁹ G. Antonazzi, *Tradizioni popolari nell'alto Lazio*, introduzione di L. Osbat, Manziana, Vecchiarelli, 2003 (Centro di Ricerche per la Storia dell'Alto Lazio. Tradizione e territorio, 1).

³⁰ G. Antonazzi, *Fogli sparsi raccolti per il sabato sera*, Roma 1997; (...) *Seconda serie*, Roma 2000; (...) *Terza serie*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004 (Lecture di pensiero e d'arte, 74, 79, 90). Ai *Fogli sparsi* si può accostare, come genere, G. Antonazzi, *L'angolino perduto. Schegge per dopo la siesta e motivi romani*, prefazione di A. Riccardi, Genova-Milano, Marietti 1820, 2005.

accanto a Domenico Brizi³¹ e alle vicende della Roma negli anni di guerra³², l'altra figura da ricordare e rievocare era appunto De Luca.

Questo dunque il significato del volume venuto alla luce nell'ottobre 2021, a quasi quindici anni dalla morte di Antonazzi: l'estrema testimonianza di intelligente e fedele affetto di un prete a un altro prete. Al di là, si intravede, infine, quasi per contrasto, un altro profilo sacerdotale che sia Antonazzi sia De Luca non hanno amato: il prete accademico, il prete sulla cattedra universitaria. Il primo, sicuramente il più rappresentativo esempio di questa tipologia è stato in Italia dal 1915, quando salì sulla cattedra di Storia del cristianesimo della Sapienza, Ernesto Buonaiuti, altro «prete romano», sempre presente nelle riflessioni di don Giuseppe, sino agli ultimi anni (ne parliamo spesso con Barbara Faes e ognuno parteggia per il suo preferito). Apparentemente e per molti versi i due furono agli antipodi. Ma almeno su qualcosa di essenziale i due consentirono. Buonaiuti era convinto che il cristianesimo dovesse riscoprire la sua natura escatologica offuscata e impallidita nel corso dei secoli, che la Chiesa dovesse tornare ad annunciare un mondo e un Regno che ancora dovevano venire ridimensionando e radicalmente relativizzando tutti gli scenari presenti. Di qui il suo interesse per il filone escatologico e profetico, di qui la sua attenzione per Gioacchino da Fiore e per la ricca e variegata *lignée* gioachimitica. Buonaiuti era intimamente consapevole – si tratta forse della sua cifra più profonda – «della instabile fragilità e della insanabile insufficienza della vita a se stessa»³³ (un'espressione quasi identica, «Life is not enough», si trova nei diari di Jack Kerouac nell'agosto 1949). Sì, la vita umana non basta a se stessa. Ebbene penso che almeno su questo, decisivo punto i due antichi alunni del Seminario Romano, don Ernesto e don Giuseppe, le cui ultime parole furono quelle dell'*Apocalisse* di Giovanni, «Veni, Domine Jesu [Ap 22, 20], noli tardare», si sarebbero trovati sicuramente d'accordo.

PAOLO VIAN

³¹ G. Antonazzi, *Domenico Brizi prete e vescovo. Profilo biografico e spirituale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984 (Centro di Ricerche per la Storia dell'Alto Lazio. Testimonianze, 2).

³² G. Antonazzi, *Roma città aperta. La cittadella sul Gianicolo. Appunti di diario (1940-1945)*, prefazione di G. De Rosa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983 (Centro di Ricerche per la Storia dell'Alto Lazio. Testimonianze, 1).

³³ E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, a cura di M. Niccoli, introduzione di A. C. Jemolo, Bari, Laterza, 1964 (Biblioteca di cultura moderna, 604), p. 292.

IV. 1. Mi piace il ‘tricalogo’ di papa Francesco: «Permesso, scusa, grazie». E comincerò ovviamente dai ringraziamenti che vanno innanzitutto agli organizzatori dell’evento, perché mi hanno coinvolto in questa iniziativa, che coincide col 60° anniversario della morte di De Luca. Preciserò più avanti il senso di questo mio ringraziamento, che non è solo formale, ossia di rito o addirittura ritualistico. Ma la mia gratitudine va anche a Paolo Vian, che con pazienza certosina e con profonda acribia ha rivisto il testo di Antonazzi e ne ha reso possibile la pubblicazione¹. L’Autore, infatti, non aveva concluso il suo lavoro e il necessario *labor limae* è stato portato felicemente a termine da Paolo, che può, a buon diritto, essere considerato coautore. Sono sicuro che se don Giovanni fosse stato ancora in vita, il libro sarebbe uscito anche col nome di Vian.

L’ultimo ringraziamento va alle tre istituzioni lucane – la Regione Basilicata, il Comune di Brienza e quello di Sasso di Castalda – che hanno finanziato l’opera. Sono le stesse che contribuirono alla pubblicazione degli Atti del convegno del 1998, celebrato a Roma in occasione del centenario della nascita di don Giuseppe. In effetti, quando Paolo mi parlò di questa ‘eredità’ lasciata da Antonazzi, il primo problema che si pose fu quello del finanziamento: dove trovare i fondi per pubblicare un libro che aveva una sua consistenza quantitativa oltre che qualitativa? Il libro – ci dicemmo – non può che essere pubblicato dalle Edizioni di Storia e Letteratura, anche perché l’altro volume di Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca. Uomo cristiano e prete (1898-1962)*², del 1992, era apparso per i tipi della Morcelliana, la casa editrice bresciana con la quale De Luca aveva collaborato, fino a diventarne una sorta di *deus ex machina*. A Valentina Saraceni, responsabile editoriale della Casa fondata da don Giuseppe, suggerii di scrivere per l’appunto alle tre istituzioni sopra menzionate e così il libro è finalmente uscito. Sono particolarmente contento, come lucano, che la Regione e i Comuni di Brienza e Sasso abbiano risposto positivamente all’appello e lo dico non certo – parafrasando don Giuseppe – «per la mia gloriola», essendo stato il sottoscritto a dare il suggerimento giusto, ma perché, in questa maniera, la Basilicata, attraverso le sue istituzioni, ha dimostrato di non aver dimenticato un suo figlio illustre, magari – come rilevava Marco Roncalli, suscitando qualche perplessità e perfino risentimento tra i lucani acculturati – ancora poco conosciuto, nonostante i molti saggi scritti su De Luca da Gabriele De

¹ G. Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, a cura di P. Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021.

² G. Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca. Uomo cristiano e prete (1898-1962)*, prefazione di L. F. Capovilla, Brescia, Morcelliana, 1992.

Rosa e dai suoi allievi. Ma questa è la sorte che è toccata a don Giuseppe: seguire «la traccia di un alto disegno di ricerca scientifica, che lo facevano più conosciuto a Oxford o a Nimega, che in alcune Università d'Italia». Così De Rosa nella sua testimonianza raccolta nel volume *Don Giuseppe De Luca. Ricordi e testimonianze*, a cura di Mario Picchi, uscito nel 1963 per la Morcelliana e ristampato anastaticamente dalle Edizioni nel 1998³, in occasione del Centenario della nascita di De Luca. Insomma, pare che sia ancora valida la constatazione di Gesù: *Nemo propheta in patria*. E quando pensiamo alla patria, ci riferiamo non solo alla patria civile – l'Italia –, ma anche a quella religiosa – la Chiesa –, con la quale non furono poche e neppure di poco momento le incomprensioni e le frizioni, come si può evincere in particolare dal carteggio scambiato con Angelo Giuseppe Roncalli (Giovanni XXIII) e Giovanni Battista Montini (futuro Paolo VI).

Il 24 agosto 1960, Montini esorta don Giuseppe «a volare alto, a non immiserirsi e immalinconirsi nelle vicende piccole e meschine ma a puntare sul traguardo più elevato»⁴: «Non ti intristire nei pettegolezzi romani; tieni quota, alta, libera, attenta ai grandi orizzonti; tu lo puoi fare, e questo è lo stile che aspettiamo da te»⁵. Ma questo disagio, ossia questa tendenza a immalinconirsi, si manifesta, potremmo dire, fin da subito, già in Seminario, dove la sete di conoscenza del piccolo Peppino – come veniva chiamato in famiglia – non era soddisfatta ed era perfino sospetta ai superiori. Giova ricordare che De Luca entra nel seminario di Ferentino, nel 1909, quando non aveva ancora compiuto undici anni. Due anni prima, nel 1907, Pio X aveva emanato l'enciclica *Pascendi*. Sulla Chiesa si era abbattuta la bufera del modernismo e le misure repressive adottate per combattere questa nuova e perniciosa eresia furono particolarmente severe. Il giovanissimo De Luca si sentì tarpare le ali. E così si spiega l'espressione «povera formazione»⁶ ricevuta al Seminario Romano, che egli utilizza nello scrivere a Prezzolini il 10 settembre 1929. Ma circa dieci anni prima, il 9 marzo 1919, scrivendo da Sasso di Castalda al suo rettore, don Domenico Spolverini, si era lamentato della «fangosa materialità» nella quale si trovava immerso e sommerso, e gli aveva confidato: «Ogni pensiero del Seminario è come un faro nella mia villana prigionia, ove ho uno sprazzo di luce, un alito di aria buona. Vuol

³ G. De Rosa, *Ha costruito una cattedrale*, in *Don Giuseppe De Luca. Ricordi e testimonianze*, a cura di Mario Picchi, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 133-142: 133.

⁴ Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 351.

⁵ Lettera di Montini a De Luca, Mechta, 24 agosto 1960, *ibidem*.

⁶ Lettera di De Luca a Prezzolini, Roma, 10 settembre 1929, *ibidem*, p. 7.

dire che io mi apparto più che posso, e nella natura aspra e pur bella delle mie campagne ritrovo Dio e me stesso»⁷.

Sempre a Spolverini, quando ormai era sacerdote, il 1° ottobre 1924, De Luca confessa: «A me toccava e tocca, dal giorno della mia ordinazione, un singolare destino: quello di essere particolarmente amato, benvenuto e apprezzato, e nello stesso tempo di essere temuto e diffidato»⁸.

Col passare degli anni, la diffidenza di De Luca nei confronti non della Chiesa, ma di taluni ambienti ecclesiastici, viene confermata e, per taluni aspetti, rafforzata, fino a toccare i vertici stessi della gerarchia. E l'occasione per parlarne con Giovanni Papini è offerta, il 6 gennaio 1927, da alcune disinvolute operazioni portate avanti dall'Opera Cardinal Ferrari, che don Giuseppe bolla con l'espressione «ciarlatanismo milanese»⁹, non meno pericoloso di quello buonaiutiano, «perché fatto di attivismo, di efficienza, di propaganda, ma di poca sostanza spirituale»¹⁰.

L'Opera, proprio nel 1927, aveva acquistato il quotidiano bolognese «L'Avvenire d'Italia» e l'anno dopo, 1928, acquisterà la Libreria Editrice Fiorentina, divenendo interlocutrice diretta di Papini per i *Libri della Fede*. «Non so perché,» – continua De Luca – «ma tutti a Roma siam stufo di questa gente [*scil.*: l'Opera Cardinal Ferrari] che, come i cardinali del Berni, si calza gli stivali per riformarci»¹¹. Il fatto grave per De Luca è che «attorno al Papa milanese, c'è una turba di pianeti milanesi che urtano tra di loro e con noi, che è un piacere. Lei dirà: preti così terribili? (...) Che vuol che le dica? Legga nel Vangelo le baruffe degli Apostoli e se non basta nel vangelo, negli Atti degli Apostoli. Ed erano quei santi che sappiamo»¹². E poi c'è l'afondo finale: «Immagini che Gesù non fosse stato povero, ma avesse avuto un Vaticano...; credo che se ne sarebbe tornato in cielo, *illico et immediate*, rimandando a miglior tempo la redenzione»¹³.

De Luca evidentemente si accorge di aver superato i limiti, di esser andato al di là del seminato con questi giudizi e supplica l'interlocutore: «[Per carità, non mi lasci il rimorso di queste parole che sono confidenzialissime. Mi ha chiesto – troppo gentilmente – che ne pensassi, e gliel'ho detto con

⁷ Lettera di De Luca a Spolverini, Sasso, 9 marzo 1919, *ibidem*, p. 11.

⁸ Lettera di De Luca a Spolverini, Roma, 1° ottobre 1924, *ibidem*, p. 38.

⁹ Lettera di De Luca a Papini, Roma, Epifania [6 gennaio 1927], *ibidem*, p. 64.

¹⁰ Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 64.

¹¹ Lettera di De Luca a Papini, Roma, Epifania [6 gennaio 1927], *ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, pp. 64-65.

franchezza]»¹⁴. Sempre a Papini, che voleva intercedere presso il papa per lui, perché gli fosse assegnato un posto più adeguato in Vaticano, che gli consentisse di coltivare i suoi studi, don Giuseppe, il 31 dicembre 1927, nel ringraziare, invita l'amico a desistere: «Creda che neppure l'intercessione di Dio può nulla presso il suo Vicario, quando questo vicario si chiama Pio XI. Dico scherzando; ma, insomma, è difficile»¹⁵.

È anche evidente il fatto che né Pio XI né Pio XII suscitarono le simpatie di De Luca – «come persone, non come figure ecclesiali», si affretta a precisare Antonazzi¹⁶ –, ma di certo «egli ha sentito che Roncalli *era* il 'suo' papa»¹⁷. E infatti, qualche mese dopo l'ascesa al soglio pontificio di Angelo Giuseppe Roncalli, il 1° dicembre 1958, don Giuseppe scrive al segretario particolare di Giovanni XXIII, mons. Loris Francesco Capovilla: «Voglio rendere testimonianza a papa Roncalli, fuor delle cerimonie e dei convenevoli; una testimonianza d'uomo agli uomini, di cristiano ai cristiani; Iddio mi aiuterà ad essere il più trepido e il più intrepido dei 'testimoni'»¹⁸. Tralascio tutto il discorso delle affinità elettive che accomunavano Roncalli e De Luca, rinviando per questo alle belle e suggestive pagine vergate da De Rosa nei saggi *Tradizione ecclesiastica e pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe De Luca*¹⁹ e *Papa Roncalli e Giuseppe De Luca fra erudizione e pietà*²⁰.

2. Dicevo all'inizio che un ringraziamento speciale va agli organizzatori dell'iniziativa, perché, invitandomi, mi hanno costretto a leggere – dico leggere, non leggiucchiare, che è come dare un'occhiata, sbirciare appena – questo ponderoso, oltre che sostanzioso libro di circa 400 pagine, frutto di una trovata geniale: l'utilizzazione del ricchissimo carteggio che De Luca scambiò con i suoi numerosissimi e straordinari interlocutori – da Papini a Prezzolini, da Croce a Bargellini, da Minelli a Montini, da Roncalli a Capovilla, da Moretti a Baldini, da Bo a Bottai e a Romana Guarnieri e via di questo passo –, per cercare di ricostruire la vicenda non solo culturale,

¹⁴ *Ibidem*, p. 64.

¹⁵ Lettera De Luca a Papini, Roma, 31 dicembre 1927, *ibidem*, p. 73.

¹⁶ Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 328.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Lettera di De Luca a Papini, Roma, 1° dicembre 1958, *ibidem*.

¹⁹ G. De Rosa, *Tradizione ecclesiastica e pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe De Luca*, in Id., *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida, 1983, seconda edizione riveduta, pp. 355-381.

²⁰ G. De Rosa, *Papa Roncalli e Giuseppe De Luca fra erudizione e pietà*, «Archivio italiano per la storia della pietà» XIII (2000), pp. 21-46.

ma anche esistenziale e personale di don Giuseppe, «non in un'esposizione sistematica ma come risulta dalle "confidenze" di De Luca rilasciate ai suoi amici laici»²¹. Così Antonazzi nella Premessa, dove specifica di aver «scelto la forma del diario per mettere in evidenza passo dopo passo la parabola del "laborioso farsi" fino alla maturità e alle scelte definitive»²².

E infatti il titolo scelto dall'Autore era *Un prete si racconta ai laici. Quasi un diario postumo di don Giuseppe De Luca*. Il metodo impiegato da Antonazzi ricorda, come sottolineato dal curatore nella nota introduttiva, quello annalistico: Antonazzi ha ridisposto «la materia secondo un ordinamento cronologico, scegliendo un taglio rigorosamente annalistico»²³. La nostra mente va non solo agli *Annales ecclesiastici* di Cesare Baronio, ma anche al lavoro umile, oscuro di anonimi amanuensi e cronisti che, anno per anno, segnalavano gli eventi più significativi, che avevano caratterizzato la vita quotidiana di una comunità religiosa, di un'abbazia, di un monastero. In questo modo, il lettore ha la possibilità di costatare, a mano a mano, la crescita umana, spirituale e culturale di un ragazzo che, rimasto ben presto orfano, ha sentito, fin dalla tenera età, in maniera prorompente – De Luca parla di «rocciosa determinazione»²⁴ – la chiamata di Dio, ossia la vocazione al sacerdozio.

Il libro di Antonazzi ha un altro pregio, quello di offrirci un *florilegium*, una splendida antologia delle lettere più significative che De Luca indirizzò ai suoi corrispondenti con le relative risposte. Conviene ricordare che Piero Bargellini, scrivendo a don Giuseppe, il 27 dicembre 1932, gli confessava: «Se io dovessi stampare di te un'opera a mio modo e di mio genio, stamperei il tuo epistolario e non aspetterei la morte. Da vivo, la tua opera più viva è nelle lettere»²⁵. E se è vero che queste missive non sono del tutto sconosciute a chi avesse avuto la possibilità e direi anche la fortuna di accostarsi a questa figura di prete *outsider* come amava definirsi e, perciò, si può avere la sensazione, che è più di una sensazione, del *déjà vu*, è altrettanto vero che «è l'impianto a essere nuovo e anche il risultato che ne deriva»²⁶. In effetti, il libro offre non solo una sintesi del ricco epistolario deluchiano, ma anche – cosa da non trascurare – un quadro sinottico delle relazioni di don Giuseppe,

²¹ Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. XI.

²² *Ibidem*, p. XIII.

²³ P. Vian, *Nota del curatore, ibidem*, pp. XIX-XXIV: XXI.

²⁴ G. De Luca, *Vita prima*, in Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca uomo cristiano e prete* (1898-1962), pp. 405-419: 410.

²⁵ Lettera di Bargellini a De Luca, [Firenze], 27 dicembre 1932, in Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. XXIII nota 2.

²⁶ Vian, *Nota del curatore*, p. XXI.

che permette al lettore attento di cogliere le affinità e le differenze degli atteggiamenti che De Luca assume di volta in volta, più o meno nello stesso lasso di tempo, ma anche l'evoluzione della sensibilità del 'prete romano' di Basilicata, i cui sentimenti e – perché no? – risentimenti possono cambiare a seconda dell'interlocutore al quale si rivolge.

Si sa che De Luca aveva una «*sensiblerie* meridionale» – l'espressione è sua –, che definisce «maledetta»²⁷, in una lettera indirizzata a don Pietro Mattioli il 12 gennaio 1922; si sa anche che il giovane sacerdote soffrì di un forte esaurimento nervoso nel triennio 1925-1927 e che, per questo, andò a rifugiarsi nella sua Lucania. I miei, più di una volta, hanno ricordato questo malessere di Peppino, come lo chiamavano affettuosamente, e raccontavano, per invogliarci ad andare in campagna, anche solo per fare una gita – volevano, infatti, che ci affezionassimo ai luoghi cari alla memoria familiare – che don Giuseppe era stato nella contrada Visciglieta di Sopra²⁸, dove si respirava aria finissima, prossima com'era questa località alle «foreste e rupi inviolate»²⁹, delle quali scrive De Luca.

Nella già citata autobiografia, solo abbozzata e mai portata a termine, intitolata *Vita prima*, don Giuseppe ricorda: «Il sangue materno in me si corrompe, si dichiara, decade; quello paterno fermenta caldo, torbido, non senza insania: due correnti di morte e di vita, di intelligenza e d'insania, di delicatezza e di violenza, mi corrono insieme nelle vene»³⁰. E parlando del nonno paterno, Donato De Luca, lo definisce «uomo di paese, piuttosto mite, ma uscito da un germe tutto umori violenti e scompensi ("sconcierti"), germe privo di passato, ma non privo, forse, di avvenire»³¹. Quest'ultima citazione è tratta dall'opuscolo che don Giuseppe scrisse per l'omonimo zio sacerdote, don Giuseppe De Luca senior, fratello del padre, in occasione del sessantesimo della Messa. Costui era stato parroco della chiesa del Reducto a Montevideo ed era poi tornato in Italia. Ma di Brienza soprattutto e di Sasso non furono pochi i sacerdoti emigrati in Uruguay tra la fine dell'Ot-

²⁷ Lettera di De Luca a Mattioli, 12 gennaio 1922, in Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 21.

²⁸ C'è anche la Visciglieta di Sotto. Entrambe si trovano a pochi chilometri da Brienza, sulla strada che porta al villaggio Pergola, frazione di Marsico Nuovo, un tempo sede di diocesi. Oggi fa parte dell'arcidiocesi di Potenza-Muro Lucano-Marsico Nuovo.

²⁹ Lettera di De Luca a Prezzolini, Roma, 1° luglio 1926, in Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 53.

³⁰ De Luca, *Vita prima*, pp. 416-417. Cfr. Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 105 nota 3.

³¹ G. De Luca, *Mons. Giuseppe De Luca nel 60mo della Messa*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1952, p. 6.

tocento e gli inizi del Novecento e don Giuseppe riteneva che questa fosse una storia tutta da scrivere: «Altra storia da narrare, quella dei sacerdoti di Brianza nell'Uruguay tra il 1875 e il 1905»³².

Ritornando alle affermazioni autobiografiche di De Luca, Antonazzi ritiene che esse ci permettano di comprendere «il suo carattere che passava da una profonda depressione a uno stato di vera e propria euforia»³³. In questo contesto emotivo – una specie di ingorgo sentimentale – vanno inseriti certi giudizi che possono lasciare sconcertati. Devo dire immediatamente che non rientra in questa categoria il giudizio che De Luca, scrivendo a Papini il 28 ottobre 1934, esprimerebbe su padre Pio da Pietrelcina: «Padre Pio, caro Papini, è un cappuccino *maligno* e ignorante, molto meridionalmente grosso (...) e tuttavia ha in sé e con sé Iddio»³⁴. In realtà, don Giuseppe non ha scritto *maligno*, ma *malingre*, termine francese che significa 'malaticcio', di salute cagionevole. C'è stato un errore di interpretazione della grafia da parte di Luisa Mangoni³⁵, che è stato replicato da Antonazzi e da altri studiosi che a questa importantissima lettera hanno fatto riferimento. Nella primavera del 2003, mentre mi accingevo a scrivere il saggio *Padre Pio, padre Gemelli e don Giuseppe De Luca, ovvero la santità tra scienza e intelligenza* per «Ricerche di storia sociale e religiosa»³⁶, mi trovai alle Edizioni di Storia e Letteratura e, non convinto della giustezza di questa frase, che mi sembrava troppo contraddittoria – come faceva padre Pio a essere maligno e ad avere in sé e con sé Iddio? –, chiesi a Donatella Rotundo di farmi leggere la lettera e così scoprii che don Giuseppe aveva scritto, per l'appunto, «malingre» e non «maligno». Con l'aiuto di un dizionario francese, conobbi il significato della parola e, in questa maniera, fu sciolto un enigma che tale non era, fu eliminata una contraddizione solo apparente.

A proposito delle affermazioni deluchiane, che possono destare perplessità e meraviglia, devo dire che fa molto bene Antonazzi ad avvertire

³² *Ibidem*. Cfr. G. M. Viscardi, *Don Giuseppe De Luca e don Vincenzo D'Elia: come in uno specchio (1929-1961)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXIII (2004), 66, pp. 97-116: 103 nota 16.

³³ Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 105.

³⁴ Lettera di De Luca a Papini, Roma, 28 ottobre 1934, *ibidem*, p. 161.

³⁵ L. Mangoni, *In partibus infidelium*, p. 218.

³⁶ G. M. Viscardi, *Padre Pio, padre Gemelli e don Giuseppe De Luca, ovvero la santità tra scienza e intelligenza*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXII (2003), 63, pp. 187-212. Il saggio, notevolmente ampliato, è stato ripubblicato in «Archivio italiano per la storia della pietà», XX (2007), pp. 235-295. In appendice, pp. 293-295, è riportata integralmente – per la prima volta – la lunga lettera indirizzata a Papini; in precedenza era stata solo pubblicata parzialmente dai vari autori che l'avevano utilizzata.

il lettore che potrebbe scandalizzarsi, leggendo le lettere di don Giuseppe, e lo fa immediatamente: «Per inciso. Va tenuto presente (forse lo dovrò ripetere) che i giudizi di De Luca quanto più sono sommari e categorici tanto più vanno accettati con riserva, perché condizionati dall'instabilità e variabilità di umore del suo carattere, dal contesto nel quale vengono pronunciati e dalla libertà di linguaggio che gli era propria, specialmente nei carteggi confidenziali»³⁷.

Mi fido di Antonazzi e mi fido anche di Paolo Vian, quando scrive: «Testimone e partecipe come la Guarnieri dell'avventura umana di De Luca, Antonazzi aveva (...) il vantaggio di essere come lui sacerdote, che per di più aveva vissuto negli stessi ambienti, a contatto con le stesse persone, situazioni, circostanze»³⁸.

Insomma, De Luca e Antonazzi, più giovane di quindici anni, hanno un *idem sentire*, che non può non aver giovato al sacerdote di Morlupo (Roma), che, infatti, mostra «una singolare capacità di comprendere, più che da vicino, dall'interno la personalità difficile e complessa del ragazzo lucano diventato "prete romano"»³⁹.

GIUSEPPE MARIA VISCARDI

³⁷ Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, p. 7.

³⁸ Vian, *Nota del curatore*, p. XIX.

³⁹ *Ibidem*.

GIUSEPPE DE LUCA AL SEMINARIO ROMANO (1911-1921)

In qualità di assistente al Pontificio Seminario Romano Maggiore, nel 2001 fui incaricato dall'allora rettore, Mons. Pietro M. Fragnelli di studiare le carte personali dell'alunno Giuseppe De Luca conservate nell'Archivio del Seminario Romano e di tenere una relazione al Convegno organizzato dal Seminario Regionale di Potenza nel 2002. L'importanza di questo fondo – tuttora inedito – era già stata segnalata a suo tempo dal compianto Luigi Fiorani, che intendeva condurre una ricerca approfondita in proposito. A quanto mi disse il caro prof. Rino Avesani, le bozze della presente relazione furono una delle ultime letture che Romana Guarnieri ebbe sotto gli occhi pochi giorni prima della morte. Gli Atti del Convegno a quanto mi risulta non furono più pubblicati. Ringrazio le Ricerche di Storia Sociale e Religiosa che oggi mi permettono di sciogliere un voto di gratitudine e di riconoscenza a tre grandi studiosi che mi hanno onorato della loro considerazione e che ho avuto la fortuna di conoscere all'inizio del mio percorso di ricercatore.

d. F.C., Roma, maggio 2023

Introduzione: l'argomento di un 'poema' ancora sconosciuto

Giuseppe De Luca trascorse al Seminario Romano dieci anni, dal 1911 al 1921. Un periodo fondamentale della sua vita, che com'è noto lui stesso definì 'dieci canti di un poema'¹. Le vicende di quegli anni sono però ancora avvolte nell'oscurità. Quasi sempre De Luca parla della formazione ricevuta

¹ La sintesi più precisa di tutto il periodo considerato nel presente contributo si trova in G. Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca, uomo, cristiano e prete (1898-1962)*, Brescia 1992, pp. 80-88, al quale si rinvia il lettore anche per i numerosi episodi della vita di Seminario che De Luca annotava con brio ed una punta di nostalgia.

in Seminario in termini molto generali e non del tutto univoci². Si può dire che dei dieci canti del poema rimane solo qualche frammento isolato.

Questo stato di cose giustifica quindi una ricognizione dei documenti riguardanti l'alunno Giuseppe De Luca tuttora conservati nell'Archivio Storico del Seminario Romano Maggiore³. Al momento dell'ingresso in Seminario per ciascun alunno veniva aperta una cartella di documenti, detta 'posizione personale'. Tale consuetudine rimonta alla fine del sec. XIX ed è tuttora vigente. L'archivio storico del Seminario conserva alcune posizioni personali aperte tra il 1881 ed il 1898. La serie regolare inizia dal 1899. La cartella dell'alunno Giuseppe De Luca si trova nella busta riguardante i nuovi ingressi dell'anno 1911. Si tratta in massima parte di documenti ancora inediti. Scopo del presente contributo è pertanto quello di illustrare brevemente le tappe fondamentali del percorso formativo di De Luca al Seminario Romano, così come appaiono dalla serie dei documenti d'archivio compresi fra il 1911 ed il 1921, per tentare di esporre l'argomento – di fatto pressoché sconosciuto – dei 'dieci canti del poema' della sua formazione.

Un primo elemento di cui tener conto è la presenza costante dei due zii del giovane De Luca: l'arciprete di Sasso di Castalda, Giuseppe De Luca e il parroco della SS. Trinità a Potenza, don Vincenzo D'Elia. Si tratta di due figure di grande rilievo nella vita diocesana che assumono un ruolo-guida nel cammino seminaristico del giovane, mantenendo una fitta corrispondenza col rettore del Seminario, Domenico Spolverini. Attraverso le loro lettere è possibile ripercorrere ad esempio le fasi del passaggio di De Luca dal Seminario di Ferentino a quello dell'Apollinare.

1. *L'ammissione al Seminario (sett.- nov. 1911)*

Il materiale più 'antico' riguarda l'ammissione del giovane De Luca al Seminario, e copre il periodo che va dalla fine di settembre alla fine di ottobre del 1911. Alle lettere di presentazione ufficiali ed officiose, scritte da D'Elia e dall'arciprete De Luca si aggiunge la corrispondenza riservata fra Spolverini ed il gesuita Lazzarini, rettore di Ferentino. Il passaggio da un Seminario all'altro è infatti un caso delicato, che implica una prudente verifica che il rettore di destinazione deve svolgere presso il rettore di partenza, in modo ovviamente riservato.

² *Ibidem*, p. 81; G. Orlandi, *Giuseppe De Luca e i redentoristi*, in *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento. Atti del Convegno nel centenario della nascita (Roma, 22-24 ottobre 1998)*, a cura di P. Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, p. 211.

³ D'ora in poi ASRM.

Le informazioni del rettore Lazzarini tracciano un ritratto breve ma preciso del tredicenne Peppino, e spiegano le ragioni dell'uscita dal Seminario ciociaro:

Il giovinetto Giuseppe De Luca va via da questo seminario per la semplice ragione ch'è un po' vivo e molto distratto. Lo zio lo vuole collocare in codesto luogo perché sperando che questa sua vivacità si corregga, possa poi migliorare. Il ragazzo è di molto ingegno, e non ha commesso mancanze gravi, né in fatto di costumi ha dato mai segno di cattiveria⁴.

Una settimana dopo, presentando il giovane a Mons. Spolverini, don Vincenzo D'Elia fa eco a queste considerazioni:

Il giovanetto De Luca... Ha avuto sempre grande trasporto per la pietà e forte inclinazione allo stato ecclesiastico. È poi d'ingegno molto svegliato. Solo che è molto vivace di carattere; ma anche questo carattere, educato bene, può tornare vantaggioso alla formazione di ottimo sacerdote⁵.

Ciò che colpisce inizialmente è quindi la vivacità di carattere e la prontezza d'ingegno del giovane. Traspone con chiarezza anche la griglia di valutazione che verrà costantemente adoperata per esaminare il cammino di seminario: è la triade classica pietà – studio – disciplina, che si lega a tre aspetti della persona continuamente sorvegliati dai formatori. Il primo è il 'cuore', lo spirito, dove appaiono o non appaiono i segni dell' 'inclinazione allo stato ecclesiastico'; il secondo è l'intelletto, ossia l'amore allo studio e l'attitudine alla speculazione. Infine il carattere, il temperamento naturale, da sottomettere alla volontà.

2. *Il passaggio dall'Apollinare al Seminario Minore (novembre 1913)*

Il più antico documento autografo fra quelli conservati nella cartella d'archivio di De Luca è un biglietto indirizzato al rettore da Sasso di Castalda, in data 28 ottobre 1914. Il giovane ha appena concluso la licenza ginnasiale, e non vede l'ora di tornare in Seminario dopo un anno di separazione dai suoi antichi compagni e superiori «lasciati per un anno, dimenticati mai»⁶.

⁴ ASRM, *Posizione personale De Luca*. Lettera di Domenico Lazzarini S. J. a D. Spolverini, Ferentino, 2 ottobre 1911.

⁵ ASRM, *Posizione personale De Luca*. Lettera di Vincenzo D'Elia a D. Spolverini, 8 ottobre 1911.

⁶ ASRM, *Posizione personale De Luca*. Lettera di Giuseppe De Luca a D. Spolverini, 28 ottobre 1914.

Quest'anno di separazione è la prima vera cesura nel cammino seminaristico del giovane. Per comprenderlo bene occorre ricordare l'ordinamento scolastico del tempo. Com'è noto il 'ginnasio' comprendeva cinque anni, corrispondenti all'attuale triennio della scuola media inferiore più i primi due delle superiori. Di questi cinque anni De Luca aveva frequentato a Ferentino i primi due. Arrivato a Roma, nell'anno scolastico 1911-12 entrò al Seminario Romano nella sede di palazzo S. Apollinare, in terza ginnasio. Nel 1912-13 era in quarta. Tuttavia quell'anno scolastico era l'ultimo all'Apollinare. La riforma di S. Pio X prevedeva la divisione dell'antico istituto in due tronconi: il Seminario minore, che comprendeva il quinquennio ginnasiale (in Vaticano) ed il Seminario Maggiore, che abbracciava liceo, triennio filosofico e quadriennio teologico (al Laterano).

Il quindicenne De Luca vide partire per il Laterano compagni e superiori che già conosceva da due anni per poi traslocare a sua volta nel nuovo Seminario in Vaticano, nel quale sarebbe stato solo per l'ultimo anno del ginnasio. Certamente dovette essere un momento molto difficile, e non solo per lui. Così la cronaca del Seminario rievoca quell'addio:

4 novembre 1913 - Giorno memorando nella storia del nostro seminario! Alle 6.30 partenza dalla villa, alle 10.30 arrivo a Roma. Giunti alla stazione di Termini le due camerate, dei secondisti e degli umanisti (formate da alunni di ginnasio) si separarono dalle altre camerate non senza commozione d'ambo le parti e, accompagnate dall'economo Arnaldi, presero la via del Vaticano ove andarono a costituire il piccolo Seminario romano. Le altre camerate dei filosofi e teologi presero invece la via del Laterano per prendere possesso del nuovo seminario fondato dalla munificenza del sommo pontefice regnante, Pio X.⁷

Mi è stato possibile reperire solo un accenno a questa separazione, nella *Vita del Cardinale Bonaventura Cerretti*:

Chi vuol comprendere qualcosa della vita dei seminarii di Roma – sono 35 – negli ultimi cinquant'anni di vita, deve distinguere tra prima e dopo il 1913. Il profano non ne sa nulla, ma quello fu un anno terribile (...) Quando Pio X sopprime tutti, per dar vita a un complesso nuovo, i preti non parlarono d'altro per anni, e non sempre parlavano bene. Erano nidi augusti e sacri; chi aveva osato spezzarli e sperderli?⁸

De Luca parla in generale della riforma dei seminari, ma nel rievocare lo sconvolgimento dovuto a questa riforma (che indubbiamente fu notevole) sembra proprio di avvertire anche l'eco di chi subì in prima persona quello sconvolgimento.

⁷ ASRM, *Fondo agende del vicerettore*, 1913, *ad diem*.

⁸ G. De Luca, *Il cardinale Bonaventura Cerretti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971², pp. 30ss.

3. *Gli anni del liceo (1914-1917): la guerra*

Dopo la spartizione del Seminario, il secondo grande evento del periodo della formazione di De Luca è senza dubbio la Prima guerra mondiale⁹. Approdato finalmente al Seminario Maggiore e riabbracciati gli antichi compagni, il giovane inizia il primo liceo filosofico nell'anno scolastico 1914-15. I primi due anni trascorrono serenamente. Il suo profitto è attestato dalle brevi note di commento ai voti scolastici che periodicamente il rettore Spolverini trasmette al vescovo di Potenza, Razzòli. Nel 1914-15 risalta ancora molto la vivacità del carattere:

Sono contento, è un figliuolo pieno di ardore, di forze esuberanti che mi sembrava inquieto ma docile e di buona volontà, e, quel che mi fa sperare bene, si trova contentissimo del Seminario dove pure il regime esige dei sacrifici¹⁰.

Mando i voti – buoni assai. Sono contento dei portamenti: non ha dato motivo alcuno a lamento, anzi nutre trasporto e premura per la vita seminaristica. Se il Signore lo chiamerà certo farà buona riuscita nel sacerdozio¹¹.

Nell'anno successivo Spolverini si accorge della presa che lo studio esercita sul suo alunno. Gli accenni al carattere passano in secondo piano.

[I voti] son sempre buoni, atteso il suo impegno: ma anche corrispondono alla diligenza, premura ed applicazione con cui attende allo studio. La condotta disciplinare e la sua pietà sono assai commendevoli¹².

Da questi accenni, seppur vaghi, osserviamo un giovane che in tutti i sensi è 'entrato in Seminario' e percorre a passo deciso l'*iter* della formazione sacerdotale. Il cammino però si interrompe bruscamente in occasione della visita di leva, che sconvolge la vita di Seminario e la preparazione agli esami del primo semestre del 1916-17.

Dalle carte d'archivio si può ricostruire con una certa approssimazione la cronologia di questo periodo. De Luca si sottopone ad una prima volta alla visita di leva alla fine del 1916 o all'inizio dell'anno successivo. In questa circostanza è inviato in osservazione all'ospedale militare del Celio.

⁹ G. Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca, uomo, cristiano e prete (1898-1962)*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 83-84.

¹⁰ ASRM, *Posizione personale De Luca*. Lettera di Domenico Spolverini al vescovo Razzòli, 26 febbraio 1915.

¹¹ ASRM, *Posizione personale De Luca*. Lettera di Domenico Spolverini al vescovo Razzòli, 23 luglio 1915.

¹² ASRM, *Posizione personale De Luca*. Lettera di Domenico Spolverini al vescovo Razzòli, 3 marzo 1916.

Il 24 febbraio 1917 parte da Roma per una seconda visita presso il distretto militare di Potenza. Allo stato attuale non si conosce il risultato della prima visita, e quindi risulta difficile precisare il senso esatto della seconda. De Luca fu dichiarato abile, arruolato oppure rivedibile?¹³ Di fatto, il 14 marzo a Potenza si sottopone ad una seconda visita di leva, ed è inviato all'ospedale militare di Cava dei Tirreni. Il 22 marzo la sanità militare lo dichiara rivedibile. Pieno di gioia rientra a Roma il 30 marzo per iniziare gli esercizi spirituali.

Il 1916-17 segna una frattura profonda nel cammino formativo, non solo per la lontananza dai compagni e dai superiori (quindi dalla perdita del 'passo regolare' nel cammino di formazione), ma anche per una questione che investe direttamente il *curriculum* scolastico – fin qui regolarissimo – del giovane lucano.

Il 9 marzo 1917 D'Elia informa Spolverini di una lettera nella quale don Domenico Tardini, prefetto della camerata, ha avvertito De Luca della legge che obbliga tutti i giovani muniti di licenza liceale ad arruolarsi fra gli allievi ufficiali¹⁴.

De Luca dovrebbe conseguire la licenza proprio nell'estate di quell'anno. Anticipando l'esame di qualche mese potrebbe entrare nella scuola allievi ufficiali, evitando così gli strapazzi della vita di trincea. Lasciando invece l'esame alla scadenza naturale (luglio 1917) corre il rischio di essere chiamato alle armi prima degli esami, e quindi di finire tra i soldati semplici.

Spolverini chiede consiglio all'arciprete Giuseppe De Luca, parroco di Sasso di Castalda, il quale in una lettera datata 21 aprile 1917 espone le sue riflessioni. Si tratta di una scelta assai simile a quella dell'elezione dello stato di vita' di ignaziana memoria. Da un punto di vista puramente umano certo è meglio la vita dell'ufficiale che quella del soldato semplice. Ma se si considera la tutela e la conservazione della vocazione al sacerdozio è vero il contrario. Dal momento che la vocazione del giovane è un fatto assodato, bisogna

Evitare la vita militare più esposta alla dissipazione e perdita della vocazione come sarebbe quella di militare graduato. Vi resta un inconveniente, che è quello del pessimo trattamento e delle gravi fatiche della vita di semplice soldato. Qui tutto

¹³ Il fatto che D'Elia cerchi di ottenere almeno un rinvio della data di arruolamento che consenta al giovane di sostenere gli esami del primo semestre, farebbe propendere per la prima ipotesi (cfr. ASRM, *Posizione personale De Luca*, lettera di Vincenzo D'Elia a Spolverini, 3 marzo 1917).

¹⁴ ASRM, *Posizione personale De Luca*, lettera di Vincenzo D'Elia a Domenico Spolverini, 9 marzo 1917.

dipenderà da lui che voglia esporsi a questo sacrificio per salvare la sua vocazione e perciò più liberamente scelga a suo piacere. La Provvidenza poi continuerà a fare quello che ha fatto finora in suo favore¹⁵.

Una nota apposta a matita sul registro degli studenti¹⁶ ci informa che De Luca sostenne la licenza liceale nel luglio 1917 e conseguì la ‘laurea in filosofia’ – che concludeva il triennio del liceo filosofico nell’ottobre dello stesso anno. Par di capire quindi che preferì effettivamente correre il rischio di essere arruolato in bassa forza, proprio come diceva suo zio.

4. *Prima teologia (1917-1918): il problema della tonsura*

Colla fine del triennio filosofico e l’inizio del quadriennio teologico si poneva la questione del conferimento della tonsura, che sanciva l’ingresso nello stato clericale. Tuttavia all’inizio dell’anno scolastico 1917-18 (prima teologia) De Luca viene ‘fermato’. Il vescovo Razzòli nega il suo consenso a questo primo passo. È l’inizio di una prova molto dura per il giovane, che a partire da quell’anno si vede scavalcare da tutti i suoi compagni di camerata nel cammino verso il sacerdozio.

Il Cardinal Vicario Pompili segue da vicino la situazione e manifesta le sue perplessità al rettore Spolverini:

Lascio i commenti della lettera del Vescovo di Potenza. Sarebbe bene che l’allunno De Luca la ignorasse. Se la conosce, non se ne prenda, e stia tranquillo se non può avere la tonsura. Mettiamo tutto nelle mani di Dio!¹⁷

I documenti d’archivio confermano l’ipotesi avanzata da Giovanni Antonazzi circa i motivi del differimento della tonsura. Fin dai primi tempi del suo episcopato Razzòli guardava con sospetto D’Elia, al punto da adoperarsi per la chiusura del suo giornale *La Provincia*, che effettivamente sospese le pubblicazioni nel 1915¹⁸. La decisione di fermare il giovane De Luca è quindi da ricondurre ai crescenti sospetti che il vescovo nutriva verso la ‘dinastia’ D’Elia – De Luca.

All’inizio del 1918 per la prima volta si fa strada l’idea di una escardiazione del giovane da Potenza e di un suo inserimento a Roma. Stando

¹⁵ ASRM, *Posizione personale De Luca*, lettera dell’arciprete Giuseppe De Luca a Domenico Spolverini, 21 aprile 1917.

¹⁶ ASRM, *Acta discipulorum lycei philosophici 1914-1925*, anno 1916-17, p. 21.

¹⁷ ASSOCIAZIONE G. DE LUCA, Fondo carte De Luca, cartella “Card. Basilio Pompili”. Lettera di Basilio Pompili a Domenico Spolverini, Roma 11 ottobre 1917.

¹⁸ G. M. Viscardi, *Buonaiuti, D’Elia, De Luca e il modernismo in un piccolo carteggio*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma* 8 (1990), p. 307, n. 23.

ai nostri documenti è Spolverini stesso a proporla a D'Elia, che interpella l'Arciprete De Luca. I due non sono contrari: la grave crisi che il giovane sta attraversando impone misure decise. D'Elia osserva che la freddezza del vescovo nei suoi confronti è ormai di pubblico dominio, ma bisogna che il nipote non ne soffra troppo le conseguenze:

Mi fece veramente compassione, quando lo vidi ultimamente a Roma, e quando tra le prime cose, quasi con le lagrime agli occhi mi disse: "Vedi, ancora sono senza tonsura! Quanto dovrò aspettare?" E parlava con sentimenti così vivi di fede e di pietà che mi commosse. Un'anima così bella non può stare – è doloroso dirlo – sotto la dipendenza di questo vescovo, che neppure sa comprenderlo!

Sua Eccellenza – non so proprio darmene conto – ogni giorno più diventa ostile verso di me, come del cugino De Luca (il migliore certo di tutta la diocesi di Marsico). Credo sia effetto di alcuni non buoni elementi, che circondano e ingannano il Vescovo; essi forse vedono male che, non ostante le poche grazie di S.E., la cittadinanza continua a volermi bene e stimarmi anche e molto più di quel che io valga (...). Ne ho avuto prova per alcune disposizioni a danno della mia parrocchia, approfittandosi appunto di quei pochi giorni della mia assenza. Vere rappresaglie che tutti capiscono, con scandalo e danno della stessa autorità diocesana!

Ora di tutte queste miserie è bene non sappia nulla Peppino, al cui spirito certamente farebbero male; e credo non debba per noi avere alcun danno o noia. Ho voluto solo dare un accenno a lei anche a costo di seccarla un po' perché sia meglio in grado di giudicare e regolarsi¹⁹.

Circa quarant'anni dopo è lo stesso De Luca a raccontare il suo stato d'animo in quel periodo:

Qualcuno s'era impuntato, a mia insaputa e lontano dal seminario; e sì che io, invece, non riuscivo a non farmi prete, non riuscivo a pensarmi altra cosa, e mi dibattevo nell'angoscia del voler essere e non poter essere, non senza darne qualche segno al di fuori. Tormentato e innocente, davo in escandescenze, e rischiavo di perdere così la posta della mia vita.²⁰

In questo clima si colloca una nuova visita di leva, che agita D'Elia a partire dal mese di marzo, ed impone a De Luca di lasciare il Seminario per dieci giorni, dal 2 al 12 maggio 1918. Stavolta la visita medica avviene a Resina, vicino Napoli, il 5 maggio. L'archivio ha conservato il telegramma con l'esito: «Rivedibile alla leva 1901 per deperimento organico». L'arciprete De Luca chiede a Spolverini di trattenere con sé il nipote a Sasso per una

¹⁹ ASRM, posizione personale De Luca, lettera di D'Elia a D. Spolverini, 28 febbraio 1918.

²⁰ G. De Luca, *A don Domenico Dottarelli*, «Mater Dei», 1 (1954), pp. 88-89, citato in Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca, uomo, cristiano e prete (1898-1962)*, p. 87.

settimana. Il giovane fa appena a tempo a rientrare per la consacrazione della nuova cappella della Fiducia, portando una lettera dello zio, che informa Spolverini di una nuova 'impuntatura' del Vescovo, e riprende il progetto di escardinazione, proponendone una 'versione attenuata':

Sono un po' dolente perché monsignor Vescovo non ha voluto permettere di farlo ricevere la tonsura: non posso veramente sapere quali giuste ragioni egli abbia e non insisterò più al riguardo. E per questo non sarei alieno di farlo scardinare. Ma non vorrei una scardinazione assoluta, in modo che avendo un giorno io bisogno qui di lui per malattia mia od altro non potesse venire ad aiutarmi²¹.

5. *Seconda teologia (1918-19): una malattia misteriosa*

L'anno scolastico 1918-19 è il più agitato ed irregolare della vita seminaristica di De Luca. In prossimità della fine del primo semestre una grave forma di cefalea gli impedisce di preparare gli esami. Dopo pochi minuti di lettura, accusa violentissimi dolori alla testa. Il 23 febbraio 1919 lascia il Seminario per tornare a casa, dove rimane per due mesi circa senza il conforto dei suoi amati studi. La sua particolare situazione di alunno 'sospeso' fra due diocesi e la malattia che gli impedisce ogni *otium* intellettuale, lo costringono a guardare con più attenzione la vita della sua chiesa locale. È in questo contesto che matura una nuova e più dolorosa frattura: quella con la sua terra d'origine. Le lettere a Spolverini da semplici bollettini sanitari prendono la forma di lunghi sfoghi intimi, nei quali prevale il disgusto per le forme della vita religiosa del suo mondo di origine e la tristezza per il basso livello di vita cristiana del clero. Le descrizioni di persone ed ambienti rivelano la profonda sofferenza interiore di un giovane ormai staccato dal suo mondo. Non appena la malattia regredisce riprende lo studio in casa dello zio, il quale però sembra piuttosto raffreddato nei suoi confronti. Osserva infatti con tono agrodolce:

Non posso tacere che la sua pietà lascia molto edificato il popolo e la famiglia... Ha sempre la smania di cominciare a leggere tutto... di divorare i libri come divora il mangiare... Tutto in fretta. Quindi ha avuto qui continue lezioni e richiami per l'ordine e l'economia di cui è poco divoto. Non lo dico perché non volessi che spenda, ma perché si formi l'abito dell'ordine come dovetti fare io in America in Seminario, dove per questo mio carattere di esattezza amministrativa (permetta la frase) mi tennero per otto anni come Prefetto ed ebbi sempre la stima dei superiori e del Vescovo²².

²¹ ASRM, *Posizione personale De Luca*, lettera dell'Arciprete Giuseppe De Luca a D. Spolverini, 10 maggio 1918.

²² ASRM, *Posizione personale De Luca*, lettera dell'Arciprete Giuseppe De Luca a D. Spolverini, 29 aprile 1919.

Il giovane torna in Seminario solo per dare gli esami a giugno, poi è di nuovo a Potenza, dove rimane per tutta l'estate seguente. A quel periodo risale il distacco più drammatico, che è quello dalla sua stessa famiglia, che invece vorrebbe trattenerlo il più possibile a Sasso. Un passo di una lettera scritta a Spolverini nel settembre 1919 manifesta però chiaramente come il giovane ormai guardi alla prospettiva lucana. Un giovane seminarista suo compaesano ed ex-alunno ad Anagni sta meditando di lasciare, ma De Luca lo ritiene adatto per il sacerdozio e lo vedrebbe bene in un paese come Sasso di Castalda:

Per questo Sasso non c'è bisogno di dotti, caro Monsignore, me lo creda; un prete che dica la messa e al vangelo due parole, che battezzi e dia gli altri sacramenti, faccia con solennità le feste ed edifichi con la sua vita il popolo, ecco tutto...²³

Da queste considerazioni – fin troppo disilluse – si può intuire un come il 'progetto diocesano' sia definitivamente tramontato nella mente del giovane. Un mese dopo arriva a scrivere al rettore pregandolo di "richiamarlo categoricamente" visto che la famiglia vuol trattenerlo fino alla fine di novembre.

Spolverini lo accontenta. De Luca rientra in Seminario il 30 ottobre 1919²⁴.

6. Terza teologia (1919-20): l'escardinazione

La cartella d'archivio conserva un solo documento riguardante questo anno scolastico: la richiesta del conferimento della tonsura, datata 10 marzo 1920. Ciò lascia supporre che sia stata avanzata al vescovo di Potenza la richiesta ufficiale di escardinazione. Ciononostante la risposta di Razzòli si fa attendere per diversi mesi. Solo alla fine di settembre arriva il sospirato consenso. Vale la pena di riportare per esteso il brano della lettera con cui il Cardinal Vicario Pompili informa il rettore della notizia, ricopiando fedelmente la missiva di Razzòli:

È finalmente giunta la risposta del Vescovo di Potenza relativamente a De Luca. *Tantae molis erat!* Per sua norma credo di trascriverla, quantunque con mio tedio ed incomodo:

Prima di dare una perentoria risposta all'E.V. rapporto al seminarista Giuseppe De Luca, volevo parlare prima con mio Vicario Generale di Marsico e con l'Arciprete di Sasso Castalda D. Giuseppe De Luca, zio del predetto giovane. Ciò non era possibile

²³ ASRM, *Posizione personale De Luca*, Lettera di Giuseppe De Luca a D. Spolverini, 10 settembre 1919.

²⁴ ASRM, Fondo quaderni degli alunni, anno 1918-19.

nei mesi di luglio e agosto, perché mi trovavo nel paese natale per ragioni di salute. Finalmente ho potuto parlare con i mentovati personaggi, ed ecco la mia risposta. Considerate le circostanze domestiche del giovane De Luca, considerata l'attitudine e l'inclinazione sua specialissima per gli alti studi (sic) ai quali per altro lato non è propizio, almeno per ora l'ambiente di Potenza, considerato che il giovane predetto desidera di uscire dalla diocesi di Marsico e Potenza, per ragioni di maggior quiete e studio, acconsento, benché a malincuore, che egli si incorpori nella Diocesi di Roma. Speriamo che quando sia riaperto questo seminario, chiuso dal mio predecessore, il giovane De Luca possa qua tornare per alcuni anni, con l'intendimento di rendere qualche temporaneo servizio alla sua nativa diocesi. Inchinato, ecc.

Risponderò al vescovo, ma con ritardo, e non se ne dorrà, dopo aver fatto tanto aspettare la sua risposta. Quanto a De Luca sarà bene comunicargli in sunto la risposta del vescovo, e credo servirà a quietarlo. Vedrà Ella se sia il caso di scrivere al Vescovo per ringraziarlo: non sarebbe male. Per il resto aspettiamo la visita militare. Io poi dovrò parlargli molto chiaro e tentare di mettergli la testa a posto; ora di questo se ne parlerà a miglior tempo²⁵.

Come si vede la concessione dell'escardinazione non spiana affatto la strada al sacerdozio per De Luca. C'è l'incognita di una nuova visita di leva (probabilmente fissata nel maggio 1918) e si rende necessario un colloquio chiarificatore col Cardinal Vicario, che addirittura deve tentare di 'mettergli la testa a posto'. L'accoglienza a Roma non va letta quindi come un'apertura di credito incondizionato. C'è ancora un notevole tratto di strada da percorrere.

Circa la visita militare risulta illuminante un'altra osservazione del Cardinal Vicario Pompili. Una lettera inviata allo stesso Spolverini pochi giorni prima ci informa dei criteri di selezione per la chiamata alle armi:

Ora poi sono cominciate le visite per il richiamo sotto le armi, e questo è campo di nuove e gravi preoccupazioni. Mio fratello che tornò ieri sera da Spalato e che ha assistito alle visite (...) disse che avevano dichiarato inabili due o tre sopra un'ottantina, e per difetti gravi, come la mancanza di un occhio. Il maggiore medico gli disse che avevano ordine di esser severi e hanno fatto rivedibili anche gli evidentemente inabili. Se anche altrove si fa così, parecchi dei nostri dovranno partire, e con lo stato di animo generale orientato sempre più verso il male, con i pericoli moltiplicati dovunque, Dio sa che cosa sarà di loro. Mettiamo tutto nelle mani della Madonna Santissima. Però la preoccupazione è grande²⁶.

²⁵ Associazione G. De Luca, Fondo carte De Luca, Card. Basilio Pompili, lettera di B. Pompili a Domenico Spolverini, Napoli 27 settembre 1920.

²⁶ Associazione G. De Luca, Fondo carte De Luca, Card. Basilio Pompili, Lettera di B. Pompili a Domenico Spolverini Napoli 1° settembre 1920.

In archivio non sono rimasti documenti che attestino se effettivamente questa visita di leva ebbe luogo e con quale esito. De Luca stesso invece ci informa dei chiarimenti con il Cardinal Vicario nel corso dell'ultimo anno scolastico.

7. *Quarta teologia (1920-21): incardinazione ed ordinazione sacerdotale.*

Il Card. Pompili col suo motto *Deus et dies*, aspettava persino a darmi la tonsura; aveva già aspettato quattro anni, e nella Pentecoste del 1921, i miei compagni di classe erano tutti a posto, preti, e io non ero nulla, nemmeno chierico. Non si trattava di mie indegnità, né di cose chissà delicate; si trattava di noie, di fastidi (...) Che agonia quell'anno, che pianti ringoiati, pure tra le esteriori spavalderie. Tu allora caro Dottarelli, eri vicerettore. Mi vedesti soffrire e movesti tu allora, nel 1921, quel primo passo che nell'ottobre seguente doveva portare all'ordinazione sacerdotale. Ricordo ancora, parola per parola, silenzio dopo silenzio, il grande colloquio, tu alla sua destra ed io alla sua sinistra col Card. Pompili, su, giù per tutta un'ora, sotto gli alberi del viale d'accesso al Seminario Lateranense...²⁷

Anche per l'ultimo anno di Seminario i documenti della cartella personale sono scarsi. Rimane solo la notizia dell'ordinazione suddiaconale, svoltasi a Roccantica il 24 settembre 1921²⁸, e naturalmente la data l'ordinazione presbiterale, il 30 ottobre 1921²⁹. Quattro giorni dopo, il 3 novembre 1921, a dieci anni e diciannove giorni dal suo ingresso, don Giuseppe De Luca lasciava il Seminario Romano³⁰.

Conclusioni provvisorie

Al termine dell'esposizione dei fatti contenuti nei 'dieci canti del poema' di De Luca al Seminario Romano possiamo azzardare alcune conclusioni provvisorie.

Come s'è visto si tratta di un cammino tutt'altro che regolare ed uniforme. Abbiamo osservato una prima frattura in corrispondenza del 1913, quando

²⁷ G. De Luca, *A don Domenico Dottarelli*, pp. 88-89. A titolo di curiosità si può aggiungere che il viale di accesso al Seminario non è più fiancheggiato dagli alberi, ma la passeggiata durante i colloqui formativi tra superiori ed alunni è tuttora una consuetudine molto gradita.

²⁸ Cfr. *I novelli suddiaconi al Santo Padre*, «Sursum corda», 4 (1921), p. 2. L'ordinazione suddiaconale fu celebrata a Roccantica nel sabato delle quattro tempora di settembre, seguita dalla festa del Papa la domenica dopo.

²⁹ Cfr. «Sursum corda», 4 (1921), pp. 14-15 nota 12. A proposito dell'ordinazione sacerdotale, rimane da chiarire il motivo che spinse a svolgere la celebrazione nella cappella del Pontificio Seminario Pio-Latino-Americano.

³⁰ ASRM, Quaderno degli alunni, 1920-21.

tramonta per sempre il Seminario dell'Apollinare, quello di Buonaiuti e di Roncalli, dove il giovanetto De Luca aveva piantato solide radici, stretto amicizie, dato e ricevuto fiducia. Una seconda fase molto perturbata coincide con la guerra e le ripetute visite di leva che creano un clima prolungato di incertezza e di pericoli per il futuro immediato. Infine la 'grande prova' del rinvio della tonsura e dei problemi legati all'incardinazione. Essa si estende per ben tre anni, dall'ottobre 1917 alla fine di settembre del 1920, causando crisi interiori ripetute e probabilmente anche somatizzate dal giovane. Occorre aggiungere che la strada verso il sacerdozio si spiana solo un anno dopo l'incardinazione a Roma: sono necessari colloqui e chiarimenti preliminari, stante l'unicità e l'originalità del 'caso'. Negli ultimi mesi appare assai influente anche la figura del vicerettore Domenico Dottarelli.

Se dovessimo giudicare oggi il lavoro di formazione svolto dal Seminario con Giuseppe De Luca non esiteremmo a definirlo un 'caso particolare', fors'anche 'molto particolare'. In ogni caso piuttosto diverso dalla normalità delle carriere dell'epoca, che prevedevano almeno in linea di principio almeno la *stabilitas loci* e la netta subordinazione dello studio alla vita spirituale (il riferimento a Roncalli, alunno dell'Apollinare dal 1901 al 1904 viene spontaneo).

Va detto comunque che l'attuazione pratica del progetto formativo prevedeva dei margini di discrezionalità che oggi giudicheremmo piuttosto ampi. Nel corso del quadriennio teologico De Luca trascorse più di otto mesi fuori Seminario: i registri degli alunni che lo attestano riportano molte pagine di arrivi e partenze di altri alunni che certamente non erano nelle condizioni particolari in cui era De Luca. Si tratta quindi di una prassi abituale, destinata forse a mitigare la vita di Seminario, in cui lo stesso Spolverini riconosce che «il regime esige dei sacrifici».

In conclusione, scorrendo l'itinerario delucano in Seminario possiamo comprendere assai bene quali fossero le radici della sua fortissima consapevolezza di essere 'prete' e 'prete romano'. Esse nascevano da una esperienza di formazione che lo aveva costretto a chiarire e vagliare più volte sia la sua aspirazione al sacerdozio sia la sua appartenenza alla Chiesa locale. Se da un lato le carte ci permettono di seguire il progressivo, reciproco distacco dalla sua Chiesa di origine, ci dicono anche con chiarezza che l'approdo alla Chiesa di Roma fu tutt'altro che indolore. Giuseppe De Luca dovette conquistarsi fin dall'inizio una vera identità 'romana', e l'ostinazione con cui rimase fedele a questa identità lascia intravedere la fatica impiegata per costruirla.

SAGGI

SAN SEVERINO DEL NORICO: LA DIFFUSIONE DEL CULTO NELLA PENISOLA ITALICA E LE SUE AGIOFANIE

Nel primo libro della *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono (720 ca.-799 ca.), in esordio a un breve paragrafo, si legge di vicende avvenute sul finire del secolo V nell'antica provincia romana del Norico (odierna Austria):

His temporibus inter Odoacar, qui in Italia per aliquod iam annos regnabat, et Feletheum, qui et Feua dictus est, Rugorum regem, magnarum inimicitiarum fomes exarsit. Qui Feletheus illis diebus ulteriorem Danubii ripam incolebat, quam a Norici finibus idem Danubius separat. In his Noricorum finibus beati tunc erat Seuerini coenobium. Qui omni abstinentiae sanctitate praeditus, multis iam erat virtutibus clarus. Qui cum hisdem in locis ad vitae usque metas habitasset, nunc tamen eius corpusculum Neapolim retinet (Paul Diac. *Hist. Lang.* 1, 19)¹.

Ringrazio il Professor Paolo Cesaretti: ormai le ore, le giornate, di confronto riguardo a queste tematiche non si contano più; dal dialogo continuo ho imparato ad ascoltare a mia volta con pazienza le voci dal passato. Tuttavia, qualsiasi eventuale svista o altra mancanza è da attribuire unicamente alla scrivente. Aggiungo un sentito ringraziamento ai direttori della rivista «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» per aver accolto il contributo con una sensibilità non comune in ambiente accademico e ai revisori per tutte le indicazioni fornite. Questo contributo si pone come breve approfondimento di due studi più ampi che la scrivente ha dedicato al soggetto protagonista: san Severino del Norico (la tesi di dottorato e la recente pubblicazione E. Gritti, *Indagini sulla Vita Severini* (BHL 7656). *Romani e popolazioni germaniche nel Norico tardo antico*, Azzano S. Paolo, Bolis Edizioni, 2022), in particolare l'intento precipuo di questo scritto è di sottolineare il valore sociale del culto per il santo, diffusosi in diverse zone e in diverse forme in Italia nel corso dei secoli.

¹ Traduzione italiana curata da Capo: «In questi tempi tra Odoacre, che regnava ormai da alcuni anni in Italia, e Feleteo, detto anche Feva, re dei Rugi, si accese una grande ostilità. Feleteo viveva a quel tempo sulla riva più lontana del Danubio, che lo stesso Danubio separa dal territorio del Norico. E nel Norico era allora il cenobio del beato Severino, che, adorno di tutta la santità dell'astinenza, era già celebre per i molti miracoli. Egli visse in quelle terre fino alla fine dei suoi giorni, ma il suo corpo è ora

L'astinenza è virtù cara all'autore delle suddette righe, che spesso la ricordò nella descrizione dei santi e, per Severino, profeta e protettore della popolazione del Norico tardo antico, fu proprio il maggiore segno della sua santità, come raccontato da Eugippio, suo discepolo e agiografo (Eug. VS 4, 9: «Inter cetera enim magnalia, quae illi salvator indulserat, praecipuum abstinentiae munus accipiens carnem suam plurimis subiugabat inediis, docens corpus cibis abundantioribus enutritum animae interitum protinus allaturum»)².

Eugippio compose l'agiografia del maestro nel 511³ e rimase nel vago riguardo alle origini del santo protagonista; lo descrisse come un uomo latino che, dopo aver trascorso un periodo in Oriente «alla ricerca di una vita più perfetta» (Eug. VS *Ep. ad Paschasium* 10)⁴, giunse in un territorio di confine già in parziale situazione di crisi economica e politica per rispondere a un mandato divino (Eug. VS 9, 4). L'agiografo sottolineò tuttavia la maturità umana e spirituale di Severino, fondamentale per lo sviluppo del suo carisma, che gli permise di divenire guida religiosa e soccorso concreto per le comunità in difficoltà.

La santità di Severino si esprime dunque su un duplice piano, da un lato l'azione evangelizzatrice, dall'altro la prassi sociale. L'agiografia di Eugippio presenta il santo-maestro come un uomo estraneo a qualsiasi gerarchia

a Napoli» (Pauli Diaconi *Historia Langobardorum*, trad. it. a cura di L. Capo, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori Editore, 1992, p. 35; d'ora in avanti Paul. Diac. *Hist. Lang.*).

² L'edizione critica di riferimento è quella curata da Régerat: Eugippii *Vita sancti Severini* (BHL 7656), trad. it. a cura di A. Genovese, Roma, Città Nuova, 2007 (edizione critica: *Vie de Saint Séverin*, Sch. 374, édité par Ph. Régerat, Parigi 1991). Per la traduzione italiana della *Vita Severini* (d'ora in avanti indicata in forma abbreviata: Eug. VS) rimando sempre all'opera curata da Genovese: «Fra tutti i doni che il Salvatore gli aveva elargito, uno era particolarmente importante, quello dell'astinenza: sottometteva la sua carne a innumerevoli digiuni e insegnava che il corpo, quando viene nutrito di troppo cibo, conduce presto l'anima alla rovina» (p. 70). Il campo semantico più evocato nell'agiografia scritta da Eugippio rimanda all'esperienza di digiuno del santo, l'astinenza dal cibo che non è elusa nemmeno durante la carestia (Eug. VS 3, 1). Cfr. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 (4ª rist.), p. 126; K. Gamber, *Die Liturgie in Norikum zur Zeit des hl. Severin*, «Studia Patristica et Liturgica», 6 (1976), pp. 55-71: 57.

³ Eug. VS *Ep. ad Paschasium* 1 (*Vie de Saint Séverin*, p. 146; Genovese 2007, p. 51): «Ante hoc ferme biennium, consulatu scilicet Inportuni (...)»; «Circa due anni fa, quando era console Importuno (...)». Nell'epistola prefatoria dell'autore al diacono Pascasio, committente dell'opera, si enunciano le motivazioni e il periodo di concepimento dell'opera agiografica, con riferimento preciso al consolato di Importuno, console senza collega nel 509 (PLRE, p. 592); quando Eugippio sta cominciando a scrivere, come si evince dalla citazione sopra riportata, è dunque l'anno 511.

⁴ Genovese 2007, p. 55.

ecclesiastica, né vescovo né presbitero; del resto al prete Primenio che interpellò il santo in merito alle sue origini lo stesso Severino rispose che Dio affida a ognuno una precisa funzione e il suo incarico sarebbe stato soltanto di prendersi cura di coloro che si trovassero in pericolo (Eug. *VS Ep. ad Paschasium* 9: « ... deus, qui te sacerdotem fieri praestitit, ipse me quoque periclitantibus his hominibus interesse praecepit»)⁵.

Per intervenire in soccorso dei Norici assediati dalle carestie e dai nemici, Severino predicò una pratica ascetica appresa quindi in contesto monastico orientale (Eug. *VS Ep. ad Paschasium* 10: « ... prius ad quamdam Orientis solitudinem fervore perfectioris vitae fuisse profectum ... »)⁶ alternata con l'attività di intervento assistenziale nella società, producendo quello che sarà poi il suo esclusivo modello di santità, un dono che si esprime comunitariamente.

Nell'agiografia è evidenziata la capacità carismatica di Severino, che gli permise di porsi come fondatore di piccole comunità monastiche lungo il Danubio, in un'attività missionaria alternata sempre alla ricerca della solitudine⁷. In qualità di asceta si dedicò spesso alla preghiera continua, ma ciò che il testo di Eugippio volle specialmente rimarcare fu l'esplicazione del suo dono profetico⁸.

L'atteggiamento richiama nella fattispecie il modello del monachesimo orientale, da un lato l'esperienza eremitica di sant'Antonio nel deserto, che si pose come capostipite per tutta la tradizione successiva, dall'altro la proposta cenobitica elaborata per la prima volta in contesto egizio da Pacomio, promotore di comunità monastiche inserite anche nella realtà urbana⁹.

⁵ *Ibidem*: «(...) Dio, che ti ha chiamato al sacerdozio, ha anche comandato a me di prendermi cura di questi uomini che si trovano nel pericolo».

⁶ *Ibidem*: «(...) dapprima era partito per un posto solitario dell'Oriente alla ricerca di una vita più perfetta (...)».

⁷ Il santo ricercò la solitudine per vivere nella contemplazione, ma gli eventi storici lo costrinsero all'azione; la *Vita Severini* è un chiaro esempio di *contemplatio* ostacolata dalla prassi, tanto è vero che il termine latino *contemplatio* ricorre un'unica volta nel testo e nemmeno in riferimento al protagonista, bensì al diacono Pascasio (*VS Pasch. Ep. ad Eug.* 1).

⁸ Il profetismo tardo antico si esprime in almeno tre forme: raggiungimento di luoghi determinati per esercitare in modo particolare i propri doni profetici; spostamento regolare da una comunità a un'altra oppure manifestazione dell'ascetismo con rinuncia a una fissa dimora o a qualsivoglia legame. Si vedano sul tema gli importanti contributi di D. E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo Mediterraneo antico*, Brescia, Paideia, 1996; G. Filoramo, *Veggenti, profeti, gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 151-171, 277-292.

⁹ L'analisi riguardante il monachesimo promosso da Severino e i suoi principali modelli è ulteriormente sviluppata nell'opera recentemente edita dalla scrivente, tratta dalla propria tesi di dottorato, cfr. Gritti, *Indagini sulla Vita Severini (BHL 7656)*, pp. 235-242.

Nell'agiografia dedicata a Severino risulta molto ricorrente l'uso del termine latino *solitudo*, un sostantivo che, oltre a indicare una condizione esistenziale, esprime anche l'immagine di un paesaggio desertificato o disabitato; come si presentava in alcuni settori il Norico Ripense sul finire del secolo V.

La *solitudo*, nell'agiografia intesa anche come esilio volontario, può essere interpretata secondo canoni tipologici biblici e letterari molto noti¹⁰.

Tuttavia, rimanendo più aderenti alla figura di Severino come profeta prevale l'immagine di santità carismatica, capace di controllare stabilmente il territorio e di costituire una comunità coesa, benché composta da autoctoni Romani, cristiani di fede nicena, e popolazioni non romane di fede ariana (maggioritaria la compagine dei Rugi)¹¹.

¹⁰ Il termine *solitudo* è associato al frequente *topos* agiografico del deserto (basti pensare al modello agiografico primario: la *Vita Antonii*); rappresentò il primo elemento essenziale alla vita monastica. Il *topos* fu peraltro associato ad almeno altri due temi fondamentali, quello della povertà e della tentazione diabolica; cfr. B. Degórski, *San Girolamo e gli albori del monachesimo occidentale*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*, Roma, 28 maggio-1 giugno 2002, a cura di M. Bielawski – D. Hombergen, Roma, Pontificio ateneo Anselmo, 2004, pp. 497-516: 503-505. Il concetto di 'deserto' assunse tuttavia una connotazione religiosa dagli inizi della letteratura cristiana evocativa delle immagini di Giovanni Battista e di Cristo stesso. Il termine evocò anche l'esperienza degli Israeliti nella fuga dall'Egitto attraverso il Sinai (*Ex.* 15, 22-25), luogo vasto e pericoloso, pieno di animali velenosi e senz'acqua (*Deut.* 8, 15). Anche nel Nuovo Testamento fu presentato come ambiente naturale degli spiriti maligni (*Lc.* 11, 24) e Cristo, proprio sfamando la folla nel deserto, dimostrò di poter dominare gli elementi sia naturali sia soprannaturali (DIB, s.v. *deserto*, pp. 239 sgg.). Sul concetto di *solitudo* e l'intero *topos* agiografico dell'isolamento nella sua valenza unicamente spirituale, tipica dell'esperienza tardo antica, prioritari sono gli studi di D. Von der Nahmer, *Die Klostergründung "in solitudine" ein unbrauchbarer hagiographischer Topos?*, «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», 22 (1972), pp. 90-111, con ripresa particolarmente attenta alla condizione eremitica nei contesti alpini da parte di C. Santschi, *La solitude des ermites. Enquête en milieu alpin*, «Médiévales», 28 (1995), pp. 25-40. Per una riflessione più ampia e più recente relativa all'uso del termine nelle fonti medievali, in considerazione della polisemia di *solitudo*, con attenzione specifica all'uso spirituale della parola implicante non tanto una condizione fisica, quanto invece una pratica sociale, si rimanda agli studi di G. Castanho, *A polissemia (social) do deserto: uma história do topos histórico e historiográfico da solidão monástica no contexto latino medieval*, «Revista de História (São Paulo)», 173 (2015, ma 2016: online), pp. 115-139; Id., *Dans la solitude des autres: pour une histoire sociale et politique du concept de solitudo au Moyen Âge*, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)», 20.2 (2016, ma 2017: online), pp. 1-17.

¹¹ Le popolazioni non romane nella maggior parte dei casi aderirono alla forma definita di 'arianesimo gotico', espressione riferita in Ph. Régerat, *L'arianisme' dans la Vita Severini*, «Studia Patristica», 29 (1997), pp. 316-320: 317, fra gli studiosi dell'opera di Eugippius. Egli sostenne che i Rugi in particolare mostrarono adesione nei confronti di una *lex gothica*, intesa come comune cultura delle *gentes* appartenute alla più vasta compagine gota. Nel secolo V la conversione delle popolazioni germaniche avvenne in molti casi proprio attraverso la diffu-

Severino, in punto di morte, congedandosi dai suoi devoti e rievocando il modello antico testamentario di Giuseppe, riunì tutti i discepoli ed esortò a seguire gli antichi esempi biblici, in particolare quello fornito da Abramo: «(...) mittens vos ad exempla maiorum, “quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem”. Abraham namque vocatus a domino fide oboedivit, ut exiret in locum, “quem accepturus erat in possessionem, et exiit nesciens, quo venturus esset”» (Eug. VS 43, 2)¹². Egli affidò così ai suoi successori il compito di proseguire nella sua opera.

Il positivo esito della santità espressa in forma comunitaria, già concretizzatosi quando il santo era ancora in vita, perdura nella fortuna di questo modello anche nel *post mortem sancti Severini*.

Il terzultimo capitolo dell'agiografia si conclude infatti con la descrizione di una *peregrinatio* collettiva. Il corpo di Severino, trascorsi sei anni dalla sepoltura, avvenuta nel 482, fu portato in processione lungo la penisola italiana. Eugipio, unito alla moltitudine che accompagnò la salma, offrì vivida narrazione del cammino: «(...) qui oppidis super ripam Danuvii derelictis per diversas Italiae regiones varias suae peregrinationis sortiti sunt sedes» (Eug. VS 44, 7)¹³.

In questa sede non ci si soffermerà sul significato biblico e sulla riflessione storiografica che accompagna l'uso del termine *peregrinatio* e nemmeno sull'immaginario ritratto dall'agiografo; parimenti omessa sarà la ricostruzione dell'*iter topographicum* percorso nella penisola, analisi già esposta in precedente contributo¹⁴. Risulta tuttavia importante, ai fini di questo nuovo scritto, menzionare quali furono e sono le tracce del culto per Severino perduranti fino ai giorni nostri.

sione dell'arianesimo, benché P. Geary (*Barbarians and ethnicity*, in *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, edited by G. Bowersock – P. L. Brown – A. Grabar, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 107-129: 121) espresse la tesi secondo la quale l'arianesimo non fu una fede né persecutoria né di proseliti.

¹² Genovese 2007, p. 110: «(...) rimandandovi agli esempi degli antichi: “considerando attentamente l'esito del loro tenore di vita, imitatene la fede”. Quando dunque Abramo fu chiamato dal Signore, nella fede “obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava”».

¹³ *Ibidem*, p. 113: «Tutti gli abitanti della provincia fecero il viaggio con noi: abbandonarono la città sulla riva del Danubio e si videro assegnare varie dimore nel loro esilio attraverso le diverse regioni d'Italia».

¹⁴ E. Gritti, *Unterwegs mit den Reliquien des heiligen Severin von Noricum nach Kampanien. Eine peregrinatio devota in ein “Gelobtes Land” im Jahr 488?*, in P. Erhart – J. Kuratli Hübli, *Nach Rom gehen. Monastische Reisekultur von der Spätantike bis in die Neuzeit*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2020 (Itinera Monastica 3), pp. 31-39, al quale si rimanda anche per tutta la bibliografia specialistica a riguardo.

La processione di fedeli, entrando in Italia da nord-est, percorse senza dubbio la via Claudia Augusta, attraverso l'odierno territorio altoatesino¹⁵; infatti soprattutto fra le antiche *Pons Drusi* (Bolzano) e *Tridentum* (Trento) si trovano testimonianze artistiche che attestano la venerazione per il santo. Nella regione alpina di confine sono ancora visibili tangibili segni di celebrazione di Severino, come precursore del fondatore di uno dei più noti ordini monastici, quello benedettino: una statua dorata in suo onore è situata all'interno dell'abbazia benedettina di Monte Maria di Burgusio¹⁶ – presso Malles (Bz) in Val Venosta, tardo sec. XII – e un'altra raffigurazione, tuttavia riprodotta in una vetrata, è osservabile all'interno di una nicchia lungo il fianco sinistro della chiesa parrocchiale di Santa Maria Assunta a Spera (Tn) in Valsugana. In quest'ultimo caso Severino, secondo il canone artistico per la sua rappresentazione in area asburgica, appare come uomo barbato e aureolato, reggente nella mano destra un crocifisso e con la mano sinistra al petto¹⁷.

¹⁵ Il tracciato della via e la denominazione non furono trasmessi dai principali repertori cartografici di epoca tardo antica (*Itinerarium Antonini*; *Tabula Peutingeriana*), ma definiti grazie al rinvenimento di due miliari di sec. I d.C. situati presso Merano. Attenti studi topografici confermano comunque una persistenza tardo antica dell'assetto viario, cfr. G. Rosada, *La viabilità tra decima regio, Raetia e Noricum come sistema territoriale*, in *Archäologie der Römerzeit in Südtirol. Beiträge und Forschungen*, a cura di L. Dal Ri – S. Di Stefano, Bolzano, Folio Verlag, 2002, pp. 47-55: 50-54; P. Basso, *La direttrice lungo le valli dell'Adige e dell'Isarco: dalla strada romana all'autostrada*, in *Via Claudia Augusta. Un'arteria alle origini dell'Europa. Ipotesi, problemi, prospettive. Atti Convegno Internazionale di Feltre 24-25 settembre 1999*, a cura di V. Galliazzo, Asolo 2002, pp. 339-359; Id., *La vita tardoantica delle strade romane*, in *Siedlung und Verkehr im römischen Reich. Akten des Kolloquiums zu Ehren von Prof. H.E. Herzog, vom 28. und 29. Juni 2001 Bern*, herausgegeben von R. Frei-Stolba, Berna, Lang, 2004, pp. 283-317: 289-292.

¹⁶ Per una sintetica storia dell'abbazia di Monte Maria a Burgusio e dei tesori artistici insiti in essa si veda l'opuscolo curato dal reverendo U. Faust, *Benediktinerabtei Marienberg: von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Lindenberg, Fink, 2014, e l'aggiornatissimo sito web dell'abbazia: <https://www.marienberg.it/it/home.html>. Si segnala peraltro l'esistenza di un'altra statua dorata di Severino, ma di età tardo settecentesca, anche nella Parrocchiale di S. Lucio di Coira, presso Laudes, ancora frazione di Malles (Bz); a conferma della diffusione del culto per il santo nella vallata.

¹⁷ Per la chiesa parrocchiale di Spera si veda quanto studiato e proposto in P. Marsilli, *Spera e le sue chiese*, in *La chiesa dell'Assunta a Spera in Valsugana*, a cura di U. Raffaelli, Lavis (Tn), Provincia autonoma di Trento. Soprintendenza per i Beni Architettonici, 2007, pp. 65-98 (in particolare pp. 71, 94). Severino è rappresentato in modo molto diverso in area asburgica rispetto a quanto in genere accade in Italia, specialmente nel contesto meridionale. Nel primo caso appare con un aspetto più austero, con barba e capelli, vestito di un lungo saio nero; nelle mani regge simboli religiosi o la Bibbia. In Italia molto spesso assume invece un aspetto sontuoso, in quanto patrono reca in molti casi le insegne pontificali. Si vedano i contributi dello studioso dell'arte E. d'Angelo, *Studi su san Severino abate*, San Severo, Esseditrice, 1999; *San Severino Abate. Patrono principale della città e diocesi di San Severo*.

All'interno del monastero di Burgusio è custodita anche una cronaca, composta verso la fine del secolo XIV dal priore Goswin, che esordì nella propria opera storiografica con una preoccupata esortazione ai monaci, reì di non svolgere con adeguata cura le preghiere¹⁸. In coerenza con le vie di diffusione del culto per Severino sopra esposte, è possibile che l'agiografia dedicata a Severino fosse nota a Goswin¹⁹ e che fosse altrettanto conosciuto il consueto richiamo alle comunità di religiosi e di monaci perché si applicassero maggiormente nelle orazioni, in particolare nei momenti critici: «Tunc presbyteris, clero vel civibus requisitis coepit tota mentis humilitate praedicare, ut hostium insidias imminentes orationibus ac ieiuniis et misericordiae fructibus inhiherent» (Eug. VS 1, 2)²⁰.

Nel centenario della conferma del patronato 1908-2008, a cura di E. d'Angelo, San Severo, Parrocchia San Severino Abate, Pia Associazione San Severino Abate, 2008.

¹⁸ Soprattutto i primi quattro capitoli della *Cronaca* insistono sul valore spirituale della preghiera, non tralasciando di ricordare comunque anche le ricadute pratiche, economiche, delle invocazioni; è proprio grazie ad esse infatti che i fedeli avrebbero potuto salvare le loro anime e donavano terreni e rendite ai monaci in funzione di questo scopo. Per dettagliati studi sulla *Cronaca* si vedano i contributi di G. Albertoni, *La cronaca del monaco Goswin. Tracce di medioevo in Val Venosta*, «Lettture trentine e altoatesine», 48 (1986), pp. 40-63; Id., *Il mondo di Goswin, monaco del Trecento. Breve antologia di testi tratti dal "Registrum" di Goswin dell'abbazia di Monte Maria (XIV secolo)*, Bolzano, Sovrintendenza Scolastica di Bolzano, 2003. Dello stesso studioso la recensione alla più recente edizione critica, curata da Roilo: *Das Registrum Goswins von Marienberg*, a cura di C. Roilo, Innsbruck, Übersetzung ins Deutsche von R. Senoner, 1996 (G. Albertoni, recensione di *Das Registrum Goswins von Marienberg*, a cura di C. Roilo, Innsbruck, Übersetzung ins Deutsche von R. Senoner, 1996, «Geschichte und Region/Storia e Religione», 6, 1997, pp. 345-347). Importanti anche le schede bibliografiche sull'opera curate da F. P. Knapp, *Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439. Die Literatur zur Zeit der habsburgischen Herzöge von Rudolf IV bis Albrecht V (1358-1439)* (vol. II/2 di *Geschichte der Literatur in Österreich von den Anfängen bis zur Gegenwart*), Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 2004, pp. 481-483 e L. Radif, *Das Registrum Goswins von Marienberg*, in C.A.L.M.A. IV, 2004, p. 403.

¹⁹ Lo studio della tradizione manoscritta della VS e quindi della trasmissione del testo agiografico dimostra che vi fu un'ampia circolazione dell'opera nei monasteri della Baviera e austriaci fra i secoli XI e XIV (cfr. K. Rehberger, *Die Handschriften der Vita S. Severini*, in *Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung. Ausstellung des Landes Oberösterreich*, Linz, Landesverlag, 1982, pp. 21-39: 26-35); non è stato rinvenuto un manoscritto della *Vita* riconducibile direttamente al monastero di Burgusio, ma non sembra inverosimile che i monaci della Val Venosta del secolo XIV possano aver avuto contatti o aver frequentato le analoghe istituzioni di area austriaco-bavarese.

²⁰ Genovese 2007, p. 64: «Davanti ai presbiteri, al clero e ai cittadini invitati per la circostanza cominciò in tutta umiltà di mente a profetizzare che con le preghiere, con i digiuni e con i frutti della misericordia potevano arrestare le prossime insidie del nemico».

La tipologia di santità suggerita da Severino ancora in vita trovò analoghe realizzazioni in numerose comunità, soprattutto benedettine, sorte sul territorio italico; in particolare nella parte meridionale della penisola riuscì a preservarsi per secoli fino ai giorni nostri, accentuando sempre più il carattere profetico correlato alla santità carismatica di un santo come Severino.

Dopo aver lasciato il contesto nord-italico, l'agiografia ci conduce nell'odierna area di S. Marino; Eugippio e i condiscipoli trasportarono il corpo santo fino alla roccaforte di S. Leo, a più di seicento metri sul livello del mare, un punto strategico anche considerando l'assetto viario, giacché disposto lungo la via che collegava Rimini e Ravenna con Roma²¹.

Nel sito si costituì inizialmente una chiesa o piccolo monastero, con dedizione a Severino soltanto alla fine del secolo VI o inizi del VII. Alla comunità di discepoli dell'«apostolo del Norico» e al luogo preposto per la venerazione di Severino si aggiunse poi idoneo spazio per celebrare la leggenda di san Leone.

In una lettera del 712 del futuro papa Gregorio II (715-731) al prete Lupicino sono menzionati due piccoli luoghi di culto (non si tratta quindi delle grandi abbazie benedettine posteriori): «Ad idem patrimonium fortasse pertinebant duo monasteria, scilicet sancti Leonis confessoris et pontificis et sancti Severini, sita intra castrum monte Feretro cum omnibus eis pertinentiis»²².

²¹ La posizione in altura non è casuale e rispose a esigenze sempre più diffuse, tanto nel Norico di Severino quanto nella penisola italica degli inizi del secolo VI, di controllo politico-militare del territorio. Cfr. A. Marcone, *Insediamenti minori e viabilità in età tardoantica*, in *Le valli del Natisone e dell'Isonzo tra Centroeuropa e Adriatico. Atti del Convegno internazionale di studi San Pietro al Natisone, 15-16 settembre 2006*, a cura di M. Chiabà – P. Maggi – C. Magrini, Roma, Quasar, 2007, pp. 159-163: 161. Per importanti cenni alla topografia del luogo in considerazione del transito del corpo di Severino si veda A. Donati, *San Marino tra storia e leggenda da Omero a san Pier Damiani. Edizione critica della Vita sanctorum Marini et Leonis. Fonti, documenti, manoscritti, incunaboli*, San Marino, Lucio Amati Editore, 2010, pp. 22-26.

²² *Die Kanonensammlung des Kardinal Deusdedit*, vol. III, herausgegeben von V. W. von Glanvell, Paderborn, Schöningh, 1905, p. 365. Il culto per san Leo e san Marino (cfr. agiografia medievale: AA. SS. *Sept. II*, coll. 208-220) è ricordato anche nel lemma agiografico dedicato a san Leo in BSS VII, s.v. *Leo di Montefeltro*, coll. 1180-1183 e in F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia: dalle origini al principio del secolo VII (a. 604)*, Faenza, stabilimento grafico Lega, 1927, pp. 708-710. Le notizie storiche in merito a Leo, forse un semplice prete vissuto in un momento imprecisabile fra i secoli IV e VI, si intrecciano nel corso dei secoli con quelle riguardanti il culto per Severino, che si sviluppa dopo il transito delle sue spoglie dall'area dell'antica Montefeltro. Per un confronto specifico fra le vicende dei due santi rimando ancora a Donati, *San Marino tra storia e leggenda da Omero a san Pier Damiani*, pp. 56-71. Per la specifica collocazione dei luoghi di culto cfr. F. V. Lombardi, *Il Montefeltro nell'alto medioevo*, «Studi montefeltrani», 2 (1973), pp. 21-59: 33; P. Bonacini, *L'assetto territoriale di San Marino tra Longobardia e Romanità dal Riminese al Montefeltro nei secoli VI-X*, in *Il territorio sammarinese tra età romana e primo medioevo. Ricerche di topografia e storia*, a cura di P. Bonacini – G. Bottazzi, San

Lupicino ottenne così in affitto dal papa i due edifici di culto più significativi del Montefeltro²³.

Del monastero che fu costruito in onore e in ricordo del transito del corpo di san Severino, attorno a cui avvennero miracolose guarigioni come narrato nell'agiografia, rimane poco oggi, soltanto un reliquiario in una chiesetta a Borgo di S. Leo e di fronte a questa località il colle denominato 'Monte di S. Severino', sulla cima del quale è posta una croce circondata da resti murari, che indicherebbero il luogo del monastero dedicato al santo già nel tardo secolo VI²⁴.

Il territorio piceno rimase comunque molto influenzato dalla santità di Severino, che il discepolo Eugippio fece conoscere anche in questa terra; addirittura un'agiografia medievale, composta tra i secoli VII e IX, tramandò la leggenda di un santo omonimo, relativa in realtà a un vescovo vissuto nell'antica *Septempeda* (odierna S. Severino Marche) a metà circa del secolo VI, riproducendo integralmente il modello di santità del 'san Severino' il cui corpo transitò nel luogo sul finire del secolo V²⁵. Forse la stessa omonimia fu un esito celebrativo di una santità idealizzata *in loco*.

In questo caso, la produzione agiografica marchigiana utilizzò in particolare l'immagine di Severino in veste di asceta, allo scopo di affermare

Marino, Centro di studi storici sammarinesi, Università degli studi della Repubblica di San Marino, 1994 (Quaderni monografici del Centro Studi Storici Sammarinesi 4), pp. 49-134: 78.

²³ Cfr. Donati, *San Marino tra storia e leggenda da Omero a san Pier Damiani*, pp. 56-59, che ricorda peraltro anche un luogo di culto dedicato a Severino del Norico ed edificato alle porte di Ravenna (p. 57), menzionato nell'opera di Agnello ravennate *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, cura et studio D. M. Deliyannis, Turnhout, Brepols, 2006 (CChLat Cont. Med. 199), p. 129.

²⁴ Si accenna a un monastero, come luogo di assunzione del grado di presbitero da parte di un santo di nome Severino, in *Vita sancti Severini* 12, in AA. SS. *Ian.* I, col. 501: «sequitur eum ovicula, in qua totus ei census erat, et cum Innocentius nequiret transire Flosorem, quem imber incitaverat, forte per tigellum, quod ripis superposuerant pastores, transiit (...)». Non si può escludere che il santo di nome Severino, raccontato nella succitata agiografia, sia proprio Severino del Norico – cfr. E. Paoli, *Monachesimo e agiografia nel Piceno*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno. Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione dell'undicesima edizione del "Premio Internazionale Ascoli Piceno"*, Ascoli Piceno, 2-3 maggio 1997, a cura di E. Menestò, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1998, pp. 101-122: 104-106, 109-111.

²⁵ Per san Severino di *Septempeda* è stata redatta un'agiografia in due versioni: la *Vita sancti Severini et Victorini* di *Septempeda*, in AA. SS. *Ian.* I, coll. 501 sgg. (la più antica) e la *Vita sancti Severini* in *Bibliotheca Hagiographica Latina*, II, 7659-7664, p. 1109 (la più recente). Si veda anche Margarucci Italiani, in BSS XI, coll. 972-979, s.v. *Severino, vescovo di Septempeda*; A. Benvenuti, *I santi invisibili. La tradizione dei culti patronali nel Piceno*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, pp. 1-18: 10-11.

la tipologia di santità prediletta nell'area: l'eremita orante anziché l'abate insediato stabilmente in un'istituzione monastica²⁶.

L'ultimo capitolo dell'agiografia scritta dall'abate Eugippio conduce però verso una nuova dimensione della santità di Severino, come in un trionfo imperiale autorizzato dallo stesso papa Gelasio, le spoglie del santo sono accolte dalla popolazione dell'antica Napoli:

Tunc sancti Gelasii sedis Romanae pontificis auctoritate et Neapolitano populo exequiis reverentibus occurrente in castello Lucullanum per manus sancti Victoris episcopi in mausoleo, quod praedicta femina condidit, collocatum est. Qua celebritate multi langoribus diversis afflicti, quos recensere longum est, receperunt protinus sanitatem. (...) Monasterium igitur eodem loco constructum ad memoriam beati viri hactenus perseverat, cuius meritis multi obsessi a daemonibus sunt curati et diversis obstricti langoribus receperunt ac recipiunt operante dei gratia sanitatem (...) (Eug. VS 46, 2-3, 6)²⁷.

La salma di Severino è accolta in un mausoleo voluto dalla nobildonna Barbaria all'interno della fortezza nota come *Castellum* o *Castrum Lucullanum*, luogo di ritiro e di esilio di Romolo Augustolo, l'ultimo imperatore dell'Impero romano occidentale²⁸. Doveroso segnalare l'alto valore simbolico del gesto dell'aristocratica, Barbaria fu infatti la consorte di Oreste²⁹,

²⁶ L'agiografia del Piceno riflette anche le esigenze del particolare contesto geografico in cui è ambientata, si tratta infatti di un territorio di frontiera che raccoglie e rielabora le diverse sensibilità religiose orientali e occidentali, propone modelli di vita monastica, ma alternati con più elevata frequenza a esperienze di eremitismo, cfr. F. Cardini, *Problemi di agiografia e di cultura folklorica marchigiana*, in *Istituzioni e società nell'alto Medioevo Marchigiano. Atti del Convegno (Ancona-Osimo-Iesi, 17-20 ottobre 1981)*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 86 (1981), Ancona 1983, pp. 1145-1166: 1147-1148; Paoli, *Monachesimo e agiografia nel Piceno*, pp. 101-122.

²⁷ Genovese 2007, pp. 114-116, pp. 114-116: «Poi con l'autorizzazione di san Gelasio, pontefice della sede di Roma, alla presenza del popolo di Napoli accorso nella città di *Lucullanum* per gli augusti funerali, il corpo fu deposto dalle mani del santo vescovo Vittore in un mausoleo che Barbaria aveva fatto costruire. Durante questa solenne celebrazione molte persone, afflitte da varie malattie, che qui sarebbe lungo ricordare, vennero immediatamente guarite. (...) Il monastero, costruito nello stesso luogo in memoria dell'uomo beato, ancora esiste, e per i suoi meriti molti indemoniati hanno ricevuto e ricevono per la grazia operante di Dio la salute».

²⁸ Cfr. D. Giampaola – F. Longobardo, *Napoli greca e romana tra Museo archeologico nazionale e centro antico: guida rapida*, Napoli, Electa Napoli, 2000, pp. 10-12. Appare doveroso ricordare la menzione dell'evento a opera di E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, edited by D. Womersley, vol. II, London, The Penguin Press, 1994, pp. 403-406.

²⁹ PLRE II, s.v. *Barbaria*, p. 210; II, s.v. *Orestes* 2, pp. 811 sgg.

patrizio ucciso proprio dal capo-guerriero Odoacre al quale Severino profetizzò un futuro da sovrano in Italia (Eug. VS 7); il carisma e le azioni del santo oltrepassarono anche la crudezza degli avvenimenti storici.

I monaci che giunsero fin qui insieme alle reliquie di Severino divennero i primi membri di un cenobio che fu fondato proprio lungo le pendici del monte Echia, nell'odierna Pizzofalcone e da questo luogo diffusero una cultura monastica anticipatrice dell'esperienza benedettina, dotandosi di una biblioteca e di uno *scriptorium*, prima ancora della nota fondazione cassinese³⁰.

Il monastero subirà poi le alterne vicende causate dalle incursioni saracene, a seguito della sua demolizione, nella prima metà del secolo X³¹, le reliquie di Severino cominceranno una migrazione che parallelamente contribuì alla fioritura di diversi luoghi di culto in sua memoria, entro cui si svilupperà a pieno un 'nuovo tempo' della santità severiniana, che già aveva mostrato alcuni segni mentre Severino era ancora in vita: una santità da patrono e profeta.

Oltre alla comunità di Frattamaggiore, presso Napoli, che agli inizi del secolo XIX accolse le sacre reliquie di Severino e le depose nella propria chiesa parrocchiale³², una speciale devozione si sviluppò in area pugliese, nella località di San Severo, in provincia di Foggia³³.

Nel primo trentennio del secolo XVI, secondo cronache locali sanseveresi³⁴, Severino apparve per due volte alla popolazione, in un caso (1522) per salvare la città da un assalto di predoni albanesi e nell'altro (1528), quello più significativo per la tipologia di santità che si affermò nel territorio, per difendere di nuovo la città, ma nell'occasione dalle truppe imperiali di Carlo

³⁰ Cfr. D. Ambrasi, *Il Cristianesimo e la Chiesa napoletana dei primi secoli*, in *Storia di Napoli*, vol. I, Napoli, Società Editrice Storia di Napoli, 1969, pp. 623-724: 717-724; N. Cilento, *La cultura e gli inizi dello studio*, in *Storia di Napoli*, vol. II/2, pp. 521-639: 525-531; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 32; P. Saviano, *San Severino. Precursore del monachesimo occidentale*, Frattamaggiore, a cura della Pro loco F. Durante, 1995, p. 24.

³¹ Il complesso monastico non subì comunque un immediato abbandono, giacché permasero alcuni insediamenti monastici minori almeno fino alla prima metà del secolo XII – cfr. Kehr, p. 462.

³² Cfr. 1807-2007 *Bicentenario della traslazione dei corpi dei santi Sossio e Severino*, Frattamaggiore, Istituto di Studi Atellani- Basilica Pontificia S. Sossio, 2007.

³³ Paziente e meticoloso studio di san Severino come patrono della cittadina di San Severo (Fg) nel contributo della cara amica L. Colangelo, *San Severo e il suo patronato. Questioni agiografiche e culturali*, Roma, Aracne, 2015, pp. 166-184.

³⁴ Per i dettagli sulla tradizione storica delle agiofanie, secondo la testimonianza delle fonti locali, analizzate e commentate, si rimanda ancora a *San Severino Abate. Patrono principale della città e diocesi di San Severo*, pp. 34-37, 62-63.

V (1516-1556), regnante con potere assoluto su Napoli e su Sansevero. La seconda apparizione, riconosciuta dalla Chiesa cattolica sebbene attraverso un percorso tortuoso, divenne in breve tempo oggetto di devozione popolare ed è ritenuta vero fatto storico, parte integrante del vissuto comunitario³⁵.

A supporto della veridicità dell'evento di 'agiofania' sono enumerati dagli studiosi almeno tre fattori: 1) secondo la cronaca locale furono gli assediati a vedere nel cielo il santo, 2) essi stessi interruppero all'improvviso l'assedio senza nessun motivo storico-logico e infine 3) la tradizione narrativa perdurò senza interruzioni nel corso dei secoli³⁶.

La 'agiofania' assume un preciso significato per la popolazione ed è forse ancor più importante soffermarsi su di esso, prima ancora di esaminare la veridicità storica, in coerenza con gli obiettivi di questo contributo. Severino, come la maggior parte dei santi tardo antichi, è presentato come *miles Christi* ricalcando il modello eroico classico e, al pari degli eroi, esprime protezione nei confronti della sua comunità attraverso singolari poteri che persistono anche oltre la morte³⁷.

Il ruolo di difensore della città richiamato dall'agiofania è perfettamente confacente a quanto compiuto da Severino in vita; è sufficiente ricordare anche soltanto un esteso e significativo brano dal testo di Eugippio:

Cives item oppidi Lauriaci et superiorum transfugae castellorum ad suspecta loca exploratoribus destinatis hostes quantum poterant humana sollicitudine praecavebant. Quos servus dei divinitatis instinctu commonitus praesaga mente praestruxit, ut omnem paupertatis suae sufficientiam intra muros concluderent, quatenus inimicorum feralis excursus nihil humanitatis inveniens statim fame compulsus immania crudelitatis coepta desereret. Haec per quadriduum contestatus advesperascente iam die Valentem nomine monachum mittens ad sanctum Constantium eiusdem loci pontificem et ad ceteros commanentes: «hac», inquit, «nocte dispositis per

³⁵ Colangelo (*San Severo e il suo patronato*, p. 170) osservò in modo appropriato che dalla tarda antichità al periodo rinascimentale si assistette a un cambiamento di sensibilità all'interno della società e l'agiografia sviluppò nuovi canoni: l'abate che in epoca tardo antica predominava per il suo carisma, come figura ieratica, nel Rinascimento divenne l'eroe-guerriero, *defensor* della città indifesa.

³⁶ Brillante e specifica analisi in V. Sibilio, *Note sulla storicità dell'apparizione di san Severino abate nel 1528*, «Studi sulla Capitanata. Rassegna di studi e ricerche», I (2017), pp. 5-11: 7-9.

³⁷ Si veda *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri – G. Guidorizzi, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 26-28 che non mancano di ricordare come l'eroe e specularmente anche il santo agisca soprattutto nell'immaginario, fra storia e mito, e per interconnessione fra culture diverse spesso i suoi segni riaffiorino in tempi diversi anche distanti, con connotati simili e funzioni analoghe.

muros ex more vigiliis districtius excubate, supervenientis hostis caventes insidias». (...) Itaque tandem aliquando muris invigilare compulsi, expleta consueti operis in noctis principio psalmodia, cum celeberrimo coepissent vigilare concursu, acervus faeni comminus positus facula baiuli nolentis accensus lumen, non incendium reddidit civitati. Qua occasione vociferantibus cunctis hostes silvarum occultati nemoribus, subito splendore clamoreque perterriti, putantes se praecognitos quieverunt ac mane facto circumdantes civitatem et ubique discurrentes, cum nihil victualium reperissent (...) recesserunt (Eug. VS 30, 1-4)³⁸.

Il contesto storico al quale pertengono le apparizioni prima ricordate non è irrilevante, nel secolo XVI nel territorio di Sansevero era in atto la guerra di successione fra Spagnoli e Francesi e la comunità locale non si oppose all'ingresso in città delle truppe francesi, tradendo la Spagna di Carlo V; tuttavia, alla morte del generale a capo delle milizie francesi, i soldati iberici tentarono la riconquista, ma secondo la cronaca locale del secolo seguente fu proprio l'agiofania del santo a farli desistere³⁹.

Anche dal punto di vista religioso non sembra irrilevante che la leggendaria manifestazione del santo fiorisca nel Cinquecento, periodo nel quale si insediarono a San Severo i monaci agostiniani, che ritennero san Severino un discepolo di Severo, vescovo di Milevi (od. Algeria) menzionato in un'episto-

³⁸ Genovese 2007, pp. 98-99: «I cittadini della città di *Lauriacum* e i fuggitivi, provenienti dalle città più a nord, nominarono esploratori per ispezionare i luoghi sospetti, in modo da difendersi dal nemico, secondo le loro capacità. Il servo di Dio, mosso da ispirazione divina, li istruì in anticipo con intuizione profetica, a custodire all'interno delle mura della città tutte le loro povere risorse, in modo che il nemico nella sua violenta incursione non incontrasse nulla di appartenente all'uomo, e fosse costretto dalla fame ad abbandonare immediatamente il suo disegno spaventoso e crudele. Li implorò di fare questo per quattro giorni. Quando il quarto giorno inclinava verso sera, inviò un monaco di nome Valente dal santo vescovo del luogo, Costanzo, per dire, a lui e agli altri abitanti: "Stasera mettete le solite guardie a custodia delle mura, e fate grande attenzione, guardatevi da un'improvvisa incursione del nemico" (...). Spinti dunque da questo a custodire le mura, dopo aver cantato i salmi secondo la consuetudine all'inizio della notte, mentre cominciavano la loro veglia con forte concorso di popolo, un covone di fieno che si trovava vicino prese fuoco, perché la torcia di un corriere distrattamente caduta fornì alla città luce e non un incendio. Quando ciò accadde, tutti gridarono, e i nemici nascosti all'interno del bosco e delle foreste, spaventati dall'improvvisa luce e dallo schiamazzo, ritenendosi scoperti, rimasero quieti. La mattina dopo circondarono la città, e andarono avanti e indietro dappertutto, ma non trovarono cibo, e quindi se ne andarono (...)».

³⁹ Il riferimento storico principale per l'evento locale è il documento seicentesco di Antonio Lucchino, *Memorie della Città di Sansevero e suoi avvenimenti per quanto si rileva negli anni prima del 1629*, a cura di N. M. Campanozzi, San Severo, Miranda Editore, 1994, pp. 20-21.

la di sant'Agostino (CIX), e che preservarono quindi la memoria di Severino come fautore della propagazione della regola monastica agostiniana⁴⁰.

L'apparizione di Severino in età rinascimentale, difensore della città di San Severo, trovò comunque la sua narrazione più efficace nei prodotti delle arti visive immediatamente contemporanei all'apparizione e dei secoli posteriori (dal XVI al XIX): il santo patrono comparve effigiato come icona equestre, riedizione moderna del classico 'cavaliere trace' – secondo una definizione del già citato studioso dell'arte sanseverese, Emanuele d'Angelo⁴¹.

La cittadina pugliese custodisce i primi esempi di questa precisa iconografia: sulla facciata di un'abitazione locale entro un'edicola già di secolo XVI è riprodotto Severino a cavallo, analoga immagine che si ritrova all'interno della cattedrale cittadina dedicata a san Severino, precisamente nel pulpito ligneo barocco, databile al 1674, e anche su una piccola porta argentea del tabernacolo dell'altare maggiore. L'icona si riscontra anche nel sigillo cinquecentesco della "Universitas Civitatis Sancti Severi", oltre che nello stemma civico elaborato nella stessa epoca; nel primo il santo è a cavallo, aureolato e regge nella mano sinistra il bacolo pastorale, nel secondo Severino in versione equestre, ancora aureolato, indossa l'abito sacerdotale e tiene nella mano destra una bandiera rossa con croce bianca al centro, stendendo la mano sinistra a protezione della città.

L'agiofania del 1528 è richiamata persino nei titoli di altre tre importanti opere artistiche: un bozzetto realizzato da Francesco Solimena nel secolo XVIII⁴², nel quale predomina per dimensioni la figura del santo a cavallo sopra le mura che contrasta con l'unico soldato avversario sottostante e posto in evidenza; una litografia di Francesco Apicella della prima metà del secolo XIX⁴³, che ripete con minime variazioni lo schema iconografico prima illustrato, mostrando però il santo patrono come apparizione entro le nubi e, infine, una tempera su tela di Alfonso D'Anzeo, datata al 1858⁴⁴, molto simile alla precedente, ma con ancor più evidenza alle truppe nemiche sconfitte e ammassate sotto le mura urbane.

⁴⁰ Nicolao Crusenio *Monasticon Augustinianum*, vol. II, *De propagatione Monachismi post obitum s. Augustini* 1, Monachii 1623.

⁴¹ Cfr. d'Angelo, *Studi su san Severino abate*, p. 54.

⁴² *Il miracolo di san Severino*, bozzetto di F. Solimena, oggi custodito presso il Kupferstichkabinett di Berlino.

⁴³ *Apparizione miracolosa di san Severino abate Protettore della città di San Severo*, litografia di F. Apicella riprodotta in *San Severino Abate. Patrono principale della città e diocesi di San Severo*, p. 21.

⁴⁴ *Il miracolo di san Severino*, tempera su tela di A. D'Anzeo, custodita presso la cattedrale di S. Severino a San Severo (Fg).

Lo studio della storia delle religioni conduce verso la formulazione di una duplice nozione di santità: sono santi coloro che compiono miracoli⁴⁵ e coloro che assolvono a una precisa funzione in un momento determinato di particolare criticità⁴⁶; Severino del Norico lo fu per entrambi i motivi e, giacché dotato di carisma profetico, rese la sua santità trasmissibile di generazione in generazione.

ELENA GRITTI
Università di Bergamo

Abbreviazioni bibliografiche

- AA. SS. = Bollandus *et al.*, *Acta Sanctorum quotquot toto urbe coluntur, uel a catholicis scriptoribus celebrantur*, Anversa-Bruxelles 1693-1940.
- BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina*, Bruxelles, ed. Socii Bollandiani, 1898-1899.
- BSS = *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Città Nuova, 1961.
- C.A.L.M.A. = *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, Firenze, SISMEL, 2000-
- DIB = *Il dizionario della Bibbia*, Bologna, Zanichelli, 2003.
- Kehr = *Italia Pontificia*, vol. VIII, herausgegeben von P. F. Kehr, Berlino 1935.
- PLRE = *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II, edited by J. R. Martindale, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

⁴⁵ Cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. it. a cura di V. Vacca, Torino, Boringhieri, 1960, pp. 186-188.

⁴⁶ Prioritari e ancora validi gli studi sul tema di P. R. Lamont Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981; Id., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it. a cura di L. Repici Cambiano, Torino, Einaudi, 1983.

VITA RELIGIOSA E SACRAMENTALE NELL'OSPEDALE DI SPIRITO SANTO A ROMA NEI SECOLI XVII-XVIII¹

Introduzione

L'ordine ospedaliero di Spirito Santo, fondato alla fine del XII secolo da Guido di Montpellier, ebbe un ruolo di primo piano nello sviluppo dell'ospedalità delle attività assistenziali e caritative. Lo stesso ordine gestiva a Roma il più grande Ospedale di Santo Spirito d'Europa, fondato nel 1198 da papa Innocenzo III, che divenne un modello per altri ospedali del mondo cristiano². Monumentale, l'edificio dell'Ospedale di Spirito Santo era la casa madre dell'ordine di Santo Spirito e la sede dei superiori generali dell'ordine. Fino al passaggio di Roma al Regno d'Italia nel 1870 fu sotto l'amministrazione diretta dei papi, e per questo fu detto 'Archiospedale apostolico'³.

Dall'epoca della ricostruzione operata da papa Sisto IV (1471-1483) fino al 1870 l'ospedale ebbe due funzioni: ricovero per trovatelli (*brefotrophium*) e ospedale per ammalati. Mentre gli ospedali hanno subito un'evoluzione secolare dalla funzione sociale di centri di accoglienza alla funzione medica, l'Ospedale di Santo Spirito a Roma è sempre stato anche luogo di cura⁴.

¹ L'articolo è stato realizzato nell'ambito del progetto nr. 2018/29/B/HS3/02235 (Infermeria dell'Ospedale di Santo Spirito a Roma nel 18° secolo) finanziato dal Centro Nazionale delle Scienze. This article was prepared under the project nr. 2018/29/B/HS3/02235 (Infirmary of the Hospital of the Holy Spirit in Rome in the 18th century), financed by the Polish National Science Centre.

² M. Surdacki, *Il brefotrofio dell'Ospedale di Santo Spirito in Roma nel XVIII secolo*, Varsavia-Roma, Upowszechnianie Nauki-Oświata, 2000 (Conferenze 115), p. 9; Id., *Dzieci porzucone w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1998, p. 5.

³ Surdacki, *Il brefotrofio dell'Ospedale di Santo Spirito in Roma nel XVIII secolo*, p. 10; Id., *Dzieci porzucone w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, p. 6.

⁴ *Ibidem*, pp. 77-82.

L'Ospedale di Santo Spirito era di fatto una clinica multireparto e multifunzionale, adatta al trattamento di varie malattie, il che al tempo era un caso eccezionale. Vi erano sei reparti nell'ospedale: per chi aveva la febbre, per i feriti, per chi soffriva di tubercolosi, per chi soffriva di scorbuti, per chi soffriva di calcoli e per chi soffriva di scabbia⁵.

La funzione assistenziale dell'Ospedale di Santo Spirito, come ricovero per i bambini abbandonati, è stata oggetto delle ricerche di chi scrive già negli anni '80: il tema è stato ampiamente trattato in due libri e una serie di articoli pubblicati su riviste in Polonia e in Italia⁶. Tra le opere italiane più

⁵ La letteratura generale sull'Ospedale di Santo Spirito è ricchissima (ad esempio, sono circa venti le pubblicazioni del solo Pietro De Angelis): impossibile discuterne in un articolo che tratti solo di un problema specifico relativo all'Ospedale di Santo Spirito. Lo stato delle ricerche su quest'ospedale fu esposto ormai tempo fa nel fondamentale studio di Maura Piccialuti (*La carità come metodo di governo. Istituzioni caritative a Roma dal pontificato di Innocenzo XII a quello di Benedetto XIV*, Torino, Giappichelli, 1994). Di grande importanza nella ricerca sull'Ospedale di Santo Spirito è una pubblicazione in due volumi contenente gli studi di ottanta autori presentata a un convegno internazionale tenutosi a Roma in occasione dell'800° anniversario dell'ospedale (l'autore di tale testo ha partecipato a questa conferenza ed è anche autore di uno di questi articoli). Si veda *L'antico Ospedale di Santo Spirito dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, 2 voll., Roma, Il Veltro, 2002. Per quanto riguarda la ricerca generale sulla storia dell'assistenza sociale e dell'ospitalità, è da segnalare recentemente uno studio congiunto di due ricercatori padovani: *Saggi di storia della salute. Medicina, ospedali e cura fra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di F. Bianchi – G. Silvano, Milano, FrancoAngeli, 2020. Una presentazione più ampia dello stato della ricerca su questo tema va oltre lo scopo di questo articolo.

⁶ Surdacki, *Dzieci porzucone w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*; Id., *Il brefotrofio dell'Ospedale di Santo Spirito in Roma nel XVIII secolo*; Id., *Marriages of Wards of Rome's Holy Spirit Hospital in the 17th and 18th centuries*, «Acta Poloniae Historica», 79 (1999), pp. 99-122; Id., *La vita religiosa nel "Conservatorio" dell'Ospedale di Santo Spirito in Roma, nei secoli XVII-XVIII*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XXVII (1998), 54, pp. 149-165; Id., *L'abbandono dei bambini a Roma e dintorni nel secolo XVIII*, «Archivio della Società romana di storia patria», 123 (2000), pp. 169-199; Id., *I trovatelli nelle famiglie affidatarie a Roma e nei dintorni nel Settecento*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XXX (2001), 59, pp. 91-120; Id., *Il "Conservatorio" e la "Scuola dei putti" nell'Ospedale di Santo Spirito di Roma nei secoli XVII-XVIII. Atti del convegno internazionale sull'antico ospedale di Santo Spirito di Roma*, «Il Veltro. Rivista della Civiltà Italiana», XLV (2001), 5-6, pp. 253-267; Id., *Le condizioni fisiche degli ospiti del brefotrofio di Santo Spirito in Roma nel XVIII secolo*, «Medicina nei secoli», XIV (2002), 1, pp. 111-134; Id., *Le nutrici a Roma e nello Stato Pontificio nei secoli XVII-XVIII*, «Archivio della Società romana di storia patria», 125 (2002), pp. 105-126; Id., *La scuola per i maschi nell'Ospedale di Santo Spirito di Roma nei secoli XVII-XVIII*, «Studium», XCIX (2003), 2, pp. 256-284; Id., *La sorte degli esposti dell'Ospedale di Santo Spirito di Roma nel '700*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XXXVI (2007), 72, pp. 7-43; Id., *Il Conservatorio di Santo Spirito di Roma nei secoli XVII-XVIII*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XXXVIII (2009), 75, pp. 21-42.

recenti, le più importanti sono le pubblicazioni di Claudio Schiavoni, Stefania Dominici, Sergio Pagano⁷. L'oggetto del presente studio è la seconda funzione di questo ospedale, quella sanitaria, per quanto finora non esplorata, col fine di fornire un contributo a un primo studio complessivo su un'istituzione che è stata importante per tutta la cultura europea⁸. Nell'ambito della funzione sanitaria, il presente saggio è parte di una ricerca più generale riguardante la vita religiosa dei malati dell'Ospedale di Santo Spirito di Roma, e si concentra sulla vita sacramentale e sul servizio prestato dal personale religioso incaricato di amministrare i Santi Sacramenti ai malati in ospedale.

Facendo riferimento alla precedente pubblicazione su analogo argomento⁹, il presente articolo contribuirà alla realizzazione di uno studio complessivo sul problema della pastorale e della vita religiosa in tutto l'Ospedale di Santo Spirito nei tempi anteriori alla costituzione della Repubblica Romana del 1798. L'articolo esistente di R. Grégoire tratta tra l'altro del primo Ottocento e non del periodo qui preso in considerazione¹⁰. Da tale

⁷ C. Schiavoni, *Gli "esposti" (o "proietti") alla "ruota" dell'archiospedale di Santo Spirito in Saxia di Roma dal 1700 al 1824*, in *La demografia storica delle città italiane*, S.I.D.E.S., Bologna, Clueb, 1982, pp. 663-679; Id., *Gli infanti "esposti" del Santo Spirito in Saxia di Roma tra '500 e '800. Numero, ricevimento, allevamento e destino*, in *Enfance abandonnée et société en Europe XVI-XX siècle*, Roma, École française de Rome, 1991, pp. 1017-1064; Id., *Il problema del baliatico nel brefotrofio dell'archiospedale di Santo Spirito in Saxia di Roma '500 e '800*, in *Trovatelli e balie in Italia. Secc. XVI-XIX. Atti del Convegno Infanzia abbandonata e baliatico (secc. XVI-XIX)*, Bari 20-21 maggio 1993, a cura di G. Da Molin, Bari, Cacucci, 1994, pp. 73-108; Id., *Le balie del brefotrofio dell'ospedale di Santo Spirito in Saxia di Roma '500 e '800*, «Archivi e Cultura», n.s., XXV-XXVI (1992-1993), Roma 1993, pp. 177-242; S. Dominici, *Il governo dell'Ospedale di Santo Spirito e dei suoi annessi nel secolo XVII. Continuità e riforme. Atti del convegno internazionale sull'antico ospedale di Santo Spirito di Roma*, «Il Veltro. Rivista della Civiltà Italiana», XLV (2001), 5-6, pp. 239-251; Ead., *Un'istituzione assistenziale pubblica nella Roma dei papi: il conservatorio delle proietette dell'ospedale di Santo Spirito in Saxia (secoli XVI e XVII)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 55 (2001), pp. 19-58; Ead., *Il Conservatorio di Santo Spirito in Sassia di Roma. Condizioni, risorse e tutela delle donne nel Settecento*, «Studi Storici», XLIV (2003), 1, pp. 191-250. Queste ultime due pubblicazioni contengono anche la bibliografia più aggiornata sull'argomento. Si veda anche: S. Pagano, *Gli esposti dell'Ospedale di Santo Spirito nel primo Ottocento*, «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», 3 (1979), pp. 353-392. Vedi anche G. Di Giorgio, *Gli esposti dell'ospedale del Santo Spirito nella seconda metà del Settecento*, «Storia Politica», XXI (1982), 2, pp. 480-518.

⁸ M. Surdacki, *Infermeria Świętego Ducha w Rzymie w XVII-XVIII wieku. Perspektywy badawcze*, «Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne», 110 (2018), pp. 381-394.

⁹ Surdacki, *La vita religiosa nel "Conservatorio" dell'Ospedale di Santo Spirito in Roma*.

¹⁰ R. Grégoire, *Servizio dell'anima quando del corpo nell'ospedale di Santo Spirito*, «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», 3 (1979), pp. 221-254. Molta attenzione all'assistenza spirituale nell'Ospedale S. Spirito: M. Piccialuti, *La carità come metodo di governo*.

punto di vista, il presente testo propone una interpretazione innovativa per l'ospedale romano; anche in un contesto più ampio, è difficile trovare studi che descrivano in modo dettagliato la vita religiosa e spirituale dei malati degenti nell'ospedale, le modalità di amministrazione dei sacramenti e che diano molti dettagli sul vario personale religioso¹¹.

Successivamente sono stati presi in considerazione i sacerdoti che si occuparono in quel periodo della cura pastorale nell'Ospedale di Santo Spirito: i confessori e i 'raccomandatori delle anime'. Si è poi discusso delle condizioni e delle modalità di svolgimento della Confessione, della catechizzazione degli infermi, della S. Comunione, del sacramento dell'estrema unzione (viatico) e della funzione del direttore responsabile dell'intera vita religiosa dell'ospedale. Esige inoltre una riflessione approfondita il problema della presenza di confessori esterni, soprattutto cappuccini, e del mancato coinvolgimento nella pastorale degli infermi da parte dei canonici di Santo Spirito.

Il presente saggio tratta anche della cura pastorale negli altri ospedali romani e del controllo in essi esercitato dai papi, riguardo a queste istituzioni assistenziali anche dal punto di vista religioso. Per la particolare condizione giuridica dell'Ospedale di Santo Spirito, va posta particolare attenzione al ruolo del papa, da cui dipendeva direttamente il Commendatore di Santo Spirito, massima autorità dell'ospedale e Maestro Generale dell'ordine omonimo. I papi avevano speciali prerogative di controllo sugli ospedali attraverso le visite apostoliche¹².

Con riferimento a ricerche precedenti sui bambini abbandonati, l'oggetto dell'analisi è stato inizialmente il Settecento – epoca di trasformazioni illuministiche, ampliamento dell'ospedale e profonde riforme attuate nell'ambito della grande visita (1737-1749), realizzata ai tempi di Benedetto XIV (1740-1758), detto il secondo 'fondatore dell'ospedale'. Proprio nel Settecento vennero costituite istituzioni epocali: la Biblioteca Lancisiana, il Teatro Anatomico e le Scuole di Chirurgia, grazie alle quali l'ospedale divenne un'istituzione medica e scientifico-clinica d'avanguardia, un centro

¹¹ Sulla vita religiosa, si veda A. Galuzzi, *La vita religiosa in Italia dopo il Concilio di Trento*, in *Problemi di storia della chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979, pp. 201-222.

¹² Dominici, *Un'istituzione assistenziale pubblica nella Roma dei papi*, p. 21. Cfr. L. Fiorani, *Storia religiosa di Roma. Nota intorno a recenti esperienze di ricerca. Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di studio dell'Associazione Italiane dei professori di Storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991)*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 225-258.

di studi chirurgici¹³. Infine, le considerazioni sono state estese al Seicento, il che consente di osservare la questione indagata su due secoli diversi. Il periodo napoleonico, che portò cambiamenti radicali nell'organizzazione degli ospedali romani, chiude il periodo preso qui in esame. Nel suo libro, Maura Piccialuti scrive:

Affrontare il Settecento romano significa doversi misurare con due contrastanti percezioni: di una grande continuità con i secoli precedenti, specialmente a proposito delle strutture assistenziali, immerse come sono nel fluire della tradizione cattolica post-tridentina, o talvolta ancora medievale. La Roma del Settecento ha due facce: tradizione e riformismo, immobilismo paternalistico e spinta al rinnovamento; esse coesistono e probabilmente non sono affatto due, ma una soltanto¹⁴.

Nel Settecento il processo di formazione dello Stato pontificio come Stato moderno appare ultimato, anche se in alcuni momenti vecchie correnti e tendenze nuove talvolta ancora coesistevano¹⁵. «Mentre Benedetto XIII (1758-1769) è l'ultimo pontefice totalmente ancora inserito in una continuità istituzionale motivata dalla tradizione religiosa e a essa fortemente ancorata, Benedetto XIV dà inizio a riforme (...), compie il tentativo di far coesistere tradizione e innovazioni, diritto canonico e istanze nuove, in un equilibrio sottile e difficile che dura quando il suo pontificato»¹⁶.

Le fonti più importanti sull'Ospedale di Santo Spirito, che contano oltre tremila volumi, sono conservate presso l'Archivio di Stato di Roma. A parere di chi scrive, l'aspetto più interessante è un'analisi completa dell'enorme numero di pazienti ospedalizzati che, come le masse di trovatelli ospedalieri, si trovavano assieme in una sorta di condizione sociale separata¹⁷. Una delle

¹³ M. Surdacki, *Studi di chirurgia presso L'Ospedale Santo Spirito di Roma nei secoli XVII e XVIII*, «Nuova Secondaria», LX (settembre 2022), 1, pp. 221-230.

¹⁴ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, pp. v, 38. Su Roma del Settecento cfr. V. E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Bologna, Cappelli, 1971; F. Venturi, *Settecento riformatore. La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, vol. II, Torino, Einaudi, 1976; P. Paternò, *Roma nel Settecento: la vita quotidiana nella parrocchia di S. Lorenzo in Lucina (1740-1758)*, «Rivista storica del Lazio», 1 (1993), pp. 173-197; M. Caffiero, *Roma nel Settecento tra politica e religione. Dibattito storiografico e nuovi approcci*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (2000), pp. 81-100.

¹⁵ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, pp. v, 36. Sullo Stato pontificio si veda L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio e il movimento riformatore del Settecento*, Milano, A. Giuffrè, 1959.

¹⁶ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, pp. 37-38.

¹⁷ Tutti i documenti citati nell'articolo si conservano nell'Archivio di Stato di Roma *Archivio dell'Ospedale di Santo Spirito di Roma*. I numeri delle indicazioni segnate nelle note si riferiscono alle buste in cui si trovano i documenti citati (d'ora in poi ASR, AOSS).

fonti più importanti, se non la più importante, per le ricerche sull'Ospedale di Santo Spirito a Roma in epoca moderna, sono gli atti della citata visita iniziata da Clemente XII (1730-1740)¹⁸. Di grande importanza sono anche le visite seicentesche dei cardinali Nicolò Acciaiuoli nel 1679 e Pietro Mateo Petrucci nel 1696¹⁹. L'organizzazione delle Visite Apostoliche è stata una delle questioni più importanti affrontate nei decreti del Concilio di Trento²⁰. Molto preziosa, dal punto di vista dell'argomento trattato, è anche un'istruzione dell'inizio della seconda metà del XVIII secolo, destinata ai sacerdoti responsabili della vita sacramentale degli infermi²¹.

Sia nel Medioevo che nel periodo post-tridentino gli ospedali, in quanto istituzioni solitamente sotto l'autorità della Chiesa, erano luoghi di particolare cura della vita religiosa dei pazienti malati. Secondo l'insegnamento della Chiesa, ci si preoccupava di guarire fisicamente il malato e di salvarne l'anima. Questo tipo di preoccupazione religiosa è stato applicato con particolare diligenza negli ospedali diretti e gestiti da ordini religiosi, ed è stato anche il caso dell'Ospedale Santo Spirito di Roma, dove la vita religiosa e spirituale dei suoi pazienti è stata plasmata dai religiosi canonici di Santo Spirito che vi risiedevano stabilmente, e da altri sacerdoti provenienti dall'esterno. L'ospedale era tenuto a sviluppare nei suoi pazienti un particolare zelo religioso, sia per la missione dei canonici in quanto religiosi e sia in certa misura per i rapporti diretti dell'istituzione con la Santa Sede. In quanto ospedale pontificio, il Santo Spirito fu dunque modello per altre istituzioni ospedaliere anche nell'ambito della formazione e dell'organizzazione della vita religiosa.

Il 23 dicembre 1623 il frate Domenico Borgarucci, segretario e archivista dell'ordine, formulando il regolamento che suggerisce ai religiosi del Santo Spirito, il modo di esercitare il governo dell'ospedale, esprime la seguente

¹⁸ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII nel Sagro, et Apostolico Archiospedale, Casa, e Banco di S. Spirito in Sassia di Roma, principata dall'... Signor Cardinal D. Leandro Porzia Visitatore Apostolico, il dì 22 settembre 1737*; ASR, AOSS, b. 905, *Ordini e Decreti della Santa Visita Apostolica. 1737*. Su questa visita e sul pontificato di Benedetto XIV, cfr. Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, pp. 107-176.

¹⁹ Queste visite sono citate di seguito.

²⁰ Cfr. A. Monticone, *L'applicazione del Concilio di Trento. Le visite del 1564-1566*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 7 (1953), pp. 225-250; S. Pagano, *Le Visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX*, «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», 4 (1980), pp. 317-464; Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, pp. 46-49.

²¹ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali del Venerabile Archiospedale*, in «Buste Miscellanae», *Assistenza agli infermi spirituale e corporale – Confessori e Raccomandatori dell'anima*.

opinione: «Acciò gli infermi ed esposti, li quali quotidianamente vengono a curarsi i questo archihospitale apostolico di Santo Spirito, fussero con i debiti modi governati ed aiutati tanto del servizio dell'anima quanto del corpo...»²². Per il bene dell'anima dei malati, nel 1758 fu emanato un decreto in cui si informava, che tutti gli sforzi dell'ospedale erano diretti ad un solo scopo, affinché i poveri infermi fossero trattati con ogni arte nel corpo e nell'anima. Di queste due preoccupazioni, quest'ultima era considerata la più importante, perché assicurava la salvezza eterna dell'anima²³.

1. *Confessori e raccomandatori delle anime*

La cura pratica della vita spirituale degli ammalati e l'adempimento dei sacramenti da parte loro spettava principalmente ai confessori, nonché ai 'raccomandatori' che avevano il compito di raccomandare le anime dei pazienti a Dio. Nel 1679 il cardinale Acciaioli riferì che tutti questi sacerdoti erano sempre religiosi dell'ordine: sia i primi che i secondi dovevano conoscere le lingue straniere, comprese quelle transalpine, che permettevano di confessare e di comunicare con gli stranieri²⁴. Nel 1664 la licenza per confessare i malati in francese fu ottenuta dal sacerdote francese Jean Goubaud, mentre il cardinale Petrucci, che visitò l'ospedale nel 1696, ordinò di trovare un confessore per i tedeschi e i fiamminghi²⁵. In epoche successive, soprattutto nel Settecento, questa funzione, oltre a quella di raccomandazione dell'anima, fu spesso svolta da sacerdoti di altre parrocchie e conventi romani, principalmente cappuccini.

Il numero dei sacerdoti cambiava a seconda delle esigenze, e generalmente aumentava in estate, insieme al numero di pazienti ricoverati in questo periodo, e allo stesso aumento della mortalità negli ospedali. I confessori

²² Surdacki, *Dzieci porzucone w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, pp. 291-292.

²³ ASR, AOSS, b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili accadute circa gli Affari del ven. Archiospedale di S. Spirito da 28 Luglio 1758, sino a 28 Dicembre 1759*, pp. 31-32.

²⁴ ASR, AOSS, b. 1409, *Decreti di Visita De' 15 giugno 1679 dell'Eminentissimo Cardinal Accaioli*, in *Notificazione sopra varie disposizioni riguardanti il retto regime, governo, ed administratione dell'Apostolico Archiospedale di Santo Spirito, in Roma MDCCCXV* (d'ora in poi NSVD), p. 63; ASR, AOSS, b. 1296, *Atti della Visita Cardinal Acciaioli de' 15 giugno 1679*, in *Notificazione sopra diversi oggetti concernenti l'osservanza regolare dei Canonici dell'Ordine di S. Spirito*, p. 29.

²⁵ ASR, AOSS, b. 1049, *Licenza di udire le confessioni In lingua francese 1664*, in NSVD, p. 56; ASR, AOSS, b. 1409, *Atti della Visita dell'Eminentissimo Signor Cardinal Petrucci de 23 agosto 1696*, in NSVD, p. 81.

nel 1658 erano due, mentre i 'raccomandatori' quattro²⁶; durante la visita del 1737 si registrano due confessori in ospedale, e sei sacerdoti che raccomandavano anime, di cui quattro ordinari e due 'soprannumerari'²⁷. La situazione cambiò già nel 1744, quando due confessori e quattro raccomandatori non furono in grado di far fronte ai loro compiti: i sacerdoti, assegnati uno a ciascuna delle quattro guardie in servizio in quattro distinti reparti-quartieri, non potevano tenere il passo con le richieste di aiuto sacramentale dei moribondi. Quando in un determinato reparto dell'ospedale più pazienti avevano bisogno contemporaneamente dell'ultimo servizio spirituale, non c'era nessuno che glielo prestasse, per cui alcuni morivano senza il conforto spirituale dei sacerdoti. In questa situazione furono assegnate altre tre persone religiose, due per aiutare i raccomandatori delle anime e una per sostenere i confessori e il sacrestano. Per soddisfare i bisogni religiosi dei malati, sia ai canonici locali che assistevano i moribondi sia ai nuovi sacerdoti fu concesso il diritto di ascoltare le confessioni, soprattutto di notte. Fu inoltre stabilito che in caso di aumento dell'influenza, sarebbe stato possibile reclutare altri quattro cappuccini dall'esterno, come era già stato fatto precedentemente²⁸. Nel 1747 c'erano ben quattro preti soprannumerari per raccomandare le anime, mentre il numero dei malati diminuì nettamente, per cui morirono meno persone. Ciò spinse il Commendatore dell'Ospedale a licenziare due di loro, adibiti al servizio notturno, con la clausola che sarebbero stati ripresi in servizio nel caso di un'epidemia di influenza che causasse cinque o sei morti al giorno²⁹. Anche nel 1759 vi erano solo due confessori ospedalieri, contro otto che raccomandavano l'anima³⁰. Nel 1652 e nel 1679 c'erano almeno quattro confessori in estate, ma questo numero cambiò in altri periodi dell'anno. Se necessario, i confessori erano assistiti dai 'raccomandatori', i quali avevano anche il potere di impartire l'assoluzione³¹.

²⁶ ASR, AOSS, b. 27, *Ospedale di Santo Spirito. 1658. Rubricella delli Salariati S. Spirito. 1658*, in *Rubricella delli Salariati e ristretto di diverse tenute*.

²⁷ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, p. 230.

²⁸ ASR, AOSS, b. 1301, *Relazione fatta da Ferrini alla S.S. di tutto quello che si è fatto nello Spedale di S. Spirito, e del trasporto dei Rognosi nello Spedale di S. Gallicano con utile (non datato)*.

²⁹ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, p. 381.

³⁰ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

³¹ ASR, AOSS, b. 3, *Ordini da osservarsi nell'Hospitale dell'Archiospidale di S. Spirito in Saxia per decreto dei Signori Visitatori Apostolici*, p. 88; ASR, AOSS, b. 1409, *Decreti di Visita De' 15 giugno 1679*, pp. 63-64.

In media, in tempi tranquilli, nell'ospedale c'erano dai sei ai dieci sacerdoti: confessori e assistenti alla morte. Rispetto al XVII secolo, il loro numero nel secolo successivo fu leggermente maggiore, e si nota una sproporzione di numero fra i due gruppi: erano sempre il doppio o il triplo i sacerdoti che raccomandavano l'anima, e per giunta questi non sempre avevano l'autorità di ascoltare e assolvere i penitenti dell'ospedale. La numerosa presenza dei 'raccomandatori delle anime' era caratteristica dell'Ospedale di Santo Spirito, in cui, per l'elevato numero di pazienti, senza pari in altri ospedali romani³², e con il 50-70 per cento di mortalità nei reparti di tubercolosi e scorbuti³³, il bisogno dell'ultimo servizio sacramentale e dell'assistenza alla morte, divenne la più importante delle necessità. Per confronto, nell'Ospedale SS. Salvatore a S. Giovanni per uomini e donne, durante la visita del 1727, si trovavano due confessori ordinari. Vi erano poi otto cappellani confessori³⁴. Rispetto all'Ospedale di Spirito Santo, che ha sempre avuto il maggior numero di pazienti, era un numero elevato. Le schede delle visite, tuttavia, non menzionano alcun 'raccomandatore dell'anima'. Ciò può significare che tale incarico fosse presente solo nell'ospedale sul Tevere, e che nell'ospedale lateranense il ruolo dei sacerdoti che assistevano alla morte fosse svolto da alcuni cappellani confessori. Nell'Ospedale di S. Giacomo degli Incurabili si trovavano alla fine del '500 solo due confessori. E neppure in esso c'era il sacerdote che raccomandava l'anima³⁵.

Nel 1740 il visitatore Leandro Porzia persuase i canonici di Spirito Santo «ad essere assidui ed esemplari agli uffici divini ed a frequentare nell'Ospedale gli atti caritativi verso gli infermi per beneficio dell'anima e del corpo». Scopri che essi vagavano per Roma e tornavano di notte all'ospedale, dimenticando i tre voti del sacerdozio, per non parlare del quarto, quello di servire i malati. Proprio per questo L. Porzia istituì la funzione di raccomandatori dell'anima per l'assistenza spirituale agli infermi³⁶. Questa

³² Cfr. A. Canezza, *Gli Arciospedali di Roma nella vita cittadina nella storia e nell'arte*, Roma 1933, p. 66.

³³ Ad esempio, nel 1803 c'erano nell'ospedale 262 malati di tubercolosi, di cui 242 morirono (92,4%); e 600 malati di scorbuti, di cui 386 non sopravvissero (64,3%). ASR, AOSS, b. 1414, *Ristretto Generale di tutti gli Infermi, Proietti, e Famiglia nel Sagro, ed Apostolico Archiospedale di Santo Spirito in Sassia di Roma per lo scorso anno MDCCCIII ... in Roma MDCCCIV*. Mortalità simile è stata osservata anche negli anni precedenti.

³⁴ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, p. 103.

³⁵ M. Vanti, *S. Giacomo degli Incurabili di Roma nel Cinquecento (Dalle Campagne del Divino Amore a S. Camillo de Lellis)*, Roma 1938, p. 35.

³⁶ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, pp. 121-122.

informazione può indicare che il ruolo di raccomandatore dell'anima era precedentemente svolto dagli stessi canonici, e solo successivamente questa funzione fu assunta da altri sacerdoti.

Negli anni Venti del Settecento si continuava a respirare l'atmosfera di un ospedale ancora governato secondo ritmi e doveri delle antiche regole confraternali. Un costante riferimento agli statuti più antichi lega il passato con il presente intorno all'assistenza spirituale agli infermi. «I dettami minuziosi su confessioni e pratiche devozionali conducono immancabilmente al ripetuto rituale della morte, rivelatore della finalità ultima dell'ospedale. L'organizzazione del SS Salvatore ricovero di febbricitanti (...) sembra preparare assai più alla morte che alla guarigione. L'ospedale è ancora il luogo dove si portano malati gravi e gravissimi, quando per loro non c'è più speranza». È solo nel secondo quarto del secolo XVIII che si notano lenti cambiamenti nelle funzioni essenziali degli ospedali romani: «il passaggio dal ricovero di ammalati gravi, moribondi, incurabili a luogo di cura, anche specialistica, delle malattie»³⁷.

Secondo il regolamento del 1654, che definiva i doveri del clero e del personale laico operante nell'Ospedale di Santo Spirito, il compito principale dei confessori era di amministrare il sacramento della Confessione ai ricoverati in ospedale, specialmente ai nuovi arrivati che si trovavano in pericolo di vita, di dare loro il viatico e l'estrema unzione. In nessun caso potevano lasciare l'ospedale senza consenso del superiore o senza aver trovato un sostituto. Nei giorni di servizio erano obbligati a celebrare la Santa Messa e dare la Santa Comunione ai malati, e prima di pranzo e cena, benedire il pasto e recitare le Litanie dei santi con una preghiera al SS. Sacramento per gli ammalati davanti all'altare dell'ospedale; il sabato e le feste mariane, davanti all'altare di un piccolo ospedale (ospedaletto dei feriti), recitare le Litanie della Madonna, e nell'ottava di Pentecoste cantare l'inno allo Spirito Santo *Veni Creator*. Durante la Quaresima, ai confessori erano affidati molti incarichi pastorali. Il mercoledì delle Ceneri due di loro dovevano compiere l'atto di cospargere di cenere le teste dei malati, poi la domenica delle Palme dovevano benedire i rami d'ulivo e il mercoledì santo dovevano far compiere una Confessione generale a tutti i malati. Ogni domenica benedicevano l'acqua e la portavano a tutti i letti, spruzzandola sui malati e «recitando il *Miserere*, l'Antifona e l'*Asperge*». Il sabato santo fornivano acqua benedetta a tutti i reparti e alle stanze dell'ospedale. Insieme, i due si alternavano per

³⁷ *Ibidem*, pp. 99-100. Cfr. H. Gross, *Roma nel Settecento*, Roma, Laterza, 1990, p. 236.

celebrare 365 Sante Messe all'anno, metà delle quali per i benefattori dell'ospedale, e il resto per i malati e i defunti³⁸.

I 'raccomandatori' delle anime svolgevano un ruolo altrettanto importante. Il loro servizio non era solo religioso, ma anche umano e psicologico per i malati alla fine della loro vita. A causa del fatto che, come è stato spesso ripetuto, un'eternità in paradiso o all'inferno dipendeva dall'atteggiamento del morente e dal momento stesso della morte, questi sacerdoti avevano una grande responsabilità per il destino futuro e la salvezza degli ospedalizzati che si allontanavano da questo mondo. Pertanto, erano obbligati con la massima diligenza e pazienza ad assistere coloro che erano in agonia, confortare con le parole e calmare, assistere con le preghiere, dare sostegno e conforto, spiegare il significato della morte e leggere frammenti di libri religiosi, sacre scritture, testi dei Padri della Chiesa. Dovevano anche amministrare l'estrema unzione ai moribondi. Avrebbero dovuto essere costantemente pronti in modo che, quando erano convocati in servizio, potessero immediatamente accorrere presso il morente. Prima di andare a riposare, il sacerdote dava l'estrema unzione a quelli in agonia; quando il malato moriva, assisteva alla morte, convocava il capo della guardia di turno, che in sua presenza spogliava il defunto e lo preparava per la sepoltura. Se il defunto veniva sepolto in chiesa, il raccomandatore delle anime accompagnava il confessore durante il rito funebre. Come i confessori, questi sacerdoti erano tenuti a celebrare la messa tutti i giorni, alternandosi ogni settimana, in modo che il loro numero ammontasse a 365 all'anno, tranne la domenica quando celebravano le messe nel reparto ospedaliero, o Spedale de' Nobili³⁹.

2. *Confessione*

Secondo un'antichissima usanza, all'arrivo in ospedale e alle visite mediche preliminari, il malato era obbligato a confessarsi ad uno dei confessori di turno e a ricevere la Santa Comunione il mattino successivo⁴⁰. Nel Cinquecento, quando un paziente veniva ricoverato all'Ospedale S. Giacomo

³⁸ ASR, AOSS, b. 1409, *Regole da osservarsi nell'Arcispedale di San Spirito in Sassia*. In *Roma Per Michele Cortellini*. 1654, pp. 15-20.

³⁹ *Ibidem*, pp. 21-25.

⁴⁰ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spiritualì*; Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barberiniano Latino* 10683, cap. II. *Relatione del modo, che si tiene da religiosi di Santo Spirito in Sassia di Roma nel governo dell'Archiospedale Apostolico di Santo Spirito, et dell'ordine, che si osserva nella cura degli infermi, et esposti, scritta da fra Domenico Borgarucci religioso, et segretario del medesimo Ordine*, pp. 2-29v.

degli Incurabili di Roma, gli veniva chiesto un attestato di Confessione e di ricezione della Santa Comunione⁴¹.

L'ordine della Confessione ospedaliera obbligatoria e il principio dell'equilibrio fra salute dell'anima e risanamento del corpo si applicavano anche ai pazienti curati nelle loro case private. In un editto pubblicato nel 1742, il cardinale Gaudagni si rivolgeva ai medici: «doppo d'aver osservato il male dell'infermo, et ordinatoli ciò che concerne la salute del corpo, esortarlo a disporsi ad una buona Confessione, che è la medicina sicura dell'anima». Secondo lui, i parroci e medici agiscono in totale armonia, perciò, «se l'infermo doppo ammionizionni del parocho trascurerà tuttavia detta Confessione, dovrà il medemo parocho avvertirne il medico, affinché faccia intendere all'infermo, che non li farà altra visita, se non avrà premessa la confessione»⁴².

Secondo il regolamento del 1759, il servizio di Confessione doveva essere assicurato dal confessore di turno, il quale, percorrendo l'ospedale al mattino e dopo pranzo, guidato dall'elenco dei pazienti appena ricoverati in ospedale, prendeva appuntamento per le confessioni. Succedeva che a causa del numero dei nuovi arrivati o del loro stato di salute, non tutti potessero essere confessati nello stesso giorno. Per facilitare l'ulteriore procedimento, il superiore dei canonici annotava le persone che attendevano l'adempimento di tale dovere nei giorni successivi con i confessori di turno o con uno dei religiosi che ogni giorno si recava all'ospedale dall'esterno⁴³.

Alcuni, però, non potevano essere assolti, per cui furono emanati regolamenti, secondo i quali i confessori non potevano assolvere in situazioni di dubbio, per cattive condizioni di salute o altri motivi, soprattutto quando i penitenti non erano in pericolo di vita. Quando il confessore non poteva permettere loro di confessarsi e di assolverli, alcuni inventavano vari pretesti per ricevere la Comunione. Pertanto, fu ordinato che il sacrestano, che visitava le stanze dell'ospedale la sera e la mattina, chiedesse se volessero e potessero fare la Comunione, lasciando loro piena libertà di decisione, e poi fornisse al direttore informazioni su coloro che non erano ammessi a questo sacramento; il sacrestano ne prendeva nota in un libro segreto e affidava la cura spirituale ad altri sacerdoti che si recavano in ospedale per il servizio. Si riteneva sconsigliabile rimandare queste persone alle cure di confessori dai quali non avevano ottenuto in precedenza l'assoluzione, poiché si credeva che queste persone richiedessero «una mano più amorosa e maestosa per

⁴¹ Vanti, S. *Giacomo degli Incurabili di Roma nel Cinquecento*, p. 50.

⁴² ASR, AOSS, b. 79, *Editto per I medici, del 28 agosto 1742, del card. A. Guadagni*. Cfr. Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, pp. 201-202.

⁴³ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

guarire». Dopo aver assolto i penitenti 'difficili', i sacerdoti informavano il direttore, il quale, dopo aver scritto questo fatto in un libro segreto, incaricava il sacrestano di amministrare loro l'Eucaristia o il viatico il giorno successivo, se si trovavano in pericolo di vita⁴⁴.

Ne consegue che nell'ospedale vi erano due gruppi di confessori. I primi erano confessori locali di turno, membri dell'ordine di S. Spirito, che confessavano pazienti appena arrivati, spesso di fretta per la cattiva salute dei penitenti. Il secondo gruppo comprendeva confessori provenienti dall'esterno, sacerdoti secolari o religiosi di altre congregazioni, pazienti, comprensivi, perspicaci e vocati alla misericordia necessaria nell'amministrazione di questo sacramento, ai quali erano affidati casi particolarmente difficili, che i confessori di turno non potevano risolvere. Quando, dopo aver completato la prima Confessione, il paziente sopravviveva e rimaneva a lungo in ospedale, doveva fare la successiva con uno dei preti di fuori, in modo che potesse confessarsi in modo più completo e profondo. Le autorità dell'ospedale erano molto attente alle visite regolari di quest'ultimo gruppo di confessori, perché dalla loro missione dipendeva il destino ultraterreno dei malati⁴⁵.

Il cardinale Accaioli, che visitò l'ospedale nel 1679, scrisse che i malati, a seconda delle loro condizioni di salute, si confessavano prima di andare a letto oppure venivano prima messi a letto per prepararsi al sacramento della penitenza⁴⁶. La scelta del momento e delle circostanze più appropriati per la Confessione da parte dei pazienti appena arrivati in ospedale era una questione controversa; pertanto, la posizione delle autorità ospedaliere su questo tema cambiava di tanto in tanto, non essendo possibile scegliere una soluzione che fosse universale per tutti i pazienti. La Confessione immediata rischiava di essere superficiale, mentre ritardare il sacramento della penitenza nel caso di persone gravemente ammalate, di fronte alla morte imminente o alla perdita di coscienza, poteva rendere impossibile la Confessione. Nel 1737 il cardinale Leandro Porzia (1673-1740) ammorbidì l'antica pratica del divieto alle persone appena ricoverate di sdraiarsi sui letti prima di confessarsi, perché, come sosteneva, le confessioni fatte in fretta dai malati, sfiniti dal viaggio e dalla debolezza «furono credute almeno imperfette». Perciò ordinò che i nuovi pazienti fossero immediatamente messi a letto, perché potessero essere ristorati e nutriti, e poi, solo dopo essere stati indotti e istruiti dai loro confessori, cominciassero a confessare i loro peccati. Era consuetudine anche che, volendo fare la Comunione al più presto per pietà

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ ASR, AOSS, b.1409, *Decreti di Visita De' 15 giugno 1679*, p. 64.

o pericolo imminente, il confessore fosse chiamato a confessare il malato la sera dell'arrivo, e a dargli la Comunione il mattino successivo. Da quel momento in poi, indipendentemente dalla Confessione fatta la sera prima, il confessore doveva visitare il malato la mattina prima della Comunione⁴⁷.

L'ordine di visita del 1737 non fu pienamente rispettato e attuato, il che provocò un grande disordine. Nel 1741, il cardinale, ispettore Severio Gentili (1681-1753), disapprovava il fatto che fosse ancora praticata l'usanza di confessare i malati subito dopo il loro ricovero in ospedale, prassi che li privava della possibilità di riposarsi e fare un esame di coscienza consapevole. Ciò era particolarmente vero per i malati provenienti da fuori Roma, i quali, stanchi e disorientati, non potevano fare una Confessione con piena consapevolezza. Per rimediare, l'ispettore ripeté le istruzioni del suo predecessore e incaricò i confessori di concedere ai penitenti il tempo necessario per prepararsi al sacramento della Confessione e a un vero esame di coscienza: per questo dovevano prima essere messi a letto e poi confessarsi, affinché di fronte a una minaccia alla vita e a una grave malattia potessero essere adeguatamente riconciliati con Dio. Il visitatore scrive anche che i raccomandatori dell'anima non avevano l'autorità di confessare, il che era dannoso principalmente per i moribondi, poiché i confessori ufficiali dormivano durante la notte. Ordinò quindi una adeguata formazione dei raccomandatori dell'anima alla Confessione e diede loro il potere di ascoltare e di assolvere, affinché fossero pronti in ogni momento a servire persone la cui salute stava peggiorando rapidamente. Secondo il cardinale non avrebbe dovuto più accadere, che durante la notte non ci fosse almeno un sacerdote pronto a confessare persone in pericolo di vita⁴⁸.

In un documento anonimo del Settecento si denuncia che «solo Dio sa per quale tempo, molti che sono gravemente ammalati, non sono stati confessati», e molti altri penitenti con febbre alta all'arrivo in ospedale, invece di essere mandati prima a letto, dovettero subito confessarsi, accasciandosi spesso nel confessionale e aggravando così la malattia. In un documento ci si chiede: «come è possibile che un sacerdote possa aiutare tanti moribondi», affermando che a causa di questa situazione, molti erano morti senza l'aiuto di un pastore⁴⁹.

⁴⁷ ASR, AOSS, b. 905, *Ordini e Decreti della Santa Visita Apostolica. 1737*, p. 3.

⁴⁸ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, pp. 105-106, 109.

⁴⁹ ASR, AOSS, b. 3092, *Disordini, che sono nel Venerabile Arcispedale di S. Spirito*, in "Buste Miscellaneae".

Polemiche sull'ora della Confessione e del ricevimento della Comunione riguardavano principalmente pazienti di recente ricovero, gravemente malati, ad alto rischio di vita, per i quali era pericolosa una lunga attesa per il servizio pastorale; i periodi epidemici favorirono tali situazioni. Tuttavia, le persone con disturbi più lievi o malattie croniche ricoverate in ospedale potevano aspettare un po' prima di adempiere ai loro obblighi religiosi, per non aggravare il caos. Secondo il rapporto del 1759, non c'era un orario preciso per la Confessione e la Santa Comunione al mattino, per i malati appena arrivati. Ciò avveniva a comodità del sagrestano e in tempi diversi d'estate e d'inverno, svegliando talvolta i malati durante il sonno. Per ovviare a questo inconveniente, il Commendatore Giovanni Maria Castelli, ordinò che il sacramento della Confessione e della Santa Comunione dei malati avvenisse ad un orario prestabilito, indipendentemente dalla stagione, e che tali attività andassero espletate mezz'ora prima della campanella per la sveglia generale dell'intera 'famiglia ospedaliera'⁵⁰.

Secondo gli editti papali, i confessori religiosi erano obbligati a recarsi dai malati due volte al giorno per il servizio della Confessione e per insegnare i principi della dottrina cristiana. In pratica tuttavia, all'inizio degli anni Trenta del '700 non lo facevano e quando arrivavano, trascuravano i loro obblighi⁵¹. I frati che venivano a confessare e prestare servizio in ospedale dovevano essere tutti registrati nel libro custodito dal priore. Quest'ultimo, però, non aveva il diritto di licenziarli, ma nel caso in cui fossero assenti o in ritardo, se ne andassero prima senza permesso o trascurassero i loro doveri, fossero negligenti, incapaci e non coinvolti nel servizio, era obbligato ad informare il superiore generale, che era incaricato di decidere il loro destino⁵².

3. Cappuccini

I maggiori problemi con l'assistenza spirituale e l'ultimo servizio sacramentale ai malati si manifestarono durante i periodi di epidemie, quando molti di loro conclusero la loro vita senza Confessione a causa dei pochi sacerdoti autorizzati ad amministrare il sacramento. Per porre rimedio a tali situazioni, di fronte all'epidemia di influenza che imperversò nel 1746, altri quattro confessori cappuccini furono chiamati in ospedale per amministrare il

⁵⁰ ASR, AOSS, b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili*, p. 145. 'Famiglia dell'ospedale' – tutto il personale ospedaliero: clero, medici e infermieri oltre al servizio ausiliario che si prende cura dei malati.

⁵¹ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, p. 116.

⁵² ASR, AOSS, b. 905, *Ordini e Decreti della Santa Visita Apostolica. 1737*, p. 8v.

sacramento della riconciliazione ai moribondi. Terminata la minaccia, furono rimandati al loro convento con un compenso per la comunità cappuccina sotto forma di vino e pane⁵³.

Le tradizioni dell'apostolato ospitaliero francescano e francescano-cappuccino erano ricche. I cappuccini comparvero nell'Ospedale di San Giacomo in Augusta già negli anni Venti del Seicento. Allontanatisi i cappuccini da San Giacomo, vi tornarono nel 1649, chiamati da papa Innocenzo X (1644-1655), con incarico dell'assistenza agli infermi in tempo di epidemia⁵⁴. Molti dei frati morirono di contagio, assistendo gli ammalati negli ospedali romani. Papa Innocenzo XII (1676-1689) dispose che il 25 di ogni mese i cappuccini visitassero gli ospedali romani⁵⁵. I primi riferimenti ai cappuccini nell'Ospedale di Santo Spirito a Roma risalgono agli anni Quaranta del Settecento. Da allora i cappuccini tornarono più volte, anche se solo temporaneamente e saltuariamente, in questo ospedale, rispondendo alle richieste delle sue autorità. Ciò avveniva particolarmente durante le epidemie, quando si verificava un aumento improvviso di ricoverati, e il numero di preti ivi operanti era insufficiente⁵⁶.

I cappuccini ebbero un ruolo importante nella vita dell'Ospedale di Santo Spirito, non solo nell'ambito religioso, ma anche nella cura dei malati. Durante un'epidemia influenzale nella capitale dello Stato Pontificio e dintorni, e vista la scarsità di personale laico, nel giugno 1759 le autorità ospedaliere chiesero al superiore del convento dei cappuccini di Roma di inviare 14 frati per assistere i malati. In risposta, il superiore cappuccino delegò dodici confratelli conversi e due sacerdoti⁵⁷. Tre mesi dopo, il 22 settembre 1759, arrivarono all'ospedale dieci religiosi del convento dei padri riformati di S. Bonaventura alla Polveriera. Otto di loro erano fratelli conversi, e due erano padri e furono incaricati di amministrare i sacramenti agli infermi⁵⁸.

Della presenza dei cappuccini nel 1759, nell'Ospedale di Santo Spirito Santo, nulla accenna Benedetto Da Altari, scrivendo che «il primo intervento in massa, dietro espressa richiesta del Commendatore di S. Spirito a nome

⁵³ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, pp. 110-111.

⁵⁴ P. De Angelis, *L'Arcispedale di San Giacomo in Augusta*, Roma 1955, pp. 18-19; Vanti, *S. Giacomo degli Incurabili di Roma nel Cinquecento*, p. 93.

⁵⁵ G. B. Da Farnese, *Prefazione*, in B. Da Altari, *L'ospedale romano di S. Spirito in Sassia e i Cappuccini. Note storico-commemorative del I centenario dell'assistenza spirituale affidata ai Cappuccini 1856-1956*, Roma 1956, pp. 5-6.

⁵⁶ Da Altari, *L'ospedale romano di S. Spirito in Sassia e i Cappuccini*, pp. 24-25.

⁵⁷ ASR, AOSS, b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili*, pp. 281-282, 288-291.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 292.

del S. Padre, fu quello del 1778, quando Roma fu colpita da un'epidemia influenzale negli ultimi quattro mesi dell'anno». Allo stesso tempo aggiunse che il cronista che riferisce la notizia dice che vi andarono dodici cappuccini «secondo il costume di altri anni». Il loro numero al principio del mese di novembre salì a venti. Appena due anni dopo, nell'estate del 1780 caldissima e insieme «pioviginosa fuori del norme», vi erano ben ventidue cappuccini in questo ospedale. Accanto ai cappuccini in funzione di cappellani, sovente venivano chiamati i fratelli laici in funzione di infermieri. Il 17 novembre 1783 il Commendatore chiese a Pio VI (1775-1799) di inviare all'ospedale otto cappuccini laici a causa della numerosa quantità degli infermi⁵⁹.

Nel maggio 1785, otto cappellani cappuccini nell'ospedale non potevano far fronte all'eccessivo carico di lavoro, così il Commendatore chiese che il loro numero fosse portato a dieci, senza contare il padre presidente, il sacrestano, due confessori e un laico, in modo che invece di dei tredici allora occupati erano quindici in totale, più dieci di riserva nel convento romano⁶⁰. Il Papa Pio VI, nel breve *Religionis zelus*, pubblicato il 16 dicembre 1785, così scrisse sui cappuccini:

e Cappuccini sommamente rifulgono nella Chiesa di Dio per lo zello della religione, per l'esimia carità verso i poveri, per l'altissima umiltà e per i meriti di tante altre virtù⁶¹.

Nei rapporti con l'Ospedale di Santo Spirito si intravede la missione meno nota dei cappuccini, i quali, in quanto predicatori, generalmente non gestivano ospedali propri, ma secondo l'analisi, aderivano volentieri ad opere di carità svolte fuori da altri Ordini e ospedali. Per l'Ospedale di Santo Spirito i cappuccini erano una sorta di riserva, che poteva sempre essere utilizzata in caso di necessità, sia nell'assistenza pastorale che nella cura. L'aiuto dei cappuccini fu prezioso soprattutto nel XVIII secolo, quando i canonici regolari di Santo Spirito praticamente abbandonarono la cura, concentrandosi sullo svolgimento di funzioni amministrative. Per questo papa Pio VI, in virtù di un breve del 1785, assegnò ai cappuccini della provincia romana, il compito di esercitare la cura *animarum* sugli ammalati dell'ospedale e di guidarne la vita spirituale, compito che in precedenza era

⁵⁹ Da Altari, *L'ospedale romano di S. Spirito in Sassia e i Cappuccini*, pp. 25, 27. Lo stesso dice: A. Canezza, *Gli Arciospedali di Roma nella vita cittadina nella storia e nell'arte*, p. 154.

⁶⁰ ASR, AOSS, b 163, *Cappuccini. Decreto per li medessimi assistenti In qualità di Cappellani nell'Ospedale*, in *Ordini e Decreti. Regestrum Expeditionum 1784-1786*, p. 327.

⁶¹ Cito da Da Altari, *L'ospedale romano di S. Spirito in Sassia e i Cappuccini*, pp. 27-29.

svolto da alcuni sacerdoti secolari⁶². Così ufficialmente per la prima volta che nell'interno dell'ospedale venne immessa una comunità religiosa diversa dall'ordine di Santo Spirito. Molti di loro hanno pagato con la vita il loro servizio in ospedale a causa del contagio⁶³.

Dopo l'instaurazione della Repubblica Romana nel 1798 e la deportazione di Pio VI da Roma, i cappuccini chiesero la liberazione dal servizio e lasciarono l'ospedale il 12 ottobre 1802. Il periodo giacobino e poi napoleonico portò cambiamenti radicali, con alterne sorti dei cappuccini coinvolti nella gestione spirituale. Tuttavia, non smisero mai di aiutare, secondo l'antica disposizione che riservava ad essi il giorno 25 di ogni mese. Pertanto i loro contatti con l'Ospedale di Santo Spirito non vennero interrotti. Vi tornarono durante le epidemie di colera del 1837 e del 1854⁶⁴.

Può sembrare sorprendente l'assenza dei canonici di S. Spirito nella cura sacramentale e pastorale degli infermi. Questo compito, tuttavia, non era nella mente dello stesso Guidon di Montpellier, il quale, creando un ordine composto da fratelli laici, aggiunse alcuni sacerdoti per esercitare la cura religiosa degli infermi. Fin dall'inizio fu stabilita la struttura interna dell'ordine: i frati conversi erano responsabili dell'amministrazione dell'ospedale e della cura fisica degli ospiti, mentre i frati sacerdoti erano responsabili dell'ambito della loro vita religiosa⁶⁵. Questa struttura sopravvisse fino al pontificato di Eugenio IV (1431-1447), che conferì alla comunità il carattere sacerdotale. Dopo che Pio IV (1559-1565) concesse ai frati il titolo di canonici, i religiosi iniziarono ad allontanarsi dalla regola originaria. Non solo si rifiutavano di prendersi cura dei malati, ma trascuravano anche i loro doveri sacerdotali e spirituali⁶⁶. In questa situazione, venivano invitati sacerdoti del clero secolare a fornire servizi religiosi e infermieristici ai ricoverati dell'ospedale. Molte volte le funzioni pastorali e spirituali per i malati e i moribon-

⁶² P. De Angelis, *L'Ospedale Apostolico di Santo Spirito in Saxia nella mente e nel cuore dei papi*, Roma 1955, p. 136.

⁶³ B. Da Altari, *Contributo dei Cappuccini all'assistenza religiosa nell'Ospedale romano*, «L'Italia Franciscana», 31 (1956), 3, p. 169; Id., *L'ospedale romano di S. Spirito in Sassia e i Cappuccini*, p. 29.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 30-31

⁶⁵ A. Canezza – M. Casalini, *Il Pio Istituto di S. Spirito e ospedali Riuniti di Roma*, Roma 1933, pp. XIX, XXII.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. XXII, XXXIV, XXVI. Sul tema del servizio dei cappuccini e dei canonici di Santo Spirito cfr. M. Surdacki, *Posługa opiekuńcza duchaków i kapucynów w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVII-XVIII wieku*, «Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne», 110 (2018), pp. 417-436. Cfr. Dominici, *Un'istituzione assistenziale pubblica nella Roma dei papi*, pp. 27-28.

di erano svolte da sacerdoti di altri Ordini, principalmente da cappuccini⁶⁷, meno spesso da gesuiti⁶⁸.

Contrariamente ai canonici regolari di Santo Spirito, che non si sono mai specializzati nella predicazione, nella confessione, nella cura pastorale o nella catechesi e non avevano un'elevata conoscenza teologica, tali qualità erano possedute dai religiosi di S. Francesco. Quindi, erano ideali per approfondire i fondamenti della fede cristiana tra i malati, per lo più poveri con una consapevolezza religiosa molto bassa.

Il ricorso all'aiuto di ecclesiastici esterni fu un fenomeno riscontrato anche in altre istituzioni caritative. Nell'Ospedale di S. Giovanni in Laterano, come cappellani, prestarono servizio anche i padri Camilliani o Ministri degli Infermi. Nel 1837, in quest'ospedale, il servizio spirituale e corporale fra gli infermi era compiuto da otto Ministri degli Infermi, sei sacerdoti e due conversi⁶⁹. Essi prestarono servizio anche presso l'Ospedale di S. Giacomo degl'Incurabili. Mario Vanti ha scritto nel suo libro: «Camillo De Lellis e i suoi Chierici Regolari Ministri degl'Infermi entrano a parte della Restaurazione Cattolica, portando un particolare, distinto, importante contributo con la riforma dell'assistenza corporale e spirituale degli infermi»⁷⁰. A molti ospedali vennero a prestare servizio ed esercitare la carità anche i padri gesuiti; per esempio nel XVI secolo essi servivano nell'Ospedale di S. Giacomo degl'Incurabili⁷¹. Negli ospedali privi di congregazioni religiose, affidare la cura dei malati a religiosi e sacerdoti esterni era una necessità naturale. Situazione completamente diversa era nell'Ospedale di Santo Spirito, dove, pur essendo presente la congregazione religiosa più ospedaliera, nel campo della pastorale e della cura, quest'ospedale doveva avvalersi di membri di altri Ordini, più esperti nel lavoro pastorale.

4. *Catechesi dei malati*

L'obiettivo più importante della politica della Chiesa dopo il Concilio di Trento fu la catechizzazione universale della società, sia dei bambini e dei

⁶⁷ Canezza – Casalini, *Il Pio Istituto di S. Spirito e ospedali Riuniti di Roma*, p. xxii.

⁶⁸ Da Altari, *L'ospedale romano di S. Spirito in Sassia e i Cappuccini*; G. Da Castelsangiovanni, *L'assistenza religiosa ospedaliera dei cappuccini in Italia*, Roma, L'Italia francescana, 1967. Vedi anche Surdacki, *Dzieci porzucone w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, p. 95.

⁶⁹ P. De Angelis, *L'Arciospedale del Salvatore ad S.S. a. S. Giovanni in Laterano*, Roma 1958, pp. 27, 29.

⁷⁰ Vanti, *S. Giacomo degli Incurabili di Roma nel Cinquecento*, p. 127.

⁷¹ *Ibidem*, p. 93.

giovani, sia degli adulti. La catechesi si faceva su tutti i fronti, a cominciare dalle scuole⁷², e ne erano responsabili i parroci delle singole parrocchie. Di grande importanza in questa materia fu l'editto emanato da Benedetto XIV nel 1742, che univa e coordinava l'insegnamento della santa fede con ogni istituzione caritativa:

Nessuna presenza nella città può rimanere all'oscuro dei rudimenti della fede: e religiosi che prestano assistenza negli ospedali sono avvertiti d'istruire nelle cose necessarie per la salute eterna quei poveri infermi⁷³.

I poveri, senza un luogo di residenza permanente, dovevano ricevere il catechismo nelle chiese da sacerdoti locali e padri gesuiti. Questi religiosi dovevano anche insegnare i fondamenti della fede alle persone delle campagne che venivano a Roma per lavoro stagionale. Il superamento della catechesi era condizione basilare per ottenere sussidi, aiuti pubblici, elemosine, perciò il suddetto papa ordinò a tutti i superiori di tutte le istituzioni religiose di provvedere affinché i poveri fossero istruiti nella dottrina cristiana prima di fare l'elemosina. Nel 1697, l'era stabilito che i curati di Roma non dovessero assistere ai matrimoni fra persone che non fossero «pienamente istruite ne' rudimenti della Santa Fede». Il 14 marzo 1742 fu emanato *l'Editto per la Dottrina cristiana, catechismi e Congregazioni*, riguardante l'insegnamento obbligatorio del catechismo tra i fedeli. La catechesi negli ospedali dovrebbe quindi essere vista nel contesto della strategia educativa globale e degli obiettivi della Chiesa⁷⁴.

Molto spesso i pazienti che venivano all'ospedale provenivano da classi molto popolari, e mostravano una grande ignoranza sui fondamenti della fede cattolica e del catechismo; di conseguenza, erano considerati incapaci di ricevere i sacramenti e non meritavano l'assoluzione. Pertanto, fu ordinato che i confessori non dessero l'assoluzione in una situazione del genere, ma indicavano sul letto dei malati che avevano bisogno di una formazione sui fondamenti della fede. Poiché non c'era nessuno nell'ospedale che potesse fornire specificamente tale educazione religiosa, il direttore affidò questo compito non ai confessori, ma ad altri sacerdoti che abitualmente si recavano in ospedale. Incaricò anche il sagrestano nel tempo libero di spiegare ai malati i misteri della fede, il senso dell'amore di Dio, la necessità del pentimento del cuore e dell'affidarsi alla sua misericordia, soprattutto

⁷² Vedi G. Pelliccia, *Scuole di catechismo e scuole rionali per fanciulle nella Roma del Seicento*, «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», 4 (1980), p. 253.

⁷³ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, p. 200.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 199-200.

quando l'ospedale aveva meno pazienti⁷⁵. Tale catechesi fu condotta in ospedale per molto tempo. Nel 1679 il cardinale Accaioli, riferendosi ai decreti emanati durante la visita apostolica sotto i papi Urbano VIII (1623-1644) e Alessandro VII (1655-1667), ricordava al superiore dell'ospedale e ai cappellani l'obbligo di insegnare ogni domenica agli ammalati la dottrina cristiana. Rivolse anche un appello a tutti i sacerdoti di Roma di venire all'ospedale per confessare i malati, rafforzare la loro fede cristiana, assistere e consolare i malati durante il pranzo e la cena. Questi sacerdoti dovevano essere a disposizione dei superiori ospedalieri e provvedere a tutte le necessità⁷⁶.

La Confessione per i malati appena arrivati era un compito importante per i confessori, ma non esauriva i loro doveri. Alcuni dei pazienti rimanevano in ospedale per un periodo più lungo, e si confessavano molte volte; era un'occasione per i sacerdoti-confessori e altri chierici per catechizzare i ricoverati. Un'esauriente istruzione, che regolava i doveri dei confessori e degli altri religiosi, che prestavano servizio nei quattro maggiori ospedali di Roma, fu emanata da papa Innocenzo XI (1676-1689) e rinnovata da Clemente XII (1730-1740):

Dopo essere arrivato al lavoro, il clero visiti uno per uno i malati e scambi alcune parole con ciascuno di loro con piena misericordia, quindi inizi a confessare i nuovi arrivati e dedichi il resto del tempo ad assistere i moribondi. Durante la visita quotidiana, dovevano informarsi sullo stato di salute del paziente e dichiarare se si trattava dell'esordio della malattia, se la condizione era peggiorata, se era pericolosa per la vita, se non c'era pericolo o se era entrata nella fase di convalescenza. Solo dopo la diagnosi, a seconda della condizione fisica, potrebbero essere compiuti ulteriori passi e la procedura adottata⁷⁷.

Se la malattia era all'inizio, il sacerdote doveva chiedere se il malato era stato già confessato e aveva ricevuto la Santa Comunione, e poi spiegare con delicatezza il significato della malattia e della sofferenza nel contesto della salvezza, sottolineando che la guarigione o la morte dipendono dalla volontà di Dio. Successivamente il sacerdote doveva chiedere se l'anima del malato non fosse tormentata da alcun peso e se nella Confessione precedente avesse dimenticato qualcosa, e se volesse fare una Confessione ordinaria o generale, sentendo che presto sarebbe stato chiamato al giudizio finale. I principianti e non gravemente malati dovevano essere istruiti sulla dottrina della fede

⁷⁵ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

⁷⁶ ASR, AOSS, b. 1409, *Decreti di Visita De' 15 giugno 1679*, pp. 64-65.

⁷⁷ ASR, AOSS, b. 1409, *Istruzione formata già d'ordine della S.M. di papa Innocenzo XI rinnovata dalla Santità di Nostro Signore Papa Clemente XII*, in NSVD, pp. 86-90.

secondo il catechismo romano ed incoraggiati, una volta guariti, ad approfondire ulteriormente i fondamenti della religione cristiana⁷⁸.

Una maggiore delicatezza e discrezione era raccomandata verso le persone gravemente malate. I sacerdoti dovevano far loro capire che il loro ulteriore destino era solo nelle mani di Dio, chiedere se c'era qualcos'altro che gravava sulle loro anime e fornire un'assistenza misericordiosa quando lasciavano questo mondo. E quando, in pericolo di morte, ricevevano il viatico, i sacerdoti dovevano recitare con loro un «Atto di Umiliazione, Confidenza, Contrizione, e Amor di Dio»⁷⁹. Per ricevere degnamente il sacramento dell'estrema unzione, bisognava suggerire loro di confessarsi di nuovo se era trascorso molto tempo dall'ultima Confessione o se in questa avevano nascosto un peccato. Se i malati erano prossimi alla morte, i sacerdoti inviati dal medico li dovevano incoraggiare a pentirsi, li dovevano far confessare di nuovo i loro peccati, e poi dar loro l'assoluzione, «con farli fare atti espliciti di Fede, Speranza, e Carità, con insinuarli aver intenzione di pigliare l'Indulgenze in *Articulo Mortis*, concesse dalla Paolo III (1534-1549) all'infermi dell'Ospedale della Consolazione, e comunicata da Clemente XI all'infermi di tutti li Ospedali di Roma»⁸⁰.

D'altra parte, i pazienti che stavano guarendo o erano convalescenti erano obbligati a ringraziare Dio per aver ripristinato la salute nel corpo e nell'anima, perché, come affermato dai papi sopra menzionati, la debolezza e le malattie derivano dal peccato. Pertanto, il compito dei sacerdoti ospedalieri era di persuadere i guariti a correggere la propria vita, a liberarsi dal peccato e dall'opportunità di commetterlo; e anche per confessarsi frequentemente, obbedire ai comandamenti di Dio e della Chiesa, scegliere un buon confessore che li guidasse sulla retta via della salute: coloro che si erano salvati dalla malattia non dovevano dimenticare che era necessario condurre una buona vita cristiana e servire Dio per raggiungere la 'salute eterna'⁸¹.

5. Santa Comunione

Nella vita religiosa, specialmente nella vita sacramentale, la Comunione era della massima importanza, in quanto solitamente una diretta conseguenza di un atto di Confessione. Particolare cura era posta nel predisporre i malati in ospedale a ricevere l'Eucaristia, perché spesso era l'ultima Comunione

⁷⁸ ASR, AOSS, b. 1409, *Istruzione formata*, pp. 87-88.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 88-89.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁸¹ *Ibidem*, p. 90.

della loro vita. Lo scopo era che tutti coloro che morivano in ospedale rimanessero in uno stato di grazia santificante al momento della morte. Pertanto, grande importanza è stata attribuita alla preparazione dignitosa e consapevole dei malati a ricevere questo sacramento, e prima a una confessione completa e sincera.

Nel 1759 si ricorda ancora che esisteva un'usanza che obbligava i malati a ricevere la Santa Comunione il mattino successivo al loro arrivo in ospedale: il sacramento dell'Eucaristia era stato ripetutamente disatteso e persino profanato, come risultato di una confessione impropria e frettolosa dei pazienti appena arrivati. Alcuni, «induriti nel peccato e avvezzi al male», non degni di ricevere la Santa Comunione, erano stati costretti a riceverla: ciò aveva comportato un disprezzo per il S. Sacramento, 'rovina' spirituale dei malati, grave imbarazzo e ansia della coscienza dei confessori. Per correggere tali pratiche, il visitatore stabilì nel testo della relazione di visita le regole della corretta Confessione. Dopo essere arrivato in ospedale, il malato avrebbe dovuto riposare un po' a letto, e dopo aver fatto un diligente esame di coscienza avrebbe potuto cominciare a confessare i peccati al confessore di turno. Dopo la Confessione il malato era obbligato ad informare il sacerdote sacrestano il quale, venuto da lui, avrebbe dovuto chiedergli se voleva posticipare la Santa Comunione a una data successiva, ad esempio entro il mattino successivo, per essere più preparato. La decisione del malato era annotata dal sacrestano nel libro delle confessioni, e la mattina dopo doveva svegliare il malato e prepararlo alla Comunione⁸². Secondo il decreto del cardinale Giuseppe Maria Castelli (1705-1780), sei giovani della guardia avrebbero dovuto partecipare alla Comunione mattutina⁸³.

L'ammissione regolare e frequente ai sacramenti era uno dei più importanti doveri religiosi dei degenti, ma era anche una base fondamentale per lo sviluppo e il rafforzamento della loro fede e spiritualità. La frequenza del compimento di questi sacramenti era regolata da disposizioni dell'ospedale. Secondo l'ordinanza del 1759, i malati dovevano ricevere la Santa Comunione una volta al mese. Sicuramente altri, volendo, potevano o avrebbero potuto farlo più spesso, specialmente i pazienti in pericolo di vita, che ricevevano la Santa Comunione ad ogni chiamata⁸⁴. In precedenza, nel 1741,

⁸² ASR, AOSS, b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili*, pp. 78-79.

⁸³ ASR, AOSS, b. 1409, b. 1305, *Relazione delle Cose dell'Archiospedale di S. Spirito nell'anno 1759 del ...Cardinal Castelli Pro Commendatore, Castelli l'anno 1759*, p. 229, in *Notificazione sopra varie providenze riguardanti il regolamento e buon' ordine del Conservatorio di S. Spirito. In Roma*, pp. 146-148.

⁸⁴ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

l'ispettore aveva notato che i malati ricevevano il sacramento dell'Eucaristia solo una volta, cioè la mattina del giorno dopo il loro arrivo in ospedale. Di conseguenza, molti di coloro che non erano notati nei registri rimanevano più di un mese in ospedale senza ricevere la Santa Comunione. Inoltre, coloro che si erano già comunicati non potevano ricevere questo sacramento una seconda volta, a meno che non lo chiedessero loro stessi, e solo quando la loro salute peggiorava potevano essere nuovamente confessati e ricevere il viatico con la Comunione. Volendo evitare tali negligenze, al sacrestano fu ordinato di tenere un registro di coloro che si comunicavano e di annotare la data dell'ultima Comunione, affinché il malato potesse ricevere il sacramento dell'Eucaristia ogni mese⁸⁵.

La frequenza raccomandata di ricevere il sacramento dell'Eucaristia era simile anche negli altri ospedali, ad esempio, secondo il decreto della visita del 1727, i pazienti dell'Ospedale SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum e S. Giovanni in Laterano, dovevano ricevere la Santa Comunione almeno ogni quindici giorni⁸⁶.

Per consentire ai malati di ricevere l'Eucaristia mensile, il giorno prima della sua distribuzione (sabato), erano invitati confessori esterni, poiché sul posto erano presenti solo due confessori ospedalieri⁸⁷. Tuttavia, la vera Comunione generale veniva organizzata solo poche volte all'anno, come avveniva anche in altri ospedali. Si teneva ogni anno a Natale, Pasqua, Pentecoste, Assunzione della Beata Vergine Maria e Festa dei Morti. Vi partecipavano non solo i malati, ma anche tutto il personale ospedaliero. I malati erano stati precedentemente informati del rito della Comunione generale, per prepararsi ad esso bene e con dignità⁸⁸.

La fretta e l'incuria nell'amministrazione dei sacramenti provocarono talvolta un disordine generale che minacciava la sfera spirituale dei malati, che non adeguatamente preparati alla Santa Comunione ricevevano assoluzioni di dubbio valore e talvolta dimenticati: «quasi nessuno ci pensava per consentire loro di ricevere l'Eucaristia»⁸⁹. Per questo l'ispettore nel 1759 obbligava il sottopriore a tenere un apposito libretto e vi scriveva giorno dopo giorno i malati che non avevano ancora ricevuto la Comunione, e il

⁸⁵ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, pp. 106-107.

⁸⁶ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, p. 98.

⁸⁷ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, pp. 106-107.

⁸⁸ ASR, AOSS, b. 1409, *Decreti di Visita De' 15 giugno 1679*, p. 64.

⁸⁹ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

nome del confessore che concedeva loro l'assoluzione. Inoltre, il superiore doveva mandare loro un altro sacerdote tra quelli che venivano in ospedale a confessare, perché assicurasse la Comunione agli ammalati. Nello stesso tempo, il sacrestano era obbligato ad annotare nel bollettino le persone confessate, e poi, dopo aver ricevuto – su loro richiesta – l'Eucaristia, anche a scrivere che avevano già adempiuto a tale obbligo⁹⁰.

Uno dei motivi frequenti delle morti degli ammalati rimasti privi di sacramenti era il fatto che le stanze dell'ospedale dove erano alloggiati i confessori e il sagrestano erano troppo lontane dalle stanze degli ammalati. Per prevenire tali casi, a questi sacerdoti fu assegnato un posto nei locali dell'Ospedale per Nobili, situato vicino ai letti dei ricoverati. Alcuni malati morivano senza le cure sacerdotali e l'estrema unzione, semplicemente perché la gravità della loro salute non era adeguatamente riconosciuta da chi era in servizio. Pertanto, il cardinale Saverio Gentili ordinò nel 1741 ai primari medici e ai loro assistenti, dopo aver diagnosticato casi gravi, di informare immediatamente la guardia, al fine di fornire i dovuti sacramenti e l'assistenza ai malati agonizzanti⁹¹.

6. *Viatico*

Quando un malato era in pericolo di morte, gli veniva offerta l'Eucaristia come alimento per la vita eterna: il nome stesso di 'viatico' deriva dalla parola latina *via*, che significa strada. L'obiettivo era che i malati ricevessero il viatico in uno stato di piena consapevolezza. Nell'Ospedale di Santo Spirito i medici decidevano di somministrare il viatico durante le visite mattutine; a meno che le condizioni del malato non fossero estremamente gravi, il viatico veniva somministrato il giorno successivo alla visita, durante la regolare Santa Comunione. L'ignoto autore di un documento del XVIII secolo scrive che c'era negligenza in ospedale, perché il viatico non era più praticato, o solo talvolta durante la Comunione generale mattutina: in risposta a questo stato di cose fu ordinato di dare il viatico a qualsiasi ora del giorno e della notte, senza attendere la Comunione mattutina. Durante le loro visite, i medici assistenti dovevano osservare i malati gravi, valutare il rischio di morte imminente o perdita di coscienza e informare il direttore la mattina successiva per ordinare immediatamente la concessione del viatico⁹².

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, pp. 111-113.

⁹² ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

L'offerta del viatico, se le condizioni erano favorevoli, doveva essere preceduta dal sacramento della penitenza. Se le condizioni del malato, che si era già confessato due volte in precedenza, peggioravano ed era trascorso molto tempo dall'ultima confessione, bisognava convocare nuovamente un confessore esterno all'ospedale. Se in quel momento non era presente, era possibile avvalersi dei servizi del confessore di turno⁹³.

Il viatico, noto come 'l'ultima Santa Comunione', poteva infatti essere assunto più volte, non solo durante l'intera vita della persona, ma anche durante la sua degenza in ospedale nei singoli giorni, purché vi fosse pericolo di morte. Dopo il viatico, il malato di solito riceveva ancora il sacramento dell'estrema unzione: si poteva allora parlare di rito unito. Molto spesso il viatico veniva somministrato e l'estrema unzione solo in caso di estremo deterioramento della salute.

Nel 1759, il Commendatore dell'ospedale, Giuseppe Maria Castelli, affermò che il sacramento dell'estrema unzione era considerato «un rimedio celeste salutare non solo per l'anima per l'anima ma anche per il corpo» di persone a rischio di perdita di coscienza e morte, quindi andava somministrato ai malati secondo il rito adottato con grande diligenza e rispetto. Tuttavia, non doveva essere somministrato troppo presto. Incaricò quindi i medici e i loro assistenti di segnalare i malati che avevano bisogno dell'estrema unzione durante le loro visite quotidiane. A suo avviso, tali visite erano state finora troppo rare, quindi raccomandò che gli assistenti medici e il direttore quel momento in poi si recassero nelle stanze dei malati ogni mattina e ogni sera e riferissero di coloro che richiedevano questo sacramento⁹⁴.

Secondo un altro regolamento, gli assistenti medici non dovevano attendere che il paziente perdesse conoscenza dopo aver scoperto che era in pericolo di vita, ma avvisare rapidamente il direttore di ordinare immediatamente l'estrema unzione, e poiché le visite mediche complete venivano effettuate una volta al giorno al mattino, le condizioni di molti pazienti nel frattempo potrebbero essere peggiorate drasticamente. Per riconoscere tali casi e ordinare una immediata estrema unzione degli infermi, il direttore e l'assistente medico di turno dovevano visitarli, prima dopo la visita medica mattutina, poi dopo pranzo. Queste visite avevano lo scopo di esaminare se ci fossero nuovi pazienti con condizioni di salute in peggioramento e che richiedessero vigilanza. Se erano trascorsi sette o otto giorni da quando l'in-

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ ASR, AOSS, b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili*, p. 107.

fermo grave aveva ricevuto il viatico, si doveva ripetere questo sacramento prima di amministrare l'estrema unzione⁹⁵.

Un cerimoniale dettagliato per confessori e sacerdoti che raccomandano l'anima a Dio riguardo alla concessione dell'ultimo servizio sacramentale, cioè la procedura per dare il viatico e l'estrema unzione con rito collegato, e di assistere alla morte, fu formulato nel 1759 dal Commendatore G. M. Castelli. Questo cerimoniale fu invocato mezzo secolo dopo, nel 1811 dal Commendatore Antonio Palotta⁹⁶. La Santa Comunione data in forma di viatico era preceduta dall'innalzamento del Santissimo Sacramento da parte del sacerdote e dalla recita della preghiera insieme con il moribondo; subito dopo avveniva l'amministrazione del sacramento dell'Eucaristia. Dopo una breve pausa, il sacerdote compiva l'estrema unzione con gli oli santi: era un sacramento che doveva essere ricevuto con intenzione e desiderio prima di essere effettivamente ricevuto, mentre spesso avveniva che venisse amministrato quando il morente non era più cosciente⁹⁷. Spesso era anche peggio quando il sacerdote arrivava con gli oli santi e gli ammalati avevano già terminato la sua vita⁹⁸.

Il raccomandatore dell'anima, amministrando l'estrema unzione, doveva prima trovare il letto del malato e poi, se questo era cosciente, incoraggiarlo alla riconciliazione e alla Confessione. Quindi, dopo aver recitato insieme l'atto di pentimento, il sacerdote poteva impartire l'assoluzione; allora il raccomandatore dell'anima andava a prendere gli oli santi, e dopo aver indossato una cotta e una stola, tornava al capezzale dell'infermo con una candela accesa insieme al un assistente. Disponendo i vasi santi sulla tavola, incoraggiava il malato a partecipare recitando un atto di Fede, Speranza e Amore, nonché di Pentimento. Tutte queste preghiere erano recitate dal sacerdote con voce chiara e comprensibile, e poi con solennità e devozione ungeva l'infermo e gli somministrava il Santissimo Sacramento. Quando si veniva a sapere dal medico o da segni esterni che il malato si stava avvicinando al passaggio all'altro mondo, asperso con acqua santa, gli veniva

⁹⁵ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

⁹⁶ ASR, AOSS, b. 3092, *Notificazione sopra di metodo di tenersi da Sacerdoti Confessori, e Raccomandatori d'Anime per insinuarsi co' moribondi dell'Apostolico Archiospedale di S. Spirito in Sassia*. In Roma XDCCCXV, in "Buste Miscellaneæ", pp. 9-28; ASR, AOSS, b. 3092, *Metodo di tenersi da Reverendi Sacerdoti Confessori, e Raccomandatori d'Anime nell'Apostolico Archiospedale di S. Spirito in Sassia di Roma nell'amministrare agli Infermi il Santo Sacramento*, in "Buste Miscellaneæ". Il contenuto dei due documenti è identico.

⁹⁷ ASR, AOSS, b. 3092, *Notificazione sopra di metodo*; ASR, AOSS, b. 3092, *Metodo di tenersi*.

⁹⁸ ASR, AOSS, b. 3092, *Disordini, che sono nel Venerabile Arcispedale di S. Spirito*.

data una croce da baciare, che gli era messa sulle mani. Il sacerdote doveva stare con il morente fino alla fine e leggergli lentamente l'atto di Devozione e altre preghiere. Ogni sforzo era compiuto per garantire che al paziente fossero forniti i suddetti sacramenti mentre era ancora cosciente, ma accadeva che il malato fosse già privo di coscienza: allora il prete doveva cercare di ottenere da lui qualche segno della volontà di confessarsi per concedergli l'assoluzione, e recitare gli atti sopra nominati. Capitava spesso, che il malato udisse e sapesse cosa stava succedendo intorno a lui, sebbene non esprimesse alcun gesto⁹⁹.

Dopo aver amministrato il sacramento dell'estrema unzione, un'ulteriore cura, solo spirituale, dei moribondi riposava nelle mani dei raccomandatori delle anime. Nel 1759, il Commendatore G. M. Castelli obbligava i sacerdoti raccomandatori delle anime a Dio a visitare costantemente le persone in agonia e ad assicurarsi che negli ultimi istanti della loro vita non sarebbero state private della loro misericordia e del loro sostegno. Per facilitare il compito di questi sacerdoti fu stampata una raccolta di atti teologici di virtù e di pii atti devoti pronunciati ai moribondi. Il sacerdote, vedendo le condizioni dei malati gravi, chinandosi sul suo letto, doveva recitare con speciale devozione le preghiere raccomandando a Dio l'anima del moribondo¹⁰⁰. E poiché molti ammalati non potevano dire le preghiere da soli, o perché non conoscevano i testi o per la loro grave condizione, il sacerdote le doveva recitare lentamente, incoraggiando il malato a seguirlo. Poteva scegliere preghiere e atti di lode, guidato dalla sua prudenza e zelo, a seconda delle varie circostanze e dei casi speciali¹⁰¹.

Poiché l'agonia di molti pazienti durava a lungo e in alcuni di loro la salute migliorava, accadeva che coloro che raccomandavano l'anima, non conoscendo il momento della morte, si allontanassero dai moribondi e fossero assenti quando i pazienti finivano la loro vita. Pertanto, il direttore responsabile dell'ambito religioso dei malati era obbligato a informare il Commendatore dell'Ospedale dei raccomandatori delle anime che adempivano negligenemente ai loro doveri, privando i ricoverati della misericordia

⁹⁹ ASR, AOSS, b. 3092, *Notificazione sopra di metodo*, pp. 9-28; ASR, AOSS, b. 3092, *Metodo di tenersi*; ASR, AOSS, b. 152, *Metodo da tenersi da Reverendi Sacerdoti Confessori, e raccomandatori di Anime nell'Archiospedale di S. Spirito di Roma nell'amministrare agli Infermi il Santo sacramento dell'Estrema Unzione*, in *Regestrum Expeditionum 1758-1760*. Il terzo documento (b. 152) è più breve dei primi due in questa nota.

¹⁰⁰ ASR, AOSS, b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili*, p. 108.

¹⁰¹ ASR, AOSS, b. 3092, *Notificazione sopra di metodo*, pp. 9-28; ASR, AOSS, b. 3092, *Metodo di tenersi*.

e dello zelo, precludendo il vero servizio religioso ai moribondi: come veniva osservato, «che nessuno dar quello, che non ha». In una situazione del genere, ulteriori decisioni furono prese dal Commendatore, che doveva fornire «la Vigna del Signore di migliori Operai, che voglino, e sappino esercitate l'arte per cui sono condotti»¹⁰².

Nonostante le continue ingiunzioni, la situazione nella cura spirituale degli infermi in agonia non migliorò, come sottolineava con rammarico nel 1781 il successivo Commendatore Domenico Sampieri. Sosteneva che i sacerdoti che raccomandano le anime stavano trascurando i loro doveri nell'amministrazione del sacramento dell'estrema unzione e nella cura dei moribondi, ignorando le complete linee guida che il Commendatore G. M. Castelli aveva formulato diversi anni prima. Raccomandava in particolare di prestare servizio presso i letti dei malati gravi, mentre questi erano ancora coscienti e potessero beneficiare dell'aiuto spirituale. Spesso dovevano anche chiedere se avevano ancora bisogno di confessarsi. Come accennato, durante l'unzione il malato veniva asperso con acqua e baciava la croce, che gli veniva consegnata o messa sul letto, e infine riceveva la benedizione *in articulo mortis* secondo la formula della costituzione di Benedetto IV (1740-1758) che inizia con le parole *Pia Mater Ecclesia*¹⁰³. Con essa il papa nel settembre 1744 aveva concesso ai sacerdoti locali e stranieri, che si recavano all'ospedale per amministrare i sacramenti la procura per benedire tutti i moribondi di fronte alla morte¹⁰⁴. Non meno importante era l'aspersione dell'acqua santa, che era un mezzo salutare per costringere «in fuga il nemico infernale»¹⁰⁵.

Il Commendatore D. Sampieri si occupò anche di un numero maggiore di oggetti liturgici, tanto che i raccomandatori dell'anime ricevevano prima del servizio un libro di preghiere, un secchiello per l'acqua santa e due croci, che venivano poste nelle mani del morente o accanto al suo letto. Per ogni negligenza nel raccomandare le anime dei malati che erano alla fine della loro vita, cioè nell'impartire loro la benedizione *in articulo mortis*, e per la mancanza dei suddetti oggetti, i sacerdoti erano minacciati di severe pene, compreso il licenziamento. Vi erano inoltre dubbi sulla effettiva collaborazione tra i raccomandatori dell'anime e i caporali delle guardie, principalmente a causa dei sacerdoti responsabili della cura spirituale che non

¹⁰² ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*.

¹⁰³ ASR, AOSS, b. 1409, *Decreto per li sacerdoti dell'Archiospedale. D. Sampieri Commendatore 1781*, in NSVD, pp. 288-290.

¹⁰⁴ ASR, AOSS, b. 1409, *Facoltà di dare le Benedizione in "Articulo Mortis" agl'Infermi. 1744*, in NSVD, pp. 120-121; ASR, AOSS; b. 1301, *Relazione fatta da Ferrini*.

¹⁰⁵ ASR, AOSS, b. 1409, *Decreto per li sacerdoti*, p. 290.

avevano seguito con diligenza i decreti precedenti. Da quel momento in poi tutti i controlli sarebbero stati effettuati dal canonico priore dell'ospedale dell'infermeria, cui spettava anche di stabilire le punizioni per i sacerdoti negligenti¹⁰⁶.

A volte l'abbandono dei morenti derivava da ragioni obbiettive. Nella citata relazione di visita del 1741 l'ispettore si rammaricava che i malati gravi non ricevessero buone cure spirituali dal clero e spesso morissero soli, privati della vigilanza dei sacerdoti, in numero insufficiente e dispersi nei vari reparti ospedalieri. Come in altri momenti, per prevenire tali situazioni, oltre a quattro sacerdoti ordinari che raccomandavano le anime, ne furono presi in aiuto altri due, e quando non erano ancora abbastanza, ne furono scelti altri due, perché i pazienti morenti potessero essere assistiti 24 ore al giorno¹⁰⁷. Tuttavia, la situazione delle persone impegnate nel ministero dei moribondi non migliorò, perché le stanze dei giovani aiutanti di turno erano ancora troppo lontane dagli alloggi dei sacerdoti che raccomandavano anime. Ciò causava disagi e perdite di tempo ai sacerdoti, costretti a spostarsi per svegliare gli aiutanti, che li accompagnavano nel servizio a coloro che erano negli ultimi momenti della loro vita. Nel 1759, per intervento del Commendatore G. M. Castelli, fu modificata la disposizione dei quartieri, avvicinando le stanze da letto del servizio ausiliario alle stanze dei raccomandatori dell'anime. Fu anche ordinato che una lampada fosse sempre accesa di notte nelle camere da letto¹⁰⁸.

Poiché, sebbene la Chiesa cercasse di amministrare i sacramenti e l'assoluzione alle persone che morivano in ospedale, permanevano casi in cui questi obblighi non erano adempiuti, Innocenzo XII (1691-1700) aveva accettato nel 1694 di concedere l'indulgenza plenaria a tutti i malati morenti. La condizione per ricevere l'indulgenza era una precedente Confessione e la Santa Comunione, ma per chi non poteva farlo bastava esprimere il pentimento con espressioni facciali e dare un segno con le labbra o sospirare con il cuore a Gesù e invocare l'aiuto di Dio¹⁰⁹. I papi, come protettori dell'Ospedale di Santo Spirito, mostravano costantemente preoccupazione per la salvezza

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 290-292.

¹⁰⁷ ASR, AOSS, b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII*, p. 108.

¹⁰⁸ ASR, AOSS, b. 1409, *Regolamento de quartieri per li raccomandatori delle anime. Giuseppe Maria Castelli 1759*, in NSVD, pp. 215-216.

¹⁰⁹ ASR, AOSS, b. 7, *Ristretto del contenuto di diversi chirografi, e decreti, che si conservano nell'Archivio di San Spirito, Memorie d'alcune bolle, brevi, rescritti, prerogative concernenti d'Archiospedale di S. Spirito ed Annessi 1748*, in *Iura e documenta*, p. 204v.

eterna dei malati, che vi erano ricoverati. Clemente XII con il suo mandato del 1738, diede a tutti i confessori secolari e religiosi il potere di concedere l'assoluzione degli infermi dai casi riservati alle autorità ecclesiastiche superiori; in un secondo breve dello stesso anno, concesse il diritto ai sacerdoti che celebravano le messe presso uno dei tre altari dell'ospedale per liberare le anime dei malati dalle sofferenze del purgatorio¹¹⁰. Esattamente vent'anni dopo, i confessori ospedalieri avevano il diritto di concedere l'assoluzione a tutti coloro che non osservavano il precetto pasquale¹¹¹.

L'atteggiamento dei sacerdoti, soprattutto di quelli che assistevano alla morte, ma anche dei confessori, sollevò spesso molte riserve. Un manoscritto del 1800 ci informa come prima che Ippolito Antonio Vincenti Mareri diventasse Commendatore, i sacerdoti secolari (diocesani) prestassero servizio nell'ospedale come confessori e raccomandatori di anime. Durante il suo incarico furono impegnati al loro posto i padri cappuccini, impegnati anche nel fare i testamenti; tuttavia i cappuccini mostrarono di ignorare le proprie responsabilità, di essere arbitrari e corrotti, e minacciavano costantemente di andarsene. Per non parlare di altre irregolarità: trascuravano il servizio ai malati, venivano visti con donne, ed erano sospettati di aver rubato cose appartenenti ai malati. Alcuni girovagavano per le taverne pubbliche, compravano pane dai facchini dell'ospedale per commercio, visitavano le donne, a volte portandole nelle loro stanze. Soprattutto mostrarono arroganza e disobbedienza agli ordini dei superiori dell'ospedale. Infine, con il decreto della visita apostolica del 1800-1801, furono licenziati¹¹².

7. *Direttore degli affari spirituali*

Il direttore degli affari spirituali dell'ospedale per i malati era responsabile dell'organizzazione e della vita religiosa complessiva dei pazienti e della supervisione di tutti i sacerdoti secolari e dei religiosi (padri e fratelli) dell'ordine di Santo Spirito, nonché di altri ordini, che esercitavano il servizio pastorale per i malati. Nell'istruzione, molto probabilmente emessa nel 1759, che regolava i suoi doveri, era indicato come *canonico direttore*, il che significa che era uno dei sacerdoti – un canonico – dell'ordine di Santo Spirito, perché questo è stato per molto tempo il nome usato dai membri di questa comunità religiosa. Era parroco di tutti i malati radunati nell'ospeda-

¹¹⁰ ASR, *ibidem*, pp. 208v-209.

¹¹¹ ASR, AOSS, b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili*, p. 3.

¹¹² ASR, AOSS, b. 3092, *Memorie sopra la dimissione de Padri Cappuccini del servizio dell'Archiospedale*, in "Buste Miscellane".

le, 'inviati' dai loro stessi parroci, per malattia, all'istituto romano di Santo Spirito. Dal momento dell'ingresso tra le mura dell'ospedale, alle sue cure erano affidati malati, ai quali doveva garantire le cure spirituali fino alla morte o alla guarigione. Esercitava la vigilanza suprema sul sagrestano, due confessori e otto raccomandatori dell'anime, ed era responsabile solo verso il superiore generale dell'ospedale e dell'ordine – il Commendatore¹¹³.

Quanto ai suoi compiti specifici, doveva visitare ogni giorno l'ospedale, girare ogni giorno nelle stanze dei pazienti ricoverati e controllare se le sue precedenti istruzioni fossero state eseguite dai suoi sacerdoti subordinati. Durante queste visite doveva osservare i malati la cui salute stava peggiorando, assicurarsi che ricevessero i sacramenti, compresa l'estrema unzione, e che i sacerdoti che raccomandano le anime pregassero con loro nelle ultime ore della loro vita. Prima di coricarsi, doveva girare ancora una volta per le stanze dei malati, prestando particolare attenzione ai malati gravi; se ne incontrava, convocava i sacerdoti raccomandatori delle anime perché li accompagnassero negli ultimi istanti della loro vita¹¹⁴.

Complessivamente, il compito del direttore degli affari spirituali era di effettuare fino a quattro visite al giorno, in orari diversi, a tutti i reparti ospedalieri in cui giacevano i pazienti. La prima, quella mattutina, serviva per sistemare le questioni relative alla Comunione ai nuovi arrivati in ospedale. La seconda avveniva subito dopo la visita dal medico o subito dopo pranzo; se durante questa venivano rilevati pazienti con condizioni di salute deteriorate, si procedeva a confessarli rapidamente. Il terzo giro era effettuato dal direttore e dal medico di turno, poche ore dopo le prime due visite, per stabilire se dopo le ultime visite si fosse verificata una situazione che richiedeva il viatico o l'unzione immediati. L'ultima, la quarta visita, avveniva all'inizio della notte, e aveva lo scopo di registrare i malati appena arrivati e chiedere loro se si stessero confessando. Prima di lasciare il turno, il direttore nuovamente riesaminava lo stato dei malati gravi e, se necessario, attuava la procedura sopra descritta. Nonostante queste visite, come specificato nell'elenco ufficiale degli incarichi, poteva fare giri straordinari per scoprire se ci fossero nuove situazioni che richiedessero un rapido intervento¹¹⁵.

In conclusione, la responsabilità del direttore per i malati era illimitata e multilaterale. Il suo compito era quello di fornire un servizio pastorale

¹¹³ ASR, AOSS, b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali*. Da questo documento risulta che il numero dei confessori e dei consiglieri variava.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

e sacramentale completo a tutti i pazienti, indipendentemente dalle loro condizioni di salute, e di coordinare il servizio ai malati da parte di un gruppo ampio e diversificato di sacerdoti. A sua volta, il direttore vegliava sulla Confessione e Comunione dei neo ricoverati, sulla ri-Confessione dei malati gravi, donando il viatico e l'estrema unzione, assistendo i moribondi, approfondendo ed educando nella dottrina cristiana coloro che ne avevano bisogno¹¹⁶.

Il successivo *Regolamento* del 1759, autorizzato da Pio VI (1775-1799), e consegnato al Commendatore dell'Ospedale Vincenti Mareri all'inizio degli anni Novanta del Settecento, definì il sovrintendente del clero in servizio nell'ospedale con il termine di 'padre presidente', al posto del termine di canonico direttore, precedentemente attribuito a un canonico di Santo Spirito. Si trattava della stessa carica, tranne che circa trent'anni dopo era ricoperta da un padre cappuccino, che aveva a sua disposizione come subordinati in ospedale un gruppo di dodici persone del suo stesso ordine. Il loro numero non doveva diminuire in futuro; la gerarchia dei sacerdoti cappuccini prevedeva: un preside (*presidente*), due confessori, un sacrestano, otto che raccomandavano un'anima e un laico per servirli, probabilmente un fratello del convento. Quindi l'intera squadra di sacerdoti veniva da fuori e apparteneva a un ordine religioso. Mentre il presidente esercitava il controllo completo sui suoi confratelli, era sotto l'autorità di due canonici: il priore e il suo vice – sottopriore – che sovrintendevano l'intero ospedale. Nel tempo libero era obbligato ad aiutarli secondo le istruzioni impartite dai suddetti superiori. Gli era permesso di lasciare l'ospedale solo per un breve periodo, al massimo due volte alla settimana, preferibilmente nel pomeriggio o alla sera. Risiedendo all'ingresso principale dell'ospedale, non poteva conversare con estranei, ma dedicava tutto il suo tempo al controllo dei fratelli, alla cura dei malati e alla tenuta dei registri relativi alla ricezione di tutti i sacramenti da parte degli ammalati¹¹⁷.

Conclusioni

La preoccupazione per la salvezza delle anime degli infermi era universale, come testimonia l'editto del 1742, emanato dalla Sacra Congregazione, della Visita per tutti gli ospedali di Roma, e probabilmente anche nel territorio dello Stato Pontificio. Nel proemio si legge:

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ ASR, AOSS, b. 1296, *Regolamento da osservarsi dal Padre presidente e Cappellani così disposto e consegnato all'Archivio di questa Pia Casa dal Monsignor Vincenti. 1759.*

Siccome fra le opere più insigni della pietà cristiana verso il prossimo si annovera quella de' pubblici ospedali, nei quali ai poveri infermi e si somministra il necessario per liberarli dai mali corporali, e si procura di aiutarli anche nello spirituale, acciò sopravvivendo, vivano da buoni Cristiani, e morendo muoiano in grazia di Dio¹¹⁸.

La vita religiosa, e specialmente la vita sacramentale nell'Ospedale di Santo Spirito era la stessa che negli altri ospedali. Era regolata dalla politica ecclesiastica superiore e dai regolamenti emanati dalla Santa Sede per tutti gli ospedali romani. Un esempio di questo è il suddetto editto del 1742; i primi otto dei suoi articoli (su diciannove) riguardano l'assistenza spirituale degli infermi: le confessioni sacramentali, i compiti dei confessori o cappellani, ordinari degli ospedali e quelli di sacerdoti avventizi, le orazioni, i sacramenti da impartire ai moribondi¹¹⁹.

Le considerazioni fin qui fatte, e soprattutto le norme sopra citate, hanno dimostrato che la priorità delle autorità e dei superiori dell'ospedale era di sanare l'anima e assicurare al malato la salvezza eterna, attraverso le pratiche sacramentali. Dalle fonti si può concludere come nell'approccio al paziente e nella raccomandazione di trattare il corpo e l'anima contemporaneamente, fosse difficile trovare un vero equilibrio e parità nell'azione reale. Di fatto, nel confronto tra le due sfere e nell'impegno di cura, la terapia spirituale ha dominato su quella medica: nella prospettiva generale del destino futuro dei pazienti ricoverati in ospedale, la 'morte del corpo', rispetto alla 'morte dell'anima', sembrava essere una perdita minore. Una tale procedura, applicata ai malati, non sorprende nell'ospedale diretto dai papi e dalla Santa Sede, e in generale dalla Chiesa, la cui missione fondamentale, sostanzialmente unica, era quella di salvare i fedeli dall'inferno e condurre alla salvezza eterna.

La vita spirituale e sacramentale, così come la cura per la salvezza eterna degli infermi, erano uno dei problemi più importanti e più frequentemente ripetuti nelle fonti riguardanti l'Ospedale di Spirito Santo. Garantire ai malati la possibilità di accedere ai sacramenti della Confessione e dell'Eucaristia era solo uno dei doveri di cui erano responsabili le autorità ecclesiastiche. Il secondo, non meno importante, era la catechesi dei malati in ospedale e l'insegnamento della dottrina cristiana. Si può dire che l'ospedale, oltre alla sua primaria funzione terapeutica, avesse anche una funzione

¹¹⁸ *L'editto da osservarsi negli Spedali di Roma per li poveri infermi di qualsivoglia sorte* del 6 agosto 1742, firmato da Francesco Maria Ricardi segretario della S. Congregazione.

¹¹⁹ Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, p. 114.

educativa religiosa. Questo problema va visto in una prospettiva più ampia, non solo ospedaliera, ma anche in relazione all'intera comunità della Chiesa cristiana, e certamente in relazione ai poveri infermi fuori dagli ospedali. Sia negli ospedali che nelle parrocchie, la Chiesa ha continuato ad attuare la strategia post-tridentina di insegnare e rafforzare la dottrina cristiana in tutti gli ambienti. Sull'esempio dell'Ospedale di Spirito Santo, si può dire che gli sforzi in quest'area furono addirittura intensificati nella prima metà del XVIII secolo, soprattutto durante il pontificato di Benedetto XIV, che fu estremamente importante per l'Ospedale del Santo Spirito. Per le sue dimensioni e per l'indiscusso predominio tra le altre opere di carità romane, le forme di vita religiosa e pastorale ivi praticate servirono da modello per altri ospedali.

MARIAN SURDACKI
Catholic University of Lublin

Bibliografia

I. FONTI

1. ARCHIVIO DI STATO DI ROMA

(Archivio dell'Archiospedale di S. Spirito)

- b. 1296, *Atti della Visita Cardinal Acciaiuoli de' 15 giugno 1679*, in *Notificazione sopra diversi oggetti concernenti l'osservanza regolare dei Canonici dell'Ordine di S. Spirito*, pp. 63-68.
- b. 163, *Cappuccini. Decreto per li medessimi assistenti In quantità di Cappellani nell'Ospedale*, in *Ordini e Decreti. Regestrum Expeditionum 1784-1786*.
- b. 1409, *Decreti di Visita De' 15 giugno 1679 dell'Eminentissimo Cardinal Accaioli*, in *Notificazione sopra varie disposizioni riguardanti il retto regime, governo, ed administratione dell'Apostolico Archiospedale di Santo Spirito*, in *Roma MDCCCXV*, pp. 63-68
- b. 1409, *Decreto per li sacerdoti dell'Archiospedale. D. Sampieri Commendatore 1781*, in *NSVD*, pp. 288-292.
- b. 3092, *Disordini, che sono nel Venerabile Arcispedale di S. Spirito*, in *"Buste Miscellanae", Assistenza agli infermi spirituali e corporale – Confessori e Raccomandatori dell'anima*.
- b. 79, *Editto per I medici, del 28 agosto 1742, del card. A. Guadagni*.
- b. 1409, *Facoltà di dare le Benedizione in "Articulo Mortis" agl'Infermi. 1744*, in *NSVD*, pp. 120-121.
- b. 61, *Giornale. Memorie delle cose più Notabili accadute circa gli Affari del ven. Archiospedale di S. Spirito da 28 Luglio 1758, sino a 28 Dicembre 1759*.
- b. 1409, *Istruzione formata già d'ordine della S.M. di papa Innocenzo XI rinnovata dalla Santità di Nostro Signore Papa Clemente XII*, in *NSVD*, pp. 86-90.

- b. 3092, *Istruzione per il Direttore delle Cose Spirituali del Venerabile Archiospedale*, in "Buste Miscellanae", Assistenza agli infermi spirituali e corporale – Confessori e Raccomandatori dell'anima.
- b. 1049, *Licenza di udire le confessioni In lingua francese 1664*, in NSVD, pp. 56.
- b. 3092, *Memorie sopra la dimissione de Padri Cappuccini del servizio dell'Archiospedale*, in "Buste Miscellanae", Assistenza agli infermi spirituali e corporale – Confessori e Raccomandatori dell'anima.
- b. 3092, *Metodo di tenersi da Reverendi Sacerdoti Confessori, e Raccomandatori d'Anime nell'Apostolico Archiospedale di S. Spirito in Sassia di Roma nell'amministrare agli Infermi il Santo Sacramento*, in "Buste Miscellanae", Assistenza agli infermi spirituali e corporale – Confessori e Raccomandatori dell'anima.
- b. 152, *Metodo da tenersi da' Reverendi Sacerdoti Confessori, e raccomandatori di Anime nell'Archiospedale di S. Spirito di Roma nell'amministrare agli Infermi il Santo Sacramento dell'Estrema Unzione*, in *Regestrum Expeditionum 1750-1760*.
- b. 3092, *Notificazione sopra di metodo di tenersi da sacerdoti confessori, e raccomandatori d'Anime per insinuarsi co' moribondi dell'Apostolico Archiospedale di S. Spirito in Sassia*. In Roma XDCCCXV, in "Buste Miscellanae", Assistenza agli infermi spirituali e corporale – Confessori e Raccomandatori dell'anima.
- b. 3, *Ordini da osservarsi nell'Hospitale dell'Archiospedale di S. Spirito in Saxia per decreto dei Signori Visitatori Apostolici*.
- b. 905, *Ordini e Decreti della Santa Visita Apostolica*. 1737.
- b. 27, *Ospedale di Santo Spirito*. 1658. *Rubricella delli Salariati di S. Spirito*. 1658, in *Rubricella delli Salariati e ristretto di diverse tenute*.
- b. 1296, *Regolamento da osservarsi dal Padre presidente e Cappellani così disposto e consegnato all'Archivio di questa Pia Casa dall'Monsignor Vincenti*.
- b. 1409, *Regolamento de quartieri per li raccomandatori delle anime*. Giuseppe Maria Castelli 1659, in NSVD, pp. 215-216.
- b. 1409, *Regole da osservarsi nell'Arcispedale di San Spirito in Sassia*. In Roma Per Michele Cortellini. 1654.
- b. 1409, 1305, *Relazione delle Cose dell'Archiospedale di S. Spirito nell'anno 1759 del ...Cardinal Castelli Pro Commendatore Castelli l'anno 1759*, p. 229, in *Notificazione sopra varie providenze riguardanti il regolamento e buon'ordine del Conservatorio di S. Spirito*. In Roma MDCCCXVI.
- b. 1301, *Relazione fatta da Ferrini alla S.S. di tutto quello che si è fatto nello Spedale di S. Spirito, e del trasporto dei Rognosi nello Spedale di S. Gallicano con utile*.
- b. 7, *Ristretto del contenuto di diversi chorografi, e decreti, che si conservano nell'Archivio di San Spirito, Memorie d'alcune bolle, brevi, rescritti, prerogative concernenti d'Archiospedale di S. Spirito ed Annessi 1748*, in *Iura e documenta*.
- b. 1414, *Ristretto Generale di tutti gli Infermi, Proietti, e Famiglia nel Sagro, ed Apostolico Archiospedale di Santo Spirito in Sassia di Roma per lo scorso anno MDCCCIII ... in Roma MDCCCIV*.
- b. 902, *Visita Apostolica deputata della Santità di N.S. Papa Clemente XII nel Sagro, et Apostolico Archiospedale, Casa, e Banco di S. Spirito in Sassia di Roma, prin-*

ciata dall' ... Signor Cardinal D. Leandro Porzia Visitatore Apostolico, il di 22 settembre 1737.

2. BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

Barberino Latino 10683, cap. II. Relatione del modo, che si tiene da religiosi di Santo Spirito in Sassia di Roma nel governo dell'Archiospedale Apostolico di Santo Spirito, et dell'ordine, che si osserva nella cura degli infermi, et esposti, scritta da fra Domenico Borgarucci religioso, et secretario del medesimo Ordine, 2-29ff.

II. STUDI

- Surdacki M., *Dzieci porzucone w Rzymie i okolicach w XVIII wieku*, «Roczniki Nauk Społecznych», XXII (1994), 2, pp. 84-108.
- , *„Figli legittimi” w Rzymie i Państwie Kościelnym w XVIII w.*, «Roczniki Nauk Społecznych», XXIII (1995), 2, pp. 87-100.
- , *Losy wychowanków Szpitala Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, «Roczniki Nauk Społecznych», XXV (1997), pp. 141-168.
- , *Życie religijne podopiecznych Szpitala Świętego Ducha w Rzymie w XVII i XVIII wieku*, «Roczniki Nauk Społecznych», XXIV (1996), 2, pp. 315-333.

STUDENTI INDISCIPLINATI E PRATICHE DI BUONGOVERNO DELL'UNIVERSITÀ A PADOVA (1780-1788)¹

1. *La conflittualità studentesca: problemi e fonti*

La rilevanza dei disordini studenteschi a Padova può essere introdotta attraverso la lettura di un autentico *bestseller* del Settecento. Nel romanzo *Pamela* (1741) dello scrittore Samuel Richardson il protagonista maschile, il *gentleman* inglese Signor B., risulta aver studiato, probabilmente diritto, a Padova, Siena e Oxford. Le prime due sono città universitarie attraversate durante il suo viaggio in Italia, verosimilmente all'interno della pratica formativa del *Grand Tour*, anche se il ricordo del soggiorno nella penisola era riportato rapsodicamente alla memoria per via di un duello². Meno contrassegnata dalla finzione letteraria, e più realistica, anche se con una certa confusione nella sequenza degli episodi riportati, è la narrazione dei tumulti studenteschi avvenuti presso le botteghe da caffè negli anni Trenta del Settecento a Padova presente nella *Histoire de ma vie* dell'avventuriero veneziano Giacomo Casanova che aveva studiato in città³. Quella dei disordini studenteschi all'Università

¹ Abbreviazioni: ASP, (Archivio di Stato, Padova); ASV, (Archivio di Stato, Venezia); BCP, (Biblioteca civica, Padova).

² S. Richardson, *Pamela, or Virtue Rewarded* (1740), edited by P. Sabor, London, Penguin Classics, 1985 (trad. it. *Pamela*, Milano, Frassinelli, 1995, p. 538); R. Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of the Pre-Revolutionary France*, New York, W.W. Norton, 1995 (trad. it. *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all'origine della Rivoluzione francese*, prefazione di D. Galateria, Milano, il Saggiatore, 2019, p. 245); R. Darnton, *A Literary Tour de France: The World of Books on the Eve of the French Revolution*, New York, Oxford University Press, 2018 (trad. it. *Un tour de France Letterario. Il mondo dei libri alla vigilia della Rivoluzione francese*, Roma, Carocci, 2019, pp. 309-310).

³ G. G. Casanova, *Memorie scritte da lui medesimo*, introduzione di P. Bellocchio, Milano, Garzanti, 1999, pp. 38-40; P. Del Negro, *Giacomo Casanova e l'Università di Padova*, «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», XXV (1992), pp. 405-416: 412-413; Id.,

di Padova restò a lungo un'eredità culturale del governo della Repubblica di Venezia. Il tema compare nella tessitura della trama narrativa elaborata dall'ufficiale garibaldino Ippolito Nievo nelle sue ottocentesche *Confessioni di un italiano*. Durante il periodo di studi giuridici a Padova il protagonista del romanzo, il friulano Carlino Altoviti, intreccia delle conoscenze, con il suo mentore l'avvocato Ormeta, *alias* confidente degli Inquisitori di Stato, e di amicizie, con l'irrequieto e passionale studente Amilcare, prima imprigionato dagli Inquisitori a Venezia, e poi destinato a diventare patriota a Napoli, le cui successive vicende si snodano oltre i moti risorgimentali del 1820-1821⁴.

La storiografia universitaria italiana, soprattutto del secondo dopoguerra, ha cercato di ricostruire la complessità delle azioni intraprese dai gruppi studenteschi. I comportamenti sociali, e culturali, degli scolari sono stati analizzati tenendo conto dello sradicamento dalla famiglia d'origine, e dalla loro comunità di provenienza, nonché del loro inserimento in gruppi, e fazioni, di connazionali in continua tensione, o contrapposizione, fra loro e con la città sede dell'Università⁵. Le impressioni di viaggio degli stranieri ci hanno traman-

Gli anni padovani di Giacomo Casanova, in *Giacomo Casanova tra Venezia e l'Europa*, a cura di G. Pizzamiglio, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2001, pp. 221-234: 233.

⁴ I. Nievo, *Le confessioni di un italiano*, Torino, Feltrinelli, 1964, pp. 289-295; W. Panciera, *La lontana eredità della Serenissima*, in *Il Veneto nel Risorgimento. Dall'Impero asburgico al regno d'Italia* (1866). *Istituzioni politica e società*, a cura di F. Agostini, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 201-216: 201.

⁵ P. Denley, *Trasgressioni e disordini studenteschi*, in *Le Università dell'Europa. Gli uomini e i luoghi, secc. XII-XVIII*, Milano, Silvana editore, 1993, pp. 83-103; F. Piovan, *Studenti e città nel Diario di Giovanni Antonio Da Corte*, in *Studenti, Università, città nella storia padovana. Atti del convegno Padova 6-8 febbraio 1998*, a cura di F. Piovan – L. Sitran Rea, Trieste, Edizioni Lint, 2001, pp. 317-345: 322; G. P. Brizzi, *Bologna 1560: la città di fronte a una rivolta degli studenti*, in *Amicitiae pignus. Studi storici per Piero Del Negro*, a cura di U. Baldini – G. P. Brizzi, Milano, Unicopli, 2013, pp. 91-100; G. P. Brizzi, *Lo Studio di Bologna fra orbis academicus e mondo cittadino*, in *Storia di Bologna*, vol. III/2, *Bologna nell'età moderna (secoli XVI-XVIII). Cultura, istituzioni culturali, Chiesa e vita religiosa*, a cura di A. Prosperi, Bologna, Clueb, 2008, pp. 5-113; R. Soffiato, *Giovani di genio discolo e seditioso. Criminalità e scolari dello Studio patavino nei secoli XVI e XVII*, prefazione di A. Viggiano, Milano, FrancoAngeli, 2021, pp. 53-114; M. Galtarossa, *Dalle fonti criminali alla popolazione studentesca padovana nel Settecento*, in *Fonti per la storia delle popolazioni accademiche in Europa Sources for the history of European academic communities Atelier Héloïse*, a cura di G. P. Brizzi – C. Frova – F. Treggiari, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 319-333; F. Piovan, *Trasgressione e violenza studentesca a Padova tra XVI e XVII secolo*, in *Stranieri. Itinerari di vita studentesca tra XIII e XVIII secolo*, a cura di M. C. La Rocca – G. Zornetta, presentazione di D. Mapelli – A. Oboe, Roma, Donzelli editore-Padova University Press, 2022, pp. 141-151; T. Scaramella, *Studenti e indisciplinazione nella Padova del Settecento*, in *Stranieri. Itinerari*, pp. 153-162.

dato l'immagine dello studente patavino in armi per le vie della città. Tuttavia, non è detto che la maggior parte degli episodi di violenza fossero da attribuire esclusivamente agli studenti, da soli, come gruppo, o eventualmente in connubio con individui appartenenti alla popolazione padovana. L'osservazione che si trattava comunque di un fenomeno riconducibile a una ricorrente stagionalità, cioè il periodo del carnevale, o di festa, e di episodi non particolarmente efferati, come le canzonature contro i padovani, lascia qualche dubbio, tanto più che durante la chiusura dello Studio gli studenti tornavano nelle loro abitazioni in altre città⁶. Il problema del peso degli studenti nella criminalità urbana appare interessante porlo nel secondo Settecento, attraverso i racconti processuali delle magistrature padovane e veneziane. Rispetto al passato era cambiato il carattere dell'organizzazione studentesca: con la fine del sindacato studentesco, dal 1738 a questa carica venne designato un professore. Di conseguenza l'autonomia degli scolari, attraverso il sistema delle *nationes*, era venuta meno, soprattutto dopo la scomparsa della più forte componente straniera: la *natio germanica*. Questi nuovi rapporti gerarchici con i sindaci professori traspaiono nelle vicende criminali che possono essere studiate attraverso un arco cronologico più delimitato. Secondo le notizie giornalieri dell'abate Giuseppe Gennari e i compendi del conte Girolamo Polcastro l'intervallo cronologico preso in esame degli anni 1780-1788 corrisponde al periodo durante il quale gli episodi di disordini studenteschi compaiono più spesso nelle cronache cittadine. Verso la fine del secolo lo *status* dello studente padovano è quindi quello di un personaggio in cerca d'autore: non è più quello di un facoltoso nobile straniero bensì del suddito lombardo, o greco, indisciplinato, mentre soltanto verso la fine della Repubblica compaiono delle timide adesioni per la Rivoluzione francese⁷.

⁶ F. Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013, pp. 115-139; I. Maggiulli, «Tu ne menti per la gola»: scontri tra scolari dello Studio bolognese nella seconda metà del XVI secolo, «Annali di Storia delle Università italiane», XX (2016), pp. 27-46; S. Hölscher, *Moving Out! Student Identity and Symbolic Protest at Eighteenth Century German*, in *Student Revolt, City and Society in Europe from the Middle Ages to the Present*, edited by P. Dhondt – E. A. Boran, New York-London, Routledge, 2018, cap. XI.

⁷ G. Monteleone, *Padova tra rivoluzione e restaurazione 1789-1815*, Padova, Editoriale Programma, 1989, p. 37; P. Preto, *Studenti «giacobini»*, in *Studenti, Università, città nella storia padovana. Atti del convegno Padova 6-8 febbraio 1998*, a cura di F. Piovan – L. Sitran Rea, Trieste, Edizioni Lint, 2001, pp. 483-488: 486-487; P. Del Negro, *Gli studenti del Settecento: le molte facce di una crisi*, in *Studenti, Università, città*, pp. 471-481; Id., *Morgagni, i Riformatori dello Studio e l'Università di Padova*, in *L'eredità di Morgagni. Atti del convegno di studi Palazzo del Bo – Aula Magna*, a cura di G. Ongaro – F. Zampieri – G. Thiene, Treviso, Antilia, 2016, pp. 45-92: 82.

Per esplorare queste tematiche intendiamo avvalerci dell'esplorazione di specifici fondi giudiziari (l'*Archivio giudiziario criminale* a Padova e la serie *Processi criminali delegati a Padova* del Consiglio dei X a Venezia) che includano gli studenti universitari come vittime, colpevoli o testimoni degli avvenimenti ricostruiti. Si tratta di documenti inediti. Tuttavia, l'attenzione al contesto dei fascicoli processuali può consentire una più armonica valutazione della loro unicità. Queste carte ci restituiscono un'immagine deformata verso la parte più inquieta della popolazione studentesca, e comprendono un'ampia casistica di reati che vanno dalle risse fino ai tumulti. Fu prevalentemente il Consiglio dei X, magistratura penale politica a Venezia, a intervenire in queste azioni con l'affidare al podestà di Padova, attraverso la procedura del rito inquisitorio e segreto del Consiglio dei X, o in forma più limitata e senza segretezza con la delega *servatis servandis*, lo svolgimento dei processi che riguardassero lo Studio pubblico e i disordini studenteschi. Laddove essi avevano delle forti implicazioni politiche, come nel caso che coinvolgessero dei nobili padovani, o il delitto di *lesa maestà*, la magistratura patrizia poteva procedere direttamente. Nella seconda metà del Settecento, con una procedura ancora più sommaria, se ne occupavano i temibili Inquisitori di Stato. Se nello sfondo di queste carte rimane il rapporto fra l'Università e la società questa ricerca è stata pure l'occasione per indagare importanti coppie binarie: come i professori e gli studenti, attraverso il 'buon governo' del professore-sindaco, il rapporto fra l'Università e la città, per mezzo della conflittualità urbana e le forme di composizione dell'auspicata pace. Infine, particolare attenzione è stata dedicata agli spazi di aggregazione, cioè i luoghi *extra*-universitari della socialità accademica, fuori del Palazzo del Bò (accademie, teatri e botteghe di caffè) in cui si sperimentavano nuove forme di governo dello Studio⁸.

2. Il buongoverno all'Università di Padova nella seconda metà del Settecento

Nel Settecento Padova, assieme a Bologna e a Torino, rappresentava una delle principali Università della penisola italiana. Le prime proposte di

⁸ R. Baggio Collavo, *Archivio di Stato di Padova*, in *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, vol. III, Roma, Poligrafico, 1986, p. 243; G. Chiodi, *Il giardino dei sentieri che s'incontrano. Processo penale e forme di giustizia nella Terraferma veneta (secoli XVI-XVIII)*, in *Saggi in ricordo di Aristide Tanzi*, a cura di M. Savona, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 85-166; C. Ginzburg, *Prefazione*, in A. Pettenella, *Storie euganee*, a cura di F. Selmin, Verona, Cierre, 2011², pp. 7-10; 9; T. Scaramella, *La giurisdizione degli scolari padovani tra giustizia ordinaria e Riformatori dello Studio nel secondo Settecento*, «Annali di Storia delle Università italiane», 26 (2022), pp. 151-175.

riforma, elaborate nel 1715 dal marchese veronese Scipione Maffei, erano state parzialmente accolte dal governo veneziano negli anni Quaranta, con l'attivazione degli insegnamenti di fisica sperimentale e delle lingue antiche. La riforma del 1761, promossa da un gruppo di patrizi progressisti, comprendenti il riformatore dello Studio Bernardo Nani, aveva tenuto conto delle indicazioni del professore Simone Stratico ma era stata in parte sconfessata da una controreazione del patriziato conservatore nel 1762, a sua volta messa in discussione dalla nuova terna di patrizi progressisti subentrati fra i riformatori nel 1768. Tuttavia, le trasformazioni nell'assetto organizzativo non erano mancate. Il numero delle cattedre era stato ridotto. L'innovazione aveva riguardato in particolare gli insegnamenti scientifici (chimica, agraria e chirurgia pratica). La didattica era stata migliorata, con l'introduzione dei libri di testo, e di forme di controllo dell'apprendimento scolastico, come, dal 1771, attraverso gli esami annuali di Stato⁹. La popolazione studentesca aveva ormai perso il suo carattere internazionale ma nel modello di Università proposto dallo Stratico una rappresentanza formale, seppur numericamente ridotta, delle passate corporazioni studentesche, era ancora vista con favore. In questa panoramica un ruolo andava assegnato anche alla nobiltà padovana. Si trattava di un antico patriziato urbano impiegato anche nelle cattedre minori dello Studio pubblico, geloso dei propri privilegi economici e di amministrazione, in particolare nel Monte di Pietà. Una nobiltà di terraferma fortemente arroccata nella difesa dei collegi professionali, dei giuristi e dei medici. Centri e reti di potere che nemmeno la creazione dei seicenteschi collegi di Stato, per la concessione dei gradi accademici ai non cattolici, ne aveva scardinato in profondità gli equilibri. Di questo gioco di forze nella vita accademica padovana era impossibile non tenerne conto. Prova ne sia che anche l'erezione di un'Accademia di scienze, lettere ed arti nell'anno 1779 perché patrocinata direttamente da Venezia aveva prodotto un'ondata di pungenti satire¹⁰.

⁹ *Il Settecento fino alla caduta della Repubblica*, a cura di P. Del Negro, in *L'Università di Padova nei secoli (1601-1805). Documenti di storia dell'Ateneo*, a cura di P. Del Negro – F. Piován, Treviso, Antilia, 2002, pp. 148-340; P. Del Negro, *I libri di testo e la didattica universitaria nella riforma padovana del 1771*, «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», XLII (2009), pp. 93-133; W. Panciera, *La Repubblica di Venezia nel Settecento*, Roma, Viella, 2014, pp. 133-135; M. Galtarossa, *Il dibattito sulle Riforme all'Università di Padova e il ruolo di Giambattista Morgagni*, «Archivio veneto», CXLVI (2015), s. VI, pp. 59-98; P. Del Negro, «Leggere a mente senza portare scritti o carta d'alcuna sorte». *Le peculiarità della didattica universitaria padovana in età moderna*, «Annali di storia delle Università italiane», XIX (2015), 1, pp. 7-101.

¹⁰ P. Del Negro, *L'Università*, in *Storia della cultura veneta*, vol. V/1, *Dalla Controriforma alla fine della Repubblica*, a cura di G. Arnaldi – M. Pastore Stocchi, Vicenza, Neri Pozza,

I rettori veneziani, podestà e capitano, dovevano muoversi all'interno di una città suddita mediando fra le varie 'anime' dello Studio pubblico, cioè in uno spazio politico reso piuttosto insidioso dagli interessi contrastanti dell'arcipelago istituzionale che gravitava sull'Università (collegi dottorali, università studentesche e consiglio cittadino). La tranquillità e il quieto vivere erano l'ideologia dominante, ricercata dal governo a Venezia, ma questi due valori politici erano pur sempre un obiettivo ben difficile da perseguire. Lo Studio pubblico era in grado di trovare al suo interno delle forze per raggiungere, e mantenere, questo equilibrio armonioso? L'esame della forte conflittualità studentesca nella seconda metà del Settecento pone il problema di sapere, dalle fonti processuali padovane, e veneziane, l'efficacia della funzione che aveva allora la carica di capo dell'Università *legista* e *artista*, incarnata dalla duplice figura del sindaco professore, uno per ciascuna università¹¹. Il trapasso dalla figura del sindaco scolaro a quella del sindaco professore era avvenuto nel 1738, segnando così la fine del sindacato studentesco. Questa decisione politica era stata un trapasso progressivo e inevitabile, determinato dalla completa disaffezione verso la carica fra le file studentesche ma che rispecchiava pure traiettorie italiane, ed europee, di modelli di gestione più verticistici ed efficaci, dell'Università. Nella seconda metà del Settecento il ruolo dei sindaci professori nel dirimere i conflitti studenteschi non era comunque esclusivo perché potevano esserci delle altre figure di riferimento nella società padovana come i nobili, i preti e i frati degli ordini religiosi, oppure gli stessi patrizi veneziani che potevano intervenire in queste crisi. Tuttavia, l'azione di tutela di questi professori a capo delle università degli scolari era il percorso naturale di difesa della comunità studentesca e pure giustificata dalla giovane età degli scolari supplendo così alla sorveglianza dei veri padri, e i parenti, che vivevano lontani da essi. I rapporti fra i proprietari degli alloggi e gli studenti inquilini, le insidie alle giovani padovane e le soperchierie degli *sbirri* rappresenteranno i temi fonte di maggiori agitazioni fra gli studenti. Allo stesso tempo i sindaci professori

1985, pp. 47-76; C. Ghetti, *Struttura e organizzazione dell'Università di Padova dalla metà del Settecento al 1797*, «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», XVI (1983), pp. 71-102.

¹¹ P. Del Negro, *Il principe e l'Università in Italia dal XV secolo all'età napoleonica*, in *L'Università in Italia fra età moderna e contemporanea. Aspetti e problemi*, a cura di G. P. Brizzi – A. Varni, Bologna, Clueb, 1991, pp. 11-27; Id., *Giacomo Nani e l'Università di Padova nel 1781. Per una storia delle relazioni culturali tra il patriziato veneziano e i professori dello Studio durante il XVIII secolo*, «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», XIII (1980), pp. 77-114: 77-78.

intervennero in queste circostanze per affrontare nel miglior modo possibile proprio queste vicende foriere di conflittualità fra la città e la popolazione studentesca¹².

3. *Funzioni di polizia, gli affitti di casa e gli amori studenteschi*

L'odio verso gli *sbirri* della corte del podestà, e del capitano, era un sentimento fortemente diffuso fra la popolazione studentesca e costituiva un motivo di continue aggressioni e scontri nelle contrade della città. Addirittura, la memoria delle offese precedentemente ricevute poteva sedimentarsi nel tempo e condizionare le successive azioni intraprese dagli scolari. Da questo punto di vista i due professori sindaci svolgeranno un'azione capillare di vigile protezione della scolaresca, come emerge da alcuni episodi di giustizia criminale del periodo, in cui gli studenti compaiono come vittime di reati. Nel dicembre del 1780 il sindaco *legista*, l'abate Benedetto Mariani, pretendeva l'allontanamento dalla città del vice *cavalier di corte* di Cittadella Pietro Bedossi che aveva picchiato, con i suoi *sbirri*, lo scolaro veneziano Paolo Minicò, o Nimicò. Alla base dell'aggressione vi erano dei più generali rancori passati. Nell'aprile del 1780 l'ennesimo scontro in città aveva comportato la prigionia, e il licenziamento, degli *sbirri*. Nella corte del podestà di Cittadella avevano trovato impiego alcuni degli *sbirri* di Padova resosi responsabili dell'insurrezione studentesca, appunto, nella primavera dello stesso anno. Questi uomini nutrivano un'ostilità preconcetta, e astiosa, che si traduceva in una prepotente violenza verso coloro che si dichiaravano studenti, come era accaduto durante l'identificazione del veneziano all'Osteria della Torre di Cittadella. Lo studente Minicò rese il suo primo *costituto*, cioè deposizione, dinnanzi al notaio della corte pretoria, accompagnato proprio dal suo sindaco. Secondo la deposizione dello scolaro era intenzione del Mariani quella di voler essere ascoltato dal *ministro* di giustizia al fine di richiedere delle precise garanzie per la sicurezza della scolaresca all'apertura dell'anno accademico¹³.

¹² Del Negro, *L'Università*, p. 65; P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Édition de Minuit, 1984 (trad. it. *Homo academicus*, prefazione di M. Giannini, postfazione di L. Wacquant, Bari, Dedalo, 2013, p. 61).

¹³ ASP, Archivio giudiziario criminale, b. 329, fasc. *Cittadella sopra violenze, e maltrattamenti inferiti a Paulo Minicò scolaro di questa Università contro Bedossi Pietro*; ASV, Inquisitori di Stato, b. 67, lettera al capitano di Padova e vicepodestà di Padova nr. 1025 del 22 dicembre 1780 e nr. 1026 del 6 febbraio 1781. Per un confronto con Bologna vedi Maggiulli, «*Tu ne menti per la gola*», p. 34; G. Angelozzi – C. Casanova, *La giustizia criminale a Bologna nel XVIII secolo e le riforme di Benedetto XIV*, Bologna, Clueb, 2010, p. 332.

Talvolta oggetto dell'intervento del sindaco professore era la vita sregolata dei giovani, e su questo problema venivano coinvolte le stesse famiglie. Del resto, questi studenti potevano anche essere violenti. In questi casi pure la figura del padre poteva richiedere aiuto alle autorità accademiche. Nel giugno del 1784 la matricola *legista* Cesare Dominicetti, originario di Salò, venne inutilmente ammonita per la sua mala condotta (vita 'discola', pratica del gioco, furto dell'argenteria di casa e contagio del morbo gallico per le sue frequentazioni con le prostitute) dal sindaco Matteo Franzoia. Il padre Bartolomeo che viaggiava fra Padova, Venezia e Londra, e aveva un passato da spia degli Inquisitori di Stato e imprenditore nel settore delle terme, forse non l'aveva abbastanza controllato. A dire il vero l'istanza era partita prima dalla madre Teresa che si era inizialmente rivolta al professor Leopoldo Caldani perché il proprietario dell'appartamento in affitto all'intera famiglia dello studente era il suo vecchio cameriere, da ben ventiquattro anni. Infatti, Vincenzo Biasi per ottenere un'entrata aggiuntiva alloggiava regolarmente dei forestieri. Il medico Caldani trasmise la richiesta al collega Franzoia perché Cesare non sarebbe stato propriamente sotto la sua giurisdizione in quanto era uno studente dell'università *legista*. La raccomandazione non sortì l'effetto sperato. Anzi, di lì a poco, il Dominicetti deflorò la bambina del Biasi trasmettendole la terribile malattia. Nell'episodio della violenza alla figlia del Biasi Bartolomeo Dominicetti aveva cercato inizialmente di accomodare la vicenda in maniera extragiudiziale attraverso la mediazione del padre somasco Celestino Volpi. Il religioso bergamasco, già affittuario dei Biasi, era stato, fra l'altro, anche colui che aveva procurato l'affitto a Padova della famiglia Dominicetti. Il Volpi aveva proposto ai Biasi di rinunciare alla denuncia all'autorità giudiziaria di Cesare in cambio di un equo indennizzo. Soluzione che in un primo momento i due coniugi padovani sembravano aver accettato¹⁴.

In questi processi criminali in esame la presenza di religiosi come mediatori è complessivamente minoritaria. Vediamo qualche altro esempio. Nel 1782 lo scolaro bresciano Giuseppe Capra era stato bandito da Padova, per cui si avvalse dell'aiuto di un padre domenicano di Sant'Agostino per pagare un suo precedente debito a un parrucchiere. L'intervento dell'eccle-

¹⁴ ASV, Consiglio dei X, *Processi criminali delegati*, Padova, b. 52, fasc. 2, *Teresa di Vincenzo bolognese Biasi di anni 7 deflorazione e morbo gallico ad opera di Cesare Dominicetti di Bartolo di Baldizzolo Salò legista* (2 giugno 1784), cc. 4-74; M. Galtarossa, *Stato veneziano e Studio patavino nei progetti sulle terme padovane (1765-1783)*, «Archivio veneto», s. V, CXXXIX (2008), pp. 95-122: 118; P. Preto, *I servizi segreti di Venezia*, Milano, il Saggiatore, 1999, pp. 425-426.

siaistico serviva anche per recuperare un fucile da caccia che Capra aveva adoperato come cauzione per il mancato pagamento del servizio. In queste carte d'archivio più singolare è la comparsa di nobili padovani come punti di riferimento per la scolaresca. Queste presenze sono talvolta spiegabili con la pratica diffusa, anche fra il patriziato urbano, di affittare alloggi agli studenti. Nel 1785 nella contrada di San Lorenzo a Padova lo scolaro *artista* Andrea Visentino, figlio del medico di Camisano, ferì lo scolaro Giovanni Franceschini, a sua volta nipote del facoltoso mercante di pannilana Giambattista Bonaldi. Erano amici, entrambi vicentini. Sembra che all'origine dell'aggressione vi fosse una precedente incomprensione nel conteggio dei punti durante una partita al gioco della palla. Il Visentino, resosi conto del suo sconsiderato comportamento, si recò dal nobile Parmesan Botton e, omaggiandolo, ne richiese, inutilmente, la protezione. Un comportamento comprensibile se si pensa che il Botton assisteva al gioco e ospitava studenti, fra i quali il Visentino, nelle camere al piano terra della sua abitazione in borgo San Valentino¹⁵.

Talvolta i pericoli che emergevano dalle carte processuali erano più sottili, riguardavano le aspettative delle famiglie nobili, ma erano ugualmente importanti e fonte di vibrata preoccupazione per i capifamiglia. Le questioni riguardavano gli amori fra giovani gentildonne e studenti forestieri di scarsa reputazione, con storie di promesse di matrimonio e ipoteche nelle strategie della nobiltà padovana nel contrarre, o far funzionare, un buon matrimonio. Nel 1792 il nobile Francesco Santagnese, dottore in legge e dal 1782 cancelliere della magnifica comunità, era decisamente offeso dalla condotta dello studente bergamasco Alessandro Donati. Lo scolaro millantando delle false rendite economiche per ingraziarsi il nobile e giungere alla stipula del contratto nuziale per poter sposare la figlia Camilla Santagnese ne aveva tradito la buona fede. Anche senza questi tentativi di matrimonio fra diseguali tre anni dopo le angosce dell'anziano padre, che aveva fama di essere un uomo accorto nelle sue scelte matrimoniali, si erano rinvigorite. L'altra figlia Isabella, che allora viveva separata dal marito di nobile condizione, aveva conosciuto in una bottega da caffè lo studente ravennate Mariano Cilla. Il padre per questa affettuosa amicizia era disperato. In

¹⁵ ASP, Studio patavino, b. 193, fasc. *Studio. Processetto contro Giuseppe Capra era scolaro della Riviera di Salò*; ASP, Archivio giudiziario criminale, b. 378, fasc. *Città San Lorenzo. Processo sopra mortale ferità riportato dallo scolaro Giovanni Franceschini per opera dell'altro scolaro Andrea Visentini*; G. Gennari, *Notizie giornaliere di quanto avvenne specialmente in Padova dall'anno 1739 all'anno 1800*, vol. I, introduzione, note ed apparati di L. Olivato, Padova, Editore Rebellato, 1982, p. 376.

questa maniera vedeva messo in forse il suo progetto di una riconciliazione della figlia con il facoltoso marito. Santagnese nella supplica aggiunse che si era pure rivolto al professor Simone Stratico perché esercitasse delle pressioni sul Cilla affinché desistesse dalla frequentazione della giovane donna. Spiritosa fu la risposta del sindaco *artista* secondo il quale in vita sua non aveva mai visto un uomo più innamorato dello scolaro romagnolo. Il *Promemoria* del Santagnese era probabilmente indirizzato alle autorità veneziane, per cui venne conservato fra le carte criminali del relativo fondo *Studio patavino*. Questa supplica era un modo tradizionale per affrontare i pericoli che riguardavano l'economia di una nobile famiglia. La presenza di questi studenti in città che mentivano sul loro *status* economico-sociale o frequentavano le botteghe da caffè, magari giocando d'azzardo, invece di dedicare il tempo allo studio e alla frequenza delle lezioni al Bò rischiavano di compromettere le fortune famigliari dei Santagnese e questo padre di famiglia pensò di avvalersi del potere coercitivo del podestà per disciplinare i comportamenti di questi giovani¹⁶.

4. *Tentati omicidi, schiamazzi notturni e tumulti studenteschi*

Talvolta i sindaci professori di fronte a gravi accuse di tentato omicidio, in cui erano indiziati degli scolari, avevano comunque dei margini d'intervento per sminuire il movente delle loro azioni. Nel gennaio del 1785 il sindaco *legista* Antonio Gardin promosse una mediazione per attenuare, di fronte alla giustizia, le responsabilità dello scolaro bresciano Gaetano Podavini che, senza alcun apparente motivo plausibile, aveva sparato, fortunatamente senza far partire il colpo, contro il dottore collegiato Marco Garandini. Il sindaco Gardin, in questo caso di tentato omicidio, intervenne, anche attraverso il canonico padovano del duomo Lion, per alleggerire la posizione dell'imputato, favorendo la tesi che lo scolaro non era evidentemente in sé ma fosse completamente ubriaco. In realtà il Podavini, che venne lo stesso bandito dalla città, figurava già fra gli imputati dei gravi disordini del Natale 1784. In quella notte gruppi di scolari disposti in ordinanza, come si spostavano i soldati, avevano avuto un alterco con la compagnia dei cavalleggeri croati. Ulteriori sfrenatezze erano avvenute quella notte quando altri

¹⁶ ASP, Studio patavino, b. 193, *Supplica e Promemoria* del padre Francesco Santagnese; Gennari, *Notizie giornaliere*, pp. 257-258; O. Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 47, 50-67; T. Plebani, *Un secolo di sentimenti. Amori e conflitti generazionali nella Venezia del Settecento*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2012, pp. 47-104, 183.

studenti avevano disturbato i fedeli recatesi alla funzione religiosa durante la messa natalizia nella basilica del Santo¹⁷.

Questi movimenti collettivi degli scolari potevano essere causa di preoccupanti disordini. In quei giorni una grossa truppa, formata da circa un centinaio di scolari, aveva creato del subbuglio fuori dal Teatro nuovo, impedendo agli spettatori di entrare, poi era passata davanti alle prigioni, suonando una trombetta, e infine in Prato della Valle dove gli studenti avevano sparato in aria, lordando la porta di una bottega da caffè che a quell'ora era fortunatamente chiusa. Il problema, spiegava il provveditore veneziano Paolo Baglioni, era la difficoltà di identificare con precisione i responsabili dei disordini, perché avvenuti di notte e per l'atteggiamento omertoso esistente fra gli stessi scolari. Nel gennaio del 1784 il sindaco *legista* ebbe quindi buon gioco nel proteggere lo scolaro trevigiano *artista* del terzo anno Pietro Andrea Baldasso, sospettato di queste intemperanze, fornendo una rassicurante testimonianza. Secondo il professore abate Matteo Franzoia egli non era identificabile come uno dei capi dei trambusti. Il Baldasso sarebbe stato sempre assieme con il sindaco. In sostanza un suo compagno nel tentativo di placare gli animi degli studenti. Una difesa questa, del resto, facilitata dalla contemporanea richiesta degli scolari per un intervento mediatore dei *Deputati ad Utilia* della città. Gli scolari si scusarono con i deputati per il comportamento irrispettoso tenuto verso la nobiltà padovana accorsa quella sera per la recita al Teatro nuovo. Questo atteggiamento remissivo della scolaresca costituì la base dell'intervento a loro favore dei principali nobili padovani. Gli esponenti della giunta municipale della città, a più riprese, si recarono quindi dal provveditore veneziano per intercedere a favore della scolaresca e ottenerne l'agognato perdono¹⁸.

Il discorso sul controllo delle turbolenze studentesche cambierà piano di gravità con il grande tumulto al Palazzo del Bò del gennaio 1788 che mise in discussione il principio d'autorità. All'inizio dell'anno in pochi giorni si verificarono una serie di incidenti (schiamazzi durante la rappresentazione di una commedia teatrale, il ferimento del cadetto Rinaldini nel corso di un duello in Piazza dei Signori, a cui parteciparono un gruppo di scolari, la per-

¹⁷ ASV, Consiglio dei X, *Processi criminali delegati*, Padova, b. 51, fasc. 3/3, *Esposizione del medico dottor Marco Garandini sopra scrocco di pistola praticatole contro da Gaetano Podavini scolaro da Salò legista 4 anno*; ASV, Consiglio dei X, *Processi criminali delegati*, Padova, b. 51, fasc. 1, *Criminose procedure della scolaresca di questa Università*, c. 3; Gennari, *Notizie giornaliera*, p. 362.

¹⁸ ASP, Studio patavino, b. 193, fasc. nr. 570, carteggio con gli *eccellentissimi* signori Riformatori.

quisizione della scolaresca davanti al Teatro nuovo eseguita dalla ronda militare e il successivo arresto di tre studenti trovati in possesso di coltelli) che portarono a un grande tumulto all'Università in cui parteciparono circa trecento, o quattrocento, studenti. La moltitudine di scolari accorsa a Palazzo inviò poi una delegazione a Venezia presso i riformatori per presentare un memoriale firmato dalla maggior parte dei presenti. Notevoli furono i motivi delle rimostanze: richiesta di porto d'armi, liberazione dai controlli delle pattuglie militari di ronda e dalla soggezione del provveditore veneziano, la carica straordinaria che sostituiva allora il podestà. La reazione del governo veneziano fu assai severa: arresto della legazione ed espulsione dallo Studio pubblico dei maggiori responsabili dell'insurrezione. Si comprende, quindi, l'originalità nella ricostruzione a posteriori degli eventi, nella versione elaborata dai sindaci professori, contenuta in una lunga lettera indirizzata ai riformatori dello Studio. Una scrittura che esprimeva tanto la difesa del proprio ruolo quanto sfumava sottilmente le responsabilità della scolaresca. Chiamare le rivendicazioni degli studenti «lamenti» esprimeva delle accortezze giuridiche in questo linguaggio del tardo Illuminismo. Nella lettera venne eliminata la funzione preparatoria dell'avvenimento, svolta in luoghi di socialità come il Teatro nuovo e le botteghe da caffè studentesche. Venne altresì classificato come un semplice fatto criminale, senza approfondirlo, il duello in Piazza dei Signori fra il cadetto Rinaldini e lo scolaro veronese Francesco Cabrusà. Il ferimento dell'ufficiale dei dragoni che la sera precedente aveva redarguito il pubblico degli scolari al Teatro nuovo andava invece posto in correlazione con la successiva insurrezione studentesca al Palazzo del Bò perché ne fu una delle cause prossime. Infine, nell'informazione prodotta era proposta la tesi classica della legittimità delle forme di resistenza nell'*antico regime*, secondo la quale se il principe, qui inteso come il doge o in senso lato il Senato, era giusto le azioni degli ufficiali del principe, come il rigoroso capitano dei dragoni Caldogno, responsabile della pattuglia per il 'quieto vivere' della città, erano ingiuste¹⁹.

Secondo i sindaci professori gli scolari, senza dei capi di fazione o con la rappresentanza informale dei capi di nazioni, come invece era accaduto, avevano chiamato i sindaci per accompagnare con una loro lettera la supplica di protesta diretta alla magistratura a Venezia. La narrazione, poggiando

¹⁹ BCP, B.P. 3271, G. Occioni Bonaffons, *Tumulti e condanne di alcuni scolari di Padova nel 1788*, scritto in occasione delle nozze Mortara-Oreffice (17 marzo 1889), Mestre, Guvard, 1889; A. Bazzoni, *Le Annotazioni degli Inquisitori di Stato di Venezia*, «Archivio storico italiano», s. III, XI (1870), 1, pp. 47-50; C. Semenzato, *Tumulti studenteschi*, in *L'Università di Padova. Arte e storia*, a cura di C. Semenzato, Trieste, Edizioni Lint, 1979, pp. 57-69: 66-67.

sulle responsabilità collettiva della scolaresca, era abilmente intessuta: la modalità della perquisizione a teatro il giorno prima, con il «si fa mettere le mani addosso con tale insultante modo» agli studenti, esposti dai soldati, per mezzo del tamburino che gli ispezionava, al ludibrio del popolo spettatore, era la vera ragione del tumulto. Considerate queste omissioni il racconto ai riformatori poteva rispecchiare altre culture giuridiche, come le motivazioni della resistenza degli studenti, nonché rispolverare i rischi dell'antica *secessione*, cioè dell'abbandono in massa degli scolari dallo Studio. La comunicazione istituzionale fra i sindaci-professori e i riformatori dello Studio di Padova, la magistratura patrizia che risiedeva a Venezia, cioè fra il centro di governo e la periferia sede della formazione superiore poteva essere quindi un canale ideologico di trasformazione della ricostruzione ufficiale dei fatti realmente accaduti all'insegna della connivenza fra professori e studenti²⁰.

5. *Le satire antiaccademiche, gli spettacoli a teatro e i caffè studenteschi*

La rassegna dei problemi che i sindaci professori dovettero affrontare nel difficile governo dello Studio pubblico furono molteplici. A un primo livello le questioni riguardavano le trasgressioni degli studenti che necessitavano comunque di un alloggio in città, della frequentazione di coetanee, dell'ostilità preconcelta che avevano verso gli sbirri. A un secondo livello poniamo la gravità delle loro condotte criminali in una gamma di comportamenti che variavano dagli schiamazzi notturni, passando all'uso delle armi da fuoco proibite, fino all'aperta rivolta urbana. Tuttavia, nel Settecento assistiamo alla fondazione di accademie culturali e all'affermarsi di luoghi della socialità, rinnovati come il teatro, o completamente nuovi, come le botteghe da caffè, che arricchirono notevolmente le dinamiche sociali e contrassegnarono la scelta degli svaghi e l'occupazione del tempo libero degli studenti. Nel teatro non si rappresentava più la classica commedia rinascimentale, organizzata dagli studenti umanisti, ma nuove commedie, come le parodie goldoniane della società. La bottega da caffè era invece nella realtà un luogo più innovativo perché spazio più o meno esclusivo di aggregazione studentesca, potenzialmente aperto tutti i giorni al modico prezzo di una tazzina da caffè. Vediamo quindi di fronte a questi

²⁰ ASV, Riformatori dello Studio, b. 233, lettera del sindaco *artista* Giovanni Sografi alla data 22 gennaio 1788 e la lunga lettera dei sindaci Giovanni Sografi *artista* e Alvise Guerra *legista* alla data 22 gennaio 1788; ASV, Inquisitori di Stato, b. 1151, *Processi Criminali* 1788, fasc. 1052, *Trevisan Michelangelo* 1788, cc. 6v-74; Brizzi, *Bologna 1560*, pp. 91-100; A. De Benedictis, *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 13-15, 20-21.

mutamenti settecenteschi, che imposero nuovi scenari, la tenuta, e le opzioni di aggiustamento, del governo accademico²¹.

Iniziamo a presentare il discorso sulle accademie culturali. Potremmo dire che la satira era un genere letterario, e uno strumento di comunicazione, che malgrado potesse produrre delle conseguenze destabilizzanti all'interno della società era una pratica comune fra i letterati padovani. Tuttavia, la vicenda dell'ondata di satire, e libelli, promosse fra il 1779 e il 1782 contro i nuovi soci pensionari e i professori dell'Università, componenti la neocostituita Accademia di scienze lettere e arti di Padova, creò dei forti malumori nella società padovana e mise in evidenza le laceranti tensioni fra i gruppi di letterati e i docenti dell'Università di Padova. La fondazione di questa accademia, che riprendeva quella precedente dei Ricovrati, pur con nuovi soci, venne interpretata come una trasformazione istituzionale frutto di un intervento esterno alla nobiltà padovana che cambiò l'organizzazione delle accademie locali. Con queste scritture volgari, quindi, si intendeva delegittimare i gruppi di intellettuali che avevano promosso, e tratto beneficio, da questo cambiamento. Il relativo processo per diffamazione condotto in via inusuale dal Consiglio dei X, e prolungatosi per ben due anni (1781-1783) si concluse con delle lievi condanne per i tre principali responsabili della produzione, e diffusione, delle satire mentre rese palese la rete dei legami con autorevoli patrizi e uno degli accusati, il professor di logica e arte critica l'abate Antonio Lavagnolo che era stato precettore privato a Venezia²².

Consideriamo i circuiti di comunicazione delle scritture. I testi delle satire potevano essere semplicemente scambiati fra due ebrei al caffè dello Zigno.

²¹ D. Goodman, *Sociabilità* (1997), in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone – D. Roche, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 256-262: 261; G. Ricuperati, *Accademie italiane del Settecento: sociabilità intellettuale e modelli di ricerca*, in *L'esperienza delle accademie e la vita morale e civile dell'Europa*, a cura di E. Vesentini – L. Mazzarolli, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2006, pp. 11-38: 36-37; C. Sorba, *Teatro*, in *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, a cura di A. M. Banti et alia, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 187-196: 187.

²² G. Biasuz, *Processo e condanne per satire e libelli contro gli accademici*, «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze, lettere ed arti», LXXXII (1969-1970), pp. 177-189; P. Del Negro, *Appunti sul patriziato veneziano, la cultura e la politica della ricerca scientifica nel secondo Settecento*, in *La Specola dell'Università di Padova*, a cura di G. Bozzolato – P. Del Negro – C. Ghetti, Brugine, Edizioni 1 + 1, 1986, pp. 247-294: 283-284; S. Luzzi, *La 'Biblioteca' del disonore. Satire, censura e comunicazione politica nel Settecento*, in *La comunicazione nella politica dal Medioevo al Novecento*, a cura di M. Bellabarba – G. Corni, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 81-104: 104.

Nello stesso luogo anche lo scolaro veneziano Francesco Vianello ebbe modo di ricevere a prestito, per quattro o cinque giorni, una raccolta delle stesse scritture collezionata da un religioso veronese di nome Pietro, allora impiegato nella cancelleria vescovile. Evidentemente le satire rientravano all'interno del gusto del pubblico a tal punto da meritare di essere conservate. Nessuno impedì agli scolari di diventare essi stessi agenti di diffusione delle satire alimentando la circolazione delle stesse che offendevano l'onore degli accademici. La combattività fra i gruppi di letterati, e i poteri in gioco, sembrava a tal punto pervadere la società padovana che nemmeno la figura sindacale restò immune da questa guerra giacché anche l'abate Giovanni Dubraicich, l'allora sindaco dell'università dei *legisti*, venne sospettato di essere in combutta con i nemici dell'accademia non riuscendo, in questa occasione, a svolgere il ruolo autorevole di composizione fra la scolaresca a cui era stato designato. L'intervento giudiziario della suprema magistratura penale non fu quindi risolutivo per comporre i retroscena della vicenda che riguardava le consolidate relazioni della classe di governo con i professori dell'Università²³. Tuttavia, il caso specifico non rimise in discussione il ruolo del sindaco professore nel controllo della disciplina degli scolari. Nel 1789 nel caso di alcune satire trovate a lezione nelle aule del palazzo del Bò, e indirizzate contro il bresciano Lorenzo Appiani, scolaro *legista* del secondo anno, il sindaco *artista* Simone Stratico taglierà corto e consiglierà lo studente vittima di queste scritture a rivolgersi subito al capitano veneziano della città per impedirne l'eventuale effetto diffamatorio²⁴.

Le satire antiaccademiche circolavano anche fra gli stessi studenti ma fu il Teatro nuovo, corrispondente all'attuale Teatro Verdi in piazzetta San Niccolò, uno dei luoghi in cui l'irrequietudine giovanile trovò lo spazio migliore per esprimersi liberamente. Nella platea le occasioni di disordine erano diverse, ad esempio, per il formarsi di partiti sul gradimento dello spettacolo, e quindi avanzare la successiva richiesta di repliche per commedie come la *Sepolta viva* o i *Due gemelli* di Carlo Goldoni (1784). Talvolta i partiti risultavano contrapposti qualora si trattasse di esprimere la preferenza per un'attrice e la sua avvenenza, scelta che comunque non escludeva il desiderio della riproposizione dello stesso spettacolo (1788). La richiesta di ripetere una rappresentazione si era ormai trasformata in

²³ ASV, Consiglio dei X, *Processi criminali delegati*, Padova, b. 50, fasc. 1, *Sopra libelli satirici infamatori*; Del Negro, *Giacomo Nani e l'Università*, pp. 86-87, 90.

²⁴ ASP, Archivio giudiziario criminale, b. 403, fasc. *Comparsa della istanza dello scolaro Lorenzo Appiani di Gio[vanni] Batt[ista] nobile bresciano (21 dicembre 1789), legista secondo anno*.

una sorta di privilegio studentesco. A queste domande rispondevano i presidenti del Teatro e le stesse autorità veneziane. Talvolta il podestà era pronto ad esaudire i loro ricorsi anche, ad esempio, contro i comici, come per la maschera di Arlecchino che, nel gennaio del 1787, sembra non si fosse espressa con il dovuto rispetto verso la scolaresca presente a teatro al momento dell'accalorato coro che voleva l'ennesimo *bis* della commedia. Era innegabile che il rischio che si generassero dei partiti di studenti, e di cittadini, in sala era molto forte se non quasi naturale. A questa situazione concorreva anche l'alta concentrazione di scolari nella platea, talvolta in possesso di armi, come nel gennaio del 1784 in cui potevano essercene anche ottanta di scolari. Tuttavia, vi era un vantaggio nel riunirli in buon numero in un unico luogo chiuso in cui i sindaci potevano eventualmente intervenire con degli inviti persuasivi alla moderazione prima dell'inizio delle rappresentazioni, come avvenne nel 1787. A rimarcare questa strategia una nota manoscritta del conte Girolamo Polcastro per il quale i sindaci consideravano gli spettacoli teatrali al pari di un artificio di governo per tenere sotto controllo la scolaresca. Nel novembre del 1789 la decisione di proseguire la stagione teatrale autunnale fino alla prima domenica d'Avvento, secondo il cronista padovano, non trovava altre spiegazioni se non questa. Il prolungamento sostenuto dalle persuasive pressioni dei sindaci Simone Stratico e Girolamo Beltramini sull'accondiscendente podestà veneziano era che le commedie risultavano uno degli svaghi prediletti dalla popolazione studentesca²⁵.

Talvolta queste vicende studentesche a teatro erano strettamente intrecciate alle conversazioni tenute nelle botteghe da caffè. In generale rimane interamente da ricostruire la mappa dei caffè universitari a Padova nella seconda metà del Settecento. Il loro interesse risiede sul fatto che da luoghi tradizionali di gioco delle carte, e del biliardo, nonché di aggregazione studentesca nelle sale per provenienza geografica, questi spazi seppero trasformarsi anche in incubatori di pericolose istanze politiche. Nel 1781

²⁵ ASP, Studio patavino, b. 193, fasc. nr. 570, carteggio con gli *eccellentissimi* signori Riformatori; ASV, Riformatori dello Studio, b. 233, alle date 17 e 18 gennaio 1787 e 19 febbraio 1787; BCP, mss. B.P. 847.2, *Compendio Istorico degli avvenimenti accaduti nella città di Padova o ad essa appartenenti scritto da Girolamo Polcastro padovano l'anno MDCCLXXXVII*, cc. 14-15; BCP, mss. B.P. 847.3, *Compendio Istorico degli avvenimenti accaduti nella città di Padova o ad essa appartenenti scritto da Girolamo Polcastro padovano l'anno MDCCLXXXVIII*, cc. 9-10; BCP, mss. B.P. 847.4, *Compendio Istorico degli avvenimenti accaduti nella città di Padova o ad essa appartenenti scritto da Girolamo Polcastro padovano l'anno MDCCLXXXIX*, c. 242.

al caffè dello Zigno era possibile per uno studente scambiare le raccolte di satire sugli accademici padovani e i professori dello Studio pubblico. Tre anni dopo, nello stesso caffè, lo scolaro veronese Guarienti incitò gli altri scolari, che erano indecisi sul da farsi, a trasferirsi invece al Teatro nuovo per assistere alla richiesta replica dello spettacolo perché i presidenti del Teatro gliela avevano promessa. Un'affermazione che poneva in dubbio le regole esistenti e faceva paventare esaudite le rivendicazioni studentesche per delle nuove rappresentazioni senza il preventivo ed esplicito assenso delle autorità, compreso cioè il nulla osta del podestà veneziano. Nel 1788 era ormai di dominio pubblico, e se ne fece interprete il cronista padovano Girolamo Polcastro, che il caffè dello Zigno, posto di fronte al Pedrocchi, fosse diventato il principale rifugio degli scolari²⁶.

Addirittura, nel 1788 una rete di caffetterie (della Nogara, dello Zigno e al Ghetto) furono i luoghi di preparazione, e di organizzazione, del grande tumulto studentesco del gennaio 1788 al Palazzo del Bò. Il tentativo più rappresentativo, per smorzare il conflitto, fu la mediazione di Simone Stratico che saltando le gerarchie accademiche dei sindaci professori, ma su commissione del Provveditore veneziano Alvise Contarini, restituì nella bottega da caffè del Pedrocchi il coltello sequestrato a Francesco Calvi, uno dei capi dell'insurrezione che era stato appena liberato dalla prigionia. Un gesto che aveva un forte significato simbolico. Il professore agì da negoziatore, prima avvertendolo dei sospetti del provveditore Contarini contro la sua avventata condotta, per cui era ritenuto uno dei capi dell'insurrezione, e poi tentando di organizzare un incontro fra i «capi di nazione» con il rappresentante veneziano. Ciononostante, gli studenti, spaventati per un possibile arresto, non si presentarono, il giorno dopo, al palazzo del podestà, anzi una loro delegazione, fra cui appariva Francesco Calvi, partì in missione per Venezia presso i riformatori. Fu invece l'intervento discreto degli Inquisitori di Stato che recise queste pericolose frequentazioni fra la scolaresca e i luoghi della socialità urbana, che sfociarono nel 1790 nell'esclusione di fatto degli

²⁶ ASV, Inquisitori di Stato, b. 1151, *Processi Criminali 1788*, fasc. 1052, *Trevisan Michelangelo 1788*; BCP, mss. B.P. 847.3, *Compendio Istorico degli avvenimenti accaduti nella città di Padova o ad essa appartenenti scritto da Girolamo Polcastro padovano l'anno MDCCLXXXVIII*, cc. 9-24, 27-31; R. Darnton, *George Washington's False Teeth. An Unconventional Guide to the Eighteenth Century*, New York, W. W. Norton, 2003 (trad. it. *L'età dell'informazione. Una guida non convenzionale al Settecento*, Milano, Adelphi, 2007, pp. 53-71); T. Plebani, *Luoghi di caffè, spazio pubblico e conflitti di genere*, in *Femminile e maschile nel Settecento*, a cura di C. Passetti – L. Tufano, Firenze, Firenze University Press, 2018, p. 40.

studenti dal caffè dello Zigno, uno dei caffè più letterari e ben frequentati della città a fine Settecento²⁷.

6. Conclusioni

La vita universitaria padovana nel tardo Settecento può essere meglio studiata attraverso il forte ancoraggio dell'uso di fonti archivistiche, anche di natura criminale.

Per primo punto è un luogo comune quello della forte conflittualità studentesca a Padova. Lo studio delle serie processuali per il secondo Settecento ci consentono di affermare che vi sono dei distinguo da fare. Il numero esiguo dei processi rintracciati, pur rappresentando una casistica circoscritta di uomini perduti, non ci permettono di concludere che gli studenti siano un gruppo sociale più rissoso di altri. Invece emergono alcuni caratteri propri della popolazione studentesca: una minoranza urbana capace di costituirsi come autonoma truppa all'interno della città, il ribrezzo verso il mestiere di *sbirro*, una forte solidarietà di corpo ma che può incrinarsi fra scolari considerati 'discoli' e giovani maggiormente studiosi malgrado la comune condizione studentesca. Anche la dizione disordini studenteschi può essere meglio precisata. Una violenza a dire il vero non efferata, o decisamente rivoluzionaria, ma comunque inquieta, per cui uno studente in Piazza dei Signori che assisteva a un duello era capace di sfoderare la spada semplicemente perché anche gli altri scolari suoi compagni la sfoderavano.

Per secondo punto alla coppia studenti-professori sopravvivano dizioni ambigue come quella di «capo di nazione», che richiama l'antico autogoverno studentesco, ma di cui conserva solo il nome essendo più assimilabile a quella di *leader* di un raggruppamento di studenti distinguibile per provenienza geografica, se non cittadina come i bresciani, e talvolta derubricabile a quello di un capo di fazione. I sindaci-professori sono invece quelli che intraprendono molteplici azioni, contatti amicali, se non partigiane interpretazioni degli eventi, per mantenere il difficile governo della scolaresca. Talvolta le condotte di questi professori non rispettano la teorica divisione fra sindaci e studenti delle università *legista* e *artista* che imporrebbero piut-

²⁷ ASV, Inquisitori di Stato, b. 1151, *Processi Criminali* 1788, fasc. 1052, *Trevisan Michelangelo* 1788; ASV, Inquisitori di Stato, b. 1241, *Processi criminali*, 1791, fasc. 200, *Carlo Abate Girolamo e Correi*, c. 113; P. Del Negro, *Una società «per la lettura di gazzette e giornali» nella Padova di fine Settecento*, «Archivio veneto», s. V, CXXXVIII (1992), pp. 31-34, 37.

tosto una suddivisione della giurisdizione. Se appare innegabile che Padova presentata tutti i tratti di una società d'antico regime: patriziati urbani, collegi professionali, classe di governo veneziano, corporazioni studentesche, sembra anche vero che un aspetto moderno dello Studio pubblico possa essere sottolineato. Più che lungo l'asse professori dello Studio-riformatori sono i sindaci-professori che vengono a costituire un anello di riferimento della scolaresca. Semmai un punto interrogativo nel loro ruolo istituzionale a capo delle due università rimane la presenza di *leadership* nel corpo dei professori che rappresentava un modello diverso di gestione universitaria, quello delle élite studentesche e dei cenacoli di allievi e maestri come Simone Stratico che pure ricoprì anch'egli la carica di sindaco. Comunque, il dato di rilievo è la scarsa presenza di mediatori esterni alle università (religiosi e nobili padovani) che, nel complesso dei processi rintracciati, rappresentano un'esigua minoranza di interlocutori degli studenti.

Per terzo ed ultimo punto sono i luoghi esterni allo Studio pubblico, le accademie, il teatro e soprattutto le botteghe da caffè quelli in cui emergono dinamiche disfunzioni, nuove esperienze o originali tentativi di governo nell'Università. Per primo aspetto si pone il controllo degli spazi chiusi come forma di disciplina della scolaresca. Dalla platea fino ai camerini delle botteghe da caffè. Questi luoghi di aggregazione richiedevano un'attenta sorveglianza da parte delle autorità accademiche e veneziane. Per secondo un vistoso allargamento delle relazioni degli scolari all'interno della società (le compagnie teatrali, con le maschere, i comici, le attrici, fino ai padroni da caffè, gli *uomini* di bottega e i garzoni). I contatti degli studenti con il mondo dei mestieri e delle professioni arricchisce questo periodo di soggiorno a Padova dei giovani per motivi di Studio. Lo cogliamo, fra gli altri indicatori, nelle dinamiche sociali. In questi spazi la comunicazione assume molteplici forme: dai fischi a teatro per esercitare pressioni sulle compagnie teatrali fino ai dialoghi sottovoce nelle botteghe da caffè per organizzare i tumulti. Una buona parte della popolazione studentesca entra quindi in campi nuovi di socialità che, come laboratorio delle forme del vivere associato, conferiranno un'originale connotazione e maturazione politica alla vita universitaria di fine secolo.

MASSIMO GALTAROSSA
Università di Padova

DON LORENZO MILANI NELLA STORIA CULTURALE E RELIGIOSA DEL SUO TEMPO (1923-1967)

1. Don Milani tra cronaca, storia e profezia

Sono trascorsi più di sessant'anni dalla pubblicazione di *Esperienze pastorali*¹ e più di mezzo secolo dalla morte di don Lorenzo Milani, avvenuta – com'è noto – il 26 giugno del 1967, un tempo sufficiente per cercare di leggere il libro che fece scalpore² e tutta la vicenda del priore di Barbiana *sine ira et studio*, come raccomandava Publio Cornelio Tacito. Tuttavia, siamo consapevoli del fatto che, anche a distanza di tempo dagli eventi che hanno caratterizzato e direi segnato la storia religiosa e culturale di una parte

Viene qui pubblicato, notevolmente ampliato e con l'aggiunta dell'apparato critico, il testo della relazione presentata alla giornata di studi "*La lingua che fa eguali*". In dialogo con Don Lorenzo Milani, organizzata dalle docenti Marinella Attinà e Paola Martino e svoltasi il 6 novembre 2019, presso il Dipartimento di Scienze umane, filosofiche e della formazione dell'Università degli studi di Salerno. Il saggio vuole essere un omaggio a don Lorenzo Milani in occasione del centenario della nascita, avvenuta a Firenze il 27 maggio 1923.

¹ Il libro uscì per la prima volta, con l'imprimatur ecclesiastico, ottenuto nel 1957, il 25 marzo del 1958, finito di stampare dalle Arti grafiche Mignani Bandettini: Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1958. Il volume si giovava della prefazione di mons. Giuseppe d'Avack, arcivescovo di Camerino. Su mons. d'Avack e sulla famosa prefazione cfr. G. Tozzi, *Mons. Giuseppe d'Avack. La vita, le opere, gli anni camerinesi*, Camerino (Macerata), Tipolitografia "La nuova stampa", 2017, *La Prefazione a Esperienze pastorali di don Lorenzo Milani*, pp. 288-311. Si veda ora Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali*, a cura di F. Ruozzi, in Id., *Tutte le opere*, edizione diretta da A. Melloni, a cura di F. Ruozzi *et alii*, t. I, Milano, Mondadori, 2017 (I Meridiani Classici dello Spirito), pp. 3-682. Le citazioni saranno fatte a partire da questo testo.

² Sulle reazioni che suscitò il libro cfr. l'*Introduzione* di A. Melloni e la *Cronologia*, a cura di F. Ruozzi in collaborazione con V. Milani Comparetti, in Don Milani, *Tutte le opere*, t. I, pp. IX-LXX e LXXI-CXXXII: CVII-CXII.

significativa del Novecento, il proposito tacitiano non è facile da mettere in pratica, «date le reazioni che la figura e l'opera di don Milani suscitano»³, visto che si è passati un po' troppo disinvoltamente «dalla esaltazione quasi mitica alla polemica acidamente distruttiva»⁴.

Affrontando la controversa storia della Compagnia di Gesù, Adriano Prosperi rileva preliminarmente che la vicenda dei gesuiti ricorda da vicino la sorte toccata a Machiavelli. Infatti, come accanto ai seguaci di Ignazio di Loyola è sorto il gesuitismo – «un'entità che sommava una serie di disvalori morali»⁵ –, con cui gli stessi padri della Compagnia di Gesù hanno dovuto fare i conti, così un fenomeno analogo si è prodotto «per una corrente storica, intellettuale e politica»⁶, il machiavellismo, che è «una pianta nata dal ceppo stesso dell'opera di Machiavelli, ma dotata di vita propria, diventata agente efficace di storia»⁷. Dunque, riflettendo sulla storia dei gesuiti, Prosperi ricorda che «sono tante le storie di proiezioni mentali, di immagini deformate e deformanti ma incancellabili che la vicenda dei gesuiti ci rimanda. E come sempre, davanti alle immagini riflesse che la storia della cultura ci restituisce di un pensiero, di una personalità, di un movimento, la reazione istintiva dello storico è quella di distinguere fra i dati reali e l'alterazione che questi subiscono nel trasferirsi sul terreno delle rappresentazioni»⁸. E allora «viene in mente l'appello di Marc Bloch a chi batteggiava intorno a un personaggio oggetto di grandi passioni come Robespierre: "Robespieristi, antirobespieristi, fateci la grazia, diteci per piacere chi fu Robespierre"»⁹. Le considerazioni svolte da Prosperi valgono anche per la vicenda di don Milani e anche noi, parafrasando Bloch, possiamo dire: «Milaniani, antimilaniani, smettetela di litigare e diteci, senza tante storie, *sic et simpliciter*, chi fu don Milani».

Come in altri casi, anche per quanto riguarda il priore di Barbiana, ci conforta il fatto che, nel volgere del tempo, si opera *naturaliter*, direi auto-

³ G. Lazzati, *Introduzione al Convegno*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola. Atti del Convegno su «Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola» a venticinque anni dalla pubblicazione di Esperienze pastorali*, Milano, Università Cattolica, 9-10 marzo 1983, Milano, Vita e Pensiero, 1983, p. VII.

⁴ *Ibidem*. Si veda E. Butturini, *Don Milani al di là del mito e della denigrazione. A proposito degli Atti del Convegno dell'Università Cattolica*, «Humanitas», 2 (agosto 1984), pp. 629-636.

⁵ A. Prosperi, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016, p. x.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. XI.

⁹ *Ibidem*.

maticamente, – ce lo ricorda Giuseppe Lazzati –, «il passaggio dalla cronaca, vibrante di passione e carica di giudizi di opportunità, alla storia»¹⁰.

La necessità di storicizzare la figura di don Milani, di inquadrarla nelle categorie dello spazio e del tempo, che sono proprie della storia ed entro le quali si svolgono tutti gli avvenimenti storici, acquista un particolare rilievo nel caso in specie, in quanto, con riferimento a don Lorenzo, si è fatto, almeno per il passato, un uso largo, se non improprio, della categoria della profezia¹¹, con la conseguenza inevitabile che si è, secondo Pietro Scoppola, manifestata una certa «tendenza ad una lettura non storica della sua esperienza, proprio in ragione del suo carattere profetico»¹². In effetti, una lettura rigorosamente storica, lungi dal mortificare, esalterà il significato profetico della testimonianza di don Milani, che, in questo modo, «apparirà in una luce più chiara», giacché «la storia è un elemento della profezia» e «non vi è profezia senza storia»¹³.

Ora, una volta affermata l'esigenza, anzi la necessità della storicizzazione, bisogna sottolineare che non è facile soddisfarla¹⁴. Conviene sicuramente partire dall'inizio, ossia dalle radici familiari¹⁵, che, di certo, possono aiutarci a comprendere la psicologia e la mentalità del futuro priore di Barbiana.

Lorenzo Milani nasce in una famiglia della grande borghesia colta e ricca, nella quale la cultura e la ricchezza sono un dato naturale e non una faticosa conquista¹⁶. La mamma, Alice Weiss, era ebrea, cugina di Edoardo

¹⁰ Lazzati, *Introduzione al Convegno*, p. VII.

¹¹ P. Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, p. 3. Cfr. Gruppo don Lorenzo Milani-Calenzano, *Linguaggio teologico e profezia in don Lorenzo Milani. Atti del Convegno di Calenzano, 21 giugno 1997*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2000. Conviene ricordare con Alberto Pincherle che i profeti devono essere considerati «in senso proprio "autori ispirati" assai più che in quello derivato di "vaticinatori del futuro"». A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 12. Ma si veda anche P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna, il Mulino, 2013, nonché *Prophètes et prophétisme*, sous la direction de A. Vauchez, Paris, Éditions du Seuil, 2012; trad. it. *Profeti e profetismi. Escatologia, millenarismo e utopia*, a cura di A. Vauchez, Bologna, EDB, 2014, e, prima ancora, C. Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974.

¹² Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 3.

¹³ *Ibidem*, p. 5.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M. Di Giacomo, *Don Milani tra solitudine e Vangelo 1923-1967*, Roma, Borla, 2001, capitolo I, *Alle radici di una vita*, pp. 11-23.

¹⁶ Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 5. Notizie importanti si possono trovare in *Spero di essere portatrice sana di buoni «geni»*. *Conversazione con Flavia Milani Comparetti*, a cura di L. Lama, in *Quel filo teso tra Fiesole e Barbiana. Don Milani e il mondo del lavoro*, a cura di F.

Weiss¹⁷, «lo psicanalista triestino, pioniere della psicanalisi in Italia»¹⁸, «il primo freudiano italiano»¹⁹, «pioniere italiano della psicanalisi» secondo le definizioni di Michel David²⁰. Dunque, Lorenzo era ebreo²¹. I Weiss provenivano dalla Boemia e si erano trasferiti a Trieste agli inizi del XX secolo. Alice, figlia di Emilio, aveva avuto modo di respirare l'aria di una città mitteleuropea²², ricca di fermenti culturali legati in particolare a una intellettualità d'origine ebraica²³. Frequentava casa Weiss, tra gli altri, l'autore del romanzo *La coscienza di Zeno*, Ettore Schmitz, ossia Italo Svevo, mentre a insegnare inglese alla giovane Alice era l'autore del romanzo *Ulisse*, l'irlandese James Joyce.

Lauria, Roma, Edizioni Lavoro, 2019, nuova edizione aggiornata, pp. 79-94: 82-84. Flavia Milani Comparetti è la figlia di Adriano, fratello maggiore di don Lorenzo.

¹⁷ Edoardo Weiss (Trieste, 1889-Chicago, 1970) si laureò in medicina a Vienna, dove conobbe Freud, del quale divenne allievo. Ritornato a Trieste nel 1919, esercitò la professione di psicoanalista per oltre un decennio, fino a quando nel 1931 si trasferì a Roma, dove fondò l'anno dopo sia la Società Psicoanalitica Italiana sia la «Rivista italiana di psicoanalisi». Nel gennaio del 1939, a causa delle leggi razziali, emigrò negli Stati Uniti, dove rimase fino alla morte. Tra le sue opere ricordiamo *Elementi di psicoanalisi*, con prefazione di S. Freud, Milano, Hoepli, 1931, 1932²; e *Sigmund Freud as a Consultant: Recollections of a Pioneer in Psychoanalysis*, M. D. New York, Intercontinental Medical Book Corp., 1970; trad. it. *Sigmund Freud come consulente*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1971. L'edizione americana si giova della prefazione di Martin Grotjahn, mentre quella italiana della prefazione di Emilio Servadio.

¹⁸ M. David, *Letteratura e psicanalisi*, Milano, Mursia, 1967, p. 141. Più avanti David ricorda che «a darci un abbozzo di psicanalisi manzoniana ha provveduto rapidamente il pioniere italiano della psicanalisi, Edoardo Weiss». *Ibidem*, p. 318.

¹⁹ «Di Saba, caso esemplare, vi è una vera psicanalisi, quella che condusse su di lui il Dott. Edoardo Weiss, il primo freudiano italiano». *Ibidem*, p. 162.

²⁰ Sul tema si vedano anche M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Torino, Boringhieri, 1976; R. Corsa, *Edoardo Weiss a Trieste con Freud. Alle origini della psicoanalisi italiana. Le vicende di Nathan, Bartol e Veneziani*, Roma, Alpes, 2013; nonché A. Desmazières, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse (1920-1965)*, Paris, Payot, 2011.

²¹ P. Leviero, *L'ebreo don Milani*, Genova, il melangolo, 2013.

²² Leviero intitola un paragrafo del libro citato alla nota precedente *L'eredità culturale mitteleuropea*, pp. 13-25. Su Trieste e la sua fisionomia geografica e culturale si vedano A. Ara e C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Torino, Einaudi, 1982; A. Ara, *Fra nazione e impero. Trieste, gli Asburgo, la Mitteleuropa*, Milano, Garzanti, 2009; M. Chiavarone, *Trieste. Passeggiate letterarie da James Joyce a Claudio Magris*, Roma, Perrone, 2015; D. Drndić, *Trieste. Un romanzo documentario*, Milano, Bompiani, 2016; P. Spirito, *Gente di Trieste*, Roma-Bari, Laterza, 2021 e, infine, *Trieste. Uno sguardo intimverso*, a cura di L. Wadia, Isernia, Cosmo Iannone Editore, 2023.

²³ L. Pazzaglia, *Don Milani uomo di scuola*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, pp. 169-191: 170. Cfr. G. Loffarelli, *Don Lorenzo Milani. Prete, maestro, cittadino*, Villa Verrucchio (Rimini), Pazzini, 2017.

Il bisnonno paterno, Domenico Comparetti, era un famoso grecista e latinista, mentre il nonno, Luigi Adriano Milani, era docente di archeologia. In un'intervista a padre Nazzareno Fabbretti dell'8 luglio 1970, quindi a pochi anni dalla morte del figlio, Alice Weiss Milani ricorda: «La nostra è una famiglia in cui si è sempre avuto tutto, dal pane alla cultura, dal prestigio al gusto delle cose belle. Ma solo in seminario Lorenzo trovò subito ciò che istintivamente cercava con tutto se stesso: una ragione assoluta per vivere, una disciplina costante»²⁴. Bastano questi cenni per comprendere quale fosse l'ambiente sociale e culturale nel quale il giovane Lorenzo ebbe a formarsi. E questo retroterra ci aiuta anche a capire perché mai egli abbia guardato alla scuola con grande attenzione. Ma da questo mondo borghese, Lorenzo, una volta fatta la scelta di diventare sacerdote e di stare dalla parte dell'ultimo, come recita il titolo del libro di Neera Fallaci²⁵, prende le distanze e, oserei dire, con una violenza che è, in un certo senso, sospetta, perché rivelatrice «di un perdurante legame psicologico»²⁶.

Insomma, l'appartenenza alla classe borghese è superata nell'ascesi quotidiana, in un esercizio di emendamento continuo, ma, nello stesso tempo, è avvertita come una sorta di cordone ombelicale mai completamente e definitivamente reciso e, perciò, come «una minaccia alla sua nuova identità»²⁷. Significative, in proposito, le parole pronunciate due giorni prima di morire, il 24 giugno 1967, sul letto di morte: «Un grande miracolo sta avvenendo in questa stanza. Un cammello che passa nella cruna di un ago»²⁸. Era, tra gli altri presente, Eda Pelagatti, la perpetua di don Lorenzo, fin dai tempi di San Donato a Calenzano²⁹.

²⁴ Intervista di N. Fabbretti ad Alice Weiss, «Il Resto del Carlino», 8 luglio 1970.

²⁵ N. Fallaci, *Dalla parte dell'ultimo. Vita del prete Lorenzo Milani*, Milano, Milano Libri, 1974. La storia di don Milani uscì, in un primo momento, nella primavera del 1973, tra aprile e giugno, a puntate sul settimanale «Oggi», che saranno successivamente raccolte, risistemate e ampliate nel volume citato. Conservo i numeri del settimanale, che era letto in famiglia. Neera Fallaci era inviata speciale di «Oggi». Il libro ha conosciuto varie edizioni e ristampe con alcune modifiche nel titolo.

²⁶ Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 5.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 6. Cfr. *Cronologia*, a cura di F. Ruozzi in collaborazione con V. Milani Comparetti, p. CXXXI.

²⁹ La madre di Eda, Giulia Lastrucci Pelagatti, era stata la perpetua di don Daniele Pugi, preposto di S. Donato. Entrambe seguiranno don Milani a Barbiana. Nel testamento, don Lorenzo scriverà: «Con l'Eda ho solo debiti e nessun credito». Cfr. *Cronologia*, p. XCI. Eda, nata a Calenzano nel 1912, è morta il 18 maggio 2002 a Firenze.

Due anni prima, il 20 ottobre 1965, scrivendo da Barbiana all'avvocato Adolfo Gatti, suo difensore d'ufficio nel processo che lo vedrà imputato per apologia del reato di obiezione di coscienza, don Milani aveva confessato: «Ci ho messo ventidue anni, per uscire dalla classe sociale che scrive e legge l'«Espresso» e il «Mondo». Non devo farmene ricattare neanche per un giorno solo. Devono snobbarmi, dire che sono ingenuo e demagogo, non onorarmi come uno di loro. Perché di loro non sono. Io da diciotto anni in qua non ho più letto un libro né un giornale se non ad alta voce con dei piccoli uditori. Nella chiesuola dell'élite intellettuale tutti hanno letto tutto e quel che non han letto fingono d'averlo letto»³⁰.

E concludeva: «Dunque Barbiana è un'altra cosa, una poverissima scuola di montagna dove si legge poco, si scrive poco, ma quel poco è tanto pensato che alla fine fa impressione perfino a voi. Ma non è scritto per voi. Dunque dobbiamo dissociarci sempre e non lasciarci catturare»³¹.

Alla luce di queste riflessioni autobiografiche possiamo meglio comprendere la scelta del priore di 'isolare' la scuola di Barbiana, il tentativo di mettere una certa distanza tra i suoi ragazzi, con i loro valori comunitari, e il mondo borghese, con il suo individualismo. Luciano Martini ci ricorda che «rispetto al progetto scolastico delineato in *Esperienze pastorali* la permanenza nel molto più desolato ambiente rurale di Barbiana aveva prodotto alcune significative radicalizzazioni del pensiero di don Milani»³², che ritroviamo nei documenti contenuti in *L'obbedienza non è più una virtù*³³ e nella *Lettera a una professoressa*³⁴. In quei documenti, infatti, «resta aperta

³⁰ Don Lorenzo Milani, *Lettere (1928-1967)*, a cura di A. Carfora – S. Tanzarella, in Id., *Tutte le opere*, t. II, pp. 3-1365; la lettera all'avvocato Gatti è alle pp. 1179-1180, il passo citato è a p. 1179. Le lettere hanno avuto varie edizioni, mi limito a ricordare: *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, a cura di M. Gesualdi, Milano, Mondadori, 1970; *Lettere di don Lorenzo Milani Priore di Barbiana*, nuova edizione con lettere inedite, a cura di M. Gesualdi, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2007; Don Lorenzo Milani, *Lettere*, nuova edizione a cura di M. Gesualdi, prefazione del cardinale Matteo Maria Zuppi, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2023.

³¹ Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, p. 1179.

³² L. Martini, *La cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 9-59: 53.

³³ L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1969. Questo volume di 82 pagine comprende la *Lettera ai cappellani militari* e la *Lettera ai giudici*. In testa al frontespizio c'è scritto: *Documenti del processo di Don Milani*. Cfr. Don Milani, *Lettere pubbliche*, a cura di S. Tanzarella, in Id., *Tutte le opere*, t. I, pp. 927-988; *Ai cappellani militari toscani che hanno sottoscritto il comunicato dell'11 febbraio 1965*, pp. 929-981.

³⁴ Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, a cura di V. Oldano, in Don Milani, *Tutte le opere*, t. I, pp. 683-925. La *Lettera a una professoressa* fu pubblicata la prima volta

la polemica contro molte delle mode correnti che attecchivano anche fra i ragazzi del Mugello, verso le quali viene rivendicato per la scuola un compito in qualche modo liberatorio, ed è marcata ancora di più la distanza nei confronti del mondo borghese e del suo modo di intendere la cultura e il ruolo degli intellettuali»³⁵. Per questa ragione, «la scuola doveva avere un'impronta di separatezza e di coesione quasi claustrale»³⁶.

In *Esperienze pastorali* possiamo leggere le seguenti considerazioni: «Ebbene io conosco un prete (anzi più d'uno) che ha portato a un mondo di montagna, simile a questo quassù, un biliardino e un televisore. Li ha portati fiammanti di novità in un paese dove nessuno li conosceva. Ha profanato un monastero»³⁷.

Emerge in quanto siamo venuti dicendo, a proposito dell'atteggiamento di don Milani nei confronti delle sue origini familiari, una caratteristica di certa cultura cattolica decisamente antiborghese, che è stata finemente studiata da Bernard Groethuysen³⁸ e più recentemente da Émile Poulat³⁹, senza dimenticare il famoso articolo di don Giuseppe De Luca⁴⁰ *Il cristia-*

a Firenze dalla Libreria Editrice Fiorentina nel 1967. Su alcuni aspetti di questo testo divenuto una sorta di libretto rosso di una generazione cfr. V. Roghi, *La lettera sovversiva. Da don Milani a De Mauro, il potere delle parole*, Roma-Bari, Laterza, 2017. Ma si veda anche R. Mazzetti, *La lettera a una professoressa e i suoi problemi*, Napoli, Morano, 1972.

³⁵ Martini, *La cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, p. 53.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 180.

³⁸ B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*. I. *L'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1927; trad. it. *Origini dello spirito borghese in Francia*. I. *La Chiesa e la borghesia*, Torino, Einaudi, 1949; ma anche *Le origini dello spirito borghese in Francia*. I. *Cattolicesimo e terzo stato*, Milano, Il Saggiatore, 1975.

³⁹ É. Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977; trad. it. *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato (Alessandria), Marietti, 1984.

⁴⁰ Su De Luca (Sasso di Castalda, Potenza, 1898-Roma, 1962) la bibliografia è sterminata e, perciò, mi limito a citare solo alcuni testi: R. Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia (1898-1962)*, Bologna, il Mulino, 1974; seconda edizione ampliata Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1991; Ead., *De Luca, Giuseppe*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, a cura di G. Campanini – F. Traniello, Casale Monferrato (Alessandria), Marietti, 1982, vol. II, *I protagonisti*, pp. 171-178; Ead., *Una singolare amicizia. Ricordando Don Giuseppe De Luca*, Genova, Marietti, 1998; L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989; G. Antonazzi, *Don Giuseppe De Luca uomo cristiano e prete (1898-1962)*, Brescia, Morcelliana, 1992; Id., *Ai confini del Regno. Vita di don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, a cura di P. Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021; *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento. Atti del Convegno nel centenario della nascita (Roma, 22-24 ottobre 1998)*, a cura di P. Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001.

no, come un *antiborghese*⁴¹, apparso nella rivista «Il Frontespizio» di Piero Bargellini⁴², della quale si dirà più avanti. E che dire di Jacques Ellul? Il teologo protestante parla di «*métamorphose du bourgeois*»⁴³, a significare, tra l'altro, che, nel corso del tempo, da anticristiano che era, il borghese ha finito per annettersi il cristianesimo e il cristianesimo è divenuto così appannaggio della borghesia⁴⁴. Questa annessione, che qualcuno potrebbe leggere come un'appropriazione indebita, nel corso del tempo, ha causato se non un'esclusione totale e irrimediabile, certamente una progressiva emarginazione dei poveri, degli ultimi, degli ignoranti e degli analfabeti e, di conseguenza, un ridimensionamento del loro ruolo all'interno della comunità ecclesiale. Insomma, la borghesia ha reso, ha trasformato progressivamente il cristianesimo a sua immagine e somiglianza o, se si preferisce, il cristianesimo è diventato borghese, si è 'imborghesito' e, perciò, non esercita alcuna attrattiva, alcun fascino, neppure discreto, sui poveri contadini e operai, che non si riconoscono per nulla nella visione del mondo di cui è portatrice la borghesia. Ed è proprio questo modo di pensare, che conosceva molto bene, perché nato e cresciuto in un ambiente di estrazione borghese, che don Milani criticava ferocemente e si sforzava, con tutto se stesso, di cambiare. Evidentemente don Milani accusa la borghesia di essere cinica, capace di tutto, di fare operazioni gattopardesche, se, in *Lettera a una professoressa*, possiamo leggere che è «una classe che non ha esitato a scatenare il fascismo, il razzismo, la guerra, la disoccupazione. Se occorresse "cambiare tutto perché non cambi nulla" non esiterà a abbracciare il comunismo»⁴⁵.

Padre Reginaldo Santilli⁴⁶, che era stato docente del seminarista Milani, spiega molto bene quale fosse la preoccupazione del futuro priore di

⁴¹ Ireneo Speranza [Giuseppe De Luca], *Il cristiano, come un antiborghese*, «Il Frontespizio», XI (febbraio 1939), 2, pp. 89-91.

⁴² Piero Bargellini (Firenze, 1897-1980), scrittore e giornalista, tra i fondatori della rivista «Il Frontespizio», fu assessore con La Pira e poi sindaco di Firenze nell'anno dell'alluvione (1966). Cfr. P. F. Listri, *Tutto Bargellini. L'uomo, lo scrittore, il sindaco. Con il diario inedito dei giorni di Palazzo Vecchio*, Firenze, Nardini, 1989; L. Bedeschi, *Bargellini, Piero*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III, t. I, *Le figure rappresentative*, 1984, pp. 55-56. È ben strano che Bargellini compaia tra le figure rappresentative e non tra i protagonisti della storia del movimento cattolico. Ma non è l'unica incongruenza. Alcune figure sono state addirittura dimenticate: non figurano proprio.

⁴³ J. Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, Paris, Calman-Lévy, 1967; trad. it. *Metamorfosi del borghese*, Milano, Giuffrè, 1972.

⁴⁴ J. Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 1998, p. 130.

⁴⁵ Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, p. 744.

⁴⁶ Reginaldo Santilli (Segni, Roma, 1908-1981), domenicano, teologo, seguace della dottrina di Tommaso d'Aquino, occupa un posto di rilievo nella storia della Chiesa fiorentina che

Barbiana e com'egli cercasse strade alternative per non finire, una volta diventato prete, irretito in schemi precostituiti e prigioniero dell'imborghesimento sacerdotale. Ricordando il suo ex alunno, morto da poco, in un articolo apparso nella rivista bimestrale «Vita sociale», rilevava: «Il problema dell'imborghesimento sacerdotale e dell'arresto, su schemi prefabbricati, della mentalità dei ministri di Dio, lo preoccupava sin dai banchi di scuola, e certamente avrà pensato, lui proveniente da una famiglia benestante, di imboccare una strada diversa per non affogare nelle pieghe dell'anonimato e per fare qualcosa di serio per la povera gente»⁴⁷.

È bene precisare che l'opposizione alla borghesia non viene solo dagli ambienti politici e culturali della sinistra rivoluzionaria o riformista, ma anche da quelli della destra reazionaria. Si pensi a tutta la tradizione controrivoluzionaria incarnata da intellettuali cattolici del calibro del savoiardo Joseph de Maistre, del francese, originario dell'Occitania, Louis de Bonald e dello spagnolo Juan Donoso Cortés. Per De Luca, «il cristianesimo è antiborghese, essenzialmente» e «non bisogna guardare al fatto che oggi i pastori cattolici non sappiano sempre parlare né ai grandi né agli umili, e sembrino legati a far ministero soltanto e in prevalenza con la borghesia»⁴⁸. Prima ancora che Ellul parlasse della metamorfosi del borghese, il «prete romano» di origini lucane aveva notato questa specie di convergenza, se non di intesa, che si era venuta stabilendo tra i pastori cattolici e il ceto borghese. Ma subito faceva presente: «Un cristiano, cristiano vero e cioè cattolico, è

va dal 1933 al 1981. Priore di Santa Maria Novella dal 1939 al 1942, fin dal 1933 aveva espresso una forte critica all'ideologia razzista del nazionalsocialismo, scrivendo articoli per il periodico «Il Rosario», confluiti poi, nel 1936, nell'opuscolo *Il razzismo tedesco*, Pistoia, Convento San Domenico. La riflessione sul razzismo è sostanzialmente al centro anche della sua tesi di laurea del 1939 intitolata *Lo Stato hitleriano. Saggio di esposizione sistematico-critica*, discussa in segreto, essendo nel frattempo, nel 1938, entrati in vigore i famigerati Provvedimenti per la difesa della razza italiana. Il tema è una sorta di *leit motiv* nella produzione di padre Santilli, che, nel 1966, pubblica *Studi e ricerche sul razzismo*, Firenze, Edizioni di Vita sociale. Nel 1944, contribuì a fondare, durante l'occupazione tedesca, la rivista «Azione sociale», che ebbe vita effimera: uscirono solo il nr. 1 (giugno 1944) e 2-3 (luglio-agosto 1944). La rivista riprese le pubblicazioni nel gennaio 1945 col titolo «Vita sociale», che Santilli diresse fino al 1967. Tra i suoi collaboratori ricordiamo i nomi del filosofo Michele Federico Sciacca, Eugenio Garin, La Pira, don Primo Mazzolari, Luigi Rosadoni, Jacques Maritain, Gian Piero (Gianni) Meucci, Vittorio Bachelet, Piero Bargellini, Guido Gonella, Marie-Dominique Chenu.

⁴⁷ R. Santilli – G. C. Melli, *Ricordo di Don Milani*, «Vita sociale», XXXIII (luglio-ottobre 1967), 4-5, pp. 369-380: 369. Il testo di Santilli è alle pp. 369-375.

⁴⁸ Ireneo Speranza [Giuseppe De Luca], *Il cristiano, come un antiborghese*, in R. Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca. Tra cronaca e storia*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1991, pp. 254-258: 257.

l'opposto del borghese»⁴⁹. E aggiungeva: «Chi vuol combattere la borghesia, con un mezzo che non fallisce mai, si faccia santo»⁵⁰. La santità come antidoto alla mentalità borghese. E cosa faceva don Milani se non cercare di diventare santo?

Secondo Scoppola, borghese era anche «la radice culturale della sua fiducia illuministica nella parola, nella cultura e nella ragione»⁵¹. Per Lorenzo Milani, infatti, la scarsa efficacia dell'istruzione religiosa si spiega con la insufficiente istruzione civile, ossia scolastica: «Se così non fosse, certe cose basterebbe dirle una volta, ognuno le intenderebbe e incongruenze così clamorose non sarebbero più il nostro pane quotidiano. Ma ci si trova continuamente dinanzi a persone che non ragionano, non per cattiveria ma per deficienza di quel minimo di strumento tecnico (cognizioni, struttura mentale e dialettica comuni) senza del quale non è possibile sostenere un dialogo»⁵². E la conclusione è quasi scontata: «Per queste persone l'incoerenza è malattia inevitabile e perciò anche il formalismo religioso. Mancano del resto le premesse più elementari d'un ragionamento»⁵³.

Insomma, la carenza di cultura – secondo don Milani – può farci capire, molto meglio della fragilità della natura umana, l'incoerenza di certi comportamenti e atteggiamenti mentali diffusi tra i poveri. Tutti i fenomeni di incoerenza – «comunisti che vanno in chiesa, cattolici che votano comunista, cristiani che non cercano la Grazia di Dio se non per le feste ecc.»⁵⁴ – devono essere attribuiti «alla mancanza di istruzione civile»⁵⁵. Per questa ragione, don Milani «si era dedicato alla scuola e non al catechismo perché sapeva bene, per esperienza diretta, che senza una qualche preliminare coltivazione degli spiriti non si poteva sperare in alcuna comprensione del messaggio di Cristo»⁵⁶.

2. Parola della Chiesa, parole della scuola

Se queste sono le premesse milanesi, possiamo facilmente comprendere la scelta di dare priorità assoluta all'istruzione e, dunque, alla istituzione che dovrebbe promuoverla: la scuola. D'altra parte, non va dimenticato il

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 258.

⁵¹ Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 6.

⁵² Don Milani, *Esperienze pastorali*, pp. 209-210.

⁵³ *Ibidem*, p. 210.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ A. Scotto di Luzio, *L'equivoco don Milani*, Torino, Einaudi, 2023, p. 11.

rapporto tra evangelizzazione e cultura e quale posto, in questo rapporto, abbia l'istituzione scolastica, «non certo quale sostituto dell'evangelizzazione ma quale preparazione ad essa»⁵⁷. Potremmo dire che la grammatica e la sintassi sono propedeutiche alla teologia e, prima ancora, al catechismo. Giuseppe Lazzati, in proposito, ricorda l'esperienza di Giustino, filosofo e martire della metà del II secolo cristiano, che «apriva a Roma una scuola per aiutare cristiani e pagani a orientarsi fra le varie culture e scoprire in esse quegli *σπέρματα τοῦ λόγου*, quei semi del Verbo riscontrabili in ogni cultura quali preparazione a Cristo»⁵⁸. La possibilità della comprensione della Parola (con la 'P' maiuscola) passa necessariamente attraverso la capacità di usare adeguatamente la parola (con la 'p' minuscola) che di Quella è il riflesso, il riverbero⁵⁹.

In realtà, non possiamo proprio dimenticare che in quello che un fine studioso, Pietro Piovani, ha definito «il più tormentato passo del più tormentato degli Evangelii»⁶⁰, cioè, il Vangelo di Giovanni, leggiamo che «il Verbo si fece carne» (*Io.* 1, 14) e, prima ancora, nell'esordio, che «in principio era il Verbo» (*Io.* 1, 1), ossia il *Λόγος*, la Parola. Ne consegue inevitabilmente che, come scrive il già citato Adolfo Scotto di Luzio, «ogni parola per don Milani è parola di Dio e perciò stesso il sapere di cui la parola è espressione non può che essere sapere di Dio e a Dio appartiene. Non si dà dunque insegnamento che non sia insegnamento della Verità»⁶¹.

Le motivazioni che spingono don Milani ad aprire la scuola di Barbiana e, prima ancora, di San Donato a Calenzano sono sostanzialmente le stesse che nel Medioevo furono all'origine delle scuole della pieve, ossia delle scuole parrocchiali, che ritroviamo anche nell'età moderna e contemporanea, dove si coniugavano i rudimenti sacri della fede e le nozioni profane della grammatica⁶²:

⁵⁷ Lazzati, *Introduzione al Convegno*, p. VII.

⁵⁸ *Ibidem*, p. VIII.

⁵⁹ *Ibidem*, p. IX. Cfr. anche A. Acerbi, *Cultura popolare e Parola in don Lorenzo Milani*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, pp. 124-145; Pazzaglia, *Don Milani uomo di scuola*.

⁶⁰ P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965, p. 127; ristampa anastatica: Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010. La ristampa si giova della presentazione di Fulvio Tessitore (pp. VII-IX) e dell'introduzione di Fabrizio Lo Monaco (pp. XI-XXIX), con un saggio di Gianluca Giannini, *Il far filosofia tra storia, storia della filosofia e storia delle idee. (Del pluriverso piovaniiano)*, pp. 320-345.

⁶¹ Scotto di Luzio, *L'equivoco don Milani*, p. 39.

⁶² Paolo Levrero accenna anche al modello delle *yeshivot*, ossia delle scuole rabbiniche, dove i ragazzi ebrei studiavano i testi religiosi fondamentali come la *Torah* e il *Talmud*. La *yeshiva* (o *yeshiva*) era un'istituzione educativa fondamentale dello *shtetl*, il villaggio

insomma, il catechismo e la grammatica⁶³ andavano a braccetto. Alla lunga queste semplici scuole, con pochi e poveri mezzi, si sono rivelate vere e proprie palestre di vita. Eileen Power, storica inglese, parlando della condizione femminile nel Medioevo⁶⁴, ci ricorda che «la Bibbia della donna povera era la sua chiesa parrocchiale»⁶⁵. In effetti, «la stragrande maggioranza delle contadine o delle domestiche di casa non riceveva assolutamente nessuna istruzione. Esse erano forse istruite nei rudimenti della religione dal prete della parrocchia, ma è molto improbabile che sapessero leggere»⁶⁶. E ai poveri, ai fedeli analfabeti – siano donne o uomini –, bisogna parlare un linguaggio semplice, essenziale e bisogna insegnare a usare un linguaggio senza fronzoli, «senza belletto»: era questo

dell'Europa centro-orientale abitato da comunità ebraiche ashkenazite che parlavano l'*yiddish*, la «langue errante», scritta con caratteri ebraici, il cui vocabolario è composto dall'ebraico e dall'aramaico, ma anche da elementi dell'alto-tedesco medio (*Mittelhochdeutsch*), delle lingue neolatine e slave. Cfr. J. Baumgarten, *Le yiddish. Histoire d'une langue errante*, Paris, Albin Michel, 2002.

⁶³ Ancorché circoscritta all'Emilia e alla Romagna del XVIII secolo, risulta esemplare la ricerca *Il catechismo e la grammatica*. 1. *Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, 2. *Istituzioni scolastiche e riforme nell'area emiliana e romagnola nel '700*, a cura di G. P. Brizzi, Bologna, il Mulino, 1985.

⁶⁴ Cfr. C. Frugoni, *Donne medievali. Sole, indomite, avventurose*, Bologna, il Mulino, 2021.

⁶⁵ E. Power, *Donne del Medioevo*, a cura di M. Moisey Postan, Milano, Jaca Book, 1975, p. 82; titolo orig. *Medieval Women*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

⁶⁶ *Ibidem*. Con particolare riferimento all'Italia si vedano G. Manacorda, *Storia della scuola in Italia*, I, *Il Medioevo*, Parte I, *Storia del diritto scolastico*, Parte II, *Storia interna della scuola medievale italiana. Dizionario geografico delle scuole italiane nel Medioevo*, Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron, 1914; G. Petti Balbi, *L'insegnamento nella Liguria medievale. Scuole, maestri, libri*, Genova, Tilgher, 1979; P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore (USA), Johns Hopkins University Press, 1991; trad. it. *La scuola nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1991; G. Ortalli, *Scuole, maestri e istruzione di base tra Medioevo e Rinascimento. Il caso veneziano*, Venezia, Giunta Regionale del Veneto-Neri Pozza Editore, 1993; L. Gargan, *Libri e maestri tra Medioevo e Umanesimo*, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2011; E. Pagano – G. Vigo, *Maestri e professori. Profili della professione docente tra Antico Regime e Restaurazione*, Milano, Unicopli, 2012. Si vedano anche P. Rosso, *La scuola nel Medioevo. Secoli VI-XV*, Roma, Carocci, 2018; R. Avesani, *Dalle chiavi della sapienza alla professione dell'umanista. Scritti sulla scuola dal Medioevo al Rinascimento*, Macerata, EUM, 2021, capitolo III, *La storia della scuola. Aspetti, problemi e prospettive di ricerca con particolare riguardo alle Marche nel Quattrocento*, pp. 85-110; *Storia della scuola italiana*, a cura di F. De Giorgi – A. Gaudio – F. Pruneri, Brescia, Morcelliana, 2023; *Scuola e insegnamento. Atti del XXXV Convegno di Studi maceratesi, Abbazia di Fiastra (Tolentino), 13-14 novembre 1999*, Macerata, Centro di studi storici maceratesi, 2001; *Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'antichità al Rinascimento. Atti del Convegno internazionale di studi*, Cassino, 7-10 maggio 2008, 2 tomi, a cura di L. Del Corso – O. Pecere, Cassino (Frosinone), Edizioni Università di Cassino, 2010.

l'obbiettivo di don Lorenzo Milani⁶⁷. Pietro Ichino⁶⁸, nel volume autobiografico *La casa nella pineta*⁶⁹, ricorda che un giorno la madre, Francesca Pellizzi⁷⁰, diede al priore di Barbiana un suo tema da leggere e il verdetto fu: «Scrivi bene, ma usi troppi aggettivi; sparsi così, sono come il belletto che usano le donne per sembrare più belle; se vieni a Barbiana ti insegno a scrivere andando al cuore delle cose, senza belletto»⁷¹.

Andare dritti al cuore delle cose, senza belletto e senza giri di parole – viene in mente l'esortazione di Gesù: «Sia (...) il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno» (Mt. 5, 37) – non era solo un 'programma' scolastico, ma una scelta esistenziale, di vita, che riguardava, ovviamente, innanzitutto la dimensione religiosa. In una lettera del 20 giugno 1961, indirizzata a Elena Pirelli Brambilla⁷², appartenente a una famiglia di quella borghesia

⁶⁷ Si vedano G. Orlando, *Don Milani e la scuola della Parola*, Roma, AVE, 1987; Don Lorenzo Milani, *La parola fa eguali. Il segreto della scuola di Barbiana*, a cura di M. Gesualdi, Fondazione Don Lorenzo Milani, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2005 (nuova edizione 2019); *Don Lorenzo Milani e la Scuola della Parola. Analisi storica e prospettive pedagogiche*, a cura di R. Sani – D. Simeone, Macerata, EUM, 2011; P. Landi, *La Repubblica di Barbiana. La mia esperienza alla scuola di don Lorenzo Milani*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2018; L. Cerrocchi, *Armar-si della parola: don Lorenzo Milani e la scuola-comunità di Barbiana nel secolo dei conflitti tra scienza e coscienza*, in *Cantieri di pace del Novecento. Figure, esperienze e modelli educativi nel secolo dei conflitti*, a cura di F. De Giorgi, Bologna, il Mulino, 2018, pp. 77-124.

⁶⁸ Pietro Ichino (Milano, 1949), docente di Diritto del lavoro nell'Università degli studi di Milano, è stato deputato, eletto come indipendente nelle liste del PCI (1979-1983), senatore del Partito democratico (2008-2013) e poi con la lista Con Monti per l'Italia (2013). Nel 2015, ritenuta esaurita l'esperienza di Scelta civica, ispirata dall'economista Mario Monti, aderisce, con altri parlamentari dello stesso gruppo, al PD. Prima di laurearsi in Giurisprudenza, andò a lavorare nel sindacato della CGIL, rimanendovi per dieci anni, come dirigente sindacale della FIOM (1969-1973) e come responsabile del Coordinamento servizi legali della Camera del Lavoro di Milano. Sulla scelta un ruolo decisivo lo ebbe don Lorenzo Milani. Su questi e altri aspetti, cfr. l'intervista *Come ho conosciuto don Lorenzo Milani*, a cura di Agnese Fedeli, in «Messaggero di Sant'Antonio» del febbraio 2012. Il testo integrale dell'intervista è riportato in <https://www.pietroichino.it>.

⁶⁹ P. Ichino, *La casa nella pineta. Storia di una famiglia borghese del Novecento*, Firenze-Milano, Giunti, 2018.

⁷⁰ Francesca Pellizzi (1921-2013), figlia di Carlo (1893-1972) e Paola Pontecorvo (1898-1984), entrambi avvocati, sposa Luciano Ichino (1920-1997). La madre Paola era di origine ebraica, ma si converte al cattolicesimo nel 1932, facendo battezzare i figli Francesca e Gianluigi e li educa a una fede che potremmo definire militante, ma anche 'progressista'.

⁷¹ Ichino, *La casa nella pineta. Storia di una famiglia borghese del Novecento*, p. 131.

⁷² Elena Pirelli Brambilla (Milano, 1917-2009), appartenente alla dinastia degli industriali della gomma era sorella di Maria Giovanna Pirelli Albertoni (Milano, 1915-1970), di Giovanni (Vellate, Varese, 1918-Genova, 1973) e Leopoldo Pirelli (Vellate, Varese, 1925-Portofino, Genova, 2007), figli di Alberto, nonché nipoti di Giovanni Battista, il fondatore dell'omonima azienda.

«etica» lombarda, di solide tradizioni, che, secondo Goffredo Fofi, coniugava Manzoni, Cattaneo e Verri⁷³, il priore di Barbiana scrive: «La religione per me consiste solo nell'osservare i 10 comandamenti e confessarsi presto quando non si sono osservati. Tutto il resto o son balle o appartiene a un livello che non è per me e che certo non serve ai poveri»⁷⁴.

In effetti, leggiamo in questo passo un'estrema semplificazione del *depositum fidei*, che evidentemente è concepita e realizzata a beneficio dei poveri, di quelli che nel Medioevo venivano chiamati *idiotæ et illitterati*. In questa logica, rientra anche la riflessione sul profilo e sul ruolo del sacerdote. In una lettera alla madre, datata 3 aprile 1944, don Lorenzo confida di aver parlato e discusso «un'ora e mezzo a solo finalmente con Don Bartoletti uomo e prete di una levatura eccezionale»⁷⁵ – don Enrico

Sulla famiglia Pirelli in generale e su Elena e Giovanni in particolare cfr. Giovanni Pirelli, *Un mondo che crolla. Lettere 1938-1943*, a cura di N. Tranfaglia, Milano, Archinto, 1990; Alberto e Giovanni Pirelli, *Legami e conflitti. Lettere 1931-1965*, a cura di E. Brambilla Pirelli, Milano, Archinto, 2002; E. Brambilla Pirelli, *Oltre il muro. Lettere e pensieri di una vita*, Milano, Archinto, 2013. Fondamentale è la monografia di M. Scotti, *Vita di Giovanni Pirelli. Tra cultura e impegno militante*, Roma, Donzelli, 2018; ma si veda anche V. Russo, *La Resistenza continua. Il colonialismo portoghese, le lotte di liberazione e gli intellettuali italiani*, Milano, Meltemi, 2020; trad. portoghese *A Resistência continua. O colonialismo português, as lutas de libertação e os intelectuais italianos*, Porto, Afrontamento, 2022. In questo volume si parla del ruolo avuto da Giovanni Pirelli e Joyce Lussu nel processo di liberazione di Guinea-Bissau, Angola e Mozambico. Maria Giovanna, conosciuta come Nini, filantropa, amica di padre David Maria Turolto e di don Zeno Saltini, prese a cuore le sorti della comunità di Nomadelfia, alla quale donò, nel periodo più critico della comunità, una fattoria nei pressi di Grosseto. Come scrive Lina Sotis, «non fu un capriccio da ricca», giacché aiutò «i giovani abbandonati» raccolti da don Zeno in una comune, «sempre, fino all'ultimo». Cfr. C. M. Casanova, *Maria Giovanna Albertoni Pirelli e Nomadelfia. Una donna fragile e forte nella vita e nell'impegno cristiano*, Milano, Viennepierre, 2000; M. Chierici, *In viaggio nella memoria*, «Corriere della Sera», 31 maggio 2000, p. 13; L. Sotis, *Nini Albertoni Pirelli, una vita per Nomadelfia*, «Corriere della Sera», 6 giugno 2000, p. 49.

⁷³ Cfr. G. Fofi, *Pirelli, la borghesia «etica» che non c'è più*, «Avvenire», 25 novembre 2016. Fofi è stato amico sia di Giovanni sia di sua sorella Elena, «cattolica attivissima, amica di don Milani e di tanti altri personaggi significativi della cultura religiosa più densa di legami col mondo contemporaneo». Con la loro dipartita «è scomparsa quella borghesia di stampo manzoniano (e con sottofondo cattaneano, e verriano) che tanto ha fatto per la città [di Milano] e per la nazione», *ibidem*.

⁷⁴ Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, p. 818.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 52-55: 54. Cfr. L. Martini, *Il seminario fiorentino nella formazione di don Lorenzo Milani*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, pp. 151-187: 168-169. La pubblicazione delle lettere alla mamma ha conosciuto più di un'edizione: L. Milani, *Lettere alla mamma 1943-1967*, a cura di A. Milani Comparetti, Milano, Mondadori, 1973; Id., *Alla mamma. Lettere 1943-1967*, edizione integrale annotata a cura di G. Battelli, Genova, Marietti, 1990.

Bartoletti⁷⁶, al Seminario minore⁷⁷, insegnava Sacra Scrittura, ma anche

⁷⁶ Enrico Bartoletti (San Donato a Calenzano, Firenze, 1916-Roma, 1976) entrò nel Seminario diocesano fiorentino e completò gli studi di teologia all'Almo Collegio Capranica di Roma, dove conobbe personalità di rilievo del mondo ecclesiastico: da mons. Giulio Belvederi, famoso archeologo e suo padre spirituale, al rettore del collegio, mons. Cesare Federici, al gesuita tedesco Augustin Bea, nominato cardinale da Giovanni XXIII e pioniere dell'ecumenismo e del dialogo ebraico-cristiano, interprete genuino delle aperture del Concilio Vaticano II. Ordinato sacerdote nel 1939 da Elia Dalla Costa, proseguì gli studi presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. Tornato a Firenze, fu vicerettore del Seminario minore dal 1941 al 1943 e rettore dal 1943 al 1958. Al Seminario minore insegnò Sacra Scrittura, ebraico e greco biblico ed ebbe come alunno Lorenzo Milani. Nel 1955, fu nominato rettore unico dei Seminari maggiore e minore, e, nel 1958, fu eletto da Pio XII vescovo ausiliare di Lucca. Diventato successivamente amministratore apostolico (1966), arcivescovo coadiutore (1971) e arcivescovo *pleno iure*, si dimise due mesi dopo, nel marzo 1973, probabilmente per la difficoltà di conciliare l'impegno pastorale con l'incarico di Segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana, che aveva assunto, sotto il pontificato di Paolo VI, nel settembre 1972. Sulla figura di Enrico Bartoletti e sul ruolo avuto nel rinnovamento del seminario fiorentino e, in generale, della Chiesa di Firenze, cfr. *Un Vescovo italiano del Concilio, Enrico Bartoletti (1916-1976)*, Genova, Marietti, 1988, in particolare i contributi di M. Adriani, *Bartoletti e la vita religiosa e culturale a Firenze*, pp. 27-37, e S. Nistri, *Bartoletti educatore nella Chiesa fiorentina*, pp. 38-49; Martini, *La cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, pp. 9-59. Cfr. anche S. Nistri, *Bartoletti, Enrico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. III, t. I, *Le figure rappresentative*, pp. 61-62; G. Franzoni, *Autobiografia di un cattolico marginale*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2014, p. 31, nonché E. Bartoletti, *In spe fortitudo. Diario spirituale (1933-1975)*, a cura di M. Brunini, Bologna, EDB, 2013; Id., *In nomine Domini. Le carte romane (1972-1976)*, a cura di M. Brunini, Bologna, EDB, 2016. Il volume *Un Vescovo italiano del Concilio, Enrico Bartoletti (1916-1976)*, citato *supra*, raccoglie gli Atti del convegno su «Enrico Bartoletti e il suo tempo», come specifica Pietro Scoppola proprio all'inizio della presentazione, pp. IX-XIII: IX. Non mi pare sia indicato il luogo dove si celebrò il convegno, che, con ogni probabilità, è la città di Lucca.

⁷⁷ Martini, *Il seminario fiorentino nella formazione di don Lorenzo Milani*, pp. 151-187; Di Giacomo, *Don Milani tra solitudine e Vangelo 1923-1967*, capitolo II, *In seminario*, pp. 24-34. Sull'importanza dei seminari nella formazione del clero dall'età post-tridentina al XX secolo, cfr. M. Guasco, *La formazione del clero. I seminari*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. IX, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini – G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 629-715; Id., *Seminari e clero nel '900*, Torino, Edizioni Paoline, 1990. «I seminari» – ricorda Jean Delumeau – «contribuirono in modo decisivo ad elevare il livello intellettuale dei preti: essi rappresentarono nel periodo della Riforma cattolica, una vera “rivoluzione ecclesiastica”». J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia, 1976, p. 237; titolo orig. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971. Notevoli suggestioni ci vengono anche dalla rivista «Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari», 7 (1988), dedicato a una componente essenziale della società religiosa romana: il clero secolare e diocesano nel periodo che va dal Cinquecento al Novecento inoltrato. Di particolare interesse, ai fini della nostra ricerca, risultano la tavola rotonda *Il clero nell'età post-tridentina: utopie, modelli, realtà*, alla

ebraico e greco biblico⁷⁸ – e di aver poi «seguitato la discussione coi compagni per la strada e col Sig. Rettore nel suo studio»⁷⁹: «Si discuteva del posto che il prete deve dare allo studio e se è proprio necessario che il prete sia un intellettuale e se non è questo che ci ha perso al completo la classe operaia»⁸⁰. Detto incidentalmente, secondo Jean Delumeau «la Chiesa non ha (...) perduto la classe operaia», giacché «essa non l'aveva mai veramente conquistata»⁸¹. Ma questo è altro discorso.

Rimane il problema del linguaggio, che è l'unico mezzo per entrare non solo in contatto, ma anche in sintonia con le persone, con i nostri interlocutori. E la Chiesa non può trascurare questo aspetto, se non vuole ridursi a essere una Chiesa afona, afasica, proprio l'istituzione che intende predicare il Verbo, la Parola: sarebbe una contraddizione in termini inconcepibile e insopportabile. Ricordo che nel film *Luther. Genio, ribelle, liberatore* del 2003, attore protagonista Joseph Fiennes, il riformatore sassone, che si accinge a tradurre la Bibbia in tedesco, si preoccupa di rendere semplice la lingua, perché – sostiene – la Chiesa deve parlare il linguaggio, lo stesso linguaggio che usa la madre nei confronti dei propri pargoli: un linguaggio accessibile, immediatamente comprensibile⁸². E don Giuseppe De Luca, parlando dell'attività missionaria svolta nel XVIII secolo da Alfonso M. de Liguori, Paolo della Croce e Leonardo da Porto Maurizio, rileva che «evangelizzarono l'Italia per lungo e per largo, e tennero – essi soli intendiamoci bene, non i dotti,

quale hanno partecipato studiosi italiani e stranieri da J. Ignacio Tellechea Idígoras a Jean Delumeau, da Pietro Stella a Xenio Toscani, da Giacomo Martina a Maurilio Guasco, e il saggio di G. Pelliccia, *Seminari e centri di formazione del prete romano nel Cinque-Seicento*, rispettivamente alle pp. 11-94 e 95-134.

⁷⁸ In una lettera del 23 novembre 1943 alla mamma, parlando di don Enrico Bartoletti, il seminarista Milani dice che il docente di Scrittura «è giovane pozzo di scienza e brillante. Parla precipitosamente per tre ore di seguito perché fa anche ebraico e greco biblico. Li lega molto bene insieme tanto che si finisce collo stare attenti perfino all'ebraico». Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, pp. 26-27: 26. Cfr. Martini, *Il seminario fiorentino nella formazione di don Lorenzo Milani*, p. 168.

⁷⁹ Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, p. 54. Cfr. Martini, *Il seminario fiorentino nella formazione di don Lorenzo Milani*, pp. 168-169.

⁸⁰ Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, p. 54.

⁸¹ J. Delumeau, *Il Cristianesimo sta per morire?*, Torino, SEI, 1978, p. 186; titolo orig. *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977. La traduzione italiana è parziale.

⁸² F. Ferrarotti, *Attualità di Lutero. La Riforma e i paradossi del mondo moderno*, Bologna, EDB, 2017, 4 *Il tecnico della parola*, pp. 33-40. Ma si veda anche J. Atkinson, *Lutero la parola scatenata. L'uomo e il pensiero*, Torino, Claudiana, 1983; 1992 con aggiornamento bibliografico; titolo orig. *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, Atlanta, John Knox Press, 1981 (London, Marshall, Morgan & Scott, 1982).

non i potenti, non i ricchi – un dialogo cuore a cuore col popolo in Italia, nel vivo di quel triste secolo che scristianeggiò il mondo, prima con le ciprie e i merletti, poi tra il sangue e sotto la ghigliottina»⁸³. E in effetti, «al popolo dei paesi e delle campagne non parlava nessuno allora, fuorché la Chiesa»⁸⁴.

Anche nei secoli precedenti c'erano state le missioni e i missionari⁸⁵, specialmente dei padri della Compagnia di Gesù⁸⁶, ma il secolo dei Lumi conosce un nuovo modello di missionario e un nuovo modo di fare missione, che è più adeguato al pubblico degli analfabeti, degli incolti⁸⁷. E così, secondo Gabriele De Rosa «il predicatore di un tempo, ricco dell'oratoria umanistica, ansioso del consenso e dell'applauso del suo pubblico, cedeva il posto al nuovo predicatore, che nel clima culturale più sorvegliato e più critico del XVIII secolo, doveva meno preoccuparsi della forma e più della sostanza e riuscire chiaro e convincente agli eruditi e agli ineruditi, ai galantuomini e ai semplici»⁸⁸.

⁸³ G. De Luca, *Ricordo di Sant'Alfonso*, «La Casa Sollievo della Sofferenza», San Giovanni Rotondo, 1-15 settembre 1957; ora in Id., *Sant'Alfonso il mio maestro di vita cristiana*, a cura di O. Gregorio, Alba (Cuneo), Edizioni Paoline, 1963, ristampa anastatica: Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 129-134: 130.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Per uno sguardo d'insieme cfr. L. Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne. XVIIe-XIXe siècles*, Paris, Aubier, 1993; trad. it. *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, Garzanti, 1994.

⁸⁶ M. Rosa, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, pp. 245-272; E. Novi Chavarria, *L'attività missionaria dei gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso – C. Russo, vol. II, Napoli, Guida, 1982, pp. 159-185; P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004; *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, a cura di M. Catto – G. Mongini – S. Mostaccio, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2010.

⁸⁷ Su questi e altri aspetti cfr. G. Orlandi, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa – T. Gregory – A. Vauchez, vol. II, *L'età moderna*, a cura di G. De Rosa – T. Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 419-452; A. Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milano, Rusconi, 1988; M. Morán – J. Andrés-Gallego, *Il predicatore* e A. Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 139-177 e 179-218.

⁸⁸ G. De Rosa, *Linguaggio e vita religiosa attraverso le missioni popolari del Mezzogiorno nell'età moderna*, in Id., *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida, 1983 (seconda edizione riveduta), pp. 195-226: 201. Ma si vedano anche M. G. Rienzo, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, 1980, pp. 439-481; E. Novi Chavarria, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XVI-XVIII*,

Infatti, «chi l'ascoltava non era più il signore che amava il discorso, ma il popolo e nel popolo la gente soprattutto delle campagne, che aveva bisogno della parola divina»⁸⁹. E in effetti, «tutte le attenzioni erano rivolte quindi agli "idioti", a coloro cioè che poco o nulla sapevano della dottrina cristiana e di questioni teologiche, che erano analfabeti e che non avrebbero capito la parola ornata»⁹⁰. Insomma, l'obbiettivo era «servire il popolo». Servire il popolo, essere al servizio del popolo era, con sedurre i principi, uno dei due obbiettivi fondamentali che perseguiva il missionario dell'età barocca⁹¹.

Don Milani si trova ad affrontare un problema analogo a quello dei missionari sei-settecenteschi e, *mutatis mutandis*, utilizza un linguaggio affine, che gli somiglia, giacché la preoccupazione di don Lorenzo non è quella di fare bella figura, di stupire il pubblico, ma di educare nel senso etimologico, ossia trar fuori, allevare, far crescere i suoi allievi, che, prima di essere allievi, erano suoi interlocutori. Rifugge don Lorenzo non solo dall'idea di ricorrere a quelli che i gesuiti chiamavano 'pii inganni', ma anche dal rendere la predicazione un rito, ancorché solenne. In proposito il priore di Barbiana chiarisce: «Che la preghiera si trasformi in rito è cosa scusabile per la intrinseca difficoltà della preghiera, ma che si trasformi in rito la predicazione questo non può essere stato che il frutto della stupidità del sei o settecento»⁹². Sembra, dunque, che don Milani conoscesse, almeno a grandi linee, la storia della predicazione e della sua evoluzione.

Credo che il priore di Barbiana volesse una Chiesa capace di tenere «un dialogo cuore a cuore» – l'espressione è di De Luca ed è stata riportata più sopra – con la classe operaia, una classe operaia che, parafrasando il titolo di un film di Elio Petri, doveva andare in Paradiso⁹³. Maurilio Guasco,

Napoli, Editoriale Scientifica, 2001; *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento. Atti del X Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa, Napoli, 6-9 settembre 1994*, a cura di G. Martina – U. Dovere, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996.

⁸⁹ De Rosa, *Linguaggio e vita religiosa attraverso le missioni popolari del Mezzogiorno nell'età moderna*, p. 201.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Prosperi, *Il missionario*, pp. 202-218.

⁹² Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 94. Sulla teatralità gesuitica e sull'uso del teatro nell'attività pedagogica e catechetica dispiegata dalla Compagnia di Gesù cfr. M. Fumaroli, *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Genève, Droz, 1990; trad. it. *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia seicentesche*, Bologna, il Mulino, 1990.

⁹³ *La classe operaia va in paradiso* è un film del 1971, che fa parte della cosiddetta trilogia della nevrosi, che comprende anche *Indagine su un cittadino al di sopra di ogni sospetto*, del 1970, e *La proprietà non è più un furto*, del 1973. Dei primi due film attore protagonista è Gian Maria Volonté, del terzo è, invece, Ugo Tognazzi.

autore di una notevole storia del clero nell'Italia contemporanea, ci ricorda che «per don Milani tutto è funzionale a un unico scopo: dare i sacramenti e mandare le persone in Paradiso»⁹⁴. E infatti don Lorenzo progetta «un catechismo in cui le verità della fede siano presentate come storia della salvezza»⁹⁵, perché, in fondo, quel che importa al buon pastore è salvare le sue pecorelle, le anime che gli sono state affidate. Queste affermazioni e questi progetti sono strettamente legati al proposito di semplificare la fede e la vita, di rendere maggiormente comprensibile il messaggio evangelico, alla luce del quale il giogo dell'esistenza risulta meno pesante, anzi leggero. «Il mio giogo è dolce e il mio carico leggero», leggiamo nel Vangelo (Mt. 11, 30).

Luciano Pazzaglia fa presente che c'è uno stretto legame tra la dimensione scolastica e pedagogica e la missione pastorale di *evangelizare pauperibus*, di catechizzare quelli che Agostino chiama *rudes*⁹⁶: «Nel discorso di don Milani la prospettiva scolastico-educativa si saldava strettamente con quella pastorale e la scuola diventava per lui tanto più degna d'interesse in quanto gli sembrava ricreare le condizioni dell'ascolto del Vangelo in forma del tutto originale rispetto ai modelli di apostolato del tempo»⁹⁷. E in effetti, nello stesso momento in cui «si proponeva di condurre i figli del popolo a sviluppare un'adeguata coscienza critica come premessa per una più autentica vita religiosa, la pastorale di don Milani non aveva più nulla da spartire»⁹⁸ con i modelli provenienti dagli ambienti dei movimenti cattolici. Non aveva nulla in comune «né con la proposta dell'Azione cattolica che, per inseguire il numero, era non di rado condotta a trascurare il momento della personalizzazione della fede»⁹⁹ e neppure «con quella di alcuni movimenti elitari come la Fuci che, per favorire un cristianesimo interiorizzato, finivano con il coltivare piccoli gruppi staccati dalla mentalità e dalla cultura della gente»¹⁰⁰.

⁹⁴ M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 249.

⁹⁵ Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 7. Cfr. F. Gesualdi, *Il catechismo di don Milani*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, pp. 192-197.

⁹⁶ Cfr. l'accenno ad Agostino di Tagaste e al suo *De catechizandis rudibus* nella nota 290.

⁹⁷ Pazzaglia, *Don Milani uomo di scuola*, p. 172.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*. Anche don Giuseppe De Luca ritiene «sterile e infecondo (...) questo continuo starsi a contare» da parte dei gruppi cattolici. Cfr. la lettera del 19 novembre 1930 indirizzata a Giovanni Battista Montini, riportata parzialmente più avanti.

¹⁰⁰ Pazzaglia, *Don Milani uomo di scuola*, p. 172. Per uno sguardo d'insieme, si veda dello stesso Pazzaglia, *Movimento cattolico e questione scolastica*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. I, t. II, *I fatti e le idee*, 1981, pp. 72-84.

Parlando dell'esperienza maturata a S. Donato a Calenzano, don Milani rileva che non c'è molta differenza con la situazione che si trova ad affrontare un prete montanaro, in quanto «prima che ci fosse la Scuola Popolare, mancava anche qui come là un substrato solido su cui fondare un discorso più alto»¹⁰¹. E tuttavia qualche dissomiglianza c'è: «Là ciò che mancava era addirittura la lingua degna di un uomo. Anche qui in parte, mancava la lingua, ma soprattutto mancavano gli interessi degni di un uomo. L'una e gli altri si son potuti creare solo con la scuola»¹⁰². E la conclusione logica, direi inevitabile, è: «E perciò la scuola mi è sacra come un ottavo Sacramento. Da lei mi attendo (e forse ho già in mano) la chiave, non della conversione, perché questa è segreto di Dio, ma certo dell'evangelizzazione di questo popolo»¹⁰³.

Dunque, la scuola, nella concezione milaniana, è veicolo di evangelizzazione e, per questa ragione, diventa l'ottavo sacramento¹⁰⁴, ha una valenza soterica, ossia diventa strumento della salvezza. L'istituzione scolastica, con don Milani, entra a pieno titolo nell'economia e nella storia della salvezza. Conviene ricordare, infatti, che, nella concezione cattolica i sacramenti non sono segni di una salvezza già ottenuta *sola fide*, mediante la sola fede in Cristo morto e risorto – come affermava Lutero –, e tantomeno dei meri simboli – come sosteneva Uldreich Zwingli –, rievocanti fatti unici e irripetibili (il battesimo di Gesù nel Giordano a opera di Giovanni il Battista e l'Ultima Cena), avvenuti *una tantum*, ragion per cui non si possono ripetere, replicare, come pretende la Chiesa cattolica¹⁰⁵, ma conferiscono «la grazia che significano», agiscono *ex opere operato*, come possiamo leggere nei Decreti dogmatici del Concilio di Trento. Ne consegue che la scuola non è solo un'agenzia pedagogica, civile e sociale, ma religiosa, soprattutto religiosa. Secondo Scotto di Luzio, per don Milani «l'istruzione precedeva l'evangelizzazione solo per meglio servire il messaggio di Cristo, ma restava subordinata all'educazione religiosa»¹⁰⁶, giacché «la base dell'educazione era il Vangelo»¹⁰⁷.

¹⁰¹ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 226.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ M. Naro, *L'ottavo sacramento di don Milani. Una rilettura di «Esperienze pastorali»*, «La Rivista del Clero Italiano. Mensile di aggiornamento pastorale e cultura religiosa dell'Università Cattolica» XCVIII (2017), 7/8, pp. 539-553.

¹⁰⁵ Da bambini, al catechismo, abbiamo appreso che «la Messa è la ripetizione incruenta del sacrificio cruento fatto da Gesù sulla Croce».

¹⁰⁶ Scotto di Luzio, *L'equivoco don Milani*, p. 38.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 5.

E tuttavia, scrivendo a don Divo Barsotti¹⁰⁸ il 17 settembre 1958, don Milani manifesta qualche dubbio sulla liceità di dedicare tanto tempo alla scuola, perché teme di sottrarre a Dio «qualcosa di più essenzialmente religioso che non sia la scuola e cioè un po' di preghiera»:

Io le (alla scuola) dedico il 99% della mia vita e l'ho sempre fatta passare innanzi al mio libro, anzi nel libro l'ho esaltata come mezzo di apostolato inevitabile e intrinsecamente sacro. Ma questa non è la mia intima convinzione e quantunque non abbia motivo di temere la disapprovazione di Dio sulla scuola resto però interiormente sicuro che io potrei e dovrei dargli qualcosa di più essenzialmente religioso che non sia la scuola e cioè un po' di preghiera¹⁰⁹.

Date queste considerazioni, don Lorenzo sollecita il suo autorevole interlocutore a dirgli con franchezza se non abbia esagerato, non solo con la scuola, ma anche con quanto scritto in *Esperienze pastorali*, e non sia uscito, perciò, dai recinti e dal perimetro del sacro per imboccare, pericolosamente, la strada del profano: «E siccome oltre a questo che ora le ho detto tutto il resto di come io vivo e insegno è minutamente descritto nel mio libro lei mi farà un gran piacere di indicarmi entro quali limiti e in quali campi le parrà che io sia nettamente uscito dal sacro e entrato nel profano»¹¹⁰.

Con Tommaso Fiore è ancora più esplicito. Il 29 gennaio 1959, gli scrive: «Vorrei solo trovare la via giusta sul modo nostro (di preti) di vivere nel

¹⁰⁸ Divo Barsotti (Palaia, Pisa, 1914-Settignano, Firenze, 2006) è stato sacerdote e monaco, fondatore della Comunità dei Figli di Dio. Entrato nel 1925 nel seminario di San Miniato (Pisa), viene ordinato sacerdote nel 1937. Leggendo Dostoevskij, si avvicina progressivamente alla spiritualità orientale, specialmente russa e, nel 1948, pubblica *Cristianesimo russo*, col quale fa conoscere ai lettori italiani alcune figure di santi notevoli come Sergio di Radonež, Serafino di Sarov e Silvano del Monte Athos. Rimasto inoperoso nel suo paese nel periodo della guerra, dopo un tentativo di partire in missione per l'India come sacerdote secolare, non andato in porto proprio a causa dello scoppio del Secondo conflitto mondiale, don Divo dedica i suoi giorni allo studio e alla preghiera. Entra in corrispondenza con Giorgio La Pira e pubblica articoli religiosi per «L'Osservatore Romano». Nell'immediato dopoguerra, si trasferisce a Firenze, accolto, grazie ai buoni uffici di La Pira, dall'arcivescovo Elia Dalla Costa, che lo nomina cappellano di un Istituto religioso femminile presso la Rettoria della Calza, nonché assistente del Movimento dei Laureati Cattolici. Nel 1947, diventa direttore spirituale di un gruppo di donne, che è all'origine della Comunità dei Figli di Dio. Dopo una breve esperienza eremitica nei pressi del Monte Senario, situato a nord di Firenze, nel 1954, si trasferisce a Settignano, nella periferia fiorentina, dove darà vita, con alcuni giovani, a un'esperienza di vita monastica. Ha insegnato Teologia sacramentaria e Teologia spirituale nella Facoltà teologica dell'Italia centrale per oltre un trentennio. È stato un autore molto prolifico e ha avuto vari premi e riconoscimenti.

¹⁰⁹ Don Milani, *Lettere* (1928-1967), pp. 553-554: 553.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 554.

mondo, di interpretare la storia che passa davanti, di salvare il sacro che portiamo dal *profano che ci circonda*»¹¹¹.

3. *La parrocchia luogo di salvezza o di perdizione?*

Sic stantibus rebus, se, cioè, la scuola è sacra, come tutti i luoghi sacri – ossia la chiesa, il monastero, il cimitero –, non può essere profanata dalla ricreazione, dal gioco, dal biliardino e dal televisore¹¹². E allora non desta meraviglia il fatto che, scrivendo da Barbiana a don Raffaele Bensi¹¹³ il 29 dicembre 1954, don Milani manifesti con decisione il proposito di scrivere un libro contro la ricreazione: «Lo intollerò: L'Eresia del secolo. E sarà diretto in parti uguali contro i preti e contro i comunisti»¹¹⁴. E ciò perché «i preti dei ricreatori e i comunisti delle Case del Popolo non hanno stima della gioventù operaia e così pur di non perdersela non han saputo far meglio che accarezzare le sue passioni»¹¹⁵. E poi, rivolgendosi in particolare ai preti, li rimprovera di inseguire i giovani sul loro terreno, assecondandone i gusti, senza educarli, comportandosi, cioè, da commercianti e non da maestri: «Avete visto il mondo impazzire dietro il cine e la televisione e conditi di procacità. Siete corsi a cristianizzare questi due mezzi di corruzione e le stesse procacità. Tra poco cristianizzerete anche le sale da ballo. Ho sentito dire che all'estero il progresso è già giunto a questo bel traguardo»¹¹⁶.

Se don Milani avesse scritto il testo sull'eresia del secolo e la Chiesa ne avesse condiviso le conclusioni, avremmo rischiato di ritrovare, nel girone degli eretici, sacerdoti santi, a cominciare da don Bosco, 'giocoliere di Dio', e santi sacerdoti. E nell'*Index librorum prohibitorum* magari avremmo rinvenuto l'*Introduction à la vie dévote* di Francesco di Sales, solo perché il vescovo di Annecy-Genève, ammetteva la possibilità di giochi e passatempi non solo leciti, ma addirittura lodevoli. In effetti, nell'opera apparsa per la prima

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 619-620: 620. Il corsivo è nel testo.

¹¹² Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 180. Cfr. nota 37.

¹¹³ Raffaele Bensi (Scandicci, Firenze, 1896-Firenze, 1985), ordinato sacerdote nel 1919, fu parroco di San Michele Visdomini, poco distante dal duomo di Firenze, dal 1932 alla morte. Insegnante di religione nei licei fiorentini dal 1926 al 1966, amico di don Giulio Facibeni, ebbe notevole influenza su uomini politici, come La Pira e Pistelli, ma anche su sacerdoti e religiosi, come Turoldo, Balducci e Milani, del quale fu confessore e, per molti aspetti, consigliere.

¹¹⁴ Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, pp. 329-330: 329.

¹¹⁵ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 271.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 272.

volta a Lione nel 1609¹¹⁷, il dottore della Chiesa savoiaro dedica ben quattro 'capitoli' al tema dei giochi e delle danze, soffermandosi sui passatempi e ricreazioni leciti e lodevoli, sui giochi proibiti, sui balli e sui passatempi leciti ma non esenti da pericoli¹¹⁸ e, da ultimo, su quando si può giocare e ballare. E a proposito di quest'ultimo aspetto, tiene a precisare: «Per giocare e danzare lecitamente, bisogna farlo per ricreazione e non per passione, per poco tempo e non fino a stancarsi o stordirsi, e poi anche di rado; *perché, a farlo d'abitudine, si muta la ricreazione in occupazione*»¹¹⁹.

La considerazione che è alla base di questa riflessione e di quest'atteggiamento sicuramente più attento alle esigenze, anche fisiche, dell'uomo è compendiata nella seguente famosa affermazione: «Forse è un vizio esser tanto rigidi, rozzi e selvatici da non voler mai prendersi, né permettere agli altri, nessun tipo di ricreazione»¹²⁰. Ora, non risulta che questo vescovo, che svolgeva la sua missione *in partibus infidelium* – Ginevra era, come si sa, in mano ai seguaci di Giovanni Calvino e, proprio grazie all'azione del riformatore piccardo, era diventata, per il mondo protestante, la 'nuova Gerusalemme' – appartenesse alla schiera dei lassisti. Dunque, le sue parole hanno sicuramente un peso significativo, di rilievo.

A Francesco di Sales viene attribuita quest'altra frase: «Se sbaglio, voglio sbagliare piuttosto per troppa bontà che per troppo rigore». Forse non è un caso che i figli di don Bosco si chiamino salesiani, avendo fatto propria la lezione del santo savoiaro.

Nelle *Memorie biografiche* di don Bosco possiamo leggere questa esortazione rivolta ai suoi giovani: «Vi raccomando (...) che vi divertiate molto; giuocate pure alle bocchie (*sic*), alla palla, al pallone (...) Soprattutto vi raccomando e molto di fare delle belle passeggiate molto lunghe»¹²¹. Un 'pro-

¹¹⁷ F. de Sales, *Introduction à la vie dévote*, à Lyon, Chez Pierre Rigaud, MDCIX; trad. it. *Introduzione alla vita devota*, introduzione di J. Struš, Torino, SEI, 1994. Questa è la traduzione da me consultata, ma ce ne sono altre apparse in precedenza.

¹¹⁸ de Sales, *Introduzione alla vita devota*, pp. 283-286.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 289. Il corsivo è mio. Su questi e altri aspetti cfr. G. M. Viscardi, *Undicesimo: non giocare. Feste, giochi e divertimenti nell'Europa moderna tra cristianizzazione e secolarizzazione*, in *Il gioco pubblico in Italia. Storia, cultura e mercato*, a cura di G. Imbucci, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 109-120; 112-113; Id., *Feste e giochi tra esaltazioni teologiche e divieti canonici (secoli XV-XX)*, in *Mercato ed etica del gioco pubblico*, a cura di G. Imbucci, Venezia, Marsilio, 2002, pp. 71-104.

¹²⁰ de Sales, *Introduzione alla vita devota*, p. 282.

¹²¹ E. Ceria, *Memorie biografiche del beato Giovanni Bosco*, vol. XIII, 1877-1888, Torino, 1932, p. 432. Come noto, le *Memorie biografiche* furono edite in 19 volumi dal 1898 al 1948. Nel corso della pubblicazione il titolo contiene alcune varianti. Su questi ed altri aspetti

gramma' che richiama alla memoria un capoverso delle *Saturæ* di Giovenale, il famoso *Mens sana in corpore sano*, completamente diverso da quello di don Lorenzo, che aveva abolito la ricreazione, perché tutto il tempo doveva essere dedicato, anzi consacrato allo studio e all'apprendimento.

Parlando dell'attività sportiva così come era concepita e praticata negli ambienti salesiani, Stefano Pivato chiarisce che don Bosco non aveva «una concezione dello sport in senso agonistico e competitivo», giacché «lo sport e l'attività fisica rientravano piuttosto in quel metodo preventivo che era alla base della concezione pedagogica donboschiana»¹²². Non solo, ma lo sport era, infatti, «consigliato come sussidio alla formazione religiosa e come strumento formativo di una più intensa vita di pietà»¹²³.

C'è da dire che quella di don Milani sembra una *vox clamantis in deserto*. Sicuramente non mancano sacerdoti che la pensano in maniera analoga. Georges Michonneau, curato di Colombes, cittadina situata nell'Île-de-France, dipartimento Hauts-de-Seine, nella periferia nord-ovest di Parigi, pubblica nel 1945 un volume che è il frutto dell'esperienza vissuta in ambiente popolare durante i cinque anni nei quali ha svolto la funzione di parroco. Il giudizio sulle manifestazioni di divertimento e sulla maniera d'impiegare il tempo libero è molto severo: «Pour ces œuvres de pur amusement, de pur loisir, nous disons tout de suite que nous sommes très sévères»¹²⁴.

La maggioranza dei preti, per la verità, era più indulgente. Lo stesso curato di campagna di Georges Bernanos, sicuramente un asceta, se non un mistico, si pone il problema di fondare una società sportiva. Il tormen-

della cultura salesiana cfr. *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, a cura di F. Traniello, Torino, SEI, 1988; F. Geda, *Il demonio ha paura della gente allegra. Di don Bosco, di me e dell'educare*, Milano, Solferino, 2019.

¹²² S. Pivato, *Don Bosco e la «cultura popolare»*, in *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, pp. 253-287: 280. Cfr. *Inaugurazione del patronato di S. Pietro in Nizza a Mare. Scopo del medesimo esposto dal sacerdote Giovanni Bosco con appendice sul sistema preventivo nella educazione della gioventù*, Torino, Tipografia e Libreria Salesiana, 1877, p. 39. Ma si vedano anche P. Braidò, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Torino, Pontificio Ateneo Salesiano, 1955, 1964²; Id., *Il sistema educativo di Don Bosco*, Torino, SEI, 1962³.

¹²³ Pivato, *Don Bosco e la «cultura popolare»*, p. 281.

¹²⁴ G. Michonneau, *Paroisse Communauté Missionnaire. Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1945, p. 117; 2e édition 1946, avec une lettre-préface de S. E. Suhard; trad. it. *Parrocchia, comunità missionaria. Conclusione di cinque anni di esperienza in mezzo al popolo*, con presentazione del Card. Suhard, Alba (Cuneo), Edizioni Paoline, 1948. Emmanuel Suhard (1874-1949), arcivescovo di Parigi, è autore, nel 1947, della famosa lettera pastorale *Essor ou déclin de l'Église*. Fondò la 'Mission de France', nel 1941, a Lisieux e, nel 1943, la 'Mission de Paris', da cui nacque l'esperienza dei preti operai.

tato giovane curato d'Ambricourt, piccolo villaggio delle Fiandre francesi, dopo aver riflettuto sul fatto che non può ignorare le preoccupazioni, «in complesso legittime, che tengono un posto così grande nella vita dei suoi parrocchiani»¹²⁵, arriva, non senza difficoltà, alla seguente risoluzione: «Bisognerà che anch'io riesca a fondare una società sportiva, secondo l'esempio della maggior parte dei miei colleghi. I nostri giovani si appassionano per il foot-ball, la boxe o il Giro di Francia. Dovrò rifiutar loro il piacere di discuterne con me, sotto il pretesto che questo genere di distrazioni – anch'esse legittime, sicuro! – non sono di mio gusto?»¹²⁶. E poi: «Il mio stato di salute non m'ha permesso di compiere il servizio militare, e sarebbe ridicolo voler partecipare ai loro giochi. Ma posso tenermi al corrente, non fosse che attraverso la lettura della pagina sportiva dell'*Écho de Paris*, giornale che il signor conte mi presta regolarmente»¹²⁷.

Ma, presa la decisione, il curato è assalito da dubbi atroci e ne soffre al punto tale da farsi venire la febbre e da non riuscire a dormire tranquillo: «Ieri sera, scritte queste righe, mi sono messo in ginocchio e ho pregato Nostro Signore di benedire la risoluzione che avevo presa. Di colpo, m'è venuta l'impressione d'un crollo dei sogni, delle speranze, delle ambizioni della mia giovinezza; e mi sono messo a letto tremante di febbre, per non addormentarmi che all'alba»¹²⁸.

Evidentemente il parroco teme, assecondando i gusti dei giovani parrocchiani, di tradire l'antica vocazione che lo aveva spinto a diventare prete e di venire meno ai doveri fondamentali derivanti dal suo essere ministro di Dio e della Chiesa, che deve parlare di Dio, predicare la Parola e amministrare i sacramenti. E tuttavia questi scrupoli sinceri non gli impediscono di rimanere deluso, allorché il conte non dimostra l'entusiasmo ch'egli si aspettava per i suoi «progetti di opere giovanili, per l'associazione sportiva»¹²⁹, e si chiede: «In difetto d'una collaborazione personale, perché rifiutarmi il piccolo terreno di Latrillère, e il vecchio granaio che non serve a nulla e che si potrebbe facilmente trasformare in una sala da giuoco, da conferenze, da proiezioni, che so io?»¹³⁰.

Più avanti leggiamo nel diario: «Stamane, dopo la Messa grande, ho annunciato che i giovani sportivi della parrocchia desiderosi di formare

¹²⁵ G. Bernanos, *Diario di un curato di campagna*, Milano, Mondadori, 1978 (VI ristampa Oscar Mondadori), pp. 59-60; titolo orig. *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1936.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 64.

¹³⁰ *Ibidem*.

una squadra potrebbero riunirsi al presbiterio, dopo il vespro»¹³¹. Ma l'annuncio sembra quasi cadere nel vuoto, giacché gli iscritti sono pochi, in quanto nella vicina Héclin c'è un'associazione sportiva, «lussuosamente dotata dal fabbricante di calzature signor Vergnes, il quale fornisce lavoro alla popolazione di sette comuni»¹³². Benché Héclin si trovi a dodici chilometri, «i ragazzi del villaggio coprono facilissimamente questo tragitto in bicicletta»¹³³. Un po' rassegnato il curato d'Ambricourt conclude: «Aspettando di meglio, in mancanza d'un numero sufficiente ci proporremo soltanto la costituzione d'un modesto circolo di studi, con sala di giuoco e di lettura e con qualche rivista»¹³⁴.

Di fronte alla concorrenza, che ha mezzi, finanziari soprattutto, ben più consistenti, il giovane parroco è costretto a ridimensionare i suoi progetti. In effetti, anche se non proprio convinto, è deciso a «fondare una società sportiva», seguendo l'esempio della maggior parte dei suoi colleghi. Dunque, la maggior parte dei preti – come sottolinea anche don Milani – ricorre a quella che don Francesco Fuschini¹³⁵, sacerdote romagnolo, chiama la «pastorale col pallone». Ricorda il sacerdote in *Mea culpa*¹³⁶, «libro di confessioni autobiografiche, memorie e rievocazioni di un tempo in cui la gente mangiava "miseria e malaria"»¹³⁷, che «la pastorale del cappellano nella Romagna dei mangiapreti aveva un avvio standard: il pallone. Il pallone convocava i bambini sul sagrato: e contava niente che i padri tirassero in ballo la 'giacu-

¹³¹ *Ibidem*, p. 106.

¹³² *Ibidem*, p. 107.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Francesco Fuschini (San Biagio d'Argenta, Ferrara, 1914-Ravenna, 2006) era figlio unico di un 'fiocinino', ossia di un pescatore di frodo di anguille con la fiocina, e di una sarta delle Valli di Comacchio. Cresciuto in un paese chiamato «il borgo di Lenin», dopo la scuola di Avviamento, frequentata ad Argenta, decide di entrare in seminario. Qui vede crescere non solo la sua vocazione, ma anche la sua passione per la scrittura. Ordinato sacerdote nel 1945, è nominato cappellano della parrocchia di San Biagio a Ravenna, e, l'anno dopo, diventa parroco di Porto Fuori, frazione di Ravenna. Ha collaborato con «Il Frontespizio», «L'Osservatore Romano», «L'Avvenire d'Italia», «Il Resto del Carlino», con il settimanale cattolico ravennate «Il Romagnolo» e il settimanale diocesano ravennate «L'Argine», del quale è stato anche direttore. Su questi e altri aspetti della figura e dell'opera del prete-scrittore romagnolo cfr. F. Gàbici, *Un prete e un cane in paradiso. La vita di don Fuschini, lo scrittore più amato di Romagna*, Venezia, Marsilio, 2011.

¹³⁶ F. Fuschini, *Mea culpa. Diario di un parroco di campagna*, Ravenna, Edizioni del Girasole, 1980 (Venezia, Marsilio, 1997). Le citazioni saranno fatte dall'edizione del 1997.

¹³⁷ È quanto si legge nella quarta di copertina.

latoria' anarchica: "Né Dio, né re, e morte a tutti i preti"»¹³⁸. Il problema, al solito, era quello dei soldi: «L'intoppo permanente era finanziario: i soldini non bastavano mai. Tra maglie, attrezzature, pallone e fischietto, le entrate tiravano nel fiato»¹³⁹. Don Fuschini nota con legittima soddisfazione: «I miei calciatori facevano passi cristiani: la visita a Gesù tutte le sere, la lettura ad apertura di Vangelo: "Va' a casa, dai tuoi, e annuncia loro quanto il Signore ti ha fatto" (Mc. 5, 19)»¹⁴⁰.

Quando un giorno il fattore del conte gli comunica che il terreno sul confine, che appartiene al conte, sta bene alla parrocchia e che ha pensato a lui «come naturale e soprannaturale acquirente», a don Francesco non pare vero: «Mi pareva di toccare il cielo con un dito. Da anni sognavo il campo da football. Ho la squadra giovinetta, le maglie, il pallone. Si gioca davanti alla chiesa. I ragazzi segnano le porte con berretti e giacche»¹⁴¹.

Più tardi, «piovve in sezione l'idea del biliardo e io lo sognavo come socio delle ore liete»¹⁴². Ma la pastorale fondamentale rimaneva quella col pallone: «La mia pastorale di cappellano del borgo San Biagio a Ravenna principiò con il pallone. Chi legge ricorderà che il pallone era il cappellano del cappellano: raccoglieva ragazzi più della campana. Dalla squadra in maglia saltò fuori l'associazione dell'Azione Cattolica: un'intensa famiglia giovane»¹⁴³. A Longastrino, frazione dei comuni di Argenta e Alfonsine, «giocai la carta del barchino»¹⁴⁴, ricorda don Fuschini. Il barchino, a fondo piatto, fu chiamato «Foravento» e i ragazzi gli davano la caccia, «lo facevano guizzare sulle onde. Qualche bagno fuori programma, ma chi nasce in valle impara a nuotare prima che a camminare»¹⁴⁵. In effetti, tra «gare, sfide, scommesse di niente», si può dire che «il barchino non pativa solitudine»¹⁴⁶. Subito dopo, però, c'era la scuola: «Adunavo gli amici di "Foravento" intorno al tavolo della sacrestia per il doposcuola: dal problema con due operazioni ai latinucci»¹⁴⁷. Più avanti il prete romagnolo precisa: «La mia scuolcina nella sagrestia di Longastrino si qualificava sul

¹³⁸ Fuschini, *Mea culpa. Diario di un parroco di campagna*, «Dal primo quaderno di San Michele», *Pastorale col pallone*, pp. 34-35: 34.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹⁴¹ *Cambiali sportive, ibidem*, pp. 85-86: 86.

¹⁴² *Ibidem*, p. 35.

¹⁴³ *Se è notte si farà giorno, ibidem*, p. 44.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

Vangelo, il temino, il problemino e i latinucci», mentre «la componente ginnica si connotava su “Foravento”»¹⁴⁸.

Ciò nonostante, nonostante, cioè, la disponibilità a venire incontro alle esigenze o, come le chiama il curato di Bernanos, alle «distrazioni legittime» dei ragazzi della parrocchia, «il problema insolubile era la catechesi. Chiamavo» – dice don Fuschini – «con la campana, ma i ragazzi andavano con il pallone fuori campo parrocchiale»¹⁴⁹. Ma il prete di campagna, che ha confidenza con l’acqua – «Sono prete di campagna, ma, in acqua, sono un’anguilla»¹⁵⁰ –, non si sgomenta e tira avanti, inventandosi la catechesi da spiaggia¹⁵¹: «A sera, seduti sulla sabbia, i miei alunni facevano merenda e io cambiavo verso alla lezione: insegnavo Catechismo sui testi del Vangelo del mare. “Gesù cammina sulle acque” (Mc. 6-45). Attualizzavo: “Gesù cammina tra noi sulle acque. Io vi insegno a nuotare, ma Lui cammina. È sempre il Maestro”»¹⁵².

Con una certa legittima soddisfazione, don Francesco conclude: «La catechesi, a parere del parroco campagnolo, fa strada nella luce dei fatti. Il ministero marino slargò per la parrocchia una benevola notorietà. Anche quelli che mi scansavano come prete, davano tutto il suo avere al maestro di nuoto: “È prete; però, come nuotatore, bisogna lasciarlo stare”»¹⁵³. Anche dopo molto tempo, i parrocchiani che furono ragazzi sulla *Spiaggia degli asini*¹⁵⁴, ormai padri e nonni, incontrando don Fuschini, il sabato, nella piazza di Ravenna, lo salutano alla solita maniera, manifestandogli gratitudine: «Don Francesco, non dimentico: mi ha insegnato a nuotare»¹⁵⁵.

E don Fuschini, a sua volta, non dimentica gli anziani e allora decide di fare «il campo da bocce per la partita con i vecchi che non avevano problemi per mettere piede nel piazzale della chiesa»¹⁵⁶. Cerca di non trascurare nessuno, le pensa tutte e ricorre perfino ai «balli pastorali»¹⁵⁷ pur di catturare l’attenzione dei giovani, che dopo la Cresima, prendono altre strade e non

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 59.

¹⁵¹ *Catechesi da spiaggia, ibidem*, pp. 58-59.

¹⁵² *Ibidem*, p. 59.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ «Era il *Lido degli asini* perché, a ferragosto, i contadini romagnoli venivano con gli asini a stanga (le utilitarie del tempo) a fare giornata sulla spiaggia. Mangiavano briciole rosolate su schiampe di pino. Le mamme lavavano gli abiti domenicali e i bambini si schizzavano il mare negli occhi». *Ibidem*, p. 58.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 59.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 64.

¹⁵⁷ *I balli pastorali, ibidem*, pp. 83-84.

tornano più in chiesa, la disertano. Dunque, s'ingegna a strutturare «un generoso complesso di attrazioni». Leggiamo nel diario: «Dopo la Cresima, i ragazzi svolavano come farlotti. Ne restava uno, due, negli anni grassi. Per loro avevo strutturato un generoso complesso di attrazioni: il cinema parrocchiale, il teatro dialettale, il campo da football. Le gite in bicicletta con le tende affardellate sulle spalle fino alla Verna: giornate arrampicate sulle sante vette e Messe antelucane»¹⁵⁸. L'accoglienza dei frati, specialmente del priore, era lieta, come è nello spirito dei seguaci del poverello d'Assisi: «L'abate ci benediceva, scompigliando i capelli dei ragazzi con affetto francescano. Quei giovani rappresentavano il domani della mia parrocchia, un mazzetto di speranze. Ma arrivava la sera ladra che li portava via»¹⁵⁹. In realtà, «a Porto Fuori¹⁶⁰, le balere fiorivano come i garofani»¹⁶¹. C'era la balera dei comunisti, si ballava nel circolino repubblicano, si ballava dai socialisti: insomma, c'era un'ampia possibilità di scelta e certamente questi luoghi di incontro facevano concorrenza alla parrocchia, intesa non solo come il luogo sacro dove si alternano le stagioni sacramentali e liturgiche, ma anche come centro di aggregazione e sociabilità. Constata amaramente don Fuschini: «Se i ragazzi della mia comunità, abbarbagliati dalla luce come farfalle, entravano una volta nella balera, non li vedevo più in chiesa»¹⁶². E così decide di organizzare un ballo in parrocchia, in occasione della festa della Madonna Greca, patrona di Porto Fuori. Ma il rimedio si rivela peggiore del male, perché «non si era ancora destato il mattino e per le case viaggiava il biribissaio delle ciance: "Ieri sera hanno ballato in casa del prete. Ha ballato anche il prete. Ci fa vedere la luna nel pozzo"»¹⁶³. Insomma, le malelingue si erano messe al lavoro di buon mattino e al prete non resta che promettere al suo superiore, l'arcivescovo: «Eccellenza, mai più balli pastorali»¹⁶⁴.

Da quanto riportato fin qui, lo stesso curato di campagna di Bernanos non disdegna le attività ludiche, lo sport come mezzo di evangelizzazione e di educazione dei ragazzi. Insomma, son cose che prende sul serio, in seria considerazione: ogni mezzo è buono per avvicinare i ragazzi, che sono attratti dal gioco, e per coinvolgerli nelle attività della parrocchia e, dunque, della Chiesa. E lo

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 83.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Di Porto Fuori, che si trova a due passi da Ravenna, don Fuschini è stato parroco dal 1945 al 1982.

¹⁶¹ Fuschini, *Mea culpa. Diario di un parroco di campagna*, p. 83.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 84.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

stesso dicasi di don Francesco Fuschini, che non dorme la notte per pensare come evangelizzare anarchici, comunisti, socialisti e repubblicani, tutti ferocemente anticlericali, declinando la pastorale col pallone, inventandosi i balli pastorali, la catechesi da spiaggia. Tutto poteva essere utile per rompere l'accerchiamento, l'assedio. Parlando col suo vescovo, gli ricorda: «Vivo tra anarchici, comunisti e mangiapreti; non tra suore, e cattolici con la tessera benedetta»¹⁶⁵.

Al contrario, don Milani pensa che il gioco, il cinematografo siano delle distrazioni, che non vanno bene per nessuno, meno che mai per i ragazzi poveri, i quali devono colmare il divario che li separa culturalmente dai loro coetanei ricchi e, perciò, devono pensare a studiare, studiare, studiare. Scrivendo da Barbiana, il 12 maggio 1955, a don Ezio Palombo, di Prato, don Lorenzo rivendica orgogliosamente il suo modo di essere prete e di non indulgere a metodi che non si addicono al suo *status* di sacerdote: «Il tuo vice può dire che tutti i metodi sono buoni. Io penso che non sia affatto vero. Ce n'è di oggettivamente migliori e di peggiori. Non accetto di esser messo alla pari d'un pretuccio da ricreatorio o da televisione»¹⁶⁶. E aggiunge: «Il televisore o il pallone non sono dunque più metodi di raggiungere gli altri, ma modi di essere e di vivere»¹⁶⁷.

Don Milani lo fa capire senza mezzi termini, lui vuole essere maestro, non commerciante. Dopo aver fatto presente che «cinema e televisione dipendono ambedue per loro natura da organizzazioni molto costose» e che «era fatale dunque che dovessero cadere in mano a dirigenti la cui unica preoccupazione fosse quella di contentare gli spettatori»¹⁶⁸, rivendica ancora una volta la sua missione e la sua vocazione di prete e di maestro, che non ha alcuna intenzione di assecondare i gusti dei suoi fedeli: «Ma è appunto qui che si distingue il maestro dal commerciante. Dicesi commerciante colui che cerca di contentare i gusti dei suoi clienti. Dicesi maestro colui che cerca di contraddire e mutare i gusti dei suoi clienti. Lo schierarsi di qua o di là di questa barriera è per il prete decisione ben grave»¹⁶⁹.

4. *Don Milani, un borghese al servizio dei poveri*

Ha ragione Scoppola quando rileva che la scelta milaniana dei poveri e degli ultimi non è tanto una scelta ideologica o politica, ma una scelta di amore e

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 76.

¹⁶⁶ Don Milani, *Lettere* (1928-1967), pp. 371-372: 371.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 372.

¹⁶⁸ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 153.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

una scelta ascetica¹⁷⁰, e dunque profondamente etica e, prima ancora, evangelica. Detto *en passant*, don Milani non è l'unico sacerdote a mettere in atto questa scelta, con riferimento proprio all'opzione scolastica. Alla fine degli anni Sessanta, don Roberto Sardelli¹⁷¹, ispirandosi al priore di Barbiana, si è dedicato anima e corpo all'elevazione morale e culturale dei baraccati di Roma, svolgendo la sua attività pastorale e pedagogica nella parrocchia di San Policarpo, alle cui spalle, lungo gli archi dell'Acquedotto Felice, sorgevano, per l'appunto, delle baracche. Nel 1968, passò a condividere la condizione dei baraccati e fondò la Scuola 725¹⁷². Si dice spesso e volentieri che il modello di don Milani non è replicabile e tuttavia non sono mancati degli imitatori. Don Sardelli, proprio come don Milani, non proveniva dagli ambienti contadini nei quali fioriva la maggior parte delle vocazioni ecclesiastiche e religiose: la sua era una famiglia borghese, ma cattolica.

Ora, non bisogna dimenticare che nella tradizione medievale il povero è l'immagine del Cristo. Michel Mollat¹⁷³, che ha condotto studi notevoli sulla povertà e sui poveri nel Medioevo, parla di *Pauper Christi*. Parafrasando il titolo dell'opera del teologo Tullo Goffi, si può dire che «il povero è il primo dopo l'Unico»¹⁷⁴.

Don Milani si era prefissato, tra gli altri, «l'obiettivo di rovesciare nei suoi ragazzi poveri e montanari il senso di inferiorità nei confronti dei ragazzi borghesi di città»¹⁷⁵ e questo aspetto della pedagogia milaniana è una delle manifestazioni di quello che – secondo Ichino – si può indicare come il duro «classismo etico»¹⁷⁶ del priore di Barbiana. Giovanni Miccoli, a sua volta, facendo ricorso a un ossimoro, parla di «classismo anticlassista», che si traduceva in un «impegno totale, come prete e maestro, in una scuola volta

¹⁷⁰ Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 7.

¹⁷¹ Roberto Sardelli (Pontecorvo, Frosinone, 1935-2019) è stato un sacerdote, maestro e scrittore. Proveniente da una famiglia cattolica della borghesia della bassa Ciociaria, attenta alle esigenze degli ultimi, entrò in seminario a Roma nel 1960 e fu ordinato sacerdote nel 1965. Ebbe modo di conoscere don Milani e di vivere da vicino, a Lione, l'esperienza dei preti operai. Oltre a insegnare ai figli dei baraccati, ha seguito gli ammalati di Aids e si è occupato di danza, praticando il flamenco tra i sinti e i rom dell'Andalusia.

¹⁷² Cfr. R. Sardelli – M. Fiorucci, *Dalla parte degli ultimi. Una scuola popolare tra le baracche di Roma*, Roma, Donzelli, 2020.

¹⁷³ M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978; trad. it. *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

¹⁷⁴ T. Goffi, *Il povero, il primo dopo l'Unico*, Brescia, Queriniana, 1983.

¹⁷⁵ Ichino, *La casa nella pineta. Storia di una famiglia borghese del Novecento*, p. 129.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

esclusivamente a dare strumenti e voce ai membri delle classi subalterne del suo popolo»¹⁷⁷. Prima ancora, Tommaso Fiore, recensendo *Esperienze pastorali*, aveva coniato l'espressione «classismo cattolicizzato»¹⁷⁸. Credo colga nel segno Fulvio De Giorgi allorché scrive che quello milaniano è «un classismo a base culturale e a sovrastruttura economico-sociale (l'esatto rovescio della prospettiva marxista)»¹⁷⁹.

Ma è lo stesso don Milani a chiarire la natura e l'essenza del suo classismo. In occasione di un incontro pubblico con i direttori didattici, organizzato, nel 1962, da Fioretta Mazzei¹⁸⁰, il priore di Barbiana ebbe ad ammonire e precisare: «Il mio classismo, ricordatevelo, è sempre un classismo di cultura. Io chiamo proletari quelli che non hanno istruzione e basta. Faccio soltanto questa questione: di chi non sa usare la parola, non sa intendere, non sa spiegarsi»¹⁸¹. Due anni prima, il 9 ottobre 1960, scrivendo da Barbiana a un

¹⁷⁷ G. Miccoli, *Don Lorenzo Milani nella Chiesa del suo tempo*, in *Don Lorenzo Milani. Atti del Convegno di studi Firenze 18, 19, 20 aprile 1980*, Firenze, Comune di Firenze, 1981, pp. 26-50: 35; ora in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato (Alessandria), Marietti, 1985, pp. 428-454: 429.

¹⁷⁸ T. Fiore, *Il libro di un parroco*. «Esperienze pastorali», «Il Paese», 14 febbraio 1959; Id., *La via giusta per un prete*, «Belfagor», 14 (1959), pp. 360-365. Cfr. Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 117; S. Tanzarella, *Gli anni difficili. Lorenzo Milani, Tommaso Fiore e le «Esperienze pastorali»*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2007, 2008².

¹⁷⁹ F. De Giorgi, *La Repubblica grigia. Cattolici, cittadinanza, educazione alla democrazia*, Brescia, La Scuola, 2016, p. 580.

¹⁸⁰ Fioretta Mazzei (Firenze, 1923-1998) è stata una politica e attivista, collaboratrice di La Pira fin dal 1944. Fondamentale nella sua formazione l'incontro con don Giulio Facibeni, amico del padre Jacopo Mazzei, docente universitario e collega di La Pira. È stata consigliere comunale di Firenze per la DC dal 1951, anno nel quale fu eletto per la prima volta sindaco La Pira, fino al 1995. Ha ricoperto la carica di assessore alla Gioventù e alla Cultura (1960-1964), alla Pubblica Istruzione (1970-1974) e alla Sicurezza Sociale negli anni Ottanta. Impegnata nell'associazione dell'Amicizia Ebraico-Cristiana (AEC) di Firenze, che La Pira aveva contribuito a fondare nel 1950 insieme con cattolici (Arrigo Levasti), ebrei (Angiolo Orvieto e Aldo Neppi Modona), protestanti (Ines Zilli Gay e Giorgio Spini) ed esponenti della cultura laica (Giacomo Devoto), dopo una preparazione iniziata nella primavera del 1947, ne divenne presidente. Nel 1988, costituitasi la Federazione delle Amicizie Ebraico-Cristiane in Italia, la presidenza fu affidata a Fioretta Mazzei, presidente dell'AEC fiorentina. Cfr. S. Baldi, *Il dialogo ebraico-cristiano e la nascita dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze. 1947-1970*, in *Movimenti popolari evangelici nei secoli XIX e XX*, a cura di D. Maselli, Firenze, Fedeltà edizioni, 1999, pp. 67-89; L. Martini, *Cristiani ed ebrei in dialogo a Firenze nel Novecento*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, pp. 319-343: 319-320 e 333; F. Mazzei, *La mia storia sacra. Dai «Diari spirituali»*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2004; Fioretta Mazzei, *Una donna per Firenze*, a cura di O. Olivieri, Firenze, Polistampa, 2010.

¹⁸¹ *Incontro con i direttori didattici*, in Don Milani, *Tutte le opere*, t. I, pp. 1159-1182: 1171.

francese, aveva affermato in maniera inequivocabile: «Il mio classismo non è marxista»¹⁸². Dunque, non ritroveremo in don Milani nessun accenno a Marx e nessun tentativo di conciliare Cristo e Marx, di coniugare il Vangelo e *Il capitale*, declinando il cristianesimo con la teoria e l'interpretazione marxiana della storia, che magari era familiare ad alcuni teologi latino-americani, promotori della teologia della liberazione¹⁸³, ed europei, fautori, come il domenicano belga Edward Schillebeeckx, della 'teologia della prassi', vicina alla filosofia marxiana e alla teologia della liberazione.

E allora non desta meraviglia la condanna inappellabile del comunismo, che è nettissima, come possiamo leggere in *Esperienze pastorali*: «La dottrina del comunismo non val nulla. Una dottrina senza amore. Una dottrina che non è degna di un cuore di giovane. Avesse almeno realizzazioni avvincenti. Ma nulla. Uomini insignificanti, un giornale infelice, una Russia che a difenderla ci vuol coraggio»¹⁸⁴. Scoppola ricorda che don Milani «in più di una occasione si compiace di aver sottratto voti al comunismo, rifiuta ogni tentativo di cattura delle sue iniziative da parte della sinistra italiana, della sinistra laica e radicale non meno che di quella comunista»¹⁸⁵.

Non meno tenero, però, è con la Democrazia cristiana, soprattutto all'indomani del 18 aprile 1948, allorché, parafrasando il titolo di un saggio del sindaco di Firenze Giorgio La Pira¹⁸⁶, erano state deluse le «attese

¹⁸² Don Milani, *Lettere* (1928-1967), pp. 771-773: 772.

¹⁸³ Sul tema cfr. almeno l'opera classica, fondamentale del peruviano G. Gutiérrez, *Teologia de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971; trad. it. *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia, Queriniana, 1972; J. Ramos Regidor, *La teologia della liberazione*, Roma, Edup, 2004; L. Boff – C. Boff – J. Ramos Regidor, *La chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti dell'uomo*, Roma, DataneWS, 2010.

¹⁸⁴ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 503.

¹⁸⁵ Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 11.

¹⁸⁶ Sulla figura di La Pira (Pozzallo, Ragusa, 1904-Firenze, 1977), esponente di punta della sinistra democristiana, legato in particolare a Giuseppe Dossetti, Giuseppe Lazzati e Amintore Fanfani, ossia al cosiddetto gruppo dei 'professorini', che insieme con altri diedero vita alla 'Comunità del porcellino', si vedano almeno G. Campanini, *Fede e politica 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra d. c.*, Brescia, Morcelliana, 1976; A. Fanfani, *Giorgio La Pira. Un profilo e 24 lettere*, Milano, Rusconi, 1977; P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Bologna, il Mulino, 1979; G. Lazzati, *La Pira, Giorgio*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, *I protagonisti*, pp. 295-299; P. F. Listri, *Ecco La Pira. Chi fu, cosa fece, quanto ne resta*, Firenze, Le Lettere, 2004; S. Nistri, *La spiritualità del giovane La Pira*, Firenze, Fondazione Giorgio La Pira, 2005; P. D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia (1922-1944)*, Brescia, Morcelliana, 2008; Franzoni, *Autobiografia di un cattolico marginale*, pp. 30-31; A. Riccardi, *Giorgio La Pira e l'utopia della pace*, in Id., *Italia carismatica*, Brescia,

della povera gente»¹⁸⁷. Don Lorenzo si era speso a favore della DC e del governo a guida democristiana, che aveva sostenuto «non platonicamente, ma in concreto»¹⁸⁸. Confessa: «Al governo gli ho dato il voto. Ho proibito dall'altare di dare il voto a altri. Ho proibito di leggere i giornali che lo criticano»¹⁸⁹. E, dopo aver fatto tutto questo, don Lorenzo si sente tradito, perché «il governo che io ho così sorretto non platonicamente, ma in concreto, il governo si è lasciato legare mani e piedi»¹⁹⁰ dagli oppressori dei poveri. E, mettendo da parte qualsiasi riferimento alla dimensione più propriamente politica, don Lorenzo pensava al suo essere prete e alla sua missione non *in partibus infidelium*, ma *in partibus pauperum*, in mezzo, cioè, ai poveri:

Per un prete, quale tragedia più grossa di questa potrà mai venire? Esser liberi, avere in mano Sacramenti, Camera, Senato, stampa, radio, campanili, pulpiti, scuola e con tutta questa dovizia di mezzi divini e umani raccogliere il bel frutto d'esser derisi dai poveri, odiati dai più deboli, amati dai più forti. Aver la chiesa vuota. Vedersela vuotare ogni giorno di più. Saper che presto sarà finita per la fede dei poveri. Non ti vien fatto perfino di domandarti se la persecuzione potrà esser peggio di tutto questo?¹⁹¹.

Evidentemente il priore di Barbiana aveva sperato che la mobilitazione di tutte le energie cattoliche, sia religiose sia civili, avrebbe portato alla costruzione di una società nuova, più giusta, di una nuova cristianità¹⁹². La constatazione amara di questo fallimento, di cui si trovano echi nella

Morcelliana, 2021, pp. 137-154. Ma si veda anche L. Giorgi, *Giuseppe Dossetti. La politica come missione*, Roma, Carocci, 2023.

¹⁸⁷ G. La Pira, *L'attesa della povera gente*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1951. Il volume, arricchito di una introduzione, raccoglie due interventi sull'argomento pubblicati nel 1950 in «Cronache sociali», il quindicinale di sociologia e politica espressione del gruppo dossettiano: G. La Pira, *L'attesa della povera gente*, «Cronache sociali», IV (1950), 1, pp. 2-6; Id., *Difesa della povera gente*, «Cronache sociali», 5-6 (1950). La rivista ebbe vita effimera, dal 1947 al 1951. I due articoli sono stati successivamente riproposti, con altri testi del dibattito che suscitavano, in appendice al volume di P. Roggi, *I cattolici e la piena occupazione. L'attesa della povera gente di Giorgio La Pira*, Milano, Giuffrè, 1983.

¹⁸⁸ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 504.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 510.

¹⁹² Sul tema cfr. J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier-Éditions Montaigne, 1936; trad. it. *Umanesimo integrale*, Roma, Studium, 1946; E. Balducci, *Cristianesimo e cristianità*, Brescia, Morcelliana, 1963; P. Scoppola, *La «nuova cristianità» perduta*, Roma, Studium, 1985. Ma si veda anche J. Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981; trad. it. *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, Casale Monferrato (Alessandria), Marietti, 1984.

lettera a Pipetta¹⁹³ del 1950 – «È la storia che mi s'è buttata contro, è il 18 aprile che ha guastato tutto, è stato il vincere la mia grande sconfitta. Ora che il ricco t'ha vinto col mio aiuto mi tocca dirti che hai ragione, mi tocca scendere accanto a te a combattere il ricco»¹⁹⁴ – spiega il graduale distacco dalla DC, che non può, col suo interclassismo, rappresentare e difendere i poveri, i 'suoi' poveri. In una pagina di *Esperienze pastorali* possiamo leggere: «Non bisogna essere interclassisti, ma schierati. Bisogna ardere dell'ansia di elevare il povero a un livello superiore. Non dico a un livello pari a quello dell'attuale classe dirigente. Ma superiore: più da uomo, più spirituale, più cristiano, più tutto»¹⁹⁵. Solo così si potrà riconquistare la classe operaia: «E allora vedrete che gli operai verranno, che lasceranno in asso tutte le ricreazioni del mondo, che s'arrenderanno nelle mani del loro prete per lasciarsi costruire da lui. Da un prete così son disposti a accettare di tutto»¹⁹⁶.

La scelta a favore dei poveri, che anticipa di un quarto di secolo l'espressione «opzione preferenziale per i poveri» utilizzata dal CELAM, ossia il Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño, in Messico, a Puebla¹⁹⁷, nel 1979, era certamente promossa dalla teologia della liberazione¹⁹⁸, ma ispirata al Vangelo e sostanziata dalla dottrina di Tommaso d'Aquino, compendiata nella frase «in extremis omnia sunt communia»¹⁹⁹. Nella *Summa Theologiæ*, con riferimento alla *quaestio* 32, *Se si possa fare l'elemosina con i*

¹⁹³ Pipetta era il soprannome di Italo Bianchi, attivista del Partito comunista italiano e alunno di don Milani nella scuola serale di Calenzano.

¹⁹⁴ La lettera datata S. Donato a Calenzano 1950 è in don Milani, *Lettere (1928-1967)*, pp. 147-148: 148.

¹⁹⁵ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 267.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ La Conferenza generale dell'episcopato latino-americano ebbe come tema *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*. Cfr. L. Boff, *E a Igreja se fez povo. Ecclesio gênese. A Igreja que nasce da fé do povo*, Petrópolis (Brasil), Vozes Editora, 1986; trad. it. *Una prospettiva di liberazione. La teologia, la Chiesa, i poveri*, saggio introduttivo di E. Balducci, Torino, Einaudi, 1987 (Nuovo Politecnico); e col titolo modificato *La teologia, la Chiesa, i poveri. Una prospettiva di liberazione*, Torino, Einaudi, 1992 (Tascabili), nuova edizione con due scritti inediti dell'autore.

¹⁹⁸ Oltre alle opere fondamentali di alcuni esponenti della teologia della liberazione, riportate nella nota 181, si possono vedere L. Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*, Milano, FrancoAngeli, 1999; S. Scatena, *La teologia della liberazione in America Latina*, Roma, Carocci, 2008; Ead., *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin 1962-1968*, prefazione di G. Gutierrez, Bologna, il Mulino, 2008.

¹⁹⁹ Ichino, *La casa nella pineta. Storia di una famiglia borghese del Novecento*, p. 134.

beni male acquistati, all'*articulus* 7, possiamo leggere: «(...) in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniatur qui sibi dare velit». Dunque, «in caso di estrema necessità tutto è comune. Perciò a chi si trova in tale necessità è lecito prendere la roba altrui per sostentarsi, se non trova nessuno disposto a dargliela»²⁰⁰.

Non si può, tuttavia, tacere il fatto che già a Medellín, in Colombia, nel 1968, il Consejo aveva sottolineato la necessità di mirare a una «distribuzione degli sforzi e del personale apostolico che dia preferenza effettiva ai settori più poveri e bisognosi», come si può leggere nel documento finale della Conferenza generale dell'episcopato latino-americano. In Colombia, ci sono le premesse per quella scelta di Puebla, che dalla Chiesa latino-americana si estenderà a tutta la Chiesa²⁰¹.

Ricorda il già citato Ichino:

Eravamo affascinati dalla sua idea che la povertà peggiore consistesse nella privazione dell'istruzione, della capacità di esprimersi, e che dunque ai poveri dovesse essere restituita prima di tutto la parola. Ma eravamo anche profondamente coinvolti dalla sua condanna della ricchezza, in quanto sottrazione del necessario ai poveri. E colpiti dalla radicalità del suo comunismo: molto più incisivo di quello del Partito comunista, ma predicato non come principio politico-economico, bensì come imperativo morale²⁰².

Ed era un imperativo categorico, che non lasciava margini di manovra, anche se, citando il passo della *Summa Theologiæ* di san Tommaso sopra riportato, don Lorenzo aggiungeva che «la questione sta tutta nello stabilire quale sia il limite dell'*extremum*»²⁰³.

Maurilio Guasco rileva opportunamente che «Don Milani crede fortemente al bisogno di riscatto del povero, non approva la lotta di classe, ma vuole ridare la parola a chi non ce l'ha. Egli sa che la più grande povertà

²⁰⁰ Per una più ampia prospettiva cfr. C. Boff, *A via da comunhão de bens, A Regra de Santo Agostinho comentada na perspectiva da Teologia da Libertação*, Petrópolis (Brasil), Vozes Editora, 1988; trad. it. *La via della comunione dei beni. La Regola di sant'Agostino commentata nella prospettiva della teologia della liberazione*, Assisi, Cittadella, 1991.

²⁰¹ Cfr. A. Durand, *Scelta preferenziale per i poveri*, «Aggiornamenti sociali», 63 (novembre 2012), pp. 800-803.

²⁰² Ichino, *La casa nella pineta. Storia di una famiglia borghese del Novecento*, p. 134.

²⁰³ *Ibidem*. Sappiamo che, quando era ancora seminarista, Lorenzo si era fatto regalare dalla mamma per l'occasione del 21° compleanno, la *Summa Theologiæ*. Nella lettera alla madre dell'8 maggio 1944, possiamo, infatti, leggere: «Io intanto mi son permesso di farvi fare a me un bellissimo regalo per la mia festa pagana cioè la *Somma* di S. Tommaso in 6 volumi che costa 210 lire, ma a parte questo è un meraviglioso libro». Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, pp. 64-65: 65.

è l'ignoranza, che la ricchezza e il potere nella società contemporanea non dipendono soltanto da ciò che si ha, ma da ciò che si sa»²⁰⁴.

In effetti, nonostante la radicalità delle sue posizioni, don Milani ha come punto di riferimento fondamentale la dottrina sociale della Chiesa e specialmente l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, nella quale si parla della condizione degli operai. Per Milani, quello che c'è scritto nell'enciclica leoniana «è come Vangelo», come possiamo leggere in *Natale 1950*. «Per loro non c'era posto»²⁰⁵. Nella già citata *Lettera dalla montagna* fa presente, poi, che la *Rerum novarum* può essere un punto di riferimento per i politici cattolici chiamati a legiferare e, infatti, li esorta a risolvere il problema dell'acqua che è, deve essere di tutti: «Che i legislatori cattolici prendano dunque in mano la *Rerum Novarum* e la Costituzione e stilino una 991 molto più semplice in cui sia detto che l'acqua è di tutti»²⁰⁶. Prima ancora si scaglia contro quella che chiama «idolatria del diritto di proprietà»²⁰⁷ e, ancora una volta, oltre ad appellarsi al Vangelo, invoca l'enciclica *De conditione opificum*: «A 1955 anni dalla Buona Novella, a 64 anni dalla *Rerum Novarum*, dopo tanto sangue sparso, dopo 10 anni di maggioranza dei cattolici e tanto parlare e tanto chiasso, aleggia ancora vigile onnipotente dominatore su tutto il nostro edificio giuridico. Tabù»²⁰⁸.

Don Milani, anche in questo atteggiamento, ha una posizione profondamente cattolica. Se fosse stato veramente un eretico, un protestante non avrebbe mai e poi mai potuto scrivere che la *Rerum novarum* «è come Vangelo». È noto, infatti, che da Lutero in poi, uno dei principi della Riforma protestante è *sola Scriptura*, il che sta a significare che soltanto la Bibbia è autorevole per la fede e la prassi dei cristiani. I cattolici affermano, invece, che le fonti dell'autorità della Chiesa sono due: la Sacra Scrittura e la Tradizione, della quale fanno parte i Padri della Chiesa, i deliberati dei concili, le decretali dei papi, i documenti pontifici, in genere. E, nella piena comunione con la Chiesa, don Milani, invocando Vangelo ed enciclica, coniuga cattolicamente Bibbia e Tradizione.

Tutto questo, però, non impedisce a don Milani di contestare alla comunità cattolica il diritto di parlare in nome della democrazia: «Non si addice a noi cattolici di ergerci a paladini del sistema democratico quando dichia-

²⁰⁴ Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, p. 249.

²⁰⁵ Don Milani, *Natale 1950*. «Per loro non c'era posto», in Id., *Tutte le opere*, t. I, pp. 993-999: 996. Ma si veda anche *Lettera dalla montagna*, pp. 1001-1005: 1003-1004.

²⁰⁶ Don Milani, *Lettera dalla montagna*, p. 1004.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 1003.

²⁰⁸ *Ibidem*.

riamo di essere indifferenti alla forma di governo e benediciamo Franco non meno di De Gasperi»²⁰⁹.

In precedenza, in occasione delle elezioni politiche del 7-8 giugno 1953, quelle caratterizzate dal dibattito sulla cosiddetta 'legge truffa'²¹⁰, don Milani aveva avuto modo di inviare, il 29 aprile, al suo pastore, Elia Dalla Costa²¹¹, un *Pro memoria per il cardinale arcivescovo sui fatti di S. Donato a Calenzano*, nel quale, tra l'altro possiamo leggere:

Mi son così convinto del grave stato di disagio in cui vive il mio popolo, delle ingiustizie sociali delle quali è vittima e della profondità del rancore che nutrive verso la classe dirigente il governo e il clero. Ho allora sentito quanto questo rancore fosse insormontabile ostacolo alla sua evangelizzazione e ho perciò deciso di dedicarmi a una precisa distinzione di responsabilità. Scindere cioè con esattezza (a costo d'esser crudeli) le responsabilità (fittizie o reali che siano) del governo dai purissimi principi del Vangelo e delle Encicliche Sociali. Non ho temuto così facendo di fare il "gioco delle sinistre" perché avevo cura di inchiodare anche loro alle loro gravi responsabilità e poi perché sapevo che una critica così

²⁰⁹ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 292. Si veda F. Malgeri, *Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi*, Brescia, Morcelliana, 1990; L. Caimi, *Modernità educatrice. I cattolici tra fascismo e democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2017; *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a cura di D. Menozzi – R. Moro, Brescia, Morcelliana, 2004. Solo un riferimento, un breve accenno in quest'ultimo libro, in particolare nel saggio di D. Menozzi, *La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo*, pp. 17-55: 28 e nota, all'esperienza portoghese di António de Oliveira Salazar (1889-1970), cattolico, fondatore, all'inizio degli anni Trenta, dell'*Estado Novo* (Stato nuovo), un regime fondato sul corporativismo, che è finito solo il 25 aprile 1974, con *A Revolução dos cravos* (La Rivoluzione dei garofani), mentre era al potere il successore di Salazar, Marcelo Caetano, ossia Marcello José das Neves Alves Caetano (Lisbona, 1906-Rio de Janeiro, 1980), salito al potere nel 1968. Sui rapporti tra movimento cattolico e salazarismo cfr. M. Braga da Cruz, *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença-Gabinete de Investigações Sociais, 1980.

²¹⁰ Sul tema mi limito a rinviare a F. Orlando, *Ma non fu una legge truffa*, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1989; C. Rodotà, *Storia della "legge truffa"*, Roma, Edizioni Associate, 1992; M. S. Piretti, *La legge truffa. Il fallimento dell'ingegneria politica*, Bologna, il Mulino, 2003.

²¹¹ Su Elia Dalla Costa, nato a Villaverla (Venezia) il 14 maggio 1872, morto a Firenze il 22 dicembre 1961, cfr. B. Bocchini Camaiani, *Dalla Costa, Elia*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, *I protagonisti*, pp. 147-150; Ead., *Il cardinale Dalla Costa arcivescovo di Firenze (1931-1938)*, in *La Chiesa del Concordato. Anatomia di una diocesi Firenze 1919-1943*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 287-335; Ead., *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione: l'azione pastorale di Elia Dalla Costa*, Bologna, il Mulino, 1983. Ma si veda anche il bel profilo tracciato da G. De Luca, *Un pastore è morto...*, «L'Osservatore Romano», 24 dicembre 1961. Cfr. inoltre S. Nistri, *Elia Dalla Costa*, prefazione di G. Betori, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2011; E. Baruzzo, *Obbedienza e parola. Vita e azione pastorale di Elia Dalla Costa*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2020.

oggettiva e severa non poteva che conquistarmi la stima d'un popolo disgustato dalle falsità propagandistiche d'ambo le parti²¹².

Il *Pro memoria* nasce dal fatto che, nel clima elettorale incandescente del 1953, di fronte ad autorevoli interventi ecclesiastici – come quello del card. Ottaviani, ospitato nella rivista dei gesuiti «La Civiltà Cattolica», il 18 aprile (è evidente il richiamo alla vittoria della DC nelle elezioni precedenti del 18 aprile 1948, allorché fu sconfitto il Fronte democratico popolare social-comunista) – che invitano i cattolici a votare uniti DC, don Milani, invece, ritiene che solo i cattolici convinti e praticanti siano strettamente vincolati a votare per il partito di ispirazione cristiana e predica in tal senso. Dalla Costa convoca il cappellano di Calenzano in curia il 25 aprile, per un incontro chiarificatore, che lascia i due interlocutori su posizioni inconciliabili e, a quel punto, nasce l'idea della stesura del *Pro memoria*²¹³.

5. *Cultura, politica e religione a Firenze tra ambito locale, dimensione nazionale e proiezione ecumenica*

L'arco di tempo nel quale si svolge l'esperienza pastorale di don Milani comprende due fasi della politica italiana: quella del centrismo di Alcide De Gasperi²¹⁴ e quella del centro-sinistra di Aldo Moro e Amintore Fanfani, i due cavalli di razza della DC, secondo la definizione di Carlo Donat-Cattin²¹⁵, esponente dell'ala cristiano-sociale, vicina alle posizioni sindacali espresse dalla CISL. Sul piano religioso ecclesiale si va dal pontificato di Pio XII a quelli di Giovanni XXIII e Paolo VI. Questi ultimi due pontifi-

²¹² Don Milani, *Lettere* (1928-1967), *Pro memoria per il cardinale arcivescovo sui fatti di S. Donato a Calenzano*, pp. 267-276: 273.

²¹³ *Ibidem*, p. 276 nota 1.

²¹⁴ G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954*, Firenze, Vallecchi, 1974; F. Malgeri, *La stagione del centrismo. Politica e società nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1960)*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2002; *De Gasperi e l'età del centrismo 1947-1953. Atti del Convegno di studio organizzato dal Dipartimento cultura scuola e formazione della Direzione Centrale della DC*, Lucca, 4-6 marzo 1982, a cura di G. Rossini, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1984; *Storia della Democrazia cristiana*, vol. II, *De Gasperi e l'età del centrismo 1948-1954*, a cura di F. Malgeri, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1989.

²¹⁵ G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra. La DC di Fanfani e di Moro 1954-1962*, Firenze, Vallecchi, 1977. Su Donat-Cattin (Finale Ligure, Savona, 1919 – Montecarlo, 1991) cfr. W. E. Crivellin, *Donat-Cattin, Carlo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, sotto la direzione di F. Traniello – G. Campanini, Genova, Marietti 1820, 1997, pp. 303-307; G. Aimetti, *Carlo Donat-Cattin. La vita e le idee di un democristiano scomodo*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2021.

cati sono caratterizzati dalla novità del Concilio Vaticano II, inaugurato da Roncalli e portato a termine da Montini. Arcivescovo di Firenze è, come si è già ricordato, il vicentino Elia Dalla Costa, che ha ordinato sacerdote Lorenzo Milani il 13 giugno 1947. La celebrazione del Concilio etrusco, il Sinodo di Firenze, la visita pastorale, la cura per il seminario, per le parrocchie, per l'istruzione catechistica rivelano la cifra della pastoralità, che affonda le radici nella spiritualità tridentina²¹⁶, nella pietà della Chiesa così come era stata 'disegnata' dai padri conciliari a Trento. E questo è un tratto che ritroviamo anche nel patriarca di Venezia, Angelo Giuseppe Roncalli²¹⁷, profondo conoscitore di Carlo Borromeo, «il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica»²¹⁸, non l'unico, ma certamente il più conosciuto e magari anche il più studiato²¹⁹. Roncalli aveva preso in esame la visita pastorale di Borromeo a Bergamo e ne aveva pubblicato gli Atti, facendo un lavoro certosino elogiato da don Giuseppe De Luca.

Ma quando si parla di Firenze e della Toscana è d'obbligo il riferimento ad altre figure del variegato e composito mondo cattolico: da Giovanni Papini²²⁰ a Domenico Giulioti²²¹, da Giorgio La Pira a padre Ernesto

²¹⁶ Riccardi, *La Chiesa italiana fra Pio XII e Paolo VI*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, pp. 21-60: 34.

²¹⁷ G. De Rosa, *Tradizione ecclesiastica e pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe De Luca*, in *Id.*, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, 354-381; il testo è stato già citato alla nota 88.

²¹⁸ H. Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1950; titolo orig. *Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jhdts*, in E. Puzik – O. Kuss, *Sacramentum Ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge*, Breslau, Schlesisches Bonifatiusvereins-Blatt, 1942, pp. 200-256.

²¹⁹ Si vedano almeno *Carlo Borromeo e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale nel V centenario della nascita* (Milano, maggio 1984), 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986; F. V. Joannes, *Vita e tempi di Carlo Borromeo*, Brescia, Camunia, 1985.

²²⁰ Su Papini (Firenze, 1881-1956) mi limito a ricordare che si convertì dall'ateismo e dall'anticlericalismo accesi al cattolicesimo. Questo passaggio è simbolicamente caratterizzato dalla pubblicazione, nel 1913, del volume autobiografico *Un uomo finito* (Firenze, Libreria della Voce) e, nel 1921, dall'apparizione della *Storia di Cristo* (Firenze, Vallecchi), che fu un successo editoriale internazionale. Cfr. G. Invitto, *Papini, Giovanni*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, *I protagonisti*, pp. 453-458; *Giovanni Papini. Atti del convegno di studio nel centenario della nascita, Firenze Palazzo Medici-Riccardi, 4-5-6 febbraio 1982*, a cura di S. Gentili, Milano, Vita e Pensiero, 1983.

²²¹ S. Nistri, *Giulioti, Domenico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. III, t. I, *Le figure rappresentative*, pp. 421-422. Cfr. L. Martini, *Giulioti cattolico antimoderno e apocalittico*, in *Id.*, *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, pp. 61-93.

Balducci²²², da don Raffaele Bensi a Mario Gozzini²²³, da don Giulio

²²² Ernesto Balducci (Santa Fiora, Grosseto, 1922-Cesena, 1992), nato in una famiglia di minatori dell'Amiata, entrò da adolescente nell'Ordine degli scolopi e fu ordinato sacerdote nel 1945. Nel secondo dopoguerra entrò in contatto con gli ambienti del cattolicesimo letterario fiorentino, fortemente influenzati da Papini e dalla rivista «Il Frontespizio». Collaborò con «Il Focolare», il periodico dell'Opera Madonnina del Grappa, e con le riviste papiniane «La Badia» e «L'Ultima». Nel 1958, con Mario Gozzini, Vittorio Citterich e altri fondò «Testimonianze», la rivista della quale fu direttore e condirettore, nonché il principale animatore, e che ben presto diventerà un punto di incontro e di dialogo tra i rappresentanti del cattolicesimo progressista e una parte della sinistra italiana. Trasferito, su indicazione del S. Ufficio a Frascati e poi a Roma, ebbe modo di vivere da vicino la stagione del pontificato di Giovanni XXIII e quella del Concilio, riuscendo a entrare in contatto con alcuni teologi che hanno segnato la svolta conciliare: da Yves Congar a Marie-Dominique Chenu, da Henri-Marie de Lubac a Karl Rahner, da Hans Küng a Paul Gauthier. Nel 1963, fu processato e condannato dalla Corte d'appello di Firenze, per apologia dell'obiezione di coscienza al servizio militare. Tornato, nel 1964, a Firenze, dopo un colloquio con Paolo VI, dispiegò la sua attività di oratore e di pubblicista al servizio della pace, promovendo, nel 1986, le Edizioni Cultura della Pace. Cfr. A. Gaudio, *Balducci, Ernesto*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, pp. 234-236; E. Balducci, *Il cerchio che si chiude. Intervista autobiografica*, a cura di L. Martini, Genova, Marietti, 1986; L. Martini, *La laicità nella profezia. Cultura e fede in Ernesto Balducci*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002; B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002; M. Malucchi, *Ernesto Balducci. Cattolicesimo, Marxismo, Etica planetaria*, Firenze, Libreria Chiari, 2002; E. Mazzi, *Ernesto Balducci e il dissenso creativo*, Roma, Manifestolibri, 2002; A. Cecconi, *In nome dell'uomo. Per conoscere Ernesto Balducci*, Fiesole (Firenze), Fondazione Ernesto Balducci, 2005; C. Posi, *Cristianesimo e religioni nel pensiero di Ernesto Balducci*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2011; *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, a cura di B. Bocchini Camaiani, Brescia, Morcelliana, 2005; *Ernesto Balducci attraverso i suoi Diari*, «Humanitas», 2 (2006).

²²³ Mario Gozzini (Firenze, 1920-1999) è stato scrittore, giornalista e politico. Laureatosi in Lettere nel 1942, ha collaborato con la casa editrice Vallecchi e, con l'antropologo Alfonso Maria di Nola, diresse, per la stessa casa editrice, l'*Enciclopedia delle religioni*, opera in 6 volumi, apparsi tra il 1970 e il 1976. Docente di Storia e Filosofia negli istituti superiori, negli anni Cinquanta e Sessanta fu amico di La Pira, Dossetti e Balducci. Fautore del dialogo tra cattolici e comunisti, nel 1976, fu eletto senatore come indipendente nelle liste del PCI, cosa che avvenne anche nelle due successive legislature. Il suo nome è legato alla Legge 663-1986 sui benefici carcerari. Su questi e altri aspetti cfr. L. Martini, *Mario Gozzini. Dal dialogo con il comunismo alla collaborazione con i comunisti*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, pp. 255-291; G. Scirè, *Mario Gozzini, una vita per il dialogo*, «Religion e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVII (2012), 72, pp. 104-113; Id., *Le carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra*, «Italia contemporanea», 233 (2003), pp. 707-730; Id., *Mario Gozzini e Giampaolo Meucci: il dialogo di una vita*, in *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, a cura di B. Bocchini Camaiani, pp. 187-215; Id., *Il carteggio don Milani-Gozzini*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2 (2005), pp. 517-540; G. Miccoli, *Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra: memoria storica, ideologia e lotta politica*, «Studi storici», XXXVIII (1997), 4, pp. 951-991.

Facibeni²²⁴ a Nicola Pistelli²²⁵, da padre Giovanni Vannucci²²⁶ a padre David

²²⁴ Giulio Facibeni (Galeata, Forlì, 1884-Firenze, 1958) compie gli studi ginnasiali e liceali tra il 1899 e il 1904 nel seminario di Faenza, avendo come docente, tra gli altri, mons. Francesco Lanzoni. Si iscrive alla facoltà di Lettere dell'Istituto di Studi Superiori di Firenze e entra in contatto con gli scolopi fiorentini, che avranno una notevole influenza su di lui. Ordinato sacerdote nel 1907, fa le sue prime esperienze pastorali fra le figlie dei carcerati, nelle scuole serali parrocchiali di Santa Maria al Pignone a Firenze. Nel 1912, viene nominato dall'arcivescovo di Firenze Alfonso Maria Mistrangelo vicario nella chiesa di Santo Stefano in Pane nel quartiere proletario fiorentino di Rifredi, dove ha modo di manifestare la sua vocazione caritativa e pedagogica. Scoppiata la Prima guerra mondiale, si preoccupa di fornire assistenza ai figli dei richiamati. Inviato, nel 1916, al fronte, come cappellano militare offre assistenza spirituale non solo ai soldati italiani, ma anche a quelli austriaci. Tornato, nel 1919, a Rifredi, si preoccupa degli orfani di guerra e comincia a gettare le basi dell'Opera della Divina Provvidenza Madonnina del Grappa, che sarà inaugurata il 4 novembre 1924. Nel periodo dell'occupazione tedesca, offre assistenza ai profughi e ai ricercati, ivi compresi ebrei. Per questa opera a favore degli ebrei perseguitati, il nome di don Giulio Facibeni è stato iscritto, il 2 settembre 1996, nell'Albo dei Giusti tra le nazioni del museo *Yad Vashem* di Gerusalemme. Cfr. S. Nistri, *La spiritualità di don Giulio Facibeni*, Firenze, Opera Madonnina del Grappa, 1987; Id., *Vita di don Giulio Facibeni*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1979; Id., *Facibeni, Giulio*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, *I protagonisti*, pp. 191-193; Id., *Dalla Costa, Facibeni, La Pira nella Chiesa fiorentina*, «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVII (2012), 72, pp. 39-42. Don Averardo Dini, *Indimenticabili. Preti e laici della Chiesa fiorentina*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2007.

²²⁵ Nicola Pistelli (Castelfiorentino, Firenze, 1929-Cascina, Pisa, 1964) è stato un giornalista e un politico, esponente della DC. Iscritto all'Azione cattolica dal 1943 al 1948, si dimise in dissenso con le scelte dell'allora presidente Gedda. Consigliere comunale a Firenze nel 1956, nel 1960, divenne assessore ai lavori pubblici e, a partire dal 1962, consigliere nazionale della DC. Fu eletto deputato nella IV legislatura nella circoscrizione di Firenze-Pistoia. Morì in un incidente stradale. Cfr. A. Scivoletto, *Pistelli, Nicola*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, *I protagonisti*, pp. 512-516; Nicola Pistelli, *Un leader della Sinistra democristiana tra cultura e politica (1929-1964)*, a cura di G. Conticelli – G. Matulli – M. G. Rossi, Roma, Viella, 2019.

²²⁶ Giovanni Vannucci (Pistoia, 1913-1984) è stato un teologo appartenente all'Ordine dei Servi di Maria. Ordinato sacerdote nel 1937, si licenziò in Teologia nel 1948 presso il Pontificio Ateneo "Angelicum". Insegnò ebraico, greco ed esegesi biblica negli istituti dell'Ordine al quale apparteneva. Nel 1951, fece parte della comunità di Nomadelfia e, nel 1954, con il confratello David Maria Turollo diede vita alla Messa della carità e a una serie di iniziative di carattere sociale. Nel 1967, fondò una nuova comunità, dedicata alla preghiera, al lavoro e all'accoglienza, all'Eremo di San Pietro alle Stinche, nella zona del Chianti. Cfr. A. Camici, *Uomo di luce: mistagogia e vita spirituale in Giovanni Vannucci*, Negarine (Verona), Il Segno dei Gabrielli, 2001; L. Martini, *Padre Giovanni Vannucci nella Chiesa fiorentina*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, pp. 293-302.

Maria Turollo²²⁷ e altri ancora²²⁸. E poi c'era il gruppo degli intellettuali raccolti intorno ad alcune riviste come «Il Frontespizio»²²⁹, la cui data di nascita è il 1929. Oltre a Papini, occorre ricordare almeno i nomi di Piero Bargellini, Carlo Betocchi, Nicola Lisi²³⁰, Ardengo Soffici, ai quali si aggiun-

²²⁷ David Maria Turollo (Coderno, Udine, 1916-Milano, 1922) è stato un teologo, filosofo, scrittore e poeta, appartenente all'Ordine dei Servi di Maria. Nato in ambiente contadino, maturò ben presto la sua vocazione e a diciotto anni entrò nel convento di Santa Maria al Cengio a Isola Vicentina, sede triveneta della Casa di formazione dell'Ordine servita. Alla fine degli anni Trenta, cominciò i suoi studi teologici e filosofici a Venezia e, nel 1940, fu ordinato sacerdote nel santuario della Madonna di Monte Berico dal vescovo di Vicenza Ferdinando Rodolfi. Nel 1940, fu assegnato al convento di Santa Maria dei Servi in San Carlo al Corso a Milano. E qui nel periodo dell'occupazione nazista (1943-1945) partecipò attivamente alla Resistenza, pubblicando il periodico clandestino «L'Uomo». Successivamente sostenne il progetto Nomadelfia di don Zeno Saltini e, dopo un biennio (1952-1954) di 'peregrinazioni' all'estero (Svizzera, Austria, Germania, Inghilterra, Stati Uniti, Messico, Cile, Canada e Sudafrica), grazie ai buoni uffici di La Pira, tornò in Italia a Firenze, entrando in contatto con padre Vannucci, padre Balducci e don Milani, del quale divenne confessore e confidente. Alla fine del 1959, su richiesta dell'arcivescovo Florit dovette lasciare Firenze. Solo nel 1964, con il decisivo appoggio del vescovo di Bergamo Clemente Galdi, poté fermarsi finalmente nell'abbazia cluniacense di Sant'Egidio a Fontanella di Sotto il Monte, il paese natale di Angelo Giuseppe Roncalli. L'abbazia, in poco tempo, divenne un famoso centro di spiritualità. In questa sede furono fondati il Centro studi ecumenici Giovanni XXIII, la casa di ospitalità Emmaus e la rivista «Servitium». Cfr. G. Vecchio, *Turollo, David Maria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, pp. 467-470; M. Maraviglia, *David Maria Turollo. La vita, la testimonianza (1916-1922)*, Brescia, Morcelliana, 2016; *Il fuoco della parola. David Maria Turollo (1916-1922)*, a cura di R. Beano, Sotto il Monte (Bergamo), Servitium, 2017. Sul rapporto con don Milani cfr. D. M. Turollo, *Il mio amico Don Milani*, Sotto il Monte (Bergamo), Servitium, 1997.

²²⁸ Cfr. Martini, *Padre Antonio Lupi. Lineamenti di una spiritualità*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, pp. 303-317. Ma si vedano anche gli articoli citati nella nota 249.

²²⁹ L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista «Il Frontespizio», «Storia contemporanea», II (1971), 4, pp. 919-973; ora anche in *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 363-417; Ead., *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1974 (Torino, Aragno, 2002); L. Bedeschi, *Il tempo de «Il Frontespizio». Carteggio Bargellini-Bo 1930-1943*, Milano, Camunia, 1989; P. Bargellini-C. Bo, *Il tempo de «Il Frontespizio». Carteggio Bargellini-Bo (1930-1943)*, a cura di L. Bedeschi, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1998.*

²³⁰ Nicola Lisi (Scarperia, Firenze, 1893-Firenze, 1975), scrittore, amico di Bargellini e Betocchi, è, tra l'altro, l'autore del *Diario di un parroco di campagna*, Firenze, Vallecchi, 1942. Il protagonista, don Antonio, è un anziano parroco della zona del Mugello. Cfr. *Nicola Lisi un mugellano nella cultura italiana tra le due guerre. Atti del convegno Scarperia, Palazzo de' Vicari, 25-26 settembre 1987*, Scarperia (Firenze), Comunità montana zona E, 1990.

sero più tardi alcuni che fiorentini non erano come Carlo Bo e il già citato Giuseppe De Luca. Quest'ultimo ebbe un ruolo notevole nella vicenda della rivista se è vero che, come suggerisce Luisa Mangoni,

non è soltanto l'intensità della collaborazione di Giuseppe De Luca al «Frontespizio» a farne la figura preminente all'interno della rivista cattolica fiorentina; ma è la chiarezza delle sue idee, dei suoi propositi, delle sue finalità. Idee, propositi, finalità, che nel «Frontespizio» trovavano modo di manifestarsi, maldestramente celati dietro pseudonimi che è quasi sufficiente un minimo di familiarità con lo stile del De Luca a far cadere. Idee, propositi, finalità che erano maturati attraverso un tutt'altro che indifferente svolgimento della cultura cattolica fra Otto e Novecento profondamente meditato da Giuseppe De Luca, in tutti i suoi aspetti, ecclesiali e culturali, attraverso una ricerca certamente non facile. L'esito era stato quello del «prete romano». E a don Giuseppe De Luca «prete romano» deve ricondursi la storia del «Frontespizio» per essere convenientemente interpretata²³¹.

Luciano Martini, nel volume già citato²³², parla di un cattolicesimo toscano, fiorentino specialmente, inquieto²³³, ricco di fermenti. Gaetano Arfè, in una testimonianza autobiografica²³⁴, conferma il giudizio di Martini. Dopo aver fatto presente che «Firenze slargò di molto il mio orizzonte culturale e politico», aggiunge: «La vita cittadina vi aveva un respiro democratico che a Napoli era sempre mancato; c'erano tre quotidiani, uno governativo, uno di sinistra, uno democristiano, una rete di istituzioni culturali di natura

²³¹ Mangoni, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, pp. 255-256.

²³² Cfr. nota 32.

²³³ Cfr. *I cattolici inquieti a Firenze nel secondo Novecento. Oltre la mitologia*, «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVII (2012), 72, specialmente l'Editoriale di A. Nesti, *Sul cattolicesimo inquieto a Firenze nel secondo Novecento*, pp. 9-15 e *Un travagliato viaggio del cattolicesimo fiorentino nel secondo Novecento. Incontro con don Paolo Giannoni*, a cura di A. Nesti, pp. 19-38.

²³⁴ La testimonianza autobiografica di Gaetano Arfè è nel volume *Storie di storici*, a cura di G. Imbucci, Potenza, EditricErmes, 2004 (Quaderni del Dipartimento di Scienze storiche e sociali, Università degli studi di Salerno 1), pp. 11-29. Arfè (Somma Vesuviana, Napoli, 1925-Napoli, 2007) è stato un politico, un giornalista e uno storico. Militante antifascista, aderente a un gruppo di ispirazione azionista, all'inizio degli anni Quaranta entra in contatto con Benedetto Croce. All'Università di Napoli conosce Giorgio Napolitano. Tenuto sotto controllo dalla polizia, si trasferisce presso uno zio a Sondrio, dove collabora con alcuni azionisti, che aiutano ebrei e perseguitati politici a varcare il confine elvetico. Nel 1944, entra nei gruppi partigiani di Giustizia e Libertà, militando fino alla fine della guerra. Nel 1945, si iscrive al Partito socialista italiano, dal quale, in dissenso con Bettino Craxi, uscirà nel 1985. È stato senatore (1972-1976), deputato (1976-1979), parlamentare europeo (1979-1984), eletto sempre nelle liste del PSI, nel 1987, invece, è eletto senatore come indipendente di sinistra. Dal 1959 al 1971 è stato, con Antonio Giolitti, condirettore della rivista socialista «Mondo Operaio» e, per un decennio, dal 1966 al 1976 direttore del quotidiano socialista «Avanti!», prima con Flavio Orlandi (1966-1969), poi, fallita l'unificazione con il PSDI, da solo.

diversa, ma tutte di alto livello, case editrici di prestigio, una Università dove i docenti illustri non erano pochi e non erano pendolari»²³⁵. Ma soprattutto, quello che a noi interessa, «a Firenze» – ricorda Arfè – «conobbi il cattolicesimo di La Pira e quello di don Milani, della cui scuola allora ai primi passi fui tra i docenti e dal quale ebbi il privilegio di leggere, ancora in dattiloscritto, un suo libro destinato a diventare famoso, *Esperienze pastorali*»²³⁶.

La conoscenza di don Milani risale al 1953, allorché don Milani scrisse ad Arfè invitandolo a tenere una lezione di storia nella scuola di San Donato a Calenzano²³⁷. Da quel momento si stabilì un rapporto di collaborazione, fondato sulla stima reciproca. Qualche anno più tardi, lo storico campano scriverà una lusinghiera recensione di *Esperienze pastorali*²³⁸, apparsa nella rivista «Il Ponte», fondata da Piero Calamandrei nel 1945.

Anche Alexander Langer²³⁹, leader della nuova sinistra, parlando del suo incontro con la città di Firenze, scrive cose analoghe: «Senza molta convinzione mi iscrivo a Giurisprudenza. Con molta convinzione vado a studiare a Firenze. Ci resto intensamente dal 1964 al 1967. Meno intensamente ci starò anche nel 1968. Non me ne pentirò mai. Sono gli anni del dialogo tra cattolici e marxisti. Vengo a conoscere la variegata sinistra italiana. Scopro in particolare la sua componente popolare»²⁴⁰.

E poi:

Incontro Giorgio La Pira, mio professore; Ernesto Balducci, che ogni settimana tiene una lezione sul Concilio, al cenacolo. Entro in contatto con «Il Ponte» di Enriques Agnoletti (pubblicherà nel 1967 un mio lungo articolo sul Sudtirolo), con «Testimonianze» (che anche

²³⁵ *Storie di storici*, p. 23.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Arfè che fa lezione compare nel film *Don Milani* del 1976 diretto da Ivan Angeli, attore protagonista Edoardo Gattoliva, che impersona il priore di Barbiana. Come La Pira e padre Balducci, Arfè rappresenta se stesso.

²³⁸ Cfr. «Il Ponte», XIV (1958), 10, pp. 1324-1327; *Il Ponte di Gaetano Arfè 1954-2007*, a cura di M. Rossi, Firenze, Il Ponte Editore, 2009, pp. 147-151.

²³⁹ Alexander Langer (Vipiteno, Bolzano, 1946-Firenze, 1995) di estrazione familiare borghese, laica e liberale, ma di formazione cattolico-sociale, è stato un giornalista, un saggista e politico italiano, attento alle questioni dell'ambiente e della pace. Studia a Firenze e, durante gli anni universitari, ha modo di conoscere don Milani e padre Balducci. Sono gli anni della militanza nella FUCI. Successivamente, aderisce al gruppo comunista di Lotta continua e ne dirige l'omonimo foglio, per poi dare vita alla Nuova sinistra e infine alla Federazione dei Verdi, nelle cui liste verrà eletto al Parlamento europeo nel 1989 e nel 1994. Cfr. A. Langer, *La scelta della convivenza*, nuova edizione, introduzione di G. Bettin, con un ricordo di G. Lerner, Roma, E/O, 2022. La prima edizione, sempre per i tipi di E/O, è del 2001.

²⁴⁰ A. Langer, *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, a cura di E. Rabini – A. Sofri, 1996, prima edizione «Fine secolo»; 2015 prima edizione «La memoria», dalla quale cito, p. 77.

mi invita a scrivere), con «Politica» (idem). Conosco Giorgio Spini, Paolo Frezza, Enzo Mazzi, Paolo Barile (con cui mi laureo), tanti altri. Imparo ad apprezzare i pregi della democrazia italiana. Vedo i comunisti da vicino, seguo le vicende del dissenso cattolico, vado ai dibattiti, faccio amicizie²⁴¹.

Il quadro fornito da Langer comprende altre figure che non fanno riferimento solo al composito mondo cattolico fiorentino, ma anche a quell'area laica, azionista e liberal-socialista, che ha il suo punto di riferimento in Piero Calamandrei, Enzo Enriques Agnoletti²⁴², fratello di Anna Maria, vittima di una rappresaglia dei tedeschi²⁴³, Giorgio Spini, storico, protestante, appartenente alla confessione di fede valdese. A questi nomi vanno aggiunti almeno quelli di Guido Calogero, il filosofo del dialogo, e Tristano Codignola, il futuro padre della Riforma della scuola media unificata (1962).

Detto *en passant*, con riferimento a Giorgio La Pira, a Lorenzo Milani, a Ernesto Balducci, ma anche a don Zeno Saltini²⁴⁴, qualcuno, mutuando il

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² Enzo Enriques Agnoletti (Bologna, 1909-Firenze, 1986) era figlio di Paolo, ebreo, e di Clotilde Agnoletti Fusconi, cattolica. Si laureò in giurisprudenza con Pietro Calamandrei, del quale fu allievo e assistente. Partigiano, di idee liberalsocialiste, fu amico di Guido Calogero, Tristano Codignola e Aldo Capitini. Sciolto il Partito d'azione, aderì all'Unione dei socialisti prima e al Partito socialista unitario poi. Eletto nel consiglio comunale di Firenze, fu vicesindaco dal 1961 al 1964, nella giunta presieduta da La Pira. Con Codignola e altri si oppose alla linea Craxi, diventato segretario del PSI nel 1981, e fu espulso. Nel 1983, fu eletto come indipendente nelle liste del PCI.

²⁴³ Anna Maria Enriques Agnoletti (Bologna, 1907-Sesto Fiorentino, Firenze, 1944), laureatasi in Storia medievale, nel 1932 vinse il concorso all'Archivio di Stato di Firenze. Licenziata dopo l'introduzione delle leggi razziali nel 1938, convertitasi al cattolicesimo, fu assunta come paleografa dalla Biblioteca Vaticana, dove conobbe Alcide De Gasperi e Gerardo Bruni, sotto la cui influenza divenne militante del Partito sociale cristiano. Come il fratello Enzo, anche lei entrò nella Resistenza, ma fu arrestata il 12 maggio 1944, assieme alla madre, ed esattamente un mese dopo, il 12 giugno fu, con altri partigiani, fucilata. Cfr. *Su Anna Maria Enriques Agnoletti. Testimonianza di Giorgio Spini*, a cura di A. Drigani, «Religion e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVII (2012), 72, pp. 131-133.

²⁴⁴ Zeno Saltini (Fossoli di Carpi, Modena, 1900-Nomadelfia, Grosseto, 1981) nacque in una famiglia di proprietari agricoli coltivatori diretti, nono di dodici fratelli, tre dei quali, tra cui la sorella Marianna, scelsero la vita religiosa. Dopo aver lavorato nell'azienda di famiglia e aver conosciuto, più tardi, la dura realtà della guerra, decise di riprendere gli studi che aveva abbandonato a quattordici anni e si laureò, nel 1929, in Giurisprudenza presso l'Università Cattolica del «Sacro Cuore» di Milano. Durante il periodo universitario fu socio della FUCI (vicepresidente a Modena nel 1923-1924) e dirigente dell'Azione Cattolica giovanile a Carpi, fino al 1927. Questi sono anche gli anni nei quali matura la sua decisione di farsi prete. Dopo un anno di seminario a Carpi, fu ordinato sacerdote il 6 gennaio 1931. R. Mazzetti, *Don Lorenzo Milani e don Zeno Saltini tra contestazione e anticontestazione*, Napoli, Morano, 1972; *Memorie di don Zeno e di Nomadelfia*, raccolte e presentate da R. Mazzetti, Parma, Guanda, 1956; L.

concetto dall'esperienza di santità della Chiesa orientale²⁴⁵, non esita a parlare di «folli di Dio»²⁴⁶ o «matti di Dio»²⁴⁷.

Tuttavia, precisa Langer, «l'incontro più profondo è con don Milani e la sua scuola di Barbiana, per la quale insieme ad una vecchia ebrea austro-boema, Marianne Andre, tradurrò in tedesco *Lettera ad (sic) una professoresa* (pubblicata nel 1970). Come farò a non diventare "maestro" anch'io?»²⁴⁸.

Bisogna aggiungere che il panorama della Firenze religiosa del Novecento «è così sfaccettato e anche tormentato da rendere davvero difficile tracciare un quadro critico che includa, pur nella sostanziale ispirazione cristiana, una mappa completa e soddisfacente»²⁴⁹. Il cattolicesimo fiorentino, oltre che inquieto e perfino irrequieto, è estremamente composito e variegato²⁵⁰, percorso da correnti mistiche, ma anche da esperienze ereticali: basti ricordare i nomi di don Divo Barsotti e di

Paganelli, Saltini, Zeno, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, pp. 437-440. V. A. Galli, «...Qualcosa del Padre...». *Don Zeno fondatore di Nomadelfia*, Modena, Mucchi, 2000 (Siena, Cantagalli, 2004); M. Maraviglia, *Padre David Maria Turoldo e la «città dell'utopia salvatrice»*, in «In santità ostinata e contraria». *Don Zeno e i «matti di Dio»*, a cura di E. Galavotti e F. Ruozzi, Bologna, il Mulino, 2018, pp. 99-118; R. Saccenti, *Il sogno di santità e l'imposizione del chiostro: Giovanni Vannucci e l'esperienza di Nomadelfia*, *ibidem*, pp. 119-139; F. Milana, *A proposito dell'inchiesta di «Comunità» su Nomadelfia (1952)*, *ibidem*, pp. 141-154; M. Guasco, *Don Zeno*, *ibidem*, pp. 155-164; R. Rinaldi, *Don Zeno e il concilio Vaticano II*, *ibidem*, pp. 165-180; A. Riccardi, *Don Zeno Saltini: un sogno nonostante la Chiesa*, in Id., *Italia carismatica*, pp. 119-136.

²⁴⁵ Cfr. *I santi folli della Chiesa d'Oriente*, a cura di F. Mäspéro, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 1999.

²⁴⁶ M. Lancisi, *I folli di Dio. La Pira, Milani, Balducci e gli anni dell'Isolotto*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2020.

²⁴⁷ «In santità ostinata e contraria». *Don Zeno e i «matti di Dio»*, a cura di E. Galavotti – F. Ruozzi, Bologna, il Mulino, 2018. I «matti» dei quali si fa menzione nel libro, oltre a don Zeno, sono gli emiliani don Dino Torreggiani (1905-1983) e don Alberto Altana (1921-1999), don Milani, padre David Maria Turoldo, padre Giovanni Vannucci (1913-1984) e (don) Giuseppe Sandri (1906-1985).

²⁴⁸ Langer, *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, pp. 77-78.

²⁴⁹ C. Mezzasalma, *Divo Barsotti e l'umanesimo mistico*, «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVII (2012), 72, pp. 114-124: 115.

²⁵⁰ Si vedano A. Drigani, *Don Egidio Cecchi: la sofferta vicenda di un 'prete spicciolo'*; A. Dini, *Mons. Gino Bonanni: un profilo (1925-1995)*; R. Albani, *L'itinerario di don Luigi Rosadoni 'ovvero la storia di un prete che cerca nella fede'*; B. Deidda, *L'operaio scomodo della Chiesa fiorentina: Bruno Borghi*; S. Piovaneli, *L'Isolotto 50 anni dopo: memoria come gestione positiva del conflitto*, «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVII (2012), 72, pp. 43-49, 55-61, 62-74, 94-103, 125-128. Ovviamente, la rivista ospita anche articoli su don Milani: B. Becchi, *L'azione pedagogica di don Lorenzo Milani. Matrici e analogie culturali*; C. E. Meriano, *Don Milani. Poveri di pane e poveri di caviale*, pp. 75-82, 83-84.

Ferdinando Tartaglia. Se Divo Barsotti è «uno degli spiriti più alti del nostro tempo»²⁵¹, secondo Carlo Bo, Ferdinando Tartaglia è, secondo la definizione di Giulio Cattaneo, «l'uomo della novità»²⁵², «protagonista dell'esperienza religiosa forse più radicale ed estrema del Novecento»²⁵³. I fermenti nel mondo cattolico fiorentino, dunque, erano notevoli e contemplavano varie e articolate presenze²⁵⁴.

Nella Firenze della metà del secolo scorso, come si può intuire da quanto finora detto, sono molteplici le figure influenti, che hanno caratterizzato la storia sociale e religiosa fiorentina. Pur in un contesto di oggettive difficoltà, «dentro un tessuto ecclesiale fortemente arroccato e attraversato da tentazioni autoritarie e reazionarie», sia pure gradualmente venivano maturando «atteggiamenti innovativi e di rottura, e soprattutto di apertura autenticamente ecumenica»²⁵⁵, grazie a personalità del calibro di Papini e a giovani intellettuali come Gozzini e Balducci. Sul piano istituzionale, con riferimento in particolare al seminario, negli anni della guerra e dell'immediato dopoguerra, notevole è stato il ruolo svolto dal domenicano Santilli e da Bartoletti, che non poco hanno contato nella formazione del seminarista Lorenzo Milani. Grazie al loro decisivo apporto, la realtà del seminario diocesano, «per quanto attardata nei programmi e nel complesso degli insegnamenti su impostazioni manualistiche assai anguste», fu «attraversata da fermenti innovatori»²⁵⁶. Da un punto di vista più generale, il contributo di Bartoletti, con la collaborazione di Dalla Costa, è stato fondamentale per il rinnovamento teologico e spirituale della Chiesa fiorentina negli anni Quaranta e Cinquanta²⁵⁷.

²⁵¹ C. Bo, *Don Mazzolari e altri preti*, Vicenza, La Locusta, 1979, p. 112.

²⁵² G. Cattaneo, *L'uomo della novità*, Milano, Adelphi, 2002. Cfr. A. Nesti, *Eretici a Firenze nell'immediato Dopoguerra: Ferdinando Tartaglia (1917-1988)*, «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVII (2012), 72, pp. 49-54. Per un refuso il 1916, anno di nascita di Tartaglia, è diventato 1917; C. E. Meriano, *La mia amicizia lunga con Ferdinando Tartaglia*, «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XXVI (2011), 71, pp. 129-136; *Tra poesia e pensiero. L'eretico Ferdinando Tartaglia. Atti del Convegno Firenze, 29 ottobre 2009*, Firenze, Polistampa, 2011.

²⁵³ È quello che si legge nella quarta di copertina del libro di Cattaneo, citato nella nota precedente.

²⁵⁴ Cfr. B. D'Avanzo, *Tra dissenso e rivoluzione. Gruppi cristiani a Firenze*, Bologna, Guaraldi, 1971.

²⁵⁵ Martini, *La cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, p. 33.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 34.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 35.

A Firenze altre due figure di grande rilievo furono modelli di riferimento per i giovani sacerdoti e per i seminaristi: don Raffaele Bensi e don Giulio Facibeni, ricordati più sopra. Il primo era il padre spirituale di moltissimi chierici e laici. Il secondo, con l'Opera Madonnina del Grappa all'interno della parrocchia di Santo Stefano in Pane, proponeva una pastorale 'missionaria' che privilegiava i «miseri» e i «reietti», principali destinatari dell'apostolato, un «apostolato che» – scriveva Facibeni – «la Missione vuole svolgere in umiltà e semplicità nei luoghi più moralmente e spiritualmente abbandonati»²⁵⁸. Espressione di questa realtà era il settimanale «Il Focolare», diventato a poco a poco la voce degli ambienti più vivaci della Chiesa fiorentina²⁵⁹. Vi scrivevano frequentemente La Pira, Bartoletti, Balducci, Benvenuto Matteucci²⁶⁰, Meucci²⁶¹ e Spartaco Lucarini²⁶². Quest'ultimo, nel 1953, aveva aperto un'inchiesta sulla *Toscana, terra di missione*, che voleva essere qualcosa di più di una semplice replica del volume degli *abbés* francesi Henri Godin e Yvan Daniel *La France pays*

²⁵⁸ B. Bocchini Camaiani, *Chiesa e ambienti religiosi fiorentini negli anni '50*, in *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, cultura e scuola*, pp. 61-91: 64.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 65.

²⁶⁰ Benvenuto Matteucci (Carmignano, Prato, 1910-1993) è ordinato sacerdote nel 1932, consegue la laurea all'Università Gregoriana di Roma con una tesi su Scipione de' Ricci, giansenista, vescovo di Pistoia nel secolo dei Lumi, che sarà pubblicata dalla Morcelliana. Dopo aver insegnato teologia nel seminario pistoiese nel triennio 1935-1938, viene assegnato alla parrocchia di Poggio alla Malva, frazione di Carmignano, dove crea un circolo culturale del quale fanno parte Papini, Bargellini, La Pira, Soffici, Ungaretti e Betocchi. Durante la Seconda guerra mondiale, nel momento più critico offre ospitalità a sfollati, compresa la famiglia Bargellini. Nel 1960, viene richiamato a Pistoia per insegnare nel seminario. Nel 1968, è consacrato vescovo di Forlimpopoli e, nel 1971, arcivescovo di Pisa. Durante il Concilio Vaticano II, diventa commentatore ufficiale per il Vaticano, relazionando sulle sedute quotidiane per «L'Osservatore Romano» e la Radio Vaticana. Frutto di questa esperienza è il ponderoso volume (820 pagine) *I giorni del Concilio*, edito da Pacini nel 1983.

²⁶¹ Gian Paolo Meucci (Firenze, 1919-1986), magistrato, è considerato il padre del diritto minorile in Italia. Collaborò al ministero del Lavoro e della previdenza sociale con Fanfani, ministro, e La Pira, sottosegretario. Di quest'ultimo sarà anche consulente giuridico. Negli anni Cinquanta fece parte del mondo che ruotava intorno alla Madonnina del Grappa di don Facibeni e alla scuola di Barbiana. Il rapporto con don Milani fu intenso, come testimonia la corrispondenza tra i due fin dal 1949. A partire dal 1963, fu, con Ernesto Balducci e Mario Gozzini, uno dei protagonisti del dialogo fra cattolici e comunisti. Cfr *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, a cura di M. Gozzini, Firenze, Vallecchi, 1964. Si vedano anche L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Milano, Feltrinelli, 1975; A. Nesti, *La scomunica. Cattolici e comunisti in Italia*, Bologna, EDB, 2018.

²⁶² Bocchini Camaiani, *Chiesa e ambienti religiosi fiorentini negli anni '50*, pp. 65 e 83-84 nota 17.

de mission?²⁶³, uscito esattamente dieci anni prima, nel 1943, e che Lorenzo Milani aveva letto nell'originale francese e tradotto parzialmente con i suoi compagni, quando era ancora in seminario²⁶⁴. Il tema trattato da don Godin e don Daniel era quello, assai delicato e controverso, della scristianizzazione, sul quale si sono confrontati studiosi come Gabriel Le Bras²⁶⁵, Fernand Boulard²⁶⁶, Jean Delumeau²⁶⁷, Émile Poulat²⁶⁸, Michel Vovelle²⁶⁹ e altri, con risultati notevoli²⁷⁰.

²⁶³ H. Godin – Y. Daniel, *La France pays de mission?*, préface de M. l'abbé Guérin, Lyon, Les Éditions de l'Abeille, 1943.

²⁶⁴ Cfr. Martini, *Il seminario fiorentino nella formazione di don Lorenzo Milani*, p. 186.

²⁶⁵ G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 voll., Paris, PUF, 1942-1945; Id., *Études de sociologie religieuse*, 2 voll., vol. I, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, vol. II, *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1955-1956; trad. it. parziale *Studi di sociologia religiosa*, Milano, Feltrinelli, 1969. Ma si veda anche G. Le Bras, *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976; trad. it. *La Chiesa e il villaggio*, Torino, Boringhieri, 1981; Id., «Déchristianisation», *mot fallacieux*, «Cahiers d'Histoire», IX (1964), 1, pp. 92-97.

²⁶⁶ F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions Ouvrières, 1954, 1966²; trad. it. *Primi risultati della sociologia religiosa*, Milano, Vita e Pensiero, 1955.

²⁶⁷ J. Delumeau, *Christianisation et déchristianisation (XVe-XVIIIe siècles)*, in *Études européennes. Mélanges offerts à Victor-Louis Tapié*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1973, pp. 111-131; Id., *Il Cristianesimo sta per morire?*; Id., *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico; Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 voll., sous la direction de J. Delumeau, Toulouse, Privat, 1979; trad. it. *Storia vissuta del popolo cristiano*, direzione di J. Delumeau, edizione italiana a cura di F. Bolgiani, Torino, SEI, 1986. Conviene rilevare che l'edizione italiana non è la traduzione pura e semplice dell'originale francese, giacché riflette maggiormente i risultati di ricerche concernenti l'Italia e che, per ovvie ragioni, non sono presenti nell'edizione transalpina. Si veda, infine, J. Delumeau, *L'historien chrétien face à la déchristianisation*, in *L'historien et la foi*, sous la direction de J. Delumeau, Paris, Fayard, 1996, pp. 83-99.

²⁶⁸ É. Poulat, *Déchristianisation du prolétariat ou dépérissement de la religion?*, «Le Mouvement social», 57 (1966), numéro spécial *Église et monde ouvrier en France*, pp. 47-59; ora anche in *Christianisme et monde ouvrier*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1975. *Christianisme et monde ouvrier* è il primo numero dei *Cahiers du Mouvement social*.

²⁶⁹ M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1973; Id., *Religion et Révolution: la déchristianisation de l'An II*, Paris, Hachette, 1976; Id., *De vendémiaire à fructidor an II. L'autre «déchristianisation»*, in *Histoire vécue du peuple chrétien*, t. II, pp. 93-125; trad. it. *Da Vendemmiaio a Fruttidoro anno II. L'altra «cristianizzazione»*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, pp. 661-695.

²⁷⁰ Per una più puntuale analisi di questi argomenti e degli autori che li hanno trattati, rinvio a G. M. Viscardi, *Tra storia della pietà e sociologia religiosa. Gabriele De Rosa e la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno moderno*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLVI (2013), 83, pp. 133-212: 137-141, 178; ora in G. M. Viscardi, *Tra storia della pietà e sociologia religiosa. Gabriele De Rosa e la religiosità delle plebi rurali*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022, pp. 31-111: 35-39, 76.

Forse non è superfluo rilevare che alla fine degli anni Venti del secolo scorso, il 19 novembre 1930, don Giuseppe De Luca, scrivendo a Giovanni Battista Montini, futuro Paolo VI, e assistente centrale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI), parla, senza mezzi termini, di «società pagana», accusando le organizzazioni cattoliche di cincischiare, di fare melina, come si dice nel gergo calcistico, di perdere tempo a organizzare convegni, a impegnarsi in attività, che non portano da nessuna parte, «mentre la società è pagana». Il rischio, per i cristiani, è di fare come la vecchia signora di Saba che suona la spinetta mentre la casa brucia e la famiglia si disintegra. Scrive De Luca: «Per me i cristiani, non la Chiesa, soffrono oggi di un perpetuo ingorgo di attività, e non fanno che ridirsi tra loro le medesime cose, mentre l'essenziale tutti lo sanno e basterebbe che si mettesero, senza tante chiacchiere discorsi congressi e azioni cattoliche, a viverlo. Manca loro la visione del mondo circostante, privo di Cristo e aspettante chi glielo annunci. E nulla è più sterile e infecondo di questo continuo starsi a contare, a parlare, ecc. ecc., mentre la società è pagana»²⁷¹.

Tre lustri dopo, l'abbé Georges Michonneau, dando alle stampe il volume *Paroisse Communauté Missionnaire. Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, già citato²⁷², arriva, con riferimento alla Francia, alla stessa conclusione di De Luca: l'anima del popolo è pagana. Afferma, infatti, senza esitazione che la massa del proletariato, nonostante sia battezzata, è pagana, perché estranea allo spirito cristiano e ai suoi dogmi: «L'âme du peuple est païenne»²⁷³.

6. Don Milani, una voce fuori dal coro

In questo contesto, che ho appena delineato, va inserita la vicenda di don Milani, che voleva sentirsi parte integrante della Chiesa fiorentina, non aspirando certo a posizioni settarie o addirittura scismatiche ed ereticali. Questa volontà è presente, per esempio, nella lettera che il 5 marzo 1964 indirizza al successore di Dalla Costa, Ermenegildo Florit²⁷⁴: «Se lei non mi onora oggi con un qualsiasi atto solenne, tutto il mio apostolato

²⁷¹ Don Giuseppe De Luca – G. B. Montini, *Carteggio 1930-1962*, a cura di P. Vian, Edizioni di Storia e Letteratura, 1993, pp. 21-22.

²⁷² Cfr. nota 122.

²⁷³ Michonneau, *Paroisse Communauté Missionnaire. Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, p. 28.

²⁷⁴ Su Ermenegildo Florit (Fagagna, Udine, 1901-Firenze, 1985) cfr. B. Bocchini Camaiani, *Florit, Ermenegildo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, pp. 315-317; Ead., *L'episcopato di Florit a Firenze*, in *Chiese italiane e Concilio*.

apparirà come un fatto privato, qualcosa di simile all'opera di un pastore protestante»²⁷⁵. In questo passo è evidente un fortissimo *sensus Ecclesiae*. Antonio Acerbi fa presente che «facendo scuola Milani vuol essere prete, e prete della Chiesa cattolica, e vuol esserlo in maniera palese, riconoscibile e riconosciuta»²⁷⁶.

In realtà, prima ancora che al suo vescovo, don Lorenzo aveva scritto cose analoghe a don Bensi e alla mamma. Al primo, nella lettera del 10 aprile 1963, dice di non poter «sospendere lo sciopero perché non lo faccio per la Curia ma per i miei parrocchiani di qui e per i ragazzi di là ai quali voglio mostrare che non sono un pastore protestante, ma un parroco cattolico che ha rapporti col suo Vescovo e può ottenere da lui in qualsiasi momento gli insegnamenti e i chiarimenti che gli occorrono per il suo apostolato»²⁷⁷. Alla madre, sempre ad aprile, non si sa se il 18 o il 25, manifesta il proposito «di poter riprendere per qualche giorno l'uso di ragione e misurare se per caso questo cosiddetto "generoso" lavoro non potesse aver generato p. es. una situazione assurda come quella che somiglia all'opera d'un pastore protestante o di un filosofo circondato da scolari o d'un cattolico che genera anticlericali e beniamino d'anticlericali ecc. ecc.»²⁷⁸.

In tutti e tre i casi don Milani mostra tutto il suo disagio e il suo disappunto per il fatto di essere considerato eventualmente alla stregua d'un pastore protestante, ma anche di un filosofo che si circonda di discepoli fedeli e magari perfino adulatori, acritici, se non addirittura un po' ottusi, o di un cattolico anticlericale, mangiapreti, amico di mangiapreti. In effetti, il priore di Barbiana, fin dal 1958, scrivendo il 10 ottobre al domenicano Reginaldo Santilli, che era stato suo professore di Morale in seminario, aveva manifestato chiaramente di non avere «velleità riformiste o ereticali»²⁷⁹. E a scanso di equivoci, aggiunge: «Non mi ribellerò mai alla Chiesa perché ho bisogno più volte alla settimana del perdono dei miei peccati, e non saprei da chi altri andare a cercarlo quando avessi lasciato la Chiesa»²⁸⁰. Tuttavia non si nasconde affatto, è perfettamente consapevole di essere stato esiliato a

Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI, a cura di G. Alberigo, Genova, Marietti, 1988, pp. 187-215.

²⁷⁵ Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, p. 989. Riccardi (*La Chiesa italiana fra Pio XII e Paolo VI*, p. 22), al posto di «apostolato», riporta la parola «operato».

²⁷⁶ Acerbi, *Cultura popolare e Parola in don Lorenzo Milani*, p. 131.

²⁷⁷ Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, p. 925.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 927.

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 565-567: 567.

²⁸⁰ *Ibidem*.

Barbiana²⁸¹ perché considerato «demagogo ereticheggiante»²⁸², come scrive al suo amico Gianni (Gian Paolo) Meucci, il 12 dicembre 1956.

E che dire dei fedeli, cosiddetti ‘natalini’ e ‘pasqualini’, che frequentano la chiesa parrocchiale solo in occasione delle feste, specialmente di Natale e Pasqua? Disertano la messa domenicale, ma affollano la chiesa, oltre che a Natale e a Pasqua, quando si festeggia il santo patrono o il santo a cui sono devoti. Don Milani parla di ‘nuovi avventori’ e soggiunge che «ce n’è di due tipi: adulti condotti da una ferrea morta legge di tradizione e giovani in cerca di ritrovo mondano», «e guardano il giovane prete che tentasse di avviare un ragionamento o un raddrizzamento di qualche particolare, lo guardano dall’alto in basso come un ereticuzzo incoerente che viene a scalzare il loro granitico, secolare e cristiano modo di “mettersi a posto” con la Chiesa e con Dio»²⁸³.

Come si può vedere, anche costoro non esitano a giudicare il giovane prete, se dovesse azzardarsi a modificare qualche particolare della festa, «un ereticuzzo incoerente», comminandogli in men che non si dica una scomunica *latæ sententiæ* non ‘canonica’. Don Lorenzo si sentiva, per così dire, giudicato dall’alto – la Chiesa – ma anche dal basso – il popolo dei fedeli. Paradossalmente i giudizi canonici e quelli extra- canonici finivano per coincidere. Altrove, afferma in maniera perentoria e senza equivoci: «Io voglio un’obbedienza assoluta al vescovo»²⁸⁴. Sembra qui riecheggiare l’«obbedientissimo in Cristo» col quale don Primo Mazzolari si rivolgeva al suo pastore²⁸⁵. Forse non è un caso che papa Francesco, nel ricordare entrambe le figure il 26 giugno 2017, abbia accomunato nel ricordo don Mazzolari e don Milani.

Ciò detto, bisogna aggiungere che è difficile trovare in don Milani qualche ascendenza culturale o spirituale, giacché egli «non legge e giudica la vita della Chiesa alla luce d’una qualche posizione ecclesiale, nella solida-

²⁸¹ È importante notare che don Milani non considerò mai la destinazione di Barbiana come una parentesi, «come una pena da scontare per poi tornare alla vita normale, come un incidente di percorso, bensì come ciò che all’intera sua vita dava un senso nuovo». Ichino, *La casa nella pineta. Storia di una famiglia borghese del Novecento*, pp. 133-134. Per una puntuale ricostruzione di queste vicende cfr. M. Gesualdi, *Don Lorenzo Milani. L’esilio di Barbiana*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2016. Cfr. anche A. Riccardi, *Don Lorenzo Milani: maestro e “priere del nulla”*, in Id., *Italia carismatica*, pp. 167-175.

²⁸² Don Milani, *Lettere (1928-1967)*, pp. 469-474: 471.

²⁸³ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 93.

²⁸⁴ *Chiesa santità obbedienza*, una conversazione registrata alla scuola di Barbiana, 1965, in Don Milani, *Tutte le opere*, t. I, p. 1274.

²⁸⁵ P. Mazzolari, *Obbedientissimo in Cristo... Lettere al Vescovo 1917-1957*, a cura di L. Bedeschi, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1996.

rietà d'un gruppo d'amici o d'una associazione, con l'identificazione in un ecclesiastico o in un 'profeta'»²⁸⁶.

Se proprio si deve trovare qualche ascendenza spirituale, allora va cercata nella tradizione tridentina, nel modello di parroco che il Concilio di Trento ha promosso, proposto e imposto²⁸⁷. Ciò detto, però, bisogna aggiungere che questo non significa che don Milani assuma completamente il modello tridentino, perfino nelle sue conseguenze pedagogiche, di quella che chiamerei 'pedagogia teologica'. Se è vero che, come dimostrano le ricerche di Gigliola Fragnito, la Chiesa pre e post-tridentina ha una propensione a custodire gelosamente il sapere teologico e, dunque, a vietare ai laici l'accesso diretto alle Sacre Scritture, arrivando a bruciare le Bibbie tradotte nelle lingue nazionali²⁸⁸, allora il priore di Barbiana non solo è lontano, ma anche del tutto estraneo a questo spirito che vuole impedire agli illetterati di capire ed emanciparsi²⁸⁹.

Quello della catechesi e del catechismo è un problema delicato. Pensiamo ad Agostino e al suo *De catechizandis rudibus*²⁹⁰. Ma pensiamo anche alla riflessione fatta da Simone Weil nella *Lettera a un religioso*: «Quando leggo il catechismo del Concilio di Trento, mi sembra di non aver nulla in comune con la religione che vi è esposta. Quando leggo il Nuovo Testamento, i mistici, la liturgia, quando vedo celebrare la messa, sento una specie di certezza che questa fede è la mia, o più precisamente lo sarebbe senza la distanza che

²⁸⁶ Riccardi, *La Chiesa italiana fra Pio XII e Paolo VI*, p. 23.

²⁸⁷ Cfr. G. G. Meersseman, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963*, vol. I, Roma-Freiburg-Basel-Barcelona-Wien, Herder, 1965, pp. 27-44; L. Allegra, *Il parroco: un mediatore tra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. IV, *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 895-947; G. Miccoli, «Vescovo e re del suo popolo». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. IX, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 881-928; 927-928; Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, pp. 248-252; A. Riccardi, *Il prete nella Chiesa italiana della seconda metà del Novecento*, in *Società, Chiesa e ricerca storica. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Pietro Borzomati*, a cura di M. Naro, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2002, pp. 443-447.

²⁸⁸ G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 1997.

²⁸⁹ G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005. Cfr. G. Pozzi, *L'italiano in chiesa*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. Besomi – C. Caruso, Basel-Boston-Berlin, Birkhäuser, 1995, pp. 304-343; *L'italiano nella Chiesa fra passato e presente*, a cura di M. Arcangeli, Torino-Londra-Venezia-New York, Allemandi & C., 2010.

²⁹⁰ Cfr. traduzione di don Giuseppe De Luca in Id., *Sant'Agostino. Scritti d'occasione e traduzioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986, pp. 263-342.

la mia imperfezione pone tra essa e me»²⁹¹. L'ebrea Weil, che è rimasta sulla soglia della Chiesa, pone l'accento, tra l'altro, sulla liturgia e sulla messa e mi viene in mente ciò che don Milani, ebreo non ancora convertito (ma probabilmente sul punto di convertirsi) scrive all'amico Oreste Del Buono²⁹², nel 1942. A Gigliola, frazione di Montespertoli, in una cappellina della villa di famiglia, trova un messale, lo sfoglia, ne rimane colpito e confida all'amico: «...Ma sai che è più interessante dei *Sei personaggi in cerca d'autore*?»²⁹³.

A proposito delle ascendenze culturali e spirituali di don Milani, devo confessare che io avevo seguito un'altra pista. L'atteggiamento rigorista di don Milani nei confronti del gioco e della ricreazione mi aveva fatto pensare da un lato a Girolamo Savonarola, fustigatore dei costumi della Chiesa e dei fiorentini alla fine del XV secolo, ossia nell'età di Lorenzo il Magnifico, che organizzava i 'falò delle vanità'²⁹⁴, e dall'altro al giansenismo. Non dimen-

²⁹¹ S. Weil, *Lettera a un religioso*, Milano, Adelphi, 1966, p. 11; titolo orig. *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, 1951.

²⁹² Oreste Del Buono (Poggio, Livorno, 1923-Roma, 2003) è stato un giornalista, scrittore, critico letterario, traduttore e sceneggiatore. Lasciata con la famiglia l'isola d'Elba, dopo un periodo trascorso prima a Firenze e poi a Roma, approdò a Milano, dove, nel 1935-1936, si iscrisse al ginnasio-liceo 'Giovanni Berchet' e, durante l'ultimo anno di liceo, conobbe Lorenzo Milani, al quale rimarrà legato per un paio di anni, quelli nei quali il futuro priore di Barbiana frequenta l'Accademia di Brera. Autore prolifico ed eclettico, ha spaziato dai romanzi ai racconti, dai fumetti allo sport. In collaborazione con Gianni Rivera, il *golden boy* del calcio italiano, giocatore del Milan, suo idolo calcistico, ha pubblicato per Rizzoli due libri-intervista: *Un tocco in più* e *Dalla Corea al Quirinale*, rispettivamente del 1966 e del 1968. Fautore della valorizzazione della 'cultura popolare', in collaborazione con Umberto Eco, cura il volume *Il caso Bond* (Bompiani, 1965), e, da solo, *L'Enciclopedia del fumetto* (Milano Libri, 1969). Il 1° aprile 1965, partecipa alla presentazione del primo numero di «Linus», la storica rivista italiana mensile di fumetti fondata da Giovanni Gandini, e, nel 1971, ne assumerà la direzione. Ha collaborato con varie case editrici, facendo il pendolare tra Mondadori e Rizzoli, Einaudi e Bompiani, Feltrinelli e Baldini & Castoldi. Si veda O. Del Buono, *L'antimeridiano*, vol. I, *Romanzi e racconti*, Milano, Isbn Edizioni, 2010.

²⁹³ L'episodio è raccontato da Fallaci, *Dalla parte dell'ultimo. Vita del prete Lorenzo Milani*, p. 57; Di Giacomo, *Don Milani tra solitudine e Vangelo*, p. 17; dallo stesso O. Del Buono, *Don Lorenzo Milani il prete eretico. Siamo stati compagni di scuola*, «la Repubblica», 26-27 giugno 1977.

²⁹⁴ Savonarola. *Il monaco che bruciò sul rogo le "vanità" del Rinascimento*, a cura di M. L. Rizzatti, Milano, Mondadori, 1973 (I Grandi Contestatori); F. Cordero, *Savonarola*, vol. I, *Voce calamitosa 1452-1494*, vol. II, *Profeta delle meraviglie 1494-1495*, vol. III, *Demiurgo senza politica 1496-1497*, vol. IV, *Agonista perdente 1497-1498*, Roma-Bari, Laterza, 1986-1987-1988; L. Martines, *Savonarola. Moralità e politica a Firenze nel Quattrocento*, Milano, Mondadori, 2008; A. Prosperi, 1498. *Savonarola dal falò delle vanità al rogo*, in A. Barbero et alii, *Gli anni di Firenze. Nove grandi storici raccontano gli anni e gli uomini che hanno cambiato la storia di Firenze e del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 59-88; T. Herzig,

tichiamo che in Toscana spicca la figura di Scipione de' Ricci²⁹⁵, vescovo di Pistoia e Prato, esponente notevole del movimento giansenista alla fine del XVIII secolo, all'epoca di Pietro Leopoldo di Asburgo-Lorena, col quale il discendente della famiglia alla quale apparteneva anche santa Caterina de' Ricci ebbe uno scambio epistolare ricco e intenso²⁹⁶. Ma è sufficiente leggere qualche brano di *Esperienze pastorali* dedicato alla ricreazione per rendersi conto che l'ipotesi non è plausibile. «Il probabilismo, cioè la ricerca di ogni scappatoia per mandare assolto un penitente e fargli coraggio è, in confessione, prassi evangelica e molto sacerdotale. Ma non s'addice certo al sacerdote fuori confessione come sua regola di vita o come regola al suo agire pubblico quale è per esempio la costruzione o la gestione di un cinema»²⁹⁷.

L'affermazione sul probabilismo morale come «prassi evangelica e molto sacerdotale» avrebbe fatto rabbrivire i giansenisti, fautori del rigorismo etico, mentre avrebbe accontentato i gesuiti che, con la loro casistica, si attirarono gli strali del giansenista Pascal, autore delle *Lettres provinciales*. A me pare che si possa dire che don Milani, sia pure con un temperamento diverso da quello di Erasmo da Rotterdam, era, proprio come il principe degli umanisti cristiani, *homo pro se*²⁹⁸. Ma se Erasmo amava la pace, don Milani non aveva e non dava pace. Potremmo anche dire che, *mutatis mutandis*, come il quacchero antinomiano Benjamin Lay, era un 'piantagrane'²⁹⁹.

La fine degli anni Cinquanta è caratterizzata, sul piano ecclesiale, dalla elezione di Giovanni XXIII e, su quello politico, dall'incontro fra cattolici e

Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento, Roma, Carocci, 2014; titolo orig. *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago, 2007.

²⁹⁵ Scipione de' Ricci (Firenze, 1741-Rignano, Firenze, 1810) fu educato a Roma dai gesuiti, ma nello stesso tempo si avvicinò al giansenismo. Ordinato sacerdote nel 1766, fu nominato vescovo di Pistoia e Prato nel 1780. Nel 1786, convocò il sinodo a Pistoia, per dare impulso all'azione riformatrice intrapresa negli anni precedenti. Cfr. B. Matteucci, *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia, Morcelliana, 1941; C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, il Mulino, 1986. Ma si veda anche *Scipione de' Ricci vescovo di Pistoia e Prato: Memorie*, a cura di D. Maselli – A. Gelli, Pistoia, Libreria Editrice Tellini, 1981.

²⁹⁶ *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo. 1780-1791*, 3 tomi, a cura di B. Bocchini Camaiani – M. Verga, Firenze, Olschki, 1992.

²⁹⁷ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 152.

²⁹⁸ *Epistolæ obscurorum virorum*, p. 257.

²⁹⁹ M. Rediker, *Il piantagrane: storia di Benjamin Lay*, Milano, Elèuthera, 2019; titolo orig. *The Fearless Benjamin Lay: The Quaker Dwarf Who Became the First Revolutionary Abolitionist*, Boston (Massachusetts), Beacon Press Books, 2017.

socialisti. «A quel ribaltone di idee nuove, nella Chiesa e nel mondo politico italiano, don Lorenzo Milani, nel suo esilio di Barbiana, appariva estraneo: lui stesso» – ricorda Ichino – «diceva di sentirsi in qualche modo superato»³⁰⁰. E questo è perfettamente comprensibile, se si considera don Milani, come fa Ichino, «un sacerdote profondamente preconciare nella concezione della Chiesa e nelle convinzioni teologiche, ma altrettanto profondamente e radicalmente innovatore nella predicazione del dovere dei cristiani di porsi al servizio dei più poveri, anzi di rendersi poveri essi stessi»³⁰¹.

D'altra parte, quale entusiasmo avrebbe potuto suscitare in don Milani l'elezione a papa di Angelo Giuseppe Roncalli, che il 1° ottobre 1958, in una lettera a Giuseppe Piazzi, vescovo di Bergamo, aveva espresso un giudizio negativo su *Esperienze pastorali*? «L'autore del libro» – scriveva Roncalli – «deve essere un povero pazzarello scappato di manicomio»³⁰². Ovviamente, l'interessato non poteva conoscere questo giudizio, che non era stato espresso pubblicamente, ma evidentemente l'atteggiamento di papa Giovanni non sembra essere di comprensione per il priore di Barbiana e della sua scuola³⁰³. Risulta, invece, che Paolo VI, nel momento in cui la pubblicazione di un articolo di don Milani su «Rinascita» in merito all'obiezione di coscienza aveva suscitato un duro intervento del cardinale Florit, fece avere, per il tramite di don Bensi, centomila lire – siamo nel 1965, anno nel quale il quotidiano londinese «Financial Times» assegnò alla lira l'Oscar della moneta – «l'inopportunità di scrivere articoli per “Rinascita”»³⁰⁴.

A proposito del gesto di papa Montini il commento di Florit fu durissimo: «Significa far pensare che la Santa Sede appoggia o favorisce gli squilibrati in contrasto con i loro vescovi»³⁰⁵. Nel suo diario, il cardinale arcivescovo di Firenze annota: «Egocentrico, pazzo, tipo orgoglioso e squilibrato»³⁰⁶.

³⁰⁰ Ichino, *La casa nella pineta. Storia di una famiglia borghese del Novecento*, p. 137.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 124. Cfr. E. Castellucci, *Don Milani e il Concilio*, Bologna, EDB, 2019.

³⁰² Cfr. A. G. Roncalli, *Lettere ai vescovi di Bergamo*, «Pubblicazioni del Seminario di Bergamo. Studi e memorie», 2 (1973), p. 176. Citato da Scoppola, *Vicende politiche e mutamenti economico-sociali dagli anni di De Gasperi alla esperienza del centro-sinistra*, p. 18 nota 3.

³⁰³ Anche con padre Pio da Pietrelcina, papa Giovanni non fu tenero. Si tratta di due uomini di Chiesa – padre Pio e don Milani – che sono completamente differenti nello stile di vita oltre che nella provenienza sociale e culturale e tuttavia sembrano avere una cosa in comune: l'appartenenza a una Chiesa preconciare.

³⁰⁴ Fallaci, *Dalla parte dell'ultimo. Vita di don Lorenzo Milani*, citato da Scoppola, p. 18 nota 4. La lettera di Paolo VI è del 18 marzo 1965.

³⁰⁵ Don Milani, *Lezioni di catechismo e altri testi*, a cura di F. Ruozzi, in Id., *Tutte le opere*, t. I, p. 1387 nota 24. Cfr. L. Pavolini, *Don Milani, Florit, Paolo VI e «Rinascita»*, «Rinascita», 24 gennaio 1969.

³⁰⁶ Gesualdi, *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana*, p. 185.

La definizione di «povero pazzarello scappato di manicomio» richiama alla memoria la vicenda del poverello di Assisi: non era definito e non si definiva *pazzus* san Francesco?³⁰⁷ Ci sono analogie fra i due, Francesco e Lorenzo: entrambi sono figli della borghesia, appartengono a famiglie borghesi. Tra le due borghesie – quella novecentesca, alla quale appartiene don Milani, e quella medioevale, alla quale appartiene Francesco – ci sono, mi pare ovvio e scontato, differenze notevoli. E tuttavia l'*humus* di fondo era simile, soprattutto se ne esploriamo e scandagliamo le conseguenze psicologiche sui due rampolli. Certo, Francesco si definiva, oltre che *pazzus*, *idiota et illitteratus*; don Milani era tutt'altro che un uomo *sine litteris*. A conforto di quanto stiamo dicendo sulle assonanze tra i due, Pier Paolo Pasolini, in uno dei suoi *Scritti corsari*, a proposito di don Milani parla di «eccessiva letizia evangelica»³⁰⁸. Non è forse la letizia la cifra di Francesco e del francescanesimo?

Don Milani, come Francesco, contesta – nel senso che adduce una testimonianza alternativa – la Chiesa, ma non se ne separerà mai. La sua appartenenza alla Chiesa di Roma non è mai posta in causa. Ecco perché mi pare difficilmente assimilabile la vicenda del priore di Barbiana a quella di altri preti dell'epoca che entrarono in rotta di collisione con l'istituzione ecclesiastica della quale avevano fatto parte un momento prima.

Vittorio Lanternari, prendendo le mosse dai movimenti messianici e chilistici che percorrono l'Europa medievale e moderna, ma anche le contemporanee società tradizionali³⁰⁹, inserisce la vicenda di don Milani in un

³⁰⁷ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der Religiöse Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Anhang: *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, Eberings Historische Studien, Band 267, 1935; 2. Auflage, verb. u. erg. (2ª edizione riveduta e aumentata), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961; trad. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui nessi con la mistica tedesca*, Bologna, il Mulino, 1974, p. 24.

³⁰⁸ P. P. Pasolini, *Don Lorenzo Milani: «Lettere alla mamma»* (o meglio: «Lettere di un prete cattolico alla madre ebrea»), «Il Tempo», 8 luglio 1973, ora in Id., *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1992³, (Gli Elefanti Saggi), pp. 148-153: 152.

³⁰⁹ Su questi aspetti cfr. gli studi e le ricerche dell'antropologa e sociologa brasiliana Maria Isaura Pereira de Queiróz, in particolare *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, préface de R. Bastide, Paris, Éditions Anthropos, 1968; trad. it. *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali. Storia e etnologia dei movimenti messianici*, prefazione di R. Bastide, Milano, Jaca Book, 1970.

contesto più ampio, di preti che hanno la tempra dei ribelli³¹⁰ e dei rivoluzionari, da padre Balducci a don Mazzi, il leader della comunità dell'Isolotto³¹¹, fino al colombiano Camilo Torres Restrepo:

Le esplosioni contestatarie del cattolicesimo italiano di don Milani, padre Balducci, don Mazzi ecc., o in condizioni diverse e con istanze sue proprie il rivoluzionarismo di Camilo Torres in Colombia, e sebbene in modo assai mediato e in diversi contesti il movimento teologico di rinnovamento del cattolicesimo olandese e quello dei preti operai, interpretano, direttamente o indirettamente, le esigenze socialreligiose dei ceti più umili e incolti. La cui insoddisfazione per le forme istituzionali dei vari cristianesimi moderni costituisce il primo alimento del grande dissenso religioso da cui la chiesa cattolica, e non soltanto essa, è turbata in quest'epoca di profondo rivolgimento³¹².

In tutta onestà, non so se don Milani possa essere inserito tra i promotori del dissenso cattolico, almeno come lo si intende comunemente³¹³. Ci sono, al riguardo, pagine di *Esperienze pastorali*, che sono estremamente significative e chiare e fanno parte della *Lettera a don Piero*³¹⁴, riportata in appendice al libro:

Non ho alzato un lamento contro il Papa perché sapevo che ha ragione. Ma ora che son stato quattr'anni sulla breccia per lui, ora che con tanta sofferenza ho chiarito ai poveri l'assoluto rifiuto del marxismo da parte della Chiesa e mia, e ci ho rimesso tanti miei figlioli, sangue del mio sangue, ora non voglio sentirmi dare del demagogo solo perché vo in cerca delle pecorelle smarrite. Voglio essere trattato alla pari dei missionari³¹⁵.

³¹⁰ Si veda H. Cox, *Il cristiano come ribelle*, Brescia, Queriniana, 1973; titolo orig. *God's Revolution and Man's Responsibility*, London, SCM Press, 1969.

³¹¹ Sul tema, oltre al libro di Lancisi, *I folli di Dio. La Pira, Milani, Balducci e gli anni dell'Isolotto*, cfr. Comunità dell'Isolotto, *Isolotto 1954-1969*, introduzione di don Enzo Mazzi, Bari, Laterza, 1969; Ead., *Isolotto sotto processo*, Bari, Laterza, 1971. Di notevole interesse è il film-documentario del regista fiorentino Federico Micali, *Le chiavi di una storia. La Comunità dell'Isolotto*, del 2022.

³¹² V. Lanternari, *Religione popolare e contestazione. Riflessioni storico-sociali sul dissenso religioso*, «Testimonianze», 118 (1969), pp. 708-729: 726, ripubblicato col titolo *Il dissenso antistituzionale: dalla religione alla politica*, in Id., *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1974² (Paperbacks, 45), pp. 119-138: 133. Nel volume non sono riprese le pagine introduttive di Carlo Prandi (pp. 708-710). È significativo che l'articolo sia stato pubblicato nella rivista di padre Ernesto Balducci.

³¹³ Mi limito a rinviare a M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980*, Milano, BUR, 1983. Ma si vedano anche C. Falconi, *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario in Italia e nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1969; D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005.

³¹⁴ F. Ruozzi, *Don Lorenzo Milani e la Lettera a don Piero: genesi e redazioni*, «Cristianesimo nella storia», XXXVIII (2017), 1, pp. 183-220.

³¹⁵ Don Milani, *Esperienze pastorali*, p. 513.

E subito dopo, con ritmo incalzante, aggiunge:

E non ho deviato dalla tradizione apostolica e pastorale. Perché ho in mano la Pisside sola. Non l'ho deposta sull'altare. Non ho deposto la tonaca per correre sulle barricate. Nelle mie mani consacrate ho solo i Sacramenti e coi piedi do una pedata a un ostacolo caduco che mi sbarra la strada. E son sacerdote più io di te, che perdi il tempo a raccogliere ragazzi col pallone. Di te che t'abbassi a costruire un cine parrocchiale mentre il mondo va in fiamme³¹⁶.

Agostino Giovagnoli in proposito è perentorio: il priore di Barbiana «non può essere iscritto certamente tra i “cattolici del dissenso”; non fece parte di una “corrente” teologica progressista o di un gruppo cattolico politicamente orientato a sinistra»³¹⁷. Non era in sintonia neppure con Balducci, col quale ebbe un rapporto di stima, ma anche di marcata differenziazione, come del resto si può leggere nelle «pagine inedite e ritrovate» del libro del padre scolio *Io e don Milani*³¹⁸.

Scotto di Luzio è ancora più perentorio: «L'equivoco su don Milani, prete rosso, che fa entrare in Chiesa gli operai con il vessillo del Partito comunista, è grande»³¹⁹.

Don Milani non ignora l'esperienza dei preti operai, che ha conosciuto leggendo *Les saints vont en enfer*³²⁰ di Gilbert Cesbron, uscito nel 1952, ma non aspira a imitarne le gesta. Soprattutto non condivide l'atteggiamento del protagonista del romanzo, Pierre, che mena vanto del fatto che non si confessa, rinunciando alla vita sacramentale. Parlando del libro, in una lettera alla madre del 19 maggio 1952, ne auspica la traduzione in italiano «per farlo leggere a tutti questi ragazzi. Perché il romanzo è la forma più efficace per loro di diffusione di idee del genere»³²¹, ma, nello stesso tempo, manifesta l'intenzione di scrivere all'autore chiedendogli di correggere «un imperdonabile errore»: «Sarebbe bello trovare qualcuno che lo traducesse. In tal caso però mi piacerebbe chiedere all'autore che correggesse per l'edizione italiana un imperdonabile errore. L'errore è che quel prete non

³¹⁶ *Ibidem*, p. 514.

³¹⁷ A. Giovagnoli, *Sessantotto. La festa della contestazione*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2018, p. 70.

³¹⁸ E. Balducci, *Io e don Milani*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2017.

³¹⁹ Scotto di Luzio, *L'equivoco don Milani*, p. 31.

³²⁰ G. Cesbron, *Les saints vont en enfer*, Paris, Laffont, 1952; trad. it. *I santi vanno all'inferno. Romanzo*, Milano, Longanesi, 1953. Sul tema dei preti operai francesi cfr. l'opera classica di É. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Casterman, 1965; trad. it. *I preti operai* (1943-1947), Brescia, Morcelliana, 1967; nonché M. Margotti, *Preti operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954*, Torino, Paravia, 2000.

³²¹ Don Milani, *Lettere* (1928-1967), pp. 245-246: 245.

si confessa e se ne vanta. (...) Sembra una piccola cosa, ma sfalsa tutto il significato del libro»³²².

Potremmo dire che per lui il prete è prete e basta. Mi sovviene immediatamente il titolo del bel romanzo di Béatrix Beck, *Léon Morin, prêtre*³²³, a significare che Léon Morin è un semplice prete, anzi è *semplicemente* prete e come tale si comporta. Ma anche don Fuschini, che pure, a differenza di don Milani, non disdegna la pastorale col pallone e i balli pastorali, non condivide la scelta di certi preti che facevano gli operai a tempo pieno, rinunciando così a fare i preti. Nel 'capitolo' intitolato significativamente *A vendemmia col Vangelo*³²⁴, confessa: «Il lettore penserà che sono un pastore un po' matto perché fatico a far Vangelo sui modelli irripetibili. Non mi va di ricordare certi preti di quel tempo che, scordandosi del "Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech", si professavano metalmeccanici a tempo pieno»³²⁵. Per il sacerdote romagnolo, «il prete è prete, o non è niente»³²⁶. E subito dopo aggiunge che «la Chiesa, per codeste vocazioni sindacali, ha patito e i fedeli di cuore fedele hanno pianto. La contestazione cattolica è morta da un pezzo e non riposa in pace. I preti, alla carretta fino alla fine dei secoli. Poveri, soli, combattuti da destra e da sinistra, sono una sberla in faccia ai "proletari" con villa al mare»³²⁷.

Quindi parla della sua esperienza di prete-operaio *sui generis*: «Ho allentato lo spago ai preti sempre in fabbrica e mai in chiesa, ma torno alla mia povera storia di prete. Facevo il prete-operaio anch'io, ma su contratto a vita»³²⁸. E specifica: «I miei parrocchiani non venivano in chiesa e io andavo a trovarli sul campo. La pastorale del lavoro l'ho mischiata nel sangue. Le stagioni chiamavano il turno. Tempo del grano. Tempo delle bietole. Tempo dell'uva. Badile, vanga, zappa: il campo beveva sudore»³²⁹. E conclude: «Gesù incontrava gli amici più affettuosi tra i pescatori del lago: la mia gente era al lavoro per la campagna»³³⁰.

³²² *Ibidem*, pp. 245-246.

³²³ B. Beck, *Léon Morin, prêtre*, Paris, Gallimard, 1952; trad. it. *Leon Morin, prete*, Torino, Einaudi, 1954. Dal romanzo fu tratto il film omonimo, regista Jean-Pierre Melville, con Jean-Paul Belmondo ed Emmanuelle Riva.

³²⁴ Fuschini, *Mea culpa. Diario di un parroco di campagna*, «Dal primo quaderno di San Michele», *A vendemmia col Vangelo*, pp. 73-74.

³²⁵ *Ibidem*, p. 73.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ *Ibidem*, p. 74.

Orbene, il prete-prete deve amministrare i sacramenti, insegnare il catechismo e fare scuola. Abbiamo ricordato che per don Lorenzo la scuola è sacra e allora ogni pretesto è buono per parlarne e magari evidenziarne l'importanza. Nella lettera del 15 febbraio 1952, che scrive a Maurice Cloche, il regista di *Monsieur Vincent*, film su Vincent de Paul, ossia Vincenzo de' Paoli, don Milani ripropone – perché aveva già scritto precedentemente – la realizzazione di un film sulla vita di Gesù. A mio sommesso parere, non è per caso che don Lorenzo richiami l'attenzione del suo interlocutore sulla necessità di mettere a fuoco «Gesù ragazzo a scuola»: «Tocca a lei decidere se sarà meglio fare tutto il film in prima persona (Gesù nell'obiettivo) o se si potrà fare delle eccezioni. Nel secondo caso suggerisco per es. le scene seguenti: Gesù ragazzo a scuola»³³¹.

È noto che i Vangeli tacciono su quelli che Robert Aron ha chiamato «les années obscures de Jésus»³³². Lo studioso francese, appartenente a un'antica famiglia della borghesia ebraica della Francia orientale, è riuscito a far luce sugli anni di Cristo che non emergono dalla narrazione degli evangelisti e che sono rimasti in un cono d'ombra. Non mi pare che tra gli autori prediletti di don Milani ci fosse Robert Aron, ma credo che l'idea di mettere l'accento sul ragazzo Gesù che va a scuola non sia senza significato, anzi ritengo che abbia un alto valore simbolico. Se Gesù ha frequentato una scuola ed era il figlio di Dio, a maggior ragione della scuola hanno bisogno gli uomini e specialmente i poveri. In questa maniera, don Milani legittima la radicalità della sua opzione per la scuola. In questo contesto matura anche la *Lettera a una professoressa*, un testo che viene accolto con favore negli ambienti della contestazione giovanile³³³, specialmente studentesca. Mario Capanna, leader del Sessantotto, sottolinea che «il linguaggio, semplicissimo ed efficace, ha una forza dirompente»³³⁴. E poi aggiunge: «Il messaggio di Barbiana coglie nel segno. La scuola non è davvero un'istituzione neutra»³³⁵.

A sua volta, Giuseppe Carlo Marino, nel delineare la biografia del Sessantotto, ricorda che «il dissenso cattolico contro la scuola di classe e la cultura classista dominante avrebbe trovato il suo manifesto, nonché una

³³¹ Don Milani, *Lettere* (1928-1967), pp. 235-242: 239. Cfr. P. Loredan, *Don Milani e il progetto di un film su Gesù. Una prospettiva molto attuale*, «La Civiltà Cattolica», CLXXIV (2023), II, quad. 4161 (4-18 novembre), pp. 255-264.

³³² R. Aron, *Les années obscures de Jésus*, Paris, Grasset, 1960; trad. it. *Gli anni oscuri di Gesù*, Milano, Mondadori, 1963.

³³³ Mazzetti, *Don Lorenzo Milani e don Zeno Saltini tra contestazione e anticontestazione*.

³³⁴ M. Capanna, *Formidabili quegli anni*, Milano, Garzanti, 2017, p. 44. La prima edizione è: Milano, Rizzoli, 1988, prefazione di C. Cederna.

³³⁵ *Ibidem*. Cfr. M. Lancisi, *Dopo la «Lettera». Don Milani e la contestazione studentesca*, Bologna, Cappelli, 1980.

nuova pedagogia, nello straordinario libro evangelico e libertario, *Lettera a una professoressa* (1967), di don Lorenzo Milani»³³⁶.

Anche Guido Panvini, nell'indagare sul nesso tra cattolicesimo e violenza politica, fa presente che gli scritti di don Milani, specialmente «*Esperienze pastorali* e *Lettera a una professoressa*, discussi ed elaborati assieme ai suoi allievi della scuola di Barbiana, divennero i testi di riferimento del movimento studentesco e del cattolicesimo impegnato nelle lotte sociali»³³⁷.

In effetti, «il Sessantotto allestisce i criteri essenziali di leggibilità dell'opera»³³⁸.

Secondo Carlo Ginzburg, «la *Lettera a una professoressa* dei ragazzi di Barbiana scolari di don Lorenzo Milani» è «il frutto più ricco e denso della critica culturale del '68 in Italia», per la verità «uscito (con un anno di anticipo) dal lavoro pedagogico svolto tra i monti del Mugello da un prete osteggiato dalla gerarchia, ebreo di nascita e proveniente da una tradizione intellettuale non cattolica»³³⁹. Ginzburg avverte, poi, l'esigenza di precisare: «Nella critica di don Milani, (...), condotta da un punto di vista duramente classista, c'erano senza dubbio elementi in senso stretto *reazionari*. Ma liquidare, secondo l'uso corrente, tutto ciò come populismo, non aiuta molto»³⁴⁰.

GIUSEPPE MARIA VISCARDI

Associazione per la storia sociale
del Mezzogiorno e dell'area mediterranea

³³⁶ G. C. Marino, *Biografia del Sessantotto. Utopie, conquiste, sbandamenti*, Milano, Bompiani, 2004, p. 173. Cfr. G. Turbanti, «Padre» del 68?, in *Salire a Barbiana. Don Milani dal Sessantotto a oggi*, a cura di R. Michetti – R. Moro, con un'intervista a Tullio De Mauro, Roma, Viella, 2017, pp. 25-60; G. Acocella, *Un '68 «cattolico»?», in *Il '68 a Salerno. Miti, utopie e speranze di una generazione*, a cura di P. Lucia – F. Sofia, Bracigliano (Salerno), Cecom, 2008, pp. 105-110. Acocella, dopo aver rilevato che «la valenza “cattolica” per tanti versi riscontrabile nel Sessantotto ha profonde motivazioni», alcune delle quali riconducibili all'evento straordinario del Concilio Vaticano II (1962-1965), fa presente che «però le icone, anche negli anni successivi (al 1968), non furono Marcuse o Mao, ma don Lorenzo Milani (scomparso nel 1967) – che invitava allo studio e al sacrificio, necessario per i figli dei poveri, e non alle scorciatoie dei figli di papà che intendevano regolare i conti con i propri padri per poi goderne la protezione – o i preti impegnati nella ricerca della partecipazione per tutti, della giustizia, dell'eguaglianza», *ibidem*, p. 105.*

³³⁷ Panvini, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, p. 203.

³³⁸ Scotto di Luzio, *L'equivoco don Milani*, p. VIII.

³³⁹ C. Ginzburg, *Introduzione*, in P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980, p. IV.

³⁴⁰ *Ibidem*. Il corsivo è nel testo. Si veda anche *Salire a Barbiana. Don Milani dal Sessantotto a oggi*.

NOTE

ASPETTI DELLA SACRALIZZAZIONE DELL'ECONOMIA NELLA CULTURA MODERNA¹

Il presente intervento è stato concepito sulla base di una serie di suggestioni relative alla dimensione economica contenute nel saggio *I sentieri del sacro* di Giovanni Filoramo², e le riflessioni che presenta vanno considerate come strettamente limitate all'ambito della storia della cultura occidentale. Mi sia permesso di iniziare con due citazioni, di provenienza diversissima, che potranno sembrare per certi aspetti 'stravaganti', ma il cui significato spero possa risultare chiaro nel prosieguo del mio scritto.

Prima citazione. All'inizio del cap. XV di *The sun also rises*, apparso nel 1929 e poi riedito nel 1954 con il nuovo titolo *Fiesta*, Ernest Hemingway descrive l'arrivo a Pamplona di masse di contadini in occasione della festa di san Firmino, che cade tra il 6 e il 7 luglio, con il suo complesso rituale che prevede tra l'altro la popolarissima corsa dei tori (l'*encierro*). In tale contesto, lo scrittore americano (che all'epoca viveva lavorando come giornalista: diremmo un inviato speciale in Europa da parte di diverse testate USA) inserisce una serie di considerazioni, che nella traduzione italiana suonano così:

Erano appena arrivati dal piano e dalle colline ed era necessario che *gradualmente si abituassero ad innalzare i loro valori*. Non potevano subito mettersi a pagare i prezzi del caffè. Impiegavano il valore del loro denaro nelle osterie. *Ancora il denaro aveva un valore definito, ore di lavoro sudate o stia di grano vendute*. Più tardi nella fiesta *nulla più sarebbe importato quanto pagassero o che cosa comperassero*³.

¹ Una prima versione del saggio è stata presentata il 3 maggio 2023 in un seminario del ciclo "Religione e Politica", a.a. 2022-23, del Dipartimento SPGI dell'Università di Padova, dedicato al tema complessivo *Tra sacro religioso e sacro secolare. Percorsi di secolarizzazione e nuovi intrecci storici tra religione e società*; ringrazio gli amici Guido Mongini, Marco Bolzonella, Giulio Dalla Grana e Roberto Modestino per le loro osservazioni in quell'occasione.

² Mi riferisco a G. Filoramo, *I sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, Milano, FrancoAngeli, 2022, in particolare le pp. 100-108.

³ E. Hemingway, *Fiesta*, trad. it. G. Trevisani, Milano, Mondadori, 1980, p. 204 (i corsivi sono miei); il testo originale inglese (che riporto, trattandosi di opera letteraria) è il

Seconda citazione, che ricavo da un recente *report* finanziario di provenienza svizzera, stilato a pochi giorni di distanza dal virtuale fallimento della First Republic Bank di San Francisco, banca 'regionale' statunitense che aveva visto evaporare la quasi totalità della sua capitalizzazione di borsa dopo aver confermato la fuga di 100 miliardi di dollari di depositi nel primo trimestre dell'anno⁴:

Le banche si fondano sulla *fiducia*. *Fiducia che il denaro dei correntisti è al sicuro*, che la liquidità e il capitale delle banche sono tali da coprire eventuali perdite, che la loro strategia di finanziamento e commerciale non le esponga a nessun particolare rischio di mercato, settore o aziendale. In altre parole: la *fiducia* della clientela al dettaglio e del mercato richiede (e premia) le banche "di teflon", in grado di superare con successo gli shock esterni. Tuttavia *la fiducia è fragile e sfuggente e il denaro viaggia rapidamente*⁵.

Le predette citazioni mi servono prima di tutto per mostrare come la dimensione economico-finanziaria permea, o può permeare, vari aspetti – molto disparati – della società e della cultura contemporanea: in primo luogo, per così dire, e mi si passi la banalità, «l'economia non è tutto, ma si intrufola un po' dappertutto». E questo spiega, se non altro, come, nell'ambito della società liquida esaminata da Filoramo nei *Sentieri del sacro*, stia perfettamente a suo agio, e perché non deve stupirci che essa possa generare e supportare *processi di sacralizzazione*, e più precisamente, come cercherò di evidenziare, *di auto-canonizzazione*. In secondo luogo, poi, sia la prima citazione, che è di natura letteraria, sia la seconda, che proviene dall'ambito dell'analisi finanziaria, appaiono intrise di termini di significato economico pregnante, quali *valore*, *lavoro*, *fiducia*, *rischio*, che tuttavia eccedono di molto il puro ambito tecnico-economico, e aprono ad orizzonti concettuali di più ampia portata, di tipo filosofico oltre che economico-politico, il che evidenzia la poliedrica capacità dell'economia – e in modo particolare della finanza – di appropriarsi con naturalezza di linguaggi, immagini e simboli provenienti da altri campi del sapere e dell'esperienza umana, piegandoli a significati e interessi propri.

seguito: «They had come in so recently from the plains and the hills that it was necessary that they make their shifting in values gradually. They could not start in paying café prices. They got their money's worth in the wine-shops. Money still had a definite value in hours worked and bushels of grain sold. Late in the fiesta it would not matter what they paid, nor where they bought».

⁴ First Republic, che ancora alla fine del primo trimestre 2023 aveva *asset* stimati in 233 miliardi di dollari, è la seconda banca più grande per dimensioni a fallire nella storia americana (dopo la famigerata Lehman Brothers), ed è stata 'salvata' con un'operazione c.d. 'di mercato', orchestrata dall'amministrazione Biden e dalle autorità regolatorie americane allo scopo di evitare la diffusione del panico ed ulteriori dissesti al sistema finanziario USA.

⁵ Il *report* datato 31 marzo 2023, è stato scritto 'a caldo' da Nannette Hechler-Fayd'herbe, direttrice investimenti e capo della ricerca economica del colosso bancario elvetico Credit Suisse, che peraltro è stato a sua volta oggetto di un clamoroso e complesso salvataggio finanziario qualche settimana più tardi; anche in questa citazione i corsivi sono miei.

1. Fatta questa premessa, vengo ad un'analisi più ravvicinata del tema che Filoramo inquadra come «sacro economico». A tale proposito, mi interessa sottolineare due presupposti del discorso dell'autore.

- a) Primo presupposto. Quando propone una descrizione generale dei processi di sacralizzazione, Filoramo lo fa evitando di fornire una definizione 'ontologica', o 'sostanziale', di *sacro*: egli nota invece che – qualunque sia l'ambito cui ci si riferisce – «i processi di sacralizzazione (...) sono processi culturali in grado di attribuire e comunicare significati valoriali assoluti», che consentono «a individui e gruppi di sperimentare simboli, oggetti, sentimenti, pratiche come espressione di una realtà fondativa (il sacro, appunto), che legittima in modo assoluto la loro esperienza e le loro pratiche, distinguendole e opponendole alle esperienze e pratiche profane»⁶. Indipendentemente da cosa il sacro sia, dunque, per Filoramo esso agisce come il fondamento infondato di una determinata *esperienza di vita assolutizzata*, che non solo il sacro ha il potere di 'istituire', ma anche di 'far funzionare' in un certo modo. In questo senso, il sacro «viene *prima* della religione», ed è in grado, in piena età moderna secolarizzata, di costruire spazi culturali e sociali 'sacri' in maniera speculare a quanto facevano in passato le religioni tradizionali: ossia, come l'autore spiega sulla scorta di alcune suggestioni del sociologo francese Frederic Lenoir, mobilitando energie e creando legami sociali ed identitari mediante fenomeni di *assolutizzazione* (a titolo di esempio: della ragione, della scienza/tecnologia, del proletariato, dello Stato-nazione), di *rifiuto/demonizzazione* (rispettivamente della tradizione, della religione rivelata, della borghesia, delle nazioni 'altre'), e di 'utopizzazione' (intesa come promessa di un mondo migliore futuro)⁷. Ora, questo discorso generale relativo ai processi di sacralizzazione nell'età contemporanea, secondo Filoramo può essere declinato opportunamente anche nella dimensione economica della vita sociale, rivelando fenomeni e processi inquadrabili come forme di «sacro economico», nel senso (suggerito in passato da Walter Benjamin e rilanciato recentemente da diversi studiosi, tra cui l'economista cattolico Luigino Bruni)⁸ che determinate idee e pratiche economiche attuali possono essere lette e interpretate in stretta analogia a certe convinzioni e pratiche religiose del passato e del presente⁹.
- b) Secondo presupposto, più specifico. Filoramo fa coincidere la possibilità di una sacralizzazione della dimensione economica della vita sociale con la diffusione del capitalismo, sottolineando come esso, fin dalle sue origini moderne, si sia

⁶ Filoramo, *I sentieri del sacro*, p. 23.

⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁸ L. Bruni, *Il capitalismo e il sacro*, Milano, Vita e Pensiero, 2019, specie i capp. I e II, pp. 9-55.

⁹ In particolare, secondo Benjamin «il capitalismo (...) serve essenzialmente all'appagamento delle stesse preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni»: cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in Id., *La Politica e altri scritti*, Milano, Mimesis, 2016, pp. 51-54: 51.

sempre presentato con aspetti cripto-religiosi, che hanno riguardato gran parte delle istituzioni che lo configurano e delle loro modalità di funzionamento. In sostanza, a prescindere dalle fasi che il capitalismo ha attraversato negli ultimi due secoli e mezzo, si potrebbe parlare di una sorta di 'religione secolare capitalistica': in analogia con la religione tradizionale, essa disporrebbe di proprie chiese (le banche, ma anche le Borse), di un proprio clero (gli agenti di cambio e i *broker* finanziari), di un popolo di fedeli (di volta in volta gli azionisti e/o i risparmiatori, e/o i consumatori), di una propria specifica fede (l'ideologia del mercato, e in special modo del consumo, e/o della crescita economica ad ogni costo), di un culto o per lo meno una sorta di reverenza per i capi (i magnati della grande industria prima, i banchieri – specie quelli delle grandi banche d'affari – e i manager delle grandi *corporations* poi), di una chiara spinta missionaria/proselitistica (i martellanti slogan pubblicitari e la costruzione/promozione di *brand* merceologici che consentono alle singole aziende di distinguersi dalla concorrenza 'individualizzando' il consumo dei propri prodotti e facilitando l'adozione dei medesimi in riferimento a precisi e desiderabili 'stili di vita'), e così via¹⁰. Nello specifico, secondo Filoramo, che qui segue il già citato Bruni¹¹, la forza culturale del capitalismo odierno risiederebbe essenzialmente nella sua capacità di insediarsi nelle coscienze degli individui «fino a configurarsi come un'esperienza assoluta e onnipervasiva», e ciò da un lato per effetto della crescente importanza dell'ideologia del *business*, prodotta e generata specialmente nelle *business school* anglosassoni, dall'altro in virtù del suo presentarsi sotto forma di *consumismo*, in cui alla sovranità del consumatore corrisponde il mono-culto consumista, che appare in ultima analisi come una particolare forma di escatologia mondana, rispetto alla quale «endless consumption is the mark of grace»¹².

Per quanto mi riguarda, mentre condivido la prospettiva di Filoramo rispetto al primo presupposto, sono meno convinto del secondo: certamente non dubito del fatto che nella società occidentale contemporanea sia possibile riscontrare la presenza di una 'religione capitalista', ma penso che essa debba e possa essere focalizzata in maniera più precisa e in parte differente rispetto a quanto risulta dalle brevi note di Filoramo. In particolare, intendo proporre alcune distinzioni e analisi concettuali e storiche fondamentali, utili a individuare e contestualizzare con precisione il momento della storia sociale e culturale del capitalismo in cui alcuni tratti di quell'ambito dell'esperienza umana che chiamiamo economia vengono configurandosi in maniera tale da poter essere esperiti nei termini di una vera e propria religione secolare.

¹⁰ Filoramo, *I sentieri del sacro*, pp. 100-102.

¹¹ In specie il cap. I (intitolato *Le radici religiose dell'homo oeconomicus*) di Bruni, *Il capitalismo e il sacro*, pp. 9-33.

¹² Così P. A. Mellor – C. Shilling, *Sociology of the Sacred. Religion, Embodiment and Social Change*, London, Sage, 2014, pp. 37-38, ripreso in Filoramo, *I sentieri del sacro*, p. 108.

2. In primo luogo, vorrei osservare che, fin dall'età antica, sia che si tratti della società greca classica, sia di quella, ancora precedente, descritta nell'Antico Testamento, si possono individuare alcune istituzioni e caratteristiche socio-economiche tipiche del capitalismo moderno, quali la proprietà privata, la divisione del lavoro, il mercato (in forma molto meno articolata di quella odierna, ovviamente), la moneta¹³. Non è affatto un caso, del resto, che già parecchi autori antichi – tra cui per esempio alcuni profeti israelitici – abbiano manifestato forme di disagio e/o protesta nei confronti di una struttura socio-economica fortemente sperequata, e perciò considerata moralmente e idealmente ingiusta¹⁴. In particolare, pure in contesti in cui la fisionomia sociale ed economica delle comunità umane era abbastanza poco articolata (per quanto forse più complessa, a livello simbolico, di quella attuale), era già comune la percezione di pericolo connessa con un elemento centrale della futura concezione economica capitalistica, ovvero l'accumulazione del denaro, essenzialmente sotto forma di moneta¹⁵, spesso valutata in correlazione a pratiche commerciali aggressive e più o meno scorrette¹⁶. In questo senso Aristotele, che in genere è considerato il fondatore della 'filosofia dell'economia', diffida – come altri autori greci – del denaro, in quanto il desiderio di ricchezza, la cui brama è a suo parere *illimitata*, può mettere a rischio la ricerca dei beni – i *veri* beni – necessari e sufficienti alla conduzione della vita buona: in estrema sintesi, secondo lo Stagirita, con riferimento sia all'individuo, che alla casa, che alla città, sono necessari e 'secondo natura' la produzione e lo scambio di beni in funzione del ben-essere e del ben-vivere, mentre è per così dire 'contro natura' la ricerca della

¹³ Lo sottolinea E. Roll, *Storia del pensiero economico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989 (ed. orig. London, Faber&Faber, 1973), p. 10. J. M. Keynes, dal canto suo, pensava che molte delle pratiche caratteristiche del «private capitalism» fossero state già altamente sviluppate addirittura nell'economia babilonese, e che in generale la fondazione della società sull'«instinct of Avarice» (che qui tradurrei con 'avidità') non fosse «a modern improvement», ma che fosse sempre esistita «somewhere»: cfr. A. M. Carabelli – M. A. Cedrini, *J.M. Keynes e la critica al capitalismo*, in *Il Dio denaro. Una storia teologico-politica della moneta*, a cura di M. Nicoletti – P. Evangelisti, numero monografico di «Politica e religione» (2018), Brescia, Morcelliana, 2018, pp. 205-236: 220 (da cui ricavo la citazione).

¹⁴ Roll, *Storia del pensiero economico*, pp. 13-14. Esempi caratteristici della contestazione profetica della ricchezza ingiusta in *Am.* 8, 4-7, *Is.* 3, 14-15, *Mich.* 2, 1-2.

¹⁵ Da un punto di vista concettuale, *denaro* e *moneta* sono realtà che vanno tenute distinte, essendo la moneta un oggetto sociale, oltre che fisico, mentre il denaro è un concetto 'ontologico': sul punto, di importanza capitale sotto il profilo della filosofia dell'economia, rimando in generale a M. G. Turri, *La distinzione fra moneta e denaro. Ontologia sociale ed economia*, Roma, Carocci, 2009, specie pp. 16-31.

¹⁶ Tra cui in primo luogo il prestito a interesse, che non caso è spesso rappresentato nella commedia antica, greca e latina (penso ad autori come Aristofane e Plauto), con connotazioni indubbiamente negative, in primo luogo a carico della figura del *foenerator*, come ricorda A. Grilli, *Una commedia a doppio taglio*, in Aristofane, *Le nuvole*, a cura di A. Grilli, Milano, Rizzoli, 2005, pp. 7-68, in particolare la nota 39 a p. 20.

ricchezza come fine a se stessa e come scopo ultimo della vita¹⁷. Aristotele aveva del resto già sufficientemente chiara non solo la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio dei beni, ma anche un elemento per certi versi ineliminabile del comportamento e dell'indole umana, che è stato così sintetizzato da Carlo Maria Cipolla:

mentre esiste un livello minimo dei bisogni umani al di sotto del quale la vita non è più possibile, un livello massimo dei desideri umani praticamente non esiste. Istintivamente e irrisistibilmente la gente punta verso livelli di consumo sempre più alti, e quando i bisogni più naturali sono soddisfatti, essa ne crea senza posa dei nuovi senza badare a quanto siano artificiali, assurdi e persino perniciosi¹⁸.

Ad ogni modo, pare assodato che già nella fase antica della civilizzazione occidentale il denaro (sotto forma di moneta) risultasse svolgere in primo luogo la funzione di strumento privilegiato di pagamento e di scambio (per ragioni di praticità, presumibilmente), in secondo luogo quella di più generale *misura del valore* (nel senso che permetteva di dare un valore ai beni, confrontando tra loro i prezzi di beni differenti stimati/calcolati in moneta), ma anche (sebbene in maniera meno chiaramente distinta, oltre che meno accettata a livello etico-sociale) quella di mezzo di accumulazione della ricchezza in se stessa, e dunque di *riserva dello stesso valore*¹⁹. Pur essendo la moneta considerata per natura sterile (come pensava Aristotele), e dunque intrinsecamente improduttiva²⁰, e al di là della desiderabilità di ciò, gli antichi sapevano dunque che la ricchezza poteva essere indefinitamente incrementata (capitalizzata) attraverso la circolazione e gli scambi commerciali, il risparmio/tesaurizzazione della moneta, il prestito a interesse del denaro.

¹⁷ Lo spiega bene P. Radici Colace, *Il denaro da invenzione pericolosa a strumento di salvezza. Tra età greca e prima età cristiana*, in *Il Dio denaro*, pp. 47-76: 51-54; più in generale, L. Bruni – P. Santori – S. Zamagni, *Lezioni di storia del pensiero economico. Un percorso dall'antichità al Novecento*, Roma, Città Nuova, 2021, pp. 24-26.

¹⁸ Così C. M. Cipolla, *Il declino economico degli imperi*, in Id., *Le tre rivoluzioni e altri saggi di storia economica e sociale*, Bologna, il Mulino, 1989 (ed. orig. 1970), pp. 209-224: 212-213. Lo stesso concetto è espresso in maniera più asettica nell'*incipit* di uno dei più diffusi tra gli odierni manuali introduttivi di economia politica: «I nostri desideri corrispondono a ciò che riteniamo renda la vita più confortevole e piacevole (...) Relativamente a tali desideri e bisogni, la nostra domanda è di norma superiore alla nostra capacità di soddisfarli»: N. G. Mankiw – M.P. Taylor, *Principi di economia*, Bologna, Zanichelli, 2018, p. 3.

¹⁹ E ciò indipendentemente dalla *forma contingente* della moneta: ricordo che tale funzione è essenziale nell'ottica capitalista, ed è del tutto centrale nell'economia finanziaria attuale, in cui peraltro la moneta è ormai (a partire dalla decisione del presidente americano Richard Nixon dell'agosto 1971 di sospendere la convertibilità del dollaro USA in oro) esplicitamente 'fiduciaria', nel senso che non è più automaticamente convertibile in metallo prezioso; sul punto, si veda M. G. Turri, *La moneta come riserva di valore. A ogni funzione la sua ontologia e la sua metafisica*, in *Il Dio denaro*, pp. 237-265: 256-257.

²⁰ Cfr. Roll, *Storia del pensiero economico*, p. 23, che si riferisce evidentemente a Aristotele, *Politica*, libro I, cap. 10, 1258b.

3. Questa è in linea di massima la situazione che ci troviamo di fronte anche quando esaminiamo come viene presa in considerazione la dimensione economica all'interno del Nuovo Testamento, a partire dalle ricorrenze di termini finanziari/monetari nei Vangeli, che non sono affatto poche (lo ha evidenziato mons. Ravasi qualche anno fa)²¹, il che testimonia quindi una certa familiarità dei redattori con alcuni aspetti dell'economia del tempo²². Nello specifico, mi sembra utile focalizzare brevemente l'attenzione della predicazione gesuana alle dinamiche economiche, e in particolare finanziarie, da cui emergono anche elementi non proprio così scontati dell'atteggiamento proto-cristiano nei confronti di esse.

In primo luogo, direi che, come per quanto riguarda il 'pensiero politico' di Gesù, anche per il suo 'pensiero economico' appare centrale l'episodio del tributo a Cesare (con il celebre «date a Cesare quel che è di Cesare» di Mc. 12, 13-17 e luoghi paralleli). Tradizionalmente, il passo è stato in genere interpretato in termini 'dualistici', fondando su di esso una supposta distinzione/separazione tra religione e politica, che sarebbe quindi una caratteristica strutturale del cristianesimo, e che potrebbe per analogia essere applicata anche al rapporto tra religione ed economia: Gesù si presenterebbe dunque come profeta o leader religioso impolitico, 'neutrale' verso Cesare e i suoi 'valori', e nello specifico sarebbe indifferente verso la moneta romana, intesa come puro e neutrale strumento 'tecnico' di scambio/pagamento. Seguendo invece la particolare lettura 'teocratica' che Giovanni Filoramo ha proposto del passo, il *focus* dell'episodio andrebbe posto sulla distinzione tra diversi piani dell'esperienza umana, per cui il mondo, con le sue istituzioni (il denaro, le tasse, ecc.), deve in ogni caso restare distinto dal 'vero' regno, che è quello di Dio (l'immagine di Cesare sulla moneta romana certifica che essa non è un oggetto sacro, in quanto Dio nella concezione giudaica non è rappresentabile, e ciò garantisce dunque che l'uso della moneta romana non configura il pericolo di idolatria): ciò premesso, con il suo detto Gesù affermerebbe la signoria di Dio sul mondo (ivi compresa la dimensione economica), attraverso la radicale desacralizzazione del potere/del denaro²³.

Premessa questa impostazione di fondo, nei Vangeli emergono atti e riflessioni di Gesù relativi ad aspetti 'economici' (in senso lato) che appaiono molto forti. Penso in primo luogo alla cacciata dei mercanti dal tempio (Mc. 11, 15-18, ma anche Iov. 2, 13-22), da cui oltre alla riprovazione per la 'profanazione' mercantile del luogo sacro, emerge il dato dell'autorità di Gesù e della centralità salvifica del 'nuovo tempio'. O all'episodio del c.d. 'giovane ricco' (Mc. 10, 17-31, e luoghi paralleli), con il tema della ricchezza che può ostacolare la *sequela Christi*, e

²¹ Cfr. G. Ravasi, *Il vangelo della finanza*, «il Fatto Quotidiano», 30 maggio 2018, p. 25.

²² Anche nell'Antico Testamento il tema è ben documentato, come risulta per esempio da M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma, Città Nuova, 1980, specie pp. 11-20.

²³ Per questa interpretazione, presuppongo l'analisi svolta in G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 34-37.

della difficoltà della salvezza per i ricchi, a causa dell'impossibilità di servire allo stesso tempo Dio e la ricchezza (Mammona) (*Lc.* 16, 13). Infine, in termini più generali, all'immagine di Gesù 'rivoluzionario' (anche) sotto il profilo economico, che emerge nel discorso delle Beatitudini, intese e presentate come contro-valori terreni (*Mt.* 5, 3-12, con particolare riferimento al regno di Dio che è destinato ai 'poveri in spirito')²⁴. Non va peraltro dimenticato, in relazione a tutti i ragionamenti relativi alla questione della povertà volontaria in seno al proto-cristianesimo, che l'atteggiamento dei primi cristiani (specie in ambito palestinese, e nella originaria cerchia gesuana) in relazione alla questione della ricchezza e dei beni materiali è fortemente condizionato dalla relativa scarsità di essi nell'ambito di un'economia che era ancora largamente naturale: come notato acutamente da Georg Simmel, la stessa povertà «compare nei suoi fenomeni più puri e specifici soltanto dove esiste in certa misura l'economia monetaria», entro la quale, caratteristicamente, «i prodotti del suolo» possono figurare «come pure merci, cioè immediatamente come valori in denaro», e dunque la stessa indifferenza nei confronti dei beni terreni e del loro godimento può assumere una diretta e piena valenza positiva in chiave ascetica solo entro tali contesti²⁵.

Di contro agli elementi testè evidenziati, alcuni detti e parabole di Gesù mostrano aspetti differenti, e non immediatamente componibili con essi. Penso per esempio all'episodio dell'obolo della vedova (*Mc.* 12, 41-44), in cui alla contestazione gesuana del sistema offertoriale del Tempio ebraico si accompagna una valutazione del merito 'proporzionale' delle diverse offerte, per cui esse appaiono meritorie in proporzione inversa rispetto a quanto uno possiede. O alla celebre parabola dei talenti (*Mt.* 25, 14-30 e luoghi paralleli), che per quanto certamente non possa essere letta come un'esaltazione dell'efficientismo economico e del profitto indiscriminato, sicuramente utilizza questa pietra di paragone per esortare i fedeli alla vigilanza e all'impegno, in un'ottica di 'buon uso' della ricchezza. Oppure alla sconcertante parabola dell'amministratore disonesto (*Lc.* 16, 1-9 e luoghi paralleli), che a prima vista suona come una sorta di elogio della disonestà o quanto meno della furberia e dell'opportunismo, anche se in effetti costituisce una ricapitolazione di buona parte del messaggio biblico sulla precarietà della ricchezza e sul suo possibile utilizzo: resta comunque vero, peraltro, che, nell'ottica gesuana, l'operato chiaramente scorretto del protagonista della parabola può comunque offrire un esempio di utilizzo lungimirante dei beni terreni.

Per concludere su questo punto, direi che, pur senza presentarsi come un profeta radicalmente pauperista, e pur d'altra parte riconoscendo il ruolo e la rilevanza sociale del denaro e delle relazioni economiche, senz'altro Gesù (e in generale il

²⁴ Con tutto ciò che questo comporterà in relazione alla nascita dell'idealità monastica cristiana, per cui nel rifiuto del mondo (*contemptus mundi*) comunque si può ravvisare un'indiretta contestazione rispetto ai 'valori mondani'.

²⁵ Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli – L. Perucchi, Torino, UTET, 1984 (ed. orig. Leipzig 1900), pp. 366-370 (citazioni da p. 366).

proto-cristianesimo) a livello teologico de-sacralizza la ricchezza, strutturalmente precaria in quanto irrimediabilmente *terrena*, limitata nel tempo, non riportabile alla dimensione salvifica del *vero* Regno di Dio; inoltre, a livello etico-valoriale, stigmatizza l'idea che si possa essere allo stesso tempo servi di Dio e di Mammona, affermando con forza l'esclusiva signoria di Dio sul mondo e sull'uomo, e respingendo la tentazione di tenere assieme la devozione/religione e il denaro, come ben riassume la raccomandazione gesuana riportata in *Mt.* 6, 19-21:

non accumulate tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulate invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore.

Se sotto il profilo storico il capitalismo, come efficacemente sintetizzato da Immanuel Wallerstein, può essere definito come il sistema economico in cui il capitale, inteso come ricchezza accumulata, viene adoperato «con l'obiettivo e l'intento primario della sua autoespansione», in modo tale per cui il possessore di capitale, e cioè appunto il capitalista, agisce con lo scopo «implacabile e curiosamente autocentrato (...) di accumulare un capitale ancora maggiore»²⁶, esso appare evidentemente assai lontano dalle indicazioni evangeliche, in cui non c'è posto per l'assolutizzazione dell'economia, o, come scrive efficacemente Giulio Sapelli, per nessuna «totalitarietà della razionalità strumentale economica»²⁷.

4. Il primo cristianesimo, in genere, sembra tuttavia aver accettato le istituzioni socio-politiche coeve come dati di fatto, sostanzialmente imm modificabili, pur mantenendosi fedele alle indicazioni del fondatore relative alla necessità di vivere in una prospettiva di «otherworldiness», cioè di estraneità sostanziale al mondo e ai suoi valori²⁸. La transizione dalla fase dei primi gruppi proto-cristiani a quella

²⁶ Così I. Wallerstein, *Il capitalismo storico. Economia, politica e cultura in un sistema-mondo*, Torino, Einaudi, 1985 (ed. orig. 1983), pp. 3-4.

²⁷ Cfr. G. Sapelli, *Introduzione*, in *Religioni & Economie. Idee ed esperienze*, a cura di M. C. Giorda – S. Palmisano – M. G. Turri, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 7-10: 8. Una definizione un po' diversa, di taglio più sociologico, del capitalismo è per esempio quella esposta in W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, a cura di A. Cavalli, Torino, UTET, 1967 (ed. orig. Berlin 1916), pp. 165-166, ove si legge che il capitalismo è un sistema economico caratterizzato nella forma di uno «scambio in cui collaborano, uniti dal mercato, due diversi gruppi di popolazione», da un lato «i proprietari dei mezzi di produzione», che dirigono l'organizzazione e costituiscono i soggetti economici, e dall'altro «i lavoratori nullatenenti», puri esecutori della produzione, il tutto dominato «dal principio del profitto e del razionalismo economico»: direi che tuttavia la conclusione che se ne può trarre ai nostri fini non cambia di molto.

²⁸ Così J. Viner, *Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work*, edited by J. Melitz – D. Winch, Durham (NC), Duke University Press, 1978, pp. 9-15 (il virgolettato è una citazione dal titolo del primo paragrafo del libro, p. 9, il giudizio sulle istituzioni come «unchangeable facts» è a p. 13).

dell'istituzione Chiesa, a maggior ragione dopo la svolta costantiniana e la successiva affermazione del cristianesimo come religione di Stato, che determinano la conseguente messa in sordina della tensione escatologica presente in varie correnti del nuovo credo, vede poi l'avvio di una profonda 'normalizzazione' dell'etica socio-economica cristiana, specialmente nei contesti urbani tipici delle maggiori città del bacino mediterraneo²⁹. La questione della ricchezza e dell'uso dei beni rimane senz'altro viva, ma viene un po' alla volta privata delle sue implicazioni più 'eversive' sul piano sociale, come mostra bene il celebre *Quale ricco si salverà?* di Clemente Alessandrino (140/50-215/16c.) dedicato al tema delle possibilità di salvezza dei ricchi³⁰. Questo breve testo (lo sviluppo di un'omelia, collocabile in un arco di anni compreso tra il 190 e il 210c.) da un lato mostra il 'superamento' delle punte di pauperismo radicale ricavabili dall'episodio evangelico del 'giovane ricco' (il già citato passo di *Mc.* 10, 17-31), dall'altro conferma la concezione puramente strumentale e desacralizzata della ricchezza, e la condanna dell'accumulo di beni fine a se stesso, e in particolare di chi «ogni volta guarda il di più, volto in basso e impigliato nei legami del mondo», e così non è in grado di «desiderare il regno dei cieli e pensare ad esso», e dunque «sarà necessariamente rapito (dalla morte) in queste cose dalle quali è stato preso»³¹.

Entro questo orizzonte etico-teologico di fondo si costituisce e consolida, tra epoca tardo-antica e alto Medioevo, la 'tradizionale' visione cristiana dell'ordinamento sociale ed economico: la società era vissuta come un complesso corporativo e gerarchico, stabilito e ordinato da Dio una volta per tutte, e da lui guidato (in questo senso è indubbio che la Chiesa giustificasse le disuguaglianze sociali); tale visione era condizionata da una ipoteca trascendente, che metteva fortemente in risalto il ruolo dei chierici, ma soprattutto proponeva 'valori' sociali ed economici profondamente condizionati dalla religione e dalle credenze nell'aldilà: per esempio, oltre ad un certo sospetto per la ricchezza (per cui san Girolamo sembra aver scritto che «il

²⁹ Ciò anche in relazione alla progressivamente mutata composizione socio-economica delle comunità cristiane, che comunque fin dalle origini deve essere stata meno polarizzata verso il basso di quanto tradizionalmente si è ripetuto, come spiega W. A. Meeks, *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna, il Mulino, 1992 (ed. orig. New Haven-London 1983), pp. 149-204 (in specie le conclusioni alle pp. 202-204).

³⁰ Cfr. Clemente Alessandrino, *Quale ricco si salverà?*, a cura di M. G. Bianco, Roma, Città Nuova, 1999.

³¹ Cfr. *ibidem*, in particolare § 17, pp. 39-40; per la traduzione «rapito» (sott. 'dalla morte') in luogo di «trovato», preferisco la versione in Mara, *Ricchezza e povertà*, pp. 112-113; *ibidem*, specie pp. 32-43, un'interessante analisi della riflessione clementina sui beni posseduti dal cristiano, che evidenzia come Clemente si concentri sulla questione dell'uso, più che del semplice possesso della ricchezza, esortando i suoi ascoltatori/lettori a perseguire un «difficile equilibrio tra possedere le ricchezze e non attaccarvi il cuore» (*ibidem*, p. 37), concetti successivamente ripresi da altri importanti Padri della Chiesa quali Basilio di Cesarea e Agostino di Ippona (su cui si vedano i brevi accenni in Bruni – Santori – Zamagni, *Lezioni di storia del pensiero economico*, rispettivamente pp. 47-48 e p. 52).

ricco è un iniquo o erede di un iniquo»), si pensi alla considerazione per la figura del povero, che era visto come parte 'organica', e quindi ineliminabile e 'incolpevole', della società (la necessaria *pars inferior*), testimone della condizione precaria dell'uomo, ma anche terminale privilegiato della carità cristiana, e delle elemosine 'obbligate' per i ricchi desiderosi di salvarsi *nonostante* i propri beni³². Parte di tale visione era anche quella che potremmo definire la 'morale economica' della Chiesa, che si applicava essenzialmente a due aspetti: da un lato il 'buon uso' della ricchezza, e in particolare dello scambio economico, del commercio, rispetto al quale già i Padri, e poi numerosi teologi successivi, fissarono il principio del cosiddetto 'giusto prezzo', fondato sull'idea che il prezzo/valore di un bene è qualcosa che dipende essenzialmente dal costo di produzione di esso, ossia da quanto serve al sostentamento del produttore, mentre in generale l'arricchimento tramite il puro scambio commerciale era ritenuto in definitiva illecito, in quanto indice automatico di uno scambio 'ingiusto', non-equo; dall'altra parte, la questione del prestito a interesse, che veniva generalmente considerato come caso particolare, ma dotato di valore antonomastico, di scambio ingiusto³³. Evidentemente, tali concezioni risentono fortemente, oltre che della citata ipoteca religiosa, anche delle concrete condizioni dell'economia altomedievale, naturale molto più che monetaria, segnata dalla difficoltà, lentezza e onerosità dei trasporti, e caratterizzata da un commercio ristretto a mercati prevalentemente locali, e dunque caratterizzata da un'offerta di merci strutturalmente intermittente³⁴. In tale contesto, segnato dalla prevalenza della società feudale, vanno del resto segnalati due elementi da tenere particolarmente presenti ai nostri fini: in primo luogo, il fatto che nella realtà sociale l'uso dei beni prevaleva sullo scambio commerciale degli stessi, e inoltre il fatto che lo stesso uso si realizzava prevalentemente in forme comunitarie, o che comunque non implicavano rapporti di proprietà esclusivamente 'privati'³⁵. Ciò spiega la persistente efficacia di idee di matrice patristica che negavano il carattere naturale della proprietà privata, considerata da alcuni (per esempio Giovanni Crisostomo) contro natura, da altri (Agostino di Ippona) come un male inevitabile dopo la caduta dell'uomo nel peccato, e da tutti come figlia della *cupiditas*, e dunque riscattabile moralmente solo attraverso la carità, in grado di garantire anche ai poveri il diritto all'uso di beni naturali che Dio aveva in origine attribuito a tutti gli uomini senza distinzione³⁶. Sotto questo profilo, sarà più tardi Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, a distinguere con precisione

³² Accenna rapidamente a tali aspetti A. Roncaglia, *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*, Roma-Bari, Laterza, 2003², pp. 35-36.

³³ Cfr. G. Todeschini, *La riflessione etica sulle attività economiche*, in R. Greci – G. Pinto – G. Todeschini, *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 151-228: 154.

³⁴ Roll, *Storia del pensiero economico*, pp. 36-43.

³⁵ Lo sottolinea per esempio G. Gliozzi, *Introduzione*, in *Le teorie della proprietà da Lutero a Babeuf*, Torino, Loescher, 1986, pp. 9-33: 13.

³⁶ *Ibidem*, p. 12.

tra *proprietà privata* dei beni, legittima in sé, in quanto non viola la legge naturale, e anche rispetto alla facoltà di acquisirli/scambiarli e amministrarli, in quanto anzi favorisce comportamenti socialmente utili (tesi ripresa da Aristotele)³⁷, e *utilizzo* (o *destinazione*) degli stessi, legittimo a condizione di essere garantito a tutti, e quindi comune ai ricchi ma anche ai poveri privi di proprietà³⁸.

5. Nell'ambito dell'etica sociale cristiana, che fino al Basso Medioevo abbracciava senza dubbio tutti gli aspetti della vita umana, appare per così dire strutturalmente 'fuori posto' la figura del mercante (l'*homo mercator*), il quale secondo un noto luogo del *Decretum* di Graziano (1080c-1145/46) «vix aut numquam potest Deo placere»³⁹ e viene quindi visto come una figura sociale 'a rischio'. Le ragioni per le quali i mercanti ancora nel pieno Medioevo erano generalmente oggetto di sospetto da parte della Chiesa e della sua 'morale economica' erano molteplici: *in primis* tradizionalmente erano girovaghi e poco controllabili; inoltre, e soprattutto, erano visti come esseri umani per eccellenza animati dall'*animus lucri faciendi*, cioè dal desiderio aggressivo di guadagno/profitto (anche illecito)⁴⁰; infine, perché i mercanti tendevano a limitare i rapporti inter-personali diretti ed eticamente regolabili con le controparti, e, mano a mano che l'economia del Basso Medioevo recuperava una dimensione 'monetaria', li gestivano esclusivamente attraverso il denaro, e dunque per così dire li *monetizzavano*, rischiando perciò continuamente di precipitare nell'«abisso del soggettivismo economico antisociale e irrispettoso delle regole etiche fissate dagli ecclesiastici»⁴¹.

A maggior ragione, ricadevano in quest'area di sospetto/condanna i 'banchieri', i quali attraverso il prestito ad interesse – in sé stesso generalmente qualificato come usurario e dunque peccaminoso dai Padri e dai teologi almeno fino al XIII secolo – 'producevano' denaro commerciando esclusivamente denaro, e facendo in questo modo 'violenza' alla Natura. In realtà, come ha ben mostrato Giacomo Todeschini, un agguerrito manipolo di teologi soprattutto francescani, a partire grosso modo dal 1260, nel quadro di una fase di rapido sviluppo dell'economia

³⁷ Su tali questioni (ivi compresa quella del 'giusto prezzo' come funzione di ciò che potremmo definire 'bisogno sociale') nella riflessione di Tommaso, mi limito a rimandare a Bruni – Santori – Zamagni, *Lezioni di storia del pensiero economico*, pp. 98-101 (con utile bibliografia di carattere storico-economico).

³⁸ Oltre a Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, p. 37, sul punto si veda K. Pribram, *Storia del pensiero economico*, vol. I, *Nascita di una disciplina. 1200-1800*, Torino, Einaudi, 1988 (ed. orig. Baltimore-London 1983), pp. 20-21; i riferimenti tommasiani sono a Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 66, in particolare gli artt. 1 e 7.

³⁹ Cfr. Graziano, *Decretum* (*Concordia discordantium canonum*), pars Ia, *distinctio* LXXXVIIIa, c. 11, in E. Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, Tauchnitz, 1879 (ho consultato l'ed. digitale disponibile in rete al sito <http://www.internetsv.info/ius.html>: qui la citazione a p. 251 del pdf).

⁴⁰ Sul nesso tra commercio e *cupiditas lucri*, cfr. Pribram, *Storia del pensiero economico*, pp. 31-33.

⁴¹ Todeschini, *La riflessione etica*, p. 189.

mercantile in diverse aree a cavallo tra Catalogna, Linguadoca e Italia centro-settentrionale, avviò una riflessione innovativa e approfondita sui temi della ricchezza e del commercio, il cui nucleo appare costituito da una dettagliata analisi della natura dei beni economici, considerati nel loro valore materiale indiscutibile (ai fini del sostentamento e del benessere degli esseri umani), e in quanto tali oggetto di circolazione e fruizione del tutto lecita, a patto che, però, le medesime funzioni venissero inquadrare entro logiche di «razionalità civica», in grado cioè di «distinguere fra uso mobile e appropriazione autocentrata», e dunque tra legittime istanze di efficace organizzazione della ricchezza 'pubblica'/cittadina, e accumulazione esclusivamente 'privata' della stessa⁴². In questo senso, comunque, la rigidità di alcune posizioni di principio della Chiesa venne progressivamente attenuandosi mano a mano che la società e l'economia basso-medievali tendevano a complicarsi e articolarsi: le fluttuazioni del mercato e le esigenze del commercio cominciavano a postulare degli 'adattamenti' rispetto alla tradizionale dottrina del giusto prezzo e a quella dell'usura. In particolare, sempre a partire dal XIII secolo cominciano a comparire tra i canonisti opinioni favorevoli alla riconsiderazione del divieto del prestito a interesse, sviluppate però attraverso «la concessione di eccezioni piuttosto che con l'abbandono del principio»⁴³. Le più importanti di tali eccezioni, configurate nell'insieme come 'titoli estrinseci di interesse', in quanto ragioni giuridicamente riconoscibili per riscuotere un interesse su un capitale, ma non derivanti direttamente dal prestito (e perciò non *intrinsecamente* inerenti ad esso) furono, come noto, quelle legate ai concetti di *damnum emergens*, *lucrum cessans*, *periculum sortis*: il *danno emergente* dipendeva dalla circostanza di non poter immediatamente utilizzare in prima persona il proprio denaro nei modi più vari, in conseguenza della sua cessione a un terzo; il *lucro cessante* puntava invece l'attenzione sulle mancate possibilità di guadagno tramite il diretto impiego del denaro da parte del prestatore, che appunto cessavano nel momento in cui questi lo cedeva a beneficio di terzi⁴⁴; infine, con il riferimento al ruolo della *sorte* emer-

⁴² Sul punto, si veda G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 150; in relazione più specifica al tema del prestito a interesse, si veda anche *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto, sec. XII-XVI*, a cura di D. Quaglioni – G. Todeschini – G. M. Varanini, Roma, École française de Rome, 2005, specie i contributi di G. Ceccarelli, *L'usura nella trattatistica teologica sulle restituzioni dei male ablata (XIII-XIV secolo)*, pp. 3-23, e di P. Mainoni, *Credito e usura fra norma e prassi. Alcuni esempi lombardi (sec. XII – prima metà XIV)*, pp. 129-158.

⁴³ Roll, *Storia del pensiero economico*, p. 39.

⁴⁴ Esiste una differenza tra semplice *non utilizzabilità* del denaro e *mancato guadagno* da esso, perché nel primo caso si può riconoscere la legittimità della riscossione di un interesse, relativamente moderato, in cambio dell'indisponibilità in quanto tale del denaro per un *uso* alternativo, mentre nel secondo si ragiona in termini di mancate possibilità di *guadagno* alternativo attraverso l'investimento, e dunque legittimare il *lucrum cessans* come titolo estrinseco d'interesse significa aprire all'impiego lucrativo concorrenziale (in termini, cioè, di puro tasso

geva l'elemento del rischio – in primo luogo di non restituzione – strutturalmente connesso al prestito⁴⁵. Tutte queste nozioni, assieme ad altre ad esse collegate, vennero lungamente discusse tra metà Duecento e pieno Cinquecento, per poi essere tacitamente incorporate nella pratica commerciale permessa dalla Chiesa cattolica (come da quelle riformate), che però non addivenne mai ad una rettifica formale e completa della dottrina tradizionale sul prestito a interesse, effettuata in base a una precisa e ufficiale indagine analitica sulla natura del denaro, dato che le autorità ecclesiastiche preferirono di fatto lasciarne lentamente decadere gli effetti ai fini della regolamentazione del commercio⁴⁶. In realtà vi furono, sempre nell'ambito della scuola francescana, autori – in primo luogo Pietro di Giovanni Olivi (in occitano Pèire de Joan Olieu: 1248-1298) –, i quali sottolinearono con forza da un lato la *duttilità* commerciale del denaro (inteso come moneta), dall'altro la sua straordinaria *produttività* potenziale, che di per sé consentiva di superare la concezione tradizionale della 'sterilità' della moneta⁴⁷: essi furono tuttavia ben lungi dal conquistare un'egemonia completa nell'ambito della riflessione cattolica tardo-medievale. Certo, alcuni continuatori trecenteschi delle idee di Olivi in tema di usura sostenevano che, data la varietà delle congiunture di mercato e l'instabilità dei corsi monetari, la rendita finanziaria difficilmente poteva accedere a guadagni di carattere certo, ma solo probabile, e comunque rischiosi, e di conseguenza in qualche caso arrivarono a limitare e condannare l'usura solo in relazione a compravendite e contratti di mutuo tra privati in cui la necessità inaggirabile del debitore (la sua 'debolezza' per così dire) configurasse un vantaggio economico sperequato per il creditore, del tutto disinteressato alle eventuali ricadute negative a livello collettivo del suo lucro⁴⁸. Nel suo insieme, tuttavia, la Chiesa tardomedievale non solo riconobbe implicitamente di non essere più in grado di ostacolare l'ascesa del proto-capitalismo 'commerciale', ma in generale rinunciò a fornire regole e limiti di condotta a quest'ultimo e alle sue incipienti teorizzazioni, aprendo di fatto ad una fuoruscita di queste ultime dall'ambito dell'etica (più o meno religiosa), e, viceversa, ad una separazione – che sarebbe stata di lungo periodo – tra dottrina religiosa e pensiero socio-economico laico, cui venne lasciato ampio spazio per una riflessione autonoma sui problemi relativi al conseguimento della ricchezza, privata ma anche pubblica⁴⁹. In questo senso, se in generale appare corretto non stigmatizzare

d'interesse) del denaro stesso: sul punto, si veda Viner, *Religious thought and economic society*, specie pp. 88-96 (ove l'analisi è condotta assumendo come punti di riferimento essenziali della discussione scolastica le formulazioni di Tommaso d'Aquino).

⁴⁵ Un comodo riepilogo di tali elementi in P. Vismara, *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Milano, Bruno Mondadori, 2009, pp. 17-25.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁴⁷ Lo spiega bene Todeschini, *Ricchezza francescana*, p. 141, e anche pp. 96-99.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 148-149.

⁴⁹ Roll, *Storia del pensiero economico*, p. 43. A questo proposito, mi pare difficile condividere la posizione di Paola Vismara, la quale a suo tempo ha ravvisato nella tardo-novecentesca posizione della Chiesa cattolica sul prestito a interesse, segnata dalla definitiva fuoruscita

l'«“inquinamento” etico del ragionare economico medievale», supposto «fondamento dell'incomprensione delle leggi economiche da parte degli “economisti” medievali (e anche del ragionare economico non europeo e non contemporaneo)»⁵⁰, direi che la questione non va nemmeno liquidata con un eccesso di de-costruttivismo rispetto ad un paradigma di razionalità, quella economica degli ultimi due secoli, di cui, per quanto possa essere accusato di ideologismo (come vedremo più avanti), a mio avviso non può essere completamente disconosciuta la dimensione scientifica, intesa sia sotto il profilo strettamente metodologico e procedurale, sia in relazione al nesso tra verificabilità dei risultati teorici e plausibilità e consequenzialità delle prescrizioni pratiche (beninteso, entro un quadro critico avvertito delle differenze esistenti tra scienze umane e scienze naturali, e in particolare del diverso peso e attendibilità che non possono non avere nei due ambiti le generalizzazioni su base matematico-probabilistica)⁵¹.

6. Lo scenario fin qui delineato per l'età medievale appare chiaramente in movimento, sotto il profilo materiale, a partire per lo meno dai primi del Duecento: in diverse aree del continente europeo, a partire dall'Italia centro-settentrionale e dalle Fiandre, soprattutto nelle maggiori città, in conseguenza di un duraturo e consistente ciclo di espansione economica, si passa dalla riprovazione moralistica per l'opera mercantile (evidente ancora per esempio in Dante Alighieri)⁵², alla stima e poi all'assunzione sistematica al governo dei ceti mercantili, specialmente nelle grandi città-Stato italiane, in città portuali mediterranee come Barcellona e Marsiglia, in quelle della Lega Anseatica e dei Paesi Bassi; il grande mercante, del resto, a cavallo tra XIV e XV secolo non solo non è più itinerante, ma in genere vive

del tema dall'ambito dogmatico, e dalla sua sottrazione alla stessa disciplina canonistica, la pur tardiva «riconsegna della materia allo spazio creativo dell'uomo, nel rispetto dei valori fondamentali, come è evidente nella dottrina sociale» (Vismara, *Questioni di interesse*, p. 158): la dottrina sociale cattolica, a cavallo tra XIX e XX secolo, non appare infatti in grado di incidere quasi per nulla nell'ambito del pensiero socio-economico laico, al di là di un ossequio puramente formale e di maniera per essa da parte di un ristretto numero di economisti cattolici, che però in genere si guardano bene da utilizzarne le categorie nella propria normale attività professionale.

⁵⁰ Come si esprime G. Todeschini, *Come l'acqua e il sangue. Le origini medievali del pensiero economico*, Roma, Carocci, 2021, pp. 13-14.

⁵¹ Prescindendo dal fatto che senza dubbio molta parte della teoria economica contemporanea ha un approccio 'ideologico', oltre che vagamente 'imperialistico', alla spiegazione dei fatti sociali, mi pare che, a titolo di esempio, la pur suggestiva definizione socio-economica che Todeschini propone del concetto di *bene comune* per come esso veniva declinato dai 'teologi economici' francescani del XV secolo – «la somma delle famiglie cristiane economicamente attive a comporre quell'unità mistica» definita appunto «bene comune» (Todeschini, *Ricchezza francescana*, p. 172) – risulti essa pure condizionata da un forte a-priori teologico, e dunque in certo modo ideologico e intrinsecamente valutativo (e quindi non-scientifico).

⁵² Basti pensare alla celebre invettiva di *Inferno*, XVI, vv. 73-75.

nella città dove ha sede la sua principale agenzia commerciale, e adotta uno stile di vita agiato/‘elevato’, di cui sono esempi tangibili le sue tipiche dimore: il palazzo cittadino e la villa suburbana⁵³.

In parallelo al processo di rivalutazione positiva della figura e del ruolo socio-economico (e anche politico) del mercante, le stesse aree sopracitate, e *in primis* alcune città-Stato dell’Italia centro-settentrionale quali Venezia, Genova, Milano, Firenze, Lucca, Pisa, furono al centro di un processo di costruzione e perfezionamento di complessi sistemi fiscal-tributari, la cui *ratio* ultima consisteva nell’aumento della capacità di spesa, specie in circostanze straordinarie, tipicamente connesse alle esigenze belliche. Di fronte a tali emergenze, come più in generale, gli strumenti a disposizione degli Stati preindustriali erano sostanzialmente tre: l’emissione di moneta (e in particolare le manovre sul suo valore in termini di metallo prezioso contenuto), il prelievo fiscale tramite tassazione, e infine il prestito, ovvero la costituzione di un debito, che prevedeva il pagamento di un interesse, con o senza rimborso del capitale, da parte degli abitanti dello Stato, o anche di esterni. Quest’ultimo tipo di strumento, che all’inizio si configurava essenzialmente nella forma del prestito forzoso temporaneo a carico di più o meno vaste platee di obbligati (in maniera per certi versi analoga al prelevamento fiscale ‘diretto’ sui redditi o sulle proprietà immobiliari), col tempo – a partire dalla seconda metà del XIII secolo – si trasformò in debito ricorrente, in genere garantito da altre entrate (dazi, imposte indirette, cessione di uffici o di monopoli), e di gestione sempre più complessa, sia in relazione al problema degli interessi tramite cui sostenerlo, sia soprattutto rispetto alla sua restituzione. Di qui, entro la prima metà del Trecento, ma ancora più chiaramente dopo il periodo economicamente assai travagliato della Peste Nera⁵⁴, la necessità, avvertita precocemente dalle maggiori città-Stato mercantili, di ridefinirne la natura, attraverso una risposta che di norma consisteva nel consolidare i rispettivi debiti, ristrutturandoli e rendendoli sostanzialmente irredimibili, in cambio di una remunerazione stabile, per quanto generalmente inferiore rispetto a quella inizialmente concessa: nacquero in questo modo i debiti pubblici, la cui gestione economico-finanziaria, largamente indipendente da istanze etico-sociali (di natura confessionale o meno), richiese fin da subito una notevole *expertise* tecnica, di natura prettamente computistico-commerciale⁵⁵.

⁵³ Sull’ascesa della «civil mercatura», esemplificata attraverso il riferimento ad alcuni grandi mercanti italiani tre-quattrocenteschi, primo tra tutti il celebre pratese Francesco di Marco Datini (1335-1410), ha pagine suggestive (per quanto talvolta eccessivamente entusiastiche) il recente *Capitalismo meridiano. Alle radici dello spirito mercantile tra religione e profitto* (Bologna, il Mulino, 2022) di Luigino Bruni, specie nel cap. V, alle pp. 117-158.

⁵⁴ Lo spiega bene A. Luongo, *La Peste Nera. Contagio, crisi e nuovi equilibri nell’Italia del Trecento*, Roma, Carocci, 2022, specie pp. 147-148, ove il riferimento principale è alla situazione fiorentina.

⁵⁵ Su tali questioni, una recente e comoda sintesi in A. Orlandi, *La ricchezza del debito pubblico (secoli XII-XXI)*, Bologna, il Mulino, 2022, specie pp. 32-52; indicazioni più particolareggiate e ampia bibliografia si possono trarre da vari saggi contenuti in *Debito pubblico*

Tornando alla questione dei caratteri dell'attività mercantile che prima erano maggiormente stigmatizzati dall'etica economica cattolica (sete di guadagno, attitudine predatoria, assenza di pietà per i creditori, lucro realizzato sul rischio/sul tempo), è centrale ai nostri fini osservare come essi, specie a cavallo tra XIV e XV secolo, vengano progressivamente risemantizzati e razionalizzati, e quindi riletti in positivo, e non solo, si badi, da autori laici o comunque precocemente 'secolarizzati': per esempio Tommaso d'Aquino, ragionando verso il 1260 nella *Summa Theologiae* sul *lucrum* (il guadagno) che si può trarre dalla *negotiatio* (lo scambio commerciale), osserva che, quantunque in genere «negotiatio, secundum se considerata, quondam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium», il lucro, «quod est negotiationis finis», anche se «in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium», e dunque, in conclusione, «nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum»⁵⁶. Partendo da queste basi generali, la ricerca mercantile di profitto viene riletta da diversi autori ecclesiastici come premio di attività operose, e quindi degna di procurare un guadagno 'giusto', la disponibilità al rischio commerciale e creditizio come fatica – anche intellettuale – da remunerare, la disponibilità a concedere prestiti a tasso 'equo' come esito di un'attitudine liberale verso i privati e gli stessi Stati (che, come già accennato, non potevano farne a meno); lo stesso accumulo/tesaurizzazione di denaro in forma liquida viene riconosciuto come saggia disposizione volta alla costituzione di 'riserve' di risparmio contro i rovesci della Fortuna: in tale ottica, l'operatore economico che agisce nel 'mercato' non è più visto, per esempio da un autore rilevante di metà Quattrocento come Bernardino da Siena (1380-1444), come un personaggio equivoco, ma come una specie di funzionario pubblico, che nella *civitas* svolge un ruolo-chiave, ossia quello di assicurarne il sostentamento materiale, tramite la continua *fructificatio*, cioè un uso della ricchezza continuamente investita che 'fertilizza' e 'attiva' economicamente, ma in un certo senso anche spiritualmente, l'intero ambito sociale cittadino, inteso come spazio ottimale di sviluppo di una società cristiana 'perfetta'⁵⁷. Nella stessa ottica, peraltro, Bernardino da Siena,

e mercati finanziari in Italia (secoli XIII-XX), a cura di G. De Luca – A. Moiola, Milano, FrancoAngeli, 2007, e in particolare dai saggi di L. Pezzolo, *Tradizione e innovazione. I debiti governativi nell'Italia del Rinascimento*, e di M. Ginatempo, *Il finanziamento del deficit pubblico nelle città dell'Italia centro-settentrionale (XIII-XV secolo)*, compresi nella parte prima del volume, relativa al periodo tra Basso Medioevo e Rinascimento, rispettivamente alle pp. 15-37 e 39-81.

⁵⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 77, art. 4, testo opportunamente commentato in Todeschini, *La riflessione etica*, pp. 203-204.

⁵⁷ Lo spiega bene Todeschini, *La riflessione etica*, pp. 214-215. Ricordo *en passant* che la predicazione antiusuraia di Bernardino da Siena trovò mezzo secolo più tardi il proprio ideale completamento tramite uno strumento molto importante, il Monte di Pietà, propagandato con forza da un altro Bernardino, Bernardino Tomitano da Feltre (1439-1494), anch'egli appartenente all'Osservanza francescana: occorre sottolineare che il senso ideologico ultimo

come già prima di lui Olivi, ragionando di 'giusto prezzo', indicava quelli che erano a suo avviso i tre elementi essenziali della teoria del valore di un bene economico⁵⁸, ovvero *raritas* (difficoltà di reperimento, o anche, nei termini della moderna teoria economica, 'scarsità'), *utilitas* (utilità, in quanto capacità di soddisfare determinati bisogni umani: Olivi aveva parlato a questo proposito di «virtuositas»⁵⁹), e infine *complacibilitas* (apprezzamento soggettivo), in termini che, nell'ambito di una considerazione successiva e secolarizzata di tali questioni, avrebbero avuto sviluppi assai rilevanti, sia nell'economia del valore 'classica' che in quella 'marginalista'⁶⁰.

Tutte le esposizioni del pensiero economico cristiano fin qui esaminate, ad ogni modo, appaiono radicate in una tradizione che presuppone una teoria religiosa della società, ove c'è poco spazio per l'interesse economico individuale in senso stretto: la ricchezza di cui parlavano in positivo autori come Olivi o Bernardino da Siena era di natura collettiva, e più propriamente 'civica'/pubblica, non capitalistica, e presupponeva comunità politiche entro le quali precetti religiosi e obbligazioni sociali erano inestricabilmente intrecciati⁶¹. Nel corso del Quattrocento, però, cominciano a circolare anche riflessioni economiche prodotte in varie forme da autori laici, che pur risentendo delle elaborazioni dei più aggiornati esponenti di quella che abbiamo denotato come 'scuola francescana', ragionano su una base di più o meno esplicita secolarizzazione dell'etica economica. Un caso estremamente significativo in questo senso è a mio avviso quello dei *Libri della famiglia*, composti verso il 1433-1440c. da Leon Battista Alberti (1404-1472)⁶², e in particolare del libro III, dedicato all'economia e alla buona amministrazione della casa, che risulta tutto giocato attorno alla

del sorgere dei Monti consisteva nella possibilità di tenere assieme le esigenze economico-materiali del credito (specie ai ceti meno abbienti) e quelle etico-religiose dell'equità, dal momento che essi costituivano altrettante sedi di operazioni creditizie considerate moralmente accettabili, e come tali sanzionate nel 1515 da papa Leone X (non a caso un Medici, rampollo illustre di una dinastia di banchieri) nella bolla *Inter multiplices*, che tra l'altro autorizzava i Monti a ricevere un modesto interesse sulle somme prestate, a titolo di copertura delle spese di esercizio (cfr. *ibidem*, pp. 218-219, e più in generale M. G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna, il Mulino, 2001, specie pp. 95-106, 205-208).

⁵⁸ Todeschini, *La riflessione etica*, p. 215.

⁵⁹ Lo precisa Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, p. 47.

⁶⁰ Sul punto, cfr. *ibidem*, pp. 46-48, che su tali aspetti discute un'interessante bibliografia specialistica, ma anche R. De Roover, *La pensée économique des scholastiques. Doctrines et méthodes*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales, 1971, pp. 46-49.

⁶¹ Lo si riscontra bene rispetto alla appena citata teoria del valore dei teologi scolastici, i quali non a caso influenzarono su questo punto le idee di canonisti e glossatori: per esempio, il celebre glossatore bolognese Accursio (1184c.-1263) nelle sue glosse al *Digesto* recepì la massima latina «Tantum valet res quantum vendi potest», con la significativa aggiunta «sed communiter» (cioè in base al prezzo comune in un certo luogo o periodo) come spiega De Roover, *La pensée économique des scholastiques*, pp. 53-57.

⁶² L. B. Alberti, *I libri della Famiglia*, a cura di R. Romano – A. Tenenti, nota al testo di F. Furlan, Torino, Einaudi, 2022.

nozione di «masserizia», intesa sia come insieme dei beni patrimoniali familiari (la ricchezza del casato), sia come attitudine a metterli in circolazione con un attivismo mercantile negatore dell'ozio e della tesaurizzazione improduttiva⁶³. In tale ottica, Alberti sottolinea in particolare il ruolo positivo e imprescindibile in ottica strumentale della ricchezza liquida, e inserisce nella sua trattazione dialogata un notevole passo relativo al denaro (il «danaio»), che suona così:

pur si vede il danaio essere di tutte le cose o radice, o esca, o nutrimento. Il danaio niuno dubita quanto e' sia nervo di tutti e' mestieri, per modo che chi possiede copia del danaio facilmente può fuggire ogni necessità e adempiere molta somma delle voglie sue. Puossi con danari avere e casa e villa; e tutti e' mestieri, e tutti gli artigiani, quasi come servi s'afaticano per colui il quale abbia danari. A chi non ha danari manca quasi ogni cosa, e a tutte le cose bisogna danari (...) Se adunque il danaio supplisce a tutti i bisogni, che fa mestiere occupare l'animo in altra masserizia che in sola questa del danaio?⁶⁴

Senza esagerare la portata della riflessione albertiana (che per quanto ben nota nell'ambito del ceto borghese fiorentino del Quattrocento, rimase poi confinata ad una circolazione limitata – e anche di contestata attribuzione – quasi fino alla fine dell'Ottocento), è evidente che per Alberti il denaro non è solo mezzo di scambio, ma nel passo citato assurge quasi al limite di vero e proprio oggetto di culto. In particolare, vanno considerati con attenzione due aspetti, relativi a natura e funzioni del denaro, che già appaiono abbastanza sviluppati in questo testo, e che a mio parere lo rendono entro certi limiti idoneo a fungere da prototipo di ciò che potremmo definire concezione 'proto-borghese', o proto-capitalistica, della ricchezza⁶⁵. In primo luogo, il fatto che Alberti dà per scontato che il denaro costituisca non solo la misura per eccellenza del valore, ma anche la modalità sempre

⁶³ Così Todeschini, *La riflessione etica*, pp. 220-221, che cita in particolare il passo seguente dell'opera dialogica di Alberti: «la masserizia sta in bene adoperare le cose non manco che in conservalle (...). Adunque io quanto al tempo cerco adoperarlo bene, e studio di perderne mai nulla. Adopero tempo quanto più posso in essercizii lodati; non l'adopero in cose vili, non spendo più tempo alle cose che ivi si richiegga a farle bene. E per non perdere di cosa si preziosa punto, io pongo in me questa regola: mai mi lascio stare in ozio, fuggo il sonno, né giaccio se non vinto dalla stracchezza, ché sozza cosa mi pare senza repugnare cadere e giacere vinto, o, come molti, prima aversi vinti che certatori. Così adunque fo: fuggo il sonno e l'ozio, sempre facendo qualche cosa» (Alberti, *I libri della Famiglia*, libro III, p. 216).

⁶⁴ *Ibidem*, libro III, pp. 301-302.

⁶⁵ Come noto, Leon Battista Alberti è stato considerato «il tipo compiuto» del borghese del XV secolo soprattutto da Werner Sombart: cfr. in particolare W. Sombart, *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Milano, Longanesi, 1978 (ed. orig. München-Leipzig 1913), p. 81. Altri autori, da Max Weber a Todeschini (*La riflessione etica*, p. 221) hanno contestano radicalmente l'idea di Sombart, ma io credo che, per lo meno in relazione a passi del tenore di quello appena citato, che a suo tempo Romano e Tenenti hanno definito come un vero e proprio «canto al denaro» (cfr. la loro *Introduzione* a Alberti, *I libri della Famiglia*, pp. XV-XVI), la tesi di Sombart sulla modernità di Alberti come espressione di un pensiero borghese emancipato dai vincoli etico-religiosi tradizionali sia sostanzialmente corretta.

più esclusiva di costituzione della riserva di valore/ricchezza: chi ha denaro ha un certo *potere* d'acquisto⁶⁶, che può decidere di spendere subito, per acquistare oggetti e/o servizi, come per pagare qualcosa che non sta propriamente *comprando* (un debito, le tasse, un'offerta/elemosina), oppure di risparmiare, per spenderlo più tardi, o anche mai (tesaurizzazione). In questo senso, Alberti sembra anzi aver già chiaro un punto molto più tardi analizzato in maniera compiuta da Georg Simmel (1858-1918) nella sua poderosa *Filosofia del denaro* (1900) ovvero il fatto che il puro e semplice possesso del denaro mostra una sorta di *plus*, di valore aggiuntivo (Simmel lo chiama *superadditum*)⁶⁷, che ne costituisce in realtà l'essenza metafisica, ovvero il fatto di poter trascendere ogni singola utilizzazione di sé stesso, rendendosi disponibile per qualunque transazione che implichi trasferimenti di valore, in quanto esso è «il mezzo assoluto» dello scambio economico⁶⁸. In secondo luogo, la riflessione albertiana ci avvicina già, a mio parere, a un altro aspetto di quanto verrà concettualizzato da Simmel nella *Filosofia del denaro*, ovvero la circostanza per cui il denaro, che pure tradizionalmente, e a maggior ragione nella cultura moderna, è il mezzo privilegiato di scambio delle merci, da strumento che regola lo scambio tende fatalmente a trasformarsi in fine, e da qui in fine esclusivo della vita umana. Secondo Simmel, ciò accade tramite due passaggi. Prima di tutto il denaro, che in origine nella catena delle azioni umane orientate allo scopo (teleologiche) rivestiva chiaramente un valore strumentale, partecipa del destino di altri valori strumentali, i quali nell'ambito della vita moderna (che si svolge in maniera estremamente più complessa sotto il profilo tecnico rispetto al passato, e in cui il raggiungimento degli scopi più elevati richiede «una infrastruttura sempre più alta di mezzi») appaiono temporaneamente necessari (o sono avvertiti come tali), e dunque si impongono alla coscienza degli uomini inducendo una sorta di concentrazione su sé stessi, che Simmel definisce icasticamente «metempsicosi del fine ultimo»⁶⁹. Quando poi il denaro, in quanto mezzo assoluto, e che si colloca all'intersezione di «infinite

⁶⁶ A proposito di tale potere, si vedano le pertinenti osservazioni del celebre filosofo del linguaggio John Searle in *Che cos'è il denaro?*, in J. R. Searle – M. Ferraris, *Il denaro e i suoi inganni*, a cura e con un saggio di A. Condello, Torino, Einaudi, 2018, pp. 3-46: 21-22.

⁶⁷ Cfr. Simmel, *Filosofia del denaro*, pp. 317-323.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 323, ma sul punto si può vedere anche Sombart, *Il borghese*, pp. 82-85, ove si tracciano i caratteri essenziali della concezione borghese dell'economia, intesa come amministrazione razionale e perfettamente adeguata allo scopo dell'accumulazione delle entrate, in termini che assumono il denaro appunto come strumento principe di tale amministrazione. A tale proposito, direi *en passant* che Searle (*Che cos'è il denaro?*, pp. 23-24) ha sostanzialmente torto nel ritenere che il denaro non abbia mai «valore razionalmente in sé»: il denaro costituisce piuttosto, proprio grazie alla sua duttilità sia come strumento di regolazione degli scambi, che come mezzo di accumulazione della ricchezza, una forma di potere, e garantisce di per sé un certo *status* sociale, che appunto lo rende dotato di valore (quanto meno entro tutti i tipi di società che riconoscono e valorizzano l'istituto della proprietà).

⁶⁹ Simmel, *Filosofia del denaro*, pp. 337-338.

serie di fini»⁷⁰, vede crescere «il suo valore in quanto *mezzo*», «aumenta anche il suo *valore* di mezzo, e, precisamente, ad un punto tale che il denaro vale come valore in senso assoluto», cosicché la coscienza del fine si arresta definitivamente in esso⁷¹. Ora, ciò accade in particolare, secondo Simmel, nelle epoche e nelle società, come quella moderna occidentale, ampiamente secolarizzata, in cui «i valori religiosi assoluti, in quanto fini ultimi dell'esistenza, hanno perso la loro forza», ed è appunto in tale contesto che determinati mezzi, elevati a valori, tendono a sostituirsi ai precedenti valori assoluti, eclissandoli; a questo punto il denaro, «nella misura in cui diventa l'espressione sempre più assolutamente sufficiente e l'equivalente di tutti i valori», «raggiunge un'altezza astratta al di sopra dell'intera e immensa molteplicità degli oggetti», sicché «induce a confidare nella sua onnipotenza come nell'onnipotenza di un principio superiore», il che innesca di fatto la sua assimilazione all'immagine di Dio⁷².

La serrata analisi simmeliana ovviamente è molto più strutturata delle familiari (talvolta quasi 'caserecce') considerazioni albertiane di quattrocentocinquanta anni prima, ma penso che queste ultime mostrino come alcune premesse ideologiche per una assolutizzazione della sfera economica erano disponibili in Occidente già all'epoca dell'affermazione della cultura umanistico-rinascimentale, quando certamente non si poteva parlare di capitalismo compiuto, ma era invece già possibile parlare – per alcuni individui, appartenenti a ceti socio-economicamente e culturalmente privilegiati – di atteggiamenti, stili di vita e valutazioni economiche fortemente 'secolarizzati' e 'razionalizzati': ciò che Max Weber e Werner Sombart avrebbero più tardi definito come «spirito del capitalismo»⁷³.

7. Secondo la celebre tesi di Max Weber, un ruolo cruciale ai fini dell'affermazione dello 'spirito capitalistico' sarebbe stato giocato, a partire dai primi decenni del Cinquecento, dall'affermazione del protestantesimo, e in particolare del calvinismo: l'etica calvinista, favorevole all'impegno concreto degli individui nella società e nell'economia, e caratterizzata da una rigorosa disciplina morale, nutrita dallo studio diretto delle Sacre Scritture da parte del singolo fedele, e volta al raggiungimento di determinati fini temporali, tra cui in primo luogo il successo negli affari,

⁷⁰ *Ibidem*, p. 345.

⁷¹ *Ibidem*, p. 339.

⁷² *Ibidem*, pp. 344-345.

⁷³ Di Weber dirò nel paragrafo seguente; quanto a Sombart, come noto egli ritiene che, per spiegare l'essenza del capitalismo, oltre alla dimensione tecnica e a quella dell'organizzazione del lavoro, si debba tener conto sostanzialmente di due aspetti, da un lato l'attitudine ad un comportamento di tipo razionalizzato e quantificatore (che Sombart denota come specificamente 'borghese'), dall'altro un orientamento caratteriale all'intrapresa (in senso competitivo e acquisitivo/predatorio): storicamente, lo 'spirito capitalistico' sarebbe dunque la risultante della confluenza, a cavallo tra XV e XVI secolo, di entrambi tali aspetti, e del loro innestarsi su una infrastruttura tecnico-organizzativa adeguata: cfr. Sombart, *Il capitalismo moderno*, specie pp. 166-167, 316-317.

intesi come realizzazione della personale 'vocazione' (*Beruf*) antropologico-religiosa e come 'segno' dell'elezione divina, avrebbe secondo Weber favorito, molto più del tradizionale ascetismo cattolico, quel complessivo processo di razionalizzazione dell'intera società (oltre che dell'attività economica) che per il grande sociologo tedesco costituiva il tratto distintivo della modernità capitalistica⁷⁴. Le discussioni intorno al lavoro di Weber sono state, fin dall'inizio, intensissime, e critiche più o meno puntuali ne hanno toccato diversi aspetti⁷⁵. Per esempio, la sottovalutazione del ruolo del pensiero scolastico (e della 'scuola francescana' in particolare) in relazione allo sviluppo delle istituzioni socio-economiche tardo-medievali e moderne⁷⁶. Oppure, il sostanziale conservatorismo in materia di etica economica di quasi tutti i primi riformatori (*in primis* Lutero), ivi compreso per molti aspetti anche Calvino, eccezion fatta per la sua influente legittimazione del prestito a interesse, purché concesso a tasso 'moderato' e in un'ottica equitativa⁷⁷. Infine, l'impossibilità di individuare con precisione, almeno fino alla seconda metà del XVII secolo, una univoca e 'moderna' etica sociale calvinista compiutamente strutturata. L'obiezione storica più forte all'interpretazione weberiana delle origini del capitalismo moderno è tuttavia quella che sostiene che esso sia il prodotto di sviluppi materiali, interni all'ambito economico, che avrebbero potuto determinare negli uomini che li vissero l'assunzione di schemi comportamentali e di atteggiamenti intellettuali individualistici verso le relazioni economiche, ispirati a fonti del tutto differenti da quella calvinista (per esempio al 'realismo economico' di un Alberti, o a quello politico di un Machiavelli). Ad ogni modo, a mio parere non è mai stata veramente

⁷⁴ Il riferimento generale, ovviamente, è a M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di A. M. Marietti, Milano, Rizzoli, 2000¹¹ (ed. orig. 1904-05).

⁷⁵ Ben riassunti già nel classico studio di R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, Milano, Feltrinelli, 1967 (ed. orig. London 1926): cfr. in particolare la nota 32 alle pp. 252-254; critiche molto precise all'impostazione weberiana anche in Viner, *Religious thought and economic society*, pp. 151-159; un ampio lavoro comparativo sulla questione è poi in *The Protestant Ethic and Modernization. A comparative view*, edited by S. N. Eisenstadt, New York-London, Basic Books, 1968.

⁷⁶ Obiezione tipica specialmente di molti studiosi cattolici: cfr. Bruni – Santori – Zamagni, *Lezioni di storia del pensiero economico*, in particolare la nota 5 alle pp. 130-131.

⁷⁷ Cfr. G. Calvino, *De usuris* (*Consilia*, VI, *Quaestiones iuridicae*), in *I. Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, a cura di G. Baum – E. Cunitz – E. Reuss, vol. X/1, Braunschweig 1871 (*Corpus Reformatorum*, XXXVIII/1), pp. 245-249. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, p. 101, ha sostenuto che Calvino, una volta riconosciuto che «capitale e credito sono indispensabili» all'iniziativa economica, e che «il pagamento di un interesse sul capitale è ragionevole come il pagamento di una rendita per la terra», avrebbe semplicemente rimandato alla coscienza individuale l'obbligo di curare che la misura di tale interesse non superi il livello prescritto «dalla giustizia naturale e dalla regola evangelica», limitandosi dunque a «sposta<re> l'accento dalla tradizione cristiana al buon senso commerciale»: è peraltro vero che l'atteggiamento di Calvino in relazione a questo specifico problema sembra sostanzialmente analogo a quello dei sostenitori cattolici dell'opportunità di diffondere l'istituto dei Monti di Pietà.

scalfità l'intuizione-chiave di Weber, ovvero quella del tendenziale favore, da parte calvinista, e in particolare di alcuni moralisti puritani, per una visione *individualistica* e *auto-centrata* dell'impegno socio-economico e del lavoro umano, inquadrata in una proposta di rinnovamento etico-sociale da realizzare estendendo l'influenza della religione ad ogni settore della vita, pubblica e privata. Nella misura in cui, a cavallo tra fine Cinquecento e pieno Seicento, Olanda e Inghilterra conobbero un'importante espansione commerciale e finanziaria che ne mutò i gruppi-motore delle rispettive società, sostituendo all'aristocrazia terriera e alla manifattura cittadina organizzata in corporazioni, agiati ceti produttivi urbani di estrazione commerciale e/o proto-industriale (specie nel settore tessile e della cantieristica, e, in Inghilterra, anche minerario), il calvinismo olandese e il puritanesimo inglese (e più tardi americano) accompagnarono tale sviluppo economico – e fu la prima ed unica volta in cui ciò avvenne nell'ambito della tradizione cristiana – con la formulazione di un credo etico-religioso tendente a conciliare doveri religiosi e vocazione agli affari, trasformando in certo qual modo la scrupolosa esecuzione dei compiti tipici dei vari mestieri in virtù religiose e morali, specificamente approvate dalla volontà divina⁷⁸, e in prospettiva supportando l'idea che il successo pratico potesse essere letto al tempo stesso come «segno e ricompensa della superiorità morale» degli individui che lo esperivano⁷⁹.

Un autorevole, benché indiretto, avallo all'interpretazione weberiana è più tardi venuto dal celebre economista britannico John M. Keynes (1883-1946), il quale ha a più riprese sottolineato il condizionamento esercitato da una certa tradizione puritana su una serie di tendenze discutibili del capitalismo, tra cui in primo luogo l'eccessiva concentrazione sulla ricchezza e sul denaro, concepiti (sia in relazione al concetto legale di *possesso*, sia a quello economico di *profitto*) come fine più che come mezzo dell'attività economica, e in secondo luogo (e quasi di conseguenza) la 'santificazione' del risparmio⁸⁰ e la più generale tendenza a sacrificare il benessere presente a quello futuro, senza che agli esseri umani sia garantito che lo scambio sia vantaggioso. Keynes in generale riteneva che il capitalismo avesse storicamente generato, in positivo, l'opportunità di un futuro possibile di abbondanza e tempo libero⁸¹, ma anche che, in negativo, esso fosse profondamente ingiusto ed eccessi-

⁷⁸ Così Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, pp. 199-200.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 220: la conclusione di Tawney collima perfettamente con l'ottica di Weber, secondo il quale il principale portato sociale dell'etica calvinista consisteva nel fatto che «l'adempimento del proprio dovere nelle professioni mondane divenne il più alto contenuto che potesse avere l'etica» (così Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, p. 145).

⁸⁰ Tendenza che, pur se in sé non negativa, nel quadro della teoria economica keynesiana si trasforma come noto in un problema, nella misura in cui, spinta oltre un certo limite, ostacola il mantenimento della necessaria quota di investimenti produttivi entro il complesso del sistema economico.

⁸¹ Questo è il senso del suo celebre scritto del 1930 *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie*, Milano, Garzanti, 1975 (ed. orig. London 1931), pp. 267-277.

vamente incline a far prevalere l'«economic efficiency» sulla «moral efficiency», e più in generale sulle possibilità di proporre a tutti gli esseri umani una vita buona, pervasa dai migliori valori umanistici, la cui sintesi per Keynes consisteva nel privilegiare «ends above means» e nel preferire «the good to the useful»: in questa sede, è specificamente interessante rilevare che, come si ricava da alcuni suoi testi 'archeologici' come *My early Beliefs*, tra le sue convinzioni più radicate ci fu sempre l'idea che gran parte delle inclinazioni negative e fallaci del capitalismo dipendesse da una sorta di sua caratteristica 'ideologia morale', che riposava su un substrato etico e antropologico pessimista, rinviante in ultima analisi a vecchie tradizioni religiose (tra cui in prima fila, appunto, la 'psicologia popolare' puritana, con le sue parimenti negative ascendenze ebraiche)⁸².

8. A prescindere dalla genesi 'ideologica' e dalle prime manifestazioni storiche dello spirito capitalistico moderno, ciò che non era ancora disponibile al principio del XVI secolo, e non lo sarebbe stato per buona parte dell'età moderna, per un'assolutizzazione della sfera economica, era da un lato lo spazio storico-sociale del *mercato* libero e concorrenziale, e della conseguente 'economia di mercato', dall'altro l'accelerazione a ritmi eccezionalmente elevati dello sviluppo tecnico-economico connesso alla meccanizzazione della produzione manifatturiera. Mentre del secondo di questi fenomeni si può individuare piuttosto precisamente il punto di avvio, connesso all'inizio della Rivoluzione industriale nella Gran Bretagna degli anni tra il 1760 e il 1780 circa, il primo ha una genesi molto più dibattuta, anche se per varie ragioni può essere ricondotto alle grandi scoperte geografiche che, a partire dallo scorcio del XV secolo, avrebbero innescato sviluppi commerciali assai complessi, spostando un po' alla volta il baricentro economico europeo tardo-medievale, e definendo il quadro evolutivo della 'economia di mercato' tra XVI e XIX secolo⁸³.

La crescita materiale aggregata dell'economia europea, in questo periodo, fu (anche scontando le ricorrenti crisi più o meno localizzate, particolarmente profon-

⁸² Su tutti questi aspetti della riflessione keynesiana, si veda Carabelli – Cedrini, *J.M. Keynes e la critica al capitalismo*, specie pp. 212-213, 217-223 (cui rimando anche per tutte le citazioni keynesiane).

⁸³ La natura prevalentemente sintetico-descrittiva del presente paragrafo non necessita, ai nostri fini, di una specifica bibliografia analitica: basti qui ricordare che il discorso è costruito sulla base di alcuni profili riassuntivi di storia economica quali J. Kocka, *Capitalismo. Una breve storia*, Bologna, il Mulino, 2016 (ed. orig. München 2013), specie pp. 31-72, L. Pezzolo, *L'economia d'antico regime*, Roma, Carocci, 2005, specie pp. 76-124, S. Battilossi, *Le rivoluzioni industriali*, Roma, Carocci, 2002, specie pp. 53-84, oltre che di alcuni classici quadri di riferimento generale quali F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, vol. II, *I giochi dello scambio*, Torino, Einaudi, 1981 (ed. orig. Paris 1979), pp. 126-227, 379-467, I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, vol. II, *Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea (1600-1750)*, Bologna, il Mulino, 1982 (ed. orig. New York-London 1980), pp. 51-187, 363-433, C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa preindustriale*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 325-424.

de nel XVII secolo) molto cospicua, sia in ambito commerciale che manifatturiero. Se in età medievale il commercio era già ben presente, sia sotto il profilo 'dinamico' dello scambio economico, sia in relazione al concetto di 'mercato', buona parte degli scambi economici avveniva in ambito locale, o comunque entro circondari piuttosto ristretti, coinvolgendo un pulviscolo di operatori piccoli e piccolissimi, mentre solo per pochi operatori maggiori, che gestivano dalle aree urbane più sviluppate dell'Europa occidentale traffici più complessi, si può parlare di proto-capitalismo mercantile. Taluni circuiti locali e sovra-locali (provinciali/regionali) potevano essere integrati ed anche molto efficienti, ma – specie nel caso delle derrate agricole di base – funzionavano in maniera 'controllata', anche perché caratterizzati da una domanda 'anelastica al prezzo', sicché, almeno fino a metà Settecento non sarebbero stati mai mercati effettivamente 'liberi' (Stati e Città avevano precise politiche annonarie, finalizzate a controllare i prezzi, mitigandone le fluttuazioni eccessive nell'ottica della 'pace sociale'). Esistevano del resto forti limiti tecnici, legati prevalentemente ai trasporti, alla commercializzazione su ampia scala dei prodotti di largo consumo: elevati costi di trasporto si giustificavano solo per merci di alto valore (o per merci di largo consumo in fasi di eccezionale penuria), e non è quindi un caso che, proprio nell'area ristretta dei commerci 'ad ampio raggio' (specie di beni ad alto valore intrinseco), a partire grosso modo da metà Cinquecento, si siano registrati quei rilevanti e complessi sviluppi economico-finanziari, legati in parte al valore delle merci in gioco, in parte alle difficoltà organizzativo-logistiche di questa attività, che avrebbero determinato un' incisiva razionalizzazione del commercio internazionale. Quest'ultimo, a partire dalla fine del XVI secolo, e per i due secoli successivi, fu dominato da società commerciali soprattutto olandesi e poi inglesi, strutturate sul modello delle grandi compagnie di mercanti/banchieri italiani del Tre-Quattrocento: i traffici marittimi su larga scala, quelli più complessi da organizzare e gestire, videro il passaggio dal sistema delle compagnie mercantili e dei contratti di 'commenda' a breve termine, a quello delle compagnie commerciali anonime, con proprietà distinta dalla gestione e con capitale raccolto e investito a lungo termine, per cui si può iniziare a parlare di vero e proprio 'capitalismo commerciale', dominato da operatori privati che si strutturavano in società multidivisionali, operanti come istituzioni economico-politiche parallele (se non concorrenti) rispetto agli Stati, cui spesso fornivano uomini al governo politico (un precoce 'governo manageriale').

In termini finanziari, il commercio su larga scala fu fortemente segnato dall'afflusso di metalli preziosi dal Nuovo Mondo, che – sia in forma di 'pura merce', sia sotto forma di monete – impattarono incisivamente sui traffici: da un lato, costituendo il mezzo-chiave di pagamento e di misura del valore, mano a mano che si diffondevano, 'monetarizzavano' in parallelo tutti gli scambi e l'economia; dall'altro lato, rappresentando la modalità sempre più tipica di accumulazione della ricchezza, tendevano a 'finanziarizzare' l'economia, contribuendo ad edificare il primo vero mercato concorrenziale 'globale'. La maggior disponibilità (*offerta*) di moneta, unitamente all'accelerato numero di transazioni monetarie (*domanda*), accelerava la velocità di circolazione della moneta, e perciò della ricchezza, che si

accompagnava (già nel XVI secolo) a ricorrenti fenomeni di inflazione (in passato si parlava non a caso per il Cinquecento di 'rivoluzione dei prezzi'); il fatto che i prezzi medi di molte derrate crescessero fortemente anche per ragioni monetarie, creava ampi spazi di arbitraggio/speculazione per i detentori di moneta, i quali iniziavano a operare in maniera professionale non solo nelle fiere internazionali, ma anche nelle prime Borse, a partire da Anversa (1531), e poi Amsterdam (dal 1575c.) e Londra (dal 1669). Per superare i problemi di credito legati alla scarsità 'fisica' del metallo/moneta, specie nel caso di finanziamenti cospicui, a partire da metà Cinquecento vennero escogitate una serie di innovazioni in materia finanziaria, la cui essenza può essere colta attraverso il riferimento al passaggio dalla moneta fisica (dotata di valore pari al valore intrinseco), alla moneta cartacea (dotata di un valore 'contrattuale' e 'fiduciario'). Tale innovazione, combinata con la pratica della 'convertibilità parziale', consentì in breve tempo di moltiplicare in maniera esponenziale la liquidità, favorendo l'ulteriore sviluppo dell'attività commerciale, che, ai suoi livelli apicali, non solo tendeva spesso a costituirsi in forma di monopolio/oligopolio su specifici settori del commercio (il mercato a questo livello, teoricamente aperto e anzi potenzialmente 'apertissimo' – essendo molto ampio, se non globale –, era praticamente molto difficile da approcciare per chi non avesse cognizioni economiche vaste e disponibilità finanziarie cospicue), ma sviluppava anche specifiche tecniche per il 'commercio del denaro' (a livello di credito commerciale, ma anche di banca vera e propria, abilitata a varie attività di prestito finanziario). Tutto ciò non solo presupponeva un'economia ormai largamente monetarizzata, ma configurava un genere di attività tipicamente oligopolistica, riservata a individui (o a società) che partivano da una posizione di solida 'accumulazione originaria' di capitale, e che poi lavoravano nell'ottica di impiegare in iniziative da cui trarre il massimo ritorno possibile, a prescindere da qualunque attività produttiva di beni 'reali' (secondo un ciclo: capitale → investimenti → capitale maggiorato). In questo senso, come sostenuto a suo tempo da Fernand Braudel⁸⁴, storicamente si può sostenere che l'essenza stessa del capitalismo moderno si manifesti nel grande commercio, più ancora che nello sviluppo della manifattura industriale.

A partire dagli anni '60 del Settecento, poi, come già accennato, in Inghilterra si avviò un ciclo di grandi innovazioni nel settore manifatturiero, che configurarono un più efficiente utilizzo delle risorse naturali/del lavoro, determinando una crescita strutturale dell'economia che, in termini tecnico-economici, dipendeva dal manifestarsi di enormi incrementi di produttività nella manifattura. Nell'arco di pochi decenni, la progressiva introduzione delle macchine in tutti i settori produttivi, compresa l'agricoltura, avrebbe esteso i citati aumenti di produttività a larga parte del sistema economico.

9. Tra le innumerevoli conseguenze del forte sviluppo materiale dell'economia europea tra XVI e XVIII secolo c'è anche la circostanza per cui, nella seconda

⁸⁴ Cfr. in particolare le riflessioni in Braudel, *I giochi dello scambio*, pp. 430-435.

metà del Settecento, tutta una serie di studiosi, in particolare inglesi, furono stimolati ad iniziare una riflessione sistematica sull'economia, intesa come campo del sapere autonomo e distinto da quello di altre discipline simili. Comunemente, si ritiene che il fondatore della scienza economica sia stato lo scozzese Adam Smith (1723-1790), con la sua celebre opera *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), e che i principali altri autori della fase 'classica' della disciplina, quelli cioè che per primi hanno introdotto le sue principali questioni teoriche e ne hanno impostato le peculiari categorie analitiche, siano stati soprattutto David Ricardo (1772-1823) e più tardi Karl Marx (1818-1883). Ciascuno di questi autori, tutti estremamente influenti al loro tempo e tuttora molto studiati dagli storici del pensiero economico, ha dedicato il proprio lavoro, o la maggior parte di esso, all'analisi 'scientifica' dell'economia del suo tempo, e quindi alle varie forme assunte dal capitalismo industriale e commerciale nell'epoca caratterizzata dalla prima, per molti versi sconvolgente, diffusione dell'industrializzazione, e quindi di sostanziali mutamenti nei modi di produzione delle merci e dunque della stessa ricchezza, che portarono di conseguenza a un cambiamento del 'peso' dell'economia e della considerazione per la sua importanza relativa in relazione ad altri ambiti dell'esperienza umana: ciò non di meno, direi che in nessuno di essi c'è spazio per una vera e propria considerazione della sfera economica in maniera assolutizzata e in termini di auto-canonizzazione di essa nel senso considerato da Filoramo.

Partendo da Smith, possiamo dire che era in origine interessato (lo si deduce con chiarezza dal titolo stesso del suo capolavoro) a indagare i modi con cui si determina l'accrescimento della ricchezza dei vari Stati, e a suggerire ai governanti come favorirli, in una tipica prospettiva di 'economia politica'. Secondo la definizione fornita dallo stesso Smith nell'introduzione al libro IV della sua opera,

l'economia politica, considerata come un ramo della scienza dello statista o del legislatore, si propone due oggetti distinti: primo, provvedere un abbondante reddito o sussistenza alla gente, o più precisamente metterla in grado di procurarsi da sé questo reddito o sussistenza; secondo, fornire lo stato o la repubblica di un'entrata sufficiente per i servizi pubblici. Essa si propone di arricchire sia il popolo che il sovrano⁸⁵.

Senza dubbio, lo scozzese riteneva che ciò avesse a che fare con un comportamento umano che considerava stabile, auto-interessato e competitivo nell'ambito dell'economia di mercato, ma di sicuro non pensava che si dovesse lasciare tutto in balia del mercato, e comunque non di un mercato dominato da uno sfrenato individualismo⁸⁶. Ciò si comprende facilmente in primo luogo per il fatto che al centro

⁸⁵ Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Bagiotti – T. Bagiotti, Milano, Il Sole-24 Ore, 2010 (che riproduce l'edizione Torino, UTET, 2005), p. 553.

⁸⁶ Lo sottolinea con forza A. Sen, *Etica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2000 (ed. orig. Oxford 1987), pp. 30-37, mostrando come Smith individui la motivazione di fondo del comportamento umano non tanto nell'esclusivo interesse personale, quanto piuttosto nella tendenza a vivere in società instaurando con i propri simili rapporti di cooperazione all'insegna della mutua convenienza; questa posizione smithiana, peraltro, è assunta dallo stesso Sen

delle riflessioni più innovative di Smith non c'è l'interesse per il mercato e più in generale per lo *scambio* delle merci, ma quello per la *produzione* delle stesse, e per i fattori che la possono incrementare, primo fra tutti la divisione del lavoro⁸⁷. Certo, l'esistenza di un mercato in cui scambiare le crescenti eccedenze della produzione industriale, create tramite la divisione del lavoro e i suoi successivi perfezionamenti, è considerata da Smith essenziale, ma è da lui ritenuta una creazione caratteristica della natura umana, nella misura in cui la «propensione a trafficare, barattare e scambiare una cosa con un'altra» è naturalmente parte della costitutiva 'socialità' (evidente è qui il debito di Smith nei confronti di Aristotele) degli esseri umani⁸⁸. In questo senso, la sua arcinota metafora della «mano invisibile» – metafora peraltro di origine 'teologica'⁸⁹ –, che ricorre una sola volta nella *Ricchezza delle nazioni* (su oltre mille pagine di testo)⁹⁰, immancabilmente citata per supportare l'ortodossia economica corrente secondo cui i mercati, liberi di svilupparsi in autonomia, «portano ad un esito socialmente ottimale», e comunque «migliore di quello che si otterrebbe grazie all'intervento statale», viene generalmente fraintesa, in quanto riferita alla necessità – solo presuntivamente teorizzata da Smith – di liberare l'economia dall'ingerenza pubblica: in realtà, ritenendo che la crescita economica dipendesse essenzialmente dall'aumento del peso delle manifatture, e in generale dal lavoro dei 'produttori', Smith aveva originariamente concepito la sua metafora in opposizione alle idee e alle politiche protezioniste dei mercantilisti, oltre che alle consuetudini e alle norme corporative che proteggevano esageratamente i privilegi

come dato di base permanente ai fini della sua influente analisi del comportamento umano in società, nella misura in cui quest'ultimo non può comunque prescindere dalla sussistenza di rilevanti vincoli di interdipendenza reciproca tra gli individui, sicché lo stesso perseguimento della massimizzazione dell'interesse personale non può ordinariamente realizzarsi senza tener conto degli interessi e obiettivi altrui (*ibidem*, specie pp. 105-109).

⁸⁷ Questo è, non per caso, l'oggetto del I libro della *Ricchezza delle nazioni*: cfr. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, specie il cap. I (*La divisione del lavoro*), pp. 79-90.

⁸⁸ *Ibidem*, cap. II (*Il principio che determina la divisione del lavoro*), pp. 91-95 (citazione da p. 91); ricordo, peraltro, che Smith fu a lungo professore di filosofia morale all'Università di Glasgow.

⁸⁹ Tra gli altri, lo sottolinea con grande forza analitica G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, Appendice 2 (*La mano invisibile*), pp. 305-314: 312; Agamben, in particolare, sostiene che l'immagine smithiana della mano invisibile allude all'azione nella società di un principio provvidenziale di tipo immanente, 'naturalistico', che però rinvia in ultima analisi ad una visione religiosa, nel senso, di derivazione tomistico-scolastica, per cui l'ordine del mondo riflette l'essere di Dio, il quale, lungi dall'imporre al mondo un ordine dall'esterno, infonde in esso il suo stesso essere, fondando così il governo del mondo e le relazioni tra le creature su un principio teologico-provvidenziale (*ibidem*, p. 310): anche venendo a mancare nella società e nella cultura secolarizzata (come per esempio in Smith) un esplicito riferimento soprannaturale a Dio, secondo Agamben non si determina perciò automaticamente l'emancipazione della vita socio-economica dal paradigma provvidenziale.

⁹⁰ Nello specifico, nel cap. II del libro IV: cfr. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, p. 584.

degli artigiani, nonché allo stile di vita parassitario e dedito al consumo di beni di lusso degli aristocratici percettori di rendite ingiustificate, tutte situazioni rispetto alle quali il libero commercio gli pareva costituire il migliore antidoto⁹¹.

Passando rapidamente a Ricardo, che certo ha un profilo di economista applicato e di finanziere/capitalista molto più marcato di Smith, bisogna osservare che egli, come e più di Smith, era sostanzialmente interessato ad indagare il 'paradigma della produzione', il problema cioè di come il sistema economico, a partire da una dotazione iniziale di beni/merci 'scarse', potesse riprodurre se stesso, in un ciclo continuo di produzione e consumo, visto in termini aggregati. In questo senso, egli pensava che il valore dei diversi beni dovesse essere inteso essenzialmente come costo del lavoro dedicato alla produzione/riproduzione e anche alla circolazione degli stessi: in tale ottica, non solo affermava la priorità della produzione (sia manifatturiera che agricola) rispetto al consumo privato in relazione all'accumulazione dei profitti (visti come motore principale della crescita economica, se reinvestiti), ma pensava che ci fosse una sostanziale differenza tra consumo 'produttivo', in grado di innescare riproduzione di valore, per esempio nel caso dei capitalisti che non solo investivano in capitale fisso, ma anche in manodopera, utilizzata per generare nuovo valore tramite il lavoro, e la conseguente circolazione monetaria (determinata dalla necessità per i lavoratori di procurarsi i mezzi di sussistenza), e consumo 'improduttivo', di per sé non in grado di riprodurre valore (o di riprodurre in misura almeno equivalente a quello consumato), come per esempio nel caso dei consumi in beni di lusso da parte dei puri percettori di rendite (a prescindere dal fatto che anche questo tipo di consumo costituisse una forma di attività economica)⁹². Ricardo appare quindi come il teorico per eccellenza dello sviluppo

⁹¹ Come spiega efficacemente M. Mazzucato, *Il valore di tutto. Chi lo produce e chi lo sottrae nell'economia globale*, Roma-Bari, Laterza, 2018 (ed. orig. Allen Lane – UK, 2018), pp. 40-41. Osservo incidentalmente che Smith appare sempre molto critico nei confronti dell'approccio economico mercantilista, sia per ragioni tecnico-economiche (Smith in questo senso contesta che il fatto che la bilancia commerciale tra paesi impegnati nello scambio commerciale non sia in pareggio debba essere visto necessariamente come una perdita netta per l'uno e un guadagno netto per l'altro, e sostiene invece che possa costituire un vantaggio per entrambi, anche se non nella stessa misura/proporzione: cfr. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, libro IV, cap. II, pp. 621-622), sia soprattutto per ragioni di natura etico-politica, in quanto le massime politiche mercantiliste hanno «insegnato alle nazioni che il loro interesse consiste nell'impoverire tutti i loro vicini», educando così i popoli a «guarda<re> con occhio invidioso alla prosperità» di tutti gli altri, intendendo il loro guadagno «come una perdita propria», e minando così le basi di quel «vincolo di unione e di amicizia», che dovrebbe esserci «tra le nazioni, come tra gli individui», aprendo così la strada alla discordia e all'animosità, e in ultima analisi alla guerra (*ibidem*, p. 627).

⁹² Cfr. Mazzucato, *Il valore di tutto*, pp. 50-51, che si riferisce cursoriamente a D. Ricardo, *Sui principi dell'economia politica e della tassazione*, Milano, ISEDI, 1976, specialmente i capp. I-II, pp. 7-52 (per quanto concerne la concezione complessiva del valore e della rendita in Ricardo), e soprattutto il breve cap. VIII (*Sulle imposte*), *ibidem*, pp. 106-109, per

capitalistico colto nel suo farsi dinamico, di cui individua – attraverso successive approssimazioni analitiche, spesso anche di natura auto-critica – alcuni elementi essenziali, quali per esempio il ruolo positivo del meccanismo concorrenziale, regolato dalla tendenza all'uniformità del saggio di profitto nei vari settori produttivi, l'importanza del commercio internazionale, la cui massima apertura è essenziale per far emergere i vantaggi derivanti dall'esistenza nei diversi paesi di differenti costi comparati di produzione, o infine il peso dell'innovazione tecnologica, utile ad accelerare il ritmo di accumulazione del capitale tramite la crescita del reddito netto dei capitalisti, ma spesso all'origine di cadute non-transitorie dell'occupazione in determinati settori dell'economia⁹³.

Men che meno si può parlare di auto-canonizzazione della sfera economica in Marx, il quale oltre a mutuare da Ricardo la teoria del valore-lavoro, concepisce programmaticamente il suo trattato sul *Capitale* nell'ottica di una profonda critica di ispirazione socio-politica alle pretese 'egemoniche' del capitale stesso. Al di là della critica marxiana ad alcuni principi di fondo, oltre che alle modalità pratiche di funzionamento, dell'economia liberale di mercato, l'elemento forse più caratteristico della sua teoria del capitale consiste nella profonda percezione della natura dinamica e costantemente mutevole del capitalismo, il quale non solo riproduce e trasforma continuamente sé stesso, ma agisce rimodellando in profondità l'insieme della società. La dinamica del capitale, nella visione di Marx, non consiste infatti nella sua semplice e 'asettica' ri-produzione fisica – di merci, macchinari, edifici, ecc. –, costantemente accompagnata da un *surplus* positivo (il plusvalore), che gli consente di rigenerarsi ed accrescere le dimensioni dell'economia, in primo luogo tramite 'accumulazione' del capitale stesso: essa presenta strutturalmente evidenti risvolti negativi, in quanto non solo l'accumulazione di cui sopra passa attraverso la sottrazione ai produttori (o alla gran parte di essi, i lavoratori/operai) del plusvalore, trasformandoli così in lavoratori 'alienati', ma tale processo incide profondamente e negativamente a livello sociale, in quanto la produzione sociale della ricchezza (in termini di reddito nazionale netto), derivando dall'opera di lavoratori specializzati, che operano entro un regime di produzione che prevede una divisione radicalmente parcellizzata del lavoro, alla lunga trasforma le relazioni umane tra persone in relazioni fondate essenzialmente sullo scambio (ineguale) di beni, in relazioni per così dire 'cosificate'⁹⁴.

la distinzione tra lavoratori produttivi e improduttivi: è qui che Ricardo sottolinea che «c'è una grandissima differenza, la più grande che si possa immaginare», nel consumo dei beni, «a seconda che siano consumati da chi riproduce un altro valore o da chi non lo riproduce» (cfr. *ibidem*, nota 1 alle pp. 106-107).

⁹³ Sull'insieme di tali aspetti dell'analisi economica ricardiana, mi limito a rinviare alla presentazione che ne offre Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, rispettivamente alle pp. 200-202, 215-217, 218-221.

⁹⁴ La bibliografia su tali temi è sterminata: per una presentazione ultra-sintetica, sufficiente ai fini del presente lavoro, rinvio a Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, specie pp. 263-271; un punto di vista recente e originale sulle critiche marxiane al liberalismo economico è

10. Nonostante il fatto che, alla metà del XIX secolo, il capitalismo industriale e finanziario dominasse ormai lo scenario economico della maggior parte dei paesi occidentali, egemonizzando la prassi ordinaria di gran parte degli operatori economici specializzati, a questa altezza cronologica a mio parere non era ancora disponibile una 'teoria economica' che ne consentisse la completa separazione dalle discipline affini, né tanto meno lasciasse ipotizzare un'eventuale 'auto-canonizzazione' della sfera economica nel senso inteso da Filoramo. Per una non infrequente eterogenesi dei fini, tuttavia, l'impatto sociale degli scritti marxiani, e la forza degli appelli di Marx ed Engels per una rivoluzione sociale condotta dal movimento operaio, generarono nell'*establishment* delle società occidentali una reazione di spavento, tra le cui conseguenze possiamo anche annoverare l'esigenza di contrapporre alle critiche teoriche marxiane alle esistenti istituzioni capitalistiche un complesso di idee meno strettamente legate che in passato alla dimensione sociale e politica dell'economia⁹⁵. Anche per questa ragione, nel giro di pochi anni, grosso-modo gli ultimi tre decenni dell'Ottocento, nel campo della teoria economica emerse e si affermò rapidamente un nuovo filone di pensiero, quello riconducibile alla 'scuola marginalista', che determinò un profondo ri-orientamento di tutta la riflessione economica, e che aprì definitivamente la strada alla possibilità di una considerazione del tutto autonoma dell'economia, cioè senza interferenze ammissibili dall'esterno, ovvero da altri ambiti del sapere e/o dell'esperienza. La cosiddetta 'rivoluzione marginalista' è legata ai nomi e alle opere di alcuni influenti capifila, attivi in aree diverse del continente europeo, ovvero l'inglese William Stanley Jevons, l'austriaco Carl Menger, e il francese Léon Walras, i quali tra il 1871 e il 1874 redassero, indipendentemente l'uno dall'altro, una serie di opere-chiave, la cui influenza complessiva assicurò nel giro di pochi decenni la vittoria del nuovo approccio analitico allo studio dell'economia⁹⁶.

in Mazzucato, *Il valore di tutto*, p. 55, che si riferisce in generale a K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1989 (ed. orig. 1867), specie cap. I (*La merce*), § 4 (*Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*), pp. 103-115, e cap. V (*Processo lavorativo e processo di valorizzazione*), pp. 211-232; l'essenziale di queste idee Marx lo aveva peraltro già elaborato nel primo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, edito però per la prima volta solo nel 1932: cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id. – F. Engels, *Opere*, III, 1843-1844, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 255-309, specie il cap. I (*Salario*), il cap. II (*Profitto del capitale*) e il cap. IV (*Il lavoro alienato*), rispettivamente pp. 255-268, 268-282, 296-309.

⁹⁵ Lo spiega bene Luigi L. Pasinetti, *Keynes e i Keynesiani di Cambridge. Una 'rivoluzione in economia' da portare a compimento*, Roma-Bari, Laterza, 2010 (ed. orig. Cambridge U.P. 2007), pp. 231-233.

⁹⁶ In generale, di molte delle concezioni caratteristiche dei 'marginalisti' è possibile individuare anticipazioni più o meno rilevanti in autori precedenti, nessuno dei quali però sembra aver posseduto, come gli economisti appena citati, una visione complessivamente alternativa al paradigma 'classico': per gli scopi del presente lavoro, ad ogni modo, non ritengo necessario allargare il discorso al pensiero dei precursori di questi ultimi.

Un primo caposaldo della concezione economica marginalista che occorre focalizzare è ben espresso nei *Principi di economia politica* di Carl Menger (1840-1921), pubblicati nel 1871. Secondo Menger, all'origine dell'agire umano non c'è una tendenza 'sociale' delle persone, e nemmeno una loro propensione a trafficare e barattare (come volevano Smith, Ricardo, e in generale gli economisti precedenti influenzati dal pensiero sociale di ascendenza illuminista), ma il fatto che tutti gli individui hanno l'esigenza di soddisfare determinati bisogni naturali a fronte della parimenti naturale limitatezza delle risorse a disposizione, che postula quindi l'uso alternativo delle stesse: di qui discende la conseguenza che ogni bene viene valutato razionalmente dagli esseri umani in relazione all'importanza che ha per ciascuno la soddisfazione di un bisogno connesso a tale bene. Il valore, pertanto, nell'ottica di Menger, è un fenomeno di tipo 'relazionale', nel senso che dipende da una relazione tra certi beni e il fabbisogno di essi che sta in capo a certi individui: non è, quindi, inerente ai beni, non è una loro qualità intrinseca, e nemmeno un *quid* indipendente dalle esigenze individuali, ma è un dato che può mutare sia al variare della quantità disponibile di determinati beni, sia al differente fabbisogno che le persone hanno di essi in determinate situazioni (a prescindere che tale bisogno sia «reale» o «immaginario») ⁹⁷. La concezione mengeriana del valore, che si tramanda a tutta la cosiddetta 'scuola austriaca', e che è basata sul principio soggettivistico di «importanza delle soddisfazioni», appare per certi versi analoga a quella tardo-scolastica già citata di *complacibilitas* dei beni (ovvero la rispondenza degli stessi alle preferenze degli utilizzatori) ⁹⁸: applicata nello scenario storico-sociale otto-novecentesco, segnato dall'emergere della cultura positivista e dalla cosiddetta 'seconda Rivoluzione industriale', e dunque ben a valle della dissoluzione dell'organica *civitas* cristiana tardo-medievale e dei suoi valori e ideali, pone immediatamente la questione di come evitare che il libero e sistematico perseguimento di finalità soggettive possa comporsi in maniera non traumatica a livello collettivo, cioè di come la concorrenza/competizione tra gli individui, dotati di differenti capacità e conoscenze, e di priorità ed esigenze variabili (per quanto non radicalmente diverse) per accaparrarsi beni limitati possa mettere in discussione la stessa coesistenza sociale ⁹⁹.

L'idea per cui il valore dei beni/delle merci non deve essere concepito in termini 'assoluti', ma dipende (almeno in parte) dal rapporto tra l'oggetto e il soggetto che ne fa uso, circolava abbastanza diffusamente tra gli economisti attivi verso la

⁹⁷ Tutta la discussione di Menger sul valore si trova in C. Menger, *Principi di economia politica*, Torino, UTET, 1976 (ed. orig. Wien 1923), cap. V, pp. 190-261, in specie pp. 190-197.

⁹⁸ Lo sottolinea Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, p. 331.

⁹⁹ Come spiega bene Turri, *La distinzione fra moneta e denaro*, pp. 164-165, che sottolinea in particolare l'influsso delle idee darwiniane sulla concezione della natura sviluppata da Menger.

metà del XIX secolo¹⁰⁰. La concezione *soggettiva* del valore diventa però assolutamente centrale nell'analisi di William S. Jevons (1835-1882), il quale nella sua *Teoria dell'economia politica*, anch'essa uscita in prima edizione nel 1871, la mette a punto da un lato riprendendo concetti dell'economista tedesco Hermann Gossen, e dall'altro fondendoli con le idee del filosofo inglese Jeremy Bentham (1748-1832) sul cosiddetto «calcolo felicifico»: Jevons, basandosi appunto sull'utilitarismo di Bentham, e ragionando in termini 'psico-antropologici', sostiene che l'essere umano deve essere considerato come una sorta di 'macchina del piacere', che cerca in ogni occasione di massimizzare il piacere e minimizzare la pena che derivano da ogni azione o insieme di azioni; premesso questo, il valore di ogni singolo bene deve essere calcolato in relazione alla sua attitudine a procurare piacere o evitare una pena ad un determinato individuo, ciò che viene definito da Jevons «utilità». Tale concetto è fondamentale nella teoria economica jevonsiana, nella misura in cui egli distingue tra «utilità totale» (o generale) di un certo bene, e l'utilità specifica che un certo individuo, in un dato momento, attribuisce non alla totalità ma a una frazione di quel bene, utilità che, nell'analisi di Jevons e in generale di tutti i cosiddetti 'marginalisti', diminuisce (o aumenta) in base alla incrementale (o calante) disponibilità di quel bene per l'individuo, fino ad un livello di indifferenza: a prescindere dall'utilità generale di un bene in astratto, dunque, e premesso che nulla nel mondo esterno possiede un valore 'assoluto', l'unico dato che conta per Jevons è il grado di utilità per l'individuo in ciascun punto della scala spazio-temporale, e in particolare un elemento che egli chiama «grado finale di utilità», ovvero «il grado di utilità dell'ultima aggiunta, o della prossima possibile aggiunta, di una piccolissima, o infinitamente piccola, quantità dello *stock* esistente» di quel determinato bene/merce, cioè l'ultima che il soggetto in questione è disposto a comprare, e che si può appunto definire utilità *marginale*¹⁰¹. Con l'enfasi jevonsiana e mengeriana sull'utilità individuale delle merci come esclusivo principio del valore economico, e con il riferimento alle preferenze del consumatore e al fatto che l'utilità marginale soggettiva di un bene/servizio sia riflessa nei prezzi massimi di acquisto che questi è disposto a pagare per ottenerli, l'analisi del sistema economico si andava orientando in modo tale per cui lo *scambio* e il *consumo* dei beni iniziavano ad attirare maggiore attenzione concettuale rispetto alla *produzione* degli stessi (mettendo così in ombra il ruolo dei ceti produttivi, e più in generale preparando il terreno alla novecentesca affermazione della micro-economia). Inoltre, il fatto che, specie nella concezione di Jevons, le preferenze dei consumatori fossero espresse in termini di scelte auto-interessate perfettamente razionali, e in quanto tali autenticamente

¹⁰⁰ Lo ricorda, riferendosi in particolare a Hermann H. Gossen (1810-1858), ispiratore del lavoro di Jevons, Roll, *Storia del pensiero economico*, p. 382.

¹⁰¹ Cfr. W. S. Jevons, *Teoria dell'economia politica*, in Id., *Teoria dell'economia politica e altri scritti economici*, a cura di L. Amoroso, Torino, UTET, 1959, pp. 1-221, in particolare il cap. III, pp. 57-80 (le citazioni sono tratte dalle pp. 61-67); a p. 67 Jevons afferma recisamente che «è il grado finale di utilità la funzione su cui si aggira la teoria economica».

‘economiche’, da un lato apriva evidentemente la strada all’idea dell’esistenza di una ‘sovranità del consumatore’ (nel senso che le sue preferenze dovevano essere considerate insindacabili), dall’altro configurava una concezione per così dire ‘monodimensionale’ dell’essere umano, le cui scelte (appunto tendenzialmente insindacabili) vanno considerate razionali nella misura in cui rispondono a criteri di ‘economicità’, intesa nel senso della *massimizzazione dell’utilità* (che può dunque ammettere ed approvare non solo tipi di comportamento auto-interessati in senso smithiano, ma anche comportamenti e scelte francamente ‘egoistici’ ed esasperatamente competitivi)¹⁰².

Con Léon Walras (1834-1910), capofila della cosiddetta ‘scuola di Losanna’, e con i suoi *Elementi di politica pura* (1874), l’approccio economico marginalista si arricchisce di altri elementi essenziali. Prima di tutto, Walras sostiene con grande forza che l’economia è a tutti gli effetti una scienza, e che in particolare la «teoria del valore di scambio», non è altro che «un ramo della matematica»: in questo senso, l’*economia politica pura*, che deve precedere l’*economia applicata*, è «una scienza del tutto simile alle scienze matematiche»; Walras è consapevole della novità del suo asserto, ma lo dà comunque per scontato, e in più afferma che l’economia «non deve temere di impiegare il metodo e il linguaggio della matematica», che non è metodo *sperimentale*, ma *razionale*, ovvero assiomatico-deduttivo, e pertanto non deve preoccuparsi del suo grado di astrazione, o del fatto di utilizzare nel suo procedere dei ‘tipi ideali’, ma solo che le sue definizioni e dimostrazioni siano *a posteriori* suscettibili di applicazione pratica¹⁰³. In secondo luogo, Walras ritiene di poter descrivere l’intero sistema economico, assai complesso ma caratterizzato da una forte interdipendenza tra tutte le parti che lo compongono, come un tutto unitario, rappresentabile in maniera stilizzata sulla base dell’archetipo della Borsa-valori di Parigi¹⁰⁴. Ora, nell’ambito di tale sistema complessivo, secondo Walras esiste una automatica tendenza all’equilibrio, tendenza che è assicurata dal manifestarsi della libera concorrenza, che è in grado di garantire l’allocazione ottimale delle risorse (scarse), e che si può esprimere ad ogni livello in termini di *prezzi* (i quali, in condizioni di equilibrio, risulteranno *stazionari*): certo, Walras riconosce che sia lo stato di equilibrio della produzione, sia quelli relativi allo scambio (in termini di rapporto tra domanda e offerta di servizi come di beni) vanno considerati alla stregua di «stato ideale e non reale», perché «non si verifica mai che il prezzo di vendita dei prodotti sia assolutamente uguale al loro prezzo di costo in servizi

¹⁰² Come rileva Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, pp. 321-323, ma sul punto si veda anche Sen, *Etica ed economia*, p. 23, ove non a caso si sottolinea come «vedere qualsiasi allontanamento dalla massimizzazione dell’interesse personale quale prova di irrazionalità significa negare all’etica un ruolo nell’effettiva presa di decisioni», concetti ribaditi e approfonditi poi variamente ivi, specie pp. 98-101.

¹⁰³ Cfr. L. Walras, *Elementi di economia politica pura*, a cura di G. Palomba, Torino, UTET, 1974, specie pp. 148-150.

¹⁰⁴ Cfr. Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, pp. 363-364.

produttivi, né si verifica mai che domanda e offerta effettive dei servizi produttivi o dei prodotti siano assolutamente uguali», però sostiene che si tratta comunque dello «stato normale», nel senso cioè che è quello «verso cui le cose tendono da sole in regime di libera concorrenza applicato alla produzione come allo scambio»¹⁰⁵.

Una volta riconosciuta l'ottimalità dell'economia di mercato in condizioni di concorrenza perfetta (ossia assumendo come tipico un mercato nel quale un gran numero, potenzialmente infinito, di compratori e venditori scambia merci perfettamente omogenee, possedendo tutte le informazioni possibili sui termini dello scambio), e combinato questo assioma con quello della razionalità delle scelte degli operatori economici nella misura in cui perseguono la massimizzazione (intesa, si badi, in termini strettamente *quantitativi*) dell'utilità individuale, vista come premessa di quella sociale, erano ormai definiti i principali pilastri di una nuova teoria economica, quella nota come 'neoclassica', che nell'arco di qualche decennio si sarebbe affermata in maniera spettacolare, al punto da poter essere assunta come 'senso comune' economico (o 'economia *mainstream*', come spesso si dice oggi)¹⁰⁶. Un'autorevole sintesi divulgativa della teoria neo-classica si può leggere nel *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica* dell'economista inglese Lionel Robbins (1898-1984), a lungo docente presso la London School of Economics, uscito in prima edizione a Londra nel 1932¹⁰⁷, con la cui rapida analisi chiuderò la mia esposizione.

Robbins prima di tutto fornisce una definizione assiomatica della scienza economica che è ben presto diventata famosa: l'economia, per Robbins, «è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicati ad usi alternativi»¹⁰⁸, con la precisazione che essa «è completamente neutrale fra gli scopi»¹⁰⁹, nel senso che non si occupa di essi «*come tali*, qualunque siano», ma solo «in quanto influiscono sulla disposizione dei mezzi»¹¹⁰. Ora, è vero che egli chiarisce come l'indifferenza dell'economia rispetto agli scopi vada intesa in senso 'weberiano', per cui i suoi giudizi riguardano i fatti, e non i valori (il che la qualifica appunto come scienza, e non come disciplina di carattere normativo, quale per esempio l'etica)¹¹¹. È però altrettanto vero che, nel momento in cui da un lato le 'leggi' economiche vengono sistematicamente qualificate come esaustive descrizioni di dati di fatto¹¹², e dall'altro le scelte 'economiche', ovvero le scelte volte, tramite

¹⁰⁵ Così Walras, *Elementi di economia politica pura*, lezione XVIII, pp. 319-321.

¹⁰⁶ Lo rileva criticamente J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Roma-Bari, Laterza, 2007 (ed. orig. Oxford, Oxford University Press, 2001), specie pp. 130-133.

¹⁰⁷ Che citerò da L. Robbins, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Torino, UTET, 1947 (ed. orig. London, MacMillan, 1935).

¹⁰⁸ Robbins, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, p. 20.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 180-182.

¹¹² O, più precisamente, come «deduzioni da una serie di postulati, i principali dei quali sono fatti dell'esperienza quasi universali» (*ibidem*, p. 119, concetto ripreso e approfondito anche alle pp. 130-131).

azioni perfettamente coerenti, a massimizzare sistematicamente l'utilità (quelle insomma del cosiddetto *homo oeconomicus*), vengono considerate paradigmatiche del comportamento razionale in quanto tale¹¹³, è difficile sottrarsi all'impressione che l'economia neoclassica abbia puntato a realizzare una sorta di 'subordinazione' di ogni altro plausibile fine/valore ai propri. Robbins del resto precisa che l'essenza del «criterio economico» (la 'logica', insomma, che presiede alle scelte economiche) consiste nel «raggiungimento di determinati scopi con la minor quantità di mezzi», e che in questo senso un certo modo di agire si può definire «“antieconomico”» solo quando «per raggiungere certi scopi, adopera più mezzi scarsi di quanto sarebbe necessario», sottolineando pure che «non vi sono fini economici», ma solo «modi economici ed antieconomici per conseguire determinati fini»¹¹⁴: dall'insieme della sua esposizione risulta tuttavia evidente che un comportamento che non sia strettamente 'economico' nel senso così definito gli appare sostanzialmente 'non-razionale', se non irrazionale *tout court*¹¹⁵. Nell'ambito della presentazione robbinsiana della scienza economica l'approccio marginalista è assolutamente centrale, ed anzi si dà per presupposto (senza peraltro dimostrarlo), che la teoria dell'equilibrio economico generale, e in particolare la teoria soggettiva del valore, non abbiano fatto altro che riprendere e generalizzare le riflessioni economiche dei 'classici': questi ultimi, esponendo la teoria del valore in termini di *costi*, secondo Robbins avevano considerato la materia della scienza economica come «qualcosa di sociale e collettivo», e avevano discusso le relazioni tra i prezzi «semplicemente come fenomeni di mercato», il che era diventato «sempre meno conveniente» da quando si era visto che «questi fenomeni di mercato dipendevano in realtà dall'intreccio e dal gioco delle scelte individuali», e che «i fenomeni sociali nei cui termini venivano espressi – i costi – erano essi stessi, in ultima analisi, il riflesso delle scelte individuali – la valutazione di opportunità alternative»¹¹⁶. Nel momento in cui, tuttavia, al centro degli schemi di spiegazione del comportamento economico veniva collocato un principio radicalmente individualistico di determinazione razionale del valore, da esercitarsi

¹¹³ Questo è il senso complessivo che si ricava dai paragrafi 5 e 6 (rispettivamente intitolati *Il postulato della condotta razionale* e *La mitologia dell'Homo oeconomicus*) del cap. IV del libro di Robbins: cfr. *ibidem*, pp. 109-119.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 177.

¹¹⁵ Sulla sostanziale petizione di principio che sta dietro l'equiparazione della sistematica massimizzazione dell'utilità al comportamento razionale e la successiva identificazione del comportamento *effettivo* degli individui con il comportamento razionale così definito, si vedano le lucide osservazioni di Sen, *Etica ed economia*, pp. 23-26 (con amplissima bibliografia sull'argomento), oltre a Bruni – Santori – Zamagni, *Lezioni di storia del pensiero economico*, pp. 307-308.

¹¹⁶ Robbins, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, pp. 83-84 (ricavo le citazioni in particolare dalla nota 2, *ibidem*); in generale, per tutti i 'marginalisti', «i prezzi dei singoli prodotti e dei singoli fattori di produzione sono espressioni di scarsità relativa», ossia appunto «valutazioni marginali» (*ibidem*, p. 67), così come qualunque quantità di beni economici non è *ricchezza* in sé (non 'vale' di per sé), ma in relazione alla sua scarsità (*ibidem*, p. 58).

nell'ambito di una società e di mercati supposti come stazionari (o comunque tendenti alla stazionarietà), competitivi, e 'atomistici', e dato che questi postulati – senza dubbio fortemente 'riduzionistici' rispetto alla complessità della realtà effettiva, oltre che strettamente individualistici – comunque non consentivano *mai* di comparare in modo scientifico le soddisfazioni di individui diversi¹¹⁷, risultava una pura illazione dedurre dalle scelte individuali le preferenze o i vantaggi cui l'insieme della collettività avrebbe dovuto/potuto essere indirizzata (per via di iniziativa politica, per esempio, o anche di prescrizioni etico-religiose): il che di fatto apriva la strada a scelte sociali e politiche caratterizzate dal massimo livello di liberismo economico, che data la presunta intrinseca razionalità del mercato e dell'allocazione delle risorse determinato dalla libera concorrenza, avrebbe dovuto di per sé condurre a risultati ottimali non solo sotto il profilo economico, ma anche sociale¹¹⁸.

Come è noto, e come giustamente richiamato da Bruni e Filoramo, l'odierno capitalismo si impone per la sua intrinseca forza ideologico-culturale, che gli consente di dominare, a livello di prassi socio-economiche, le società occidentali, che a partire dagli anni Sessanta del Novecento si sono trasformate in società dei consumi, società cioè entro le quali il consumo (nel senso della continua elevazione dei suoi livelli materiali e dei suoi *standard* qualitativi) appare come la principale modalità di auto-realizzazione degli individui¹¹⁹. Ritengo che tale risultato non avrebbe potuto realizzarsi, o comunque non avrebbe mai raggiunto l'attuale grado di pervasività e di assolutezza auto-referenziale, se la 'economia neoclassica', a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, non fosse progressivamente giunta a dominare su vasta scala l'insegnamento e la ricerca in campo economico un po' in tutto il mondo, trasformando il capitalismo moderno in quello che Keynes già nel 1925 ebbe a definire come «pura congerie di possidenti e arrivisti (*pursuers*)», «assolutamente non religioso, privo di unità interna, e senza grande spirito pubblico»¹²⁰. D'altra parte, l'icastico giudizio di Keynes, che cent'anni fa poteva anche suonare come sommariamente sbrigativo (oltre che ingeneroso verso le economie liberali, ed eccessivamente accondiscendente nei confronti della pianificazione sovietica), riletto oggi, appare per molti versi approssimato per difetto, dato che appunto, come constatato all'inizio del presente lavoro, per più aspetti l'attuale «capitalismo

¹¹⁷ Su questo punto insiste particolarmente Robbins, *ibidem*, pp. 170-172, su cui si vedano le considerazioni di Sen, *Etica ed economia*, nota 1 a pp. 42-43.

¹¹⁸ Lo rimarca, con evidente criticismo sottinteso, Pasinetti, *Keynes e i Keynesiani di Cambridge*, pp. 232-233.

¹¹⁹ Cfr. Filoramo, *I sentieri del sacro*, pp. 108-110.

¹²⁰ Cfr. J. M. Keynes, *Breve sguardo alla Russia d'oggi*, in Id., *Esortazioni e profezie*, Milano, Garzanti, 1975 (ed. orig. London 1931); il termine inglese *pursuers* (che alla lettera significa 'inseguitori') mostra bene come Keynes intendesse spregiativamente riferirsi a individui che ricercano (appunto 'inseguono') ad ogni modo e in ogni contesto la ricchezza; l'accento allo scarso 'spirito pubblico' del capitalismo è invece un chiaro rimando alla concezione smithiana delle virtù sociali, e ci consente di capire che, in un certo senso, a questa altezza cronologica Keynes considerava ormai il capitalismo come un potenziale *vizio sociale*.

scatenato»¹²¹, lungi dal presentarsi come ‘irreligioso’, tende piuttosto a porsi implicitamente come una religione secolare alternativa alle religioni tradizionali, e a non lasciare spazio a visioni etico-sociali (o etico-politiche) che abbiano altri obiettivi al di fuori del progresso economico inteso come crescita continua dei consumi e/o accumulazione di ricchezza auto-centrata e fine a se stessa.

PIERLUIGI GIOVANNUCCI

¹²¹ Prendo la suggestiva definizione dal titolo dell'interessante libro di A. Glyn, *Capitalismo scatenato. Globalizzazione, competitività e Welfare*, Milano, Brioschi, 2007 (ed. orig. Oxford 2006): va da sé che l'«unleashed capitalism» di Glyn è molto lontano dal «*managed capitalism*» cui aspirava Keynes negli anni '20 (citato in Carabelli – Cedrini, *J.M. Keynes e la critica al capitalismo*, p. 228).

DEVOZIONI E PIETÀ POPOLARE NEL CATTOLICESIMO TRA OTTO E NOVECENTO

RIFLESSIONI SU UN TEMA DI RINNOVATA ATTUALITÀ¹

1. Daniele Menozzi studia ormai da molti anni il tema della politicizzazione della devozione nell'ambito del cattolicesimo intransigente otto-novecentesco, tema che peraltro si è imposto all'attenzione della storiografia proprio grazie alle sue ricerche². Lo studioso emiliano ha in diverse occasioni evidenziato la valenza politica di alcuni culti di larga diffusione, mostrando, con sempre maggior livello di approfondimento storico e storiografico, come l'autorità ecclesiastica, e parecchi esponenti della cultura cattolica ad essa allineati, abbiano a più riprese, e con molteplici modalità di intervento, assegnato a determinate devozioni, tradizionali e non, un ruolo centrale nella contrapposizione alla modernità, cui veniva attribuita l'intenzione di scardinare e distruggere l'ordine – considerato *naturale* e perciò stesso ideale ed immutabile – della società cristiana e dello Stato confessionale³. La ragione di fondo di tale opzione, quella cioè di mobilitare i contenuti e le forme simboliche di lungo periodo dei culti, al fine di sollecitare i fedeli a prendere le distanze dalla cultura e dalle proposte ideologico-politiche secolarizzate, non è dif-

¹ Il presente intervento scaturisce dalla lettura di D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022; i riferimenti al volume in questione, assai numerosi nel prosieguo del mio intervento, non saranno in nota a piè di pagina, ma nel corpo del testo, tra parentesi tonde, senza ulteriori specificazioni.

² Ricordo che, nell'ampia e importante sintesi dedicata a *La chiesa cattolica* nel IV volume della fortunata *Storia del cristianesimo* curata assieme a Giovanni Filoramo, Menozzi iniziava un paragrafo, intitolato appunto alla politicizzazione della devozione, osservando che la questione costituiva «un terreno ancora male esplorato dalla storiografia»; ciò non di meno, riteneva che «alcuni sondaggi» mostrassero già allora con chiarezza «l'ampia penetrazione di questa prospettiva dapprima nella pietà concretamente vissuta dai cattolici e poi anche nella liturgia ufficiale»: cfr. D. Menozzi, *La chiesa cattolica*, in *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, a cura di G. Filoramo – D. Menozzi, Bari, Laterza, 1997, pp. 129-257: 159-166 (citazione da p. 159).

³ Si veda da ultimo D. Menozzi, *Storia della Chiesa. 4. L'età contemporanea*, Bologna, EDB, 2019, pp. 101-104.

ficile da comprendere, in quanto in sé non nuova, ed è legata alla necessità di egemonizzare l'universo mentale di credenti spesso illetterati o semi-colti, a maggior ragione di fronte all'emergere, nel corso del XIX secolo, della società di massa. In tale ottica, la decisione della gerarchia ecclesiastica di utilizzare incisivamente risorse liturgico-devozionali, dotate di ampie valenze emotive e di profonde risonanze simboliche, in ordine alla riproposizione alle masse cattoliche di un orizzonte etico-sociale ideale, coincidente con un passato mitizzato, in cui l'ordine della società, delle istituzioni politiche ed economiche, e in generale della vita collettiva, veniva assicurato dal comune e totalizzante riferimento confessionale, va considerata assolutamente strategica, in quanto volta a contrastare in radice il complesso fenomeno storico della secolarizzazione, intrecciando la fede e le pratiche devozionali quotidiane dei cattolici con un'ideologia di ri-conquista politica e sociale.

Nel libro di Menozzi, che riprende e aggiorna quattro saggi dello studioso già apparsi tra il 1997 e il 2015 in riviste o volumi collettanei, aggiungendovene un quinto inedito, la questione viene affrontata a partire da uno spunto strettamente contemporaneo, ossia la asserita e più volte ribadita volontà di papa Francesco di rilanciare la pietà popolare, nel quadro del più generale sforzo di restituire alla Chiesa una presenza efficace nel mondo contemporaneo. Tale opzione si riconnette alla visione ecclesiologica di fondo del pontefice regnante, fortemente debitrice dell'ecclesiologia del Vaticano II, e in particolare della costituzione conciliare *Lumen gentium*, ove appunto si definisce la Chiesa come 'popolo di Dio in cammino'; se tale documento ha avviato, come è noto, il superamento della concezione 'societaria' e gerarchica di Chiesa, egemone fino al pontificato di Pio XII, papa Bergoglio, sulla scia della teologia del *pueblo* latinoamericana, lo declina poi in chiave teologico-pastorale, in due sensi: in negativo, negando cioè che dentro la Chiesa individui singoli o gruppi, tanto di chierici come di laici, possano avanzare la pretesa di rappresentare *tutto* il popolo di Dio; in positivo, affermando che tutti i membri della Chiesa sono collegati tra loro da un vincolo di fraternità, che oltre a essere tale in termini umani e/o sociali, ha una radice mistica⁴. Ciò premesso, papa Francesco sottolinea in particolare «l'importanza (...) della preghiera pubblica e ufficiale della Chiesa nella formazione del *sensus fidei* della compagine ecclesiale» (secondo l'antico adagio *lex orandi, lex credendi*)⁵, e nel contempo assegna all'insieme del popolo di Dio la prerogativa di custodire in sé il vero significato della rivelazione cristiana, e di poterlo esprimerlo anche a livello culturale. Se il proposito

⁴ Sulla cosiddetta 'teologia argentina del popolo' e la sua recezione nel pensiero teologico di Bergoglio, oltre ai cenni in D. Menozzi, *Il papato di Francesco in prospettiva storica*, Brescia, Morcelliana, 2022, pp. 121-122, cfr. C.M. Galli, *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del popolo di Dio evangelizzatore*, in *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, a cura di A. Spadaro – C. M. Galli, Brescia, Queriniana, 2016, pp. 37-65: 47-53; più in generale, si veda anche J. C. Scannone, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Brescia, Queriniana, 2019.

⁵ Lo spiega bene Menozzi, *Il papato di Francesco in prospettiva storica*, p. 51.

di rilanciare la pietà popolare concepita in questi termini appare già nella programmatica esortazione apostolica *Evangelii gaudium* del 2013 (in particolare ai nr. 122-126), papa Bergoglio si è fatto promotore, nel 2020-21, di un intero anno dedicato all'approfondimento della devozione a san Giuseppe in occasione del 150° anniversario della sua proclamazione a patrono della Chiesa universale (1870), e nella lettera apostolica *Patris corde*, stilata in tale circostanza, si è impegnato a rimotivare i caratteri di tale devozione tradizionale, legandoli ad alcuni temi centrali nella sua proposta di riforma del cattolicesimo contemporaneo, quali la misericordia, l'accoglienza, la fratellanza, la cura per le persone più deboli⁶. In questo modo, se da un lato il recupero della pietà popolare suggerito dall'attuale pontefice appare funzionale ad una traduzione sociale aggiornata, e specificamente adatta ai fedeli meno attrezzati culturalmente, di valori cristiani essenziali, dall'altro lato esso riattiva una modalità tradizionale di comunicazione e di performatività religiosa, entro cui – in assenza di cautele critiche, quali quelle chiaramente sottolineate a suo tempo nella *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (1975), testo pur citato in più di un'occasione da papa Bergoglio⁷ – possono in linea di massima transitare significati e concetti anche molto diversi da quelli auspicati da Francesco. Ivi compresi, come sottolinea efficacemente Menozzi (p. 22), anche quelli connessi ad una strumentale utilizzazione in chiave religiosa, e perfino politica (da parte di movimenti populistici e/o autoritari), di devozioni promosse e approvate in un arco cronologico, compreso tra la Rivoluzione francese e il pontificato di Pio XII, in cui il cattolicesimo fu profondamente condizionato da mentalità e prospettive intransigenti. Mentalità e prospettive che, peraltro, accomunavano, in un forte dinamismo circolare, sia determinati settori del cattolicesimo otto-novecentesco, ove nuove emergenze devozionali venivano originariamente elaborate e successivamente rimodellate per così dire *dal basso*, sia i vertici ecclesiali, che le promuovevano, sanzionavano e da ultimo definivano dottrinalmente *dall'alto*.

2. Il volume di Menozzi si articola come accennato su cinque capitoli, ciascuno dedicato ad una specifica devozione, ossia rispettivamente all'Immacolata Concezione (cap. 1) e al Cuore immacolato di Maria (cap. 5), al Sacro Cuore (cap. 3), a san Giuseppe (cap. 2) e a san Francesco d'Assisi (cap. 4). L'elemento comune evidenziato dall'autore in relazione a questa serie di culti, la cui data di approvazione

⁶ Cfr. Francesco, lettera apostolica *Patris corde* (8 dicembre 2020), consultabile in rete all'indirizzo https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html, in particolare i §§ 4-5, in cui san Giuseppe è presentato rispettivamente come 'Padre nell'accoglienza' e come 'Padre dal coraggio creativo'.

⁷ Un esplicito riferimento alla *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, e in particolare al nr. 48 di tale documento, è per esempio in *Evangelii gaudium*, nr. 123; ricordo che nell'esortazione apostolica montiniana l'apprezzamento della pietà popolare veniva temperato dalla considerazione dei suoi «limiti», ovvero l'apertura «alla penetrazione di molte deformazioni della religione, anzi di superstizioni», e a un ritualismo esteriore scevro da «un'autentica adesione di fede».

ufficiale segna l'ordine di successione dei capitoli entro il volume, è costituito dalla forte politicizzazione alla quale ciascuno di essi è stato sottoposto dal magistero pontificio nel periodo compreso grosso modo tra la metà dell'Ottocento e la metà del Novecento, nell'ambito di una recisa contrapposizione ideologica alla modernità in generale, e più in particolare in risposta ad una serie di precisi eventi e processi storico-politici e storico-sociali considerati nefasti per la Chiesa e il cattolicesimo, a partire dalla Rivoluzione francese.

Nel caso dell'Immacolata Concezione, analizzato nel cap. I (pp. 27-61), senza ripercorrere tutta la plurisecolare controversia storico-dottrinale relativa al pio privilegio mariano, Menozzi si concentra sulle fasi immediatamente precedenti e successive al suo riconoscimento dogmatico da parte di Pio IX (con la bolla *Ineffabilis Deus* dell'8 dicembre 1854). Nello specifico, egli sottolinea in particolare due circostanze fondamentali: da un lato, la traumatica esperienza della crisi politica destinata a condurre alla Repubblica romana del 1848, con la connessa decisione di Mastai Ferretti di abbandonare Roma rifugiandosi a Gaeta, presso Ferdinando II re delle Due Sicilie, il cui casato era particolarmente devoto a questo titolo mariano, e il cui regno fin dal 1816 era stato posto sotto il patrocinio dell'Immacolata (pp. 33-34)⁸; dall'altro lato, la lettura di un libro, il *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, pubblicato (dapprima anonimo) nel 1851 dal nobile piemontese Emiliano Avogadro della Motta, il cui orientamento ideologico cattolico-contro-rivoluzionario comportava tra l'altro la scelta convinta di legare tale orientamento a rinnovate pratiche religiose, ivi compresa la devozione all'Immacolata, ritenuta di particolare efficacia sotto il profilo pedagogico-politico (p. 36-37). Nello specifico, Avogadro sosteneva che l'Immacolata Concezione fosse un potente antidoto rispetto alle istanze di autodeterminazione dell'uomo moderno, e in particolare alle sue pretese di dare vita a un ordinato consorzio civile; per Avogadro, «gravati da una colpa originaria, che ne inficia le capacità naturali, gli uomini non possono che fallire (...): esclusivamente grazie alla mediazione salvifica operata dalla Chiesa si può giungere alla costruzione di una prospera vita mondana»; ribadire insomma che solo Maria, per imperscrutabile privilegio concesso da Dio, era stata esentata dal peccato originale, equivaleva a sconfessare le istanze sociali e politiche dei moderni, protesi a costruire la città terrena indipendentemente dall'accettazione delle direttive dell'autorità ecclesiastica, riflesso, in ultima analisi, della volontà divina (p. 38).

3. Passando al caso del culto per san Giuseppe, analizzato nel cap. II (pp. 63-99), Menozzi evidenzia che al principio del XIX secolo risultava attivo un singolare «circolo virtuoso», che collegava richieste di allargamento degli onori culturali per

⁸ Si ricordi che proprio durante l'esilio del 1848-49 Pio IX, scrivendo e indirizzando ai vescovi italiani l'enciclica *Nostis et nobiscum* (poi pubblicata l'8 dicembre 1849) assunse con decisione la prospettiva intransigente come orizzonte interpretativo delle vicende storiche contemporanee: sul punto, cfr. Menozzi, *Storia della Chiesa. 4. L'età contemporanea*, pp. 55-57.

un santo «ritenuto particolarmente influente per la rilevanza dei compiti terreni svolti in quanto sposo di Maria e padre “nutrizio” di Gesù», alle risposte della Santa Sede, positive o negative, alle medesime istanze, che a loro volta davano esca a ulteriori pressioni popolari: il tutto, peraltro, entro un’ottica devozionale prevalentemente intimistica ed individualistica, come già dimostrato in particolare dalla incrementale diffusione del patrocinio giuseppino per la buona morte degli agonizzanti durante i secoli dell’età moderna (pp. 63-64). Il culto giuseppino era però destinato ad assumere una coloritura decisamente politica nell’elaborazione dottrinale di Pio IX a partire all’incirca dal 1862, quando il papa decise in sostanza di allargare a san Giuseppe (a suo tempo ‘protettore’ e ‘difensore’ della Sacra Famiglia) l’ambito delle figure celesti cui rivolgere preghiere intercessorie allo scopo di ottenere la fine dell’aggressione del mondo moderno alla Chiesa, e in particolare al suo residuo e pericolante potere temporale (pp. 66-68). Tale opzione, caduto nel settembre 1870 l’ultimo brandello dello Stato pontificio, si precisò poi nel senso dell’attribuzione a san Giuseppe, in data 8 dicembre 1870 (ricorrenza della festa dell’Immacolata, da poco ‘dogmatizzata’, e occasione dunque certamente e fortemente intenzionale), del titolo di patrono della Chiesa universale, con elevazione della celebrazione liturgica della sua festa (il 19 marzo) a rito doppio di prima classe (p. 73). Nel passaggio dal pontificato di Pio IX a quello di Leone XIII la pietà giuseppina appare progressivamente ri-orientata, sempre mantenendo un elevato tasso di politicizzazione, in una prospettiva specificamente sociale: a partire almeno dal 1887 il santo viene proposto come figura esemplare per il ceto degli operai, i quali, esposti al rischio di simpatizzare per il socialismo date le disagiate condizioni economiche, costituivano ormai a quest’altezza cronologica «il pericolo maggiore per l’ordine cristiano e civile della vita collettiva» (p. 83). Il Giuseppe qualificato tramite gli epiteti di *lavoratore* o *artigiano* (e non a caso rappresentato spesso come il ‘falegname di Nazareth’) diventa insomma, nell’epoca in cui l’autorità ecclesiastica focalizza l’attenzione sulla ‘questione sociale’ (la *Rerum Novarum* è del 1891), il modello dell’operaio cristiano che, pur desiderando un miglioramento delle condizioni socio-economiche personali e della propria famiglia, lo fa mantenendo un atteggiamento mite, sobrio e modesto, ‘contento del poco e del suo’, come recita la *Quamquam pluries* del 1889, prima enciclica interamente dedicata al culto giuseppino (pp. 86-87): in questo modo, se da un lato papa Pecci ancorava tale devozione alla promozione di un orizzonte di progresso economico e sociale degli operai, e dunque di maggiore giustizia sociale, dall’altro lo faceva escludendo la possibilità che ciò potesse realizzarsi – come prefigurato dalla propaganda socialista – in maniera violenta e/o rivoluzionaria (pp. 87-88), o che, esplicandosi in una dimensione esclusivamente materiale, tale progresso potesse porre in secondo piano le esigenze etico-religiose della pietà e dell’educazione cattolica all’interno delle famiglie proletarie (p. 90). Un’ulteriore messa a punto della devozione giuseppina viene proposta da Pio X, personalmente favorevole alla dilatazione del culto già prima dell’ascesa al soglio (Giuseppe era peraltro il nome di battesimo di papa Sarto): pontefice di spiccate tendenze autoritarie, anch’egli sembra vedere in san Giuseppe un modello per i lavoratori in senso antitetico rispetto alla concezione

del lavoro diffusa dalla propaganda socialista, e segnato piuttosto dall'equivalenza di lavoro e fatica, con il lavoro concepito dunque come una sofferenza da accettare in silenzio e nella sottomissione, al di fuori di qualunque prospettiva «di miglioramento economico e di un più equo assetto delle relazioni industriali» (pp. 97-98). Con Pio XII, il quale nel 1955 abolisce la festa del patrocinio di san Giuseppe sulla Chiesa universale per sostituirla con la festa di Giuseppe *artigiano*, fissata al 1° maggio, appare infine evidente l'intento dell'autorità ecclesiastica di contrapporre alla festa del lavoro, tipicamente celebrata dalle organizzazioni sindacali e politiche di orientamento marxista, la parallela celebrazione di un modello di lavoratore cattolico paziente e sottomesso (p. 98).

4. Venendo al culto per il Sacro Cuore, esaminato nel cap. III (pp. 101-138), e nato alla fine del Seicento in seguito alle visioni della visitandina francese Margherita Maria Alacoque, va preliminarmente ricordato che la sua politicizzazione era già stata analizzata da Menozzi in un importante libro del 2001, ove ne era stato evidenziato il collegamento con il progetto sociale e politico, di matrice cattolico-intransigente, dell'instaurazione del 'regno sociale di Cristo', ovvero il disegno, elaborato originariamente – tra la fine degli anni '50 e l'inizio dei '60 dell'Ottocento – dal gesuita occitano Henri Ramière (1821-1884), di ricondurre l'intera società civile sotto la direzione ecclesiastica, in una sorta di riedizione della medievale *societas christiana*, allargata però a un orizzonte universalistico (oggi diremmo globalizzato)⁹. Ora l'attenzione dello studioso appare maggiormente concentrata nel focalizzare gli sviluppi della devozione in ambito familiare, in particolare in rapporto alle pratiche dell'incoronazione, e più tardi dell'intronizzazione, delle immagini del Sacro Cuore, proposte e propagandate di volta in volta da sodalizi devozionali come il francese Apostolato della preghiera, diretto dal citato Ramière, o da apposite congregazioni religiose come la Congregazione (anch'essa di origine francese) dei sacri cuori di Gesù e Maria (detta anche di Picpus, dal nome della strada parigina in cui aveva sede la prima casa della congregazione stessa), allo scopo di marcare con chiarezza l'adesione delle famiglie credenti allo sforzo di costruzione del regno sociale di Cristo. Nel 1900 l'enciclica *Annum sacrum* di Leone XIII indica nel culto del Sacro Cuore di Gesù la via per instaurare il regno sociale di Cristo, ed è appunto in tale contesto che la pratica della incoronazione e più tardi quella dell'intronizzazione dell'immagine del Sacro Cuore nelle famiglie vengono più energicamente proposte come strumenti privilegiati per fissare, presso popolazioni che, data la loro difficoltà a comprendere appieno i ragionamenti concettuali astratti, hanno bisogno di simboli ed emblemi per coglierne i contenuti, l'idea della supremazia di Cristo e della Chiesa sugli ordinamenti civili, funzionale a ristabilire il principio politico-religioso della necessità di una guida ecclesiastica per l'intera società civile (pp. 107-108). Tale orientamento ecclesiastico risulta poi

⁹ Mi riferisco a D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

ribadito all'epoca della Grande Guerra, quando Benedetto XV valorizza la pia pratica dell'intronizzazione del Sacro Cuore come strumento per richiamare la necessità che la società e la vita collettiva siano nuovamente subordinate alle direttive ecclesiastiche, preconditione indispensabile al ristabilimento della pace universale: nello specifico, l'idea di Della Chiesa consisteva non soltanto nella pura e semplice proposta di un'adesione esteriore a una prospettiva astrattamente ierocratica, ma anche nella promozione di uno spirito di fratellanza universale e di preghiera collettiva per la pace, utile anche nella prospettiva di bloccare le spinte, emergenti in entrambi gli schieramenti combattenti, a una possibile sacralizzazione della violenza bellica¹⁰; l'intronizzazione del Sacro Cuore nelle famiglie, in tale prospettiva, costituiva un tassello essenziale, nella misura in cui tale rito poteva certificare l'assunzione da parte delle stesse di un'identità cristiana sentitamente vissuta a livello interiore (pp. 119-121). Dopo la fine della guerra, la canonizzazione di Margherita Maria Alacoque, nel maggio 1920, e la contemporanea pubblicazione da parte di Benedetto XV della *Pacem Dei munus*, prima enciclica dedicata dal magistero pontificio al tema della pace, ribadiscono il legame che Della Chiesa ravvisava tra culto per il Sacro Cuore e pacificazione 'integrale' di una società cristianamente ordinata (pp. 128-129), aprendo in un certo senso la strada all'opportunità di procedere dall'intronizzazione del Sacro Cuore nelle famiglie, segno dell'adesione di queste ultime al disegno ierocratico dell'edificazione di una società ufficialmente cristiana, al riconoscimento della signoria di Cristo sull'insieme della società e degli stessi poteri pubblici (perlomeno nei paesi cattolici), obiettivo che in sostanza sta dietro all'istituzione nel 1925, da parte di Pio XI, della nuova solennità di Cristo Re, intesa come «antidoto alle correnti politiche anticristiane» che percorrevano il mondo all'epoca, prima tra tutte il bolscevismo, percepito da Roma come ultima e peggiore «filiazione della rivolta satanica contro la Chiesa» (pp. 134-136).

5. Il cap. IV (pp. 139-187) del lavoro di Menozzi è dedicato alla ricostruzione del percorso di 'nazionalizzazione' di san Francesco d'Assisi e del suo culto, e in particolare all'elaborazione, e ai progressivi adattamenti, di quello che potremmo definire il mito dell'italianità dell'Assisiato. Si può senz'altro parlare di mito, nel senso che la effettiva vicenda storica del personaggio in questione, vissuto a cavallo tra XII e XIII secolo, avrebbe dovuto renderlo estraneo a qualunque rappresentazione in chiave nazionale (p. 140): ciò non di meno è chiaro che, in questo come in altri casi, l'ideologia, nello specifico quella relativa alla costruzione e legittimazione otto-novecentesca delle identità nazionali, e le sue esigenze contingenti, hanno fatto largamente premio sulla realtà storica. L'inizio della rappresentazione di Francesco in termini nazionali sembra essere legato alla pubblicazione nel 1846 del *Primato*

¹⁰ Magari attraverso la consacrazione al Sacro Cuore di interi Stati ed eserciti, come mostrano le recenti ricerche presentate in S. Lesti, *Riti di guerra. Religione e politica nell'Europa della Grande Guerra*, Bologna, il Mulino, 2015, volume che, come quello di Menozzi, costituisce un ottimo esempio di 'storia politica del religioso'.

morale e civile degli italiani di Vincenzo Gioberti, il quale, volendo mostrare come il primato dell'Italia riposasse in ultima analisi sul cattolicesimo, si impegnò tra l'altro a valorizzare alcune figure di santi: tra costoro, l'Assisiense emergeva come «espressione esemplare del carattere nazionale italiano (e della sua superiore civiltà)» (pp. 142-143). Da Gioberti questa idea si trasmise prima alla corrente 'conciliatorista' del mondo cattolico, e più tardi anche ai cattolici intransigenti, ivi compreso papa Leone XIII (autore nel 1882, in occasione del settimo centenario della nascita del santo, dell'enciclica celebrativa *Auspicato concessum*), interessati a prospettare l'immagine di Francesco sia come promotore di un'autentica civiltà cristiana, *in primis* in territorio italico (pp. 144-145), sia anche come riformatore sociale (e in senso lato politico), in quanto modello di una fraternità cristiana in grado di ricondurre entro il progetto di ricostruzione integrale della società confessionale anche valori e istanze emerse nell'ambito della Rivoluzione francese (p. 148). Nel primo Novecento, e in particolare negli anni a cavallo della Grande Guerra, la lettura in chiave nazionale della figura di Francesco viene assunta in carico direttamente da parte delle correnti nazionaliste, e in special modo – e ciò costituisce una novità rilevante – da esponenti di queste ultime estranei al *background* cattolico: nello specifico, un ruolo importante è svolto da Gabriele D'Annunzio (che in un famoso discorso, pronunciato in Campidoglio nel 1919, definì Francesco come «il più italiano dei santi, il più santo degli italiani»: p. 139), e dal suo 'francescanesimo da combattimento' (p. 155). Si deve tra l'altro al Vate la rielaborazione in chiave imperialistica e bellicista della visita di Francesco al sultano, che non solo venne esplicitamente utilizzata a sostegno delle aspirazioni coloniali italiane (pp. 155-156), ma che in sostanza aprì la strada alla incipiente valorizzazione fascista del santo, fondata sul parallelismo tra l'intrepido zelo francescano nella propagazione della fede e l'altrettanto zelante impegno dell'Italia fascista nell'affermare i presunti diritti della nazione ad una sorta di «primato planetario» (pp. 162-164). La politicizzazione in chiave imperialista della figura di Francesco, cui fin dall'inizio non era mancato un certo supporto in ambito cattolico, specie da parte di esponenti che verosimilmente vedevano nel sostegno alla patria, in particolare nell'imminenza dell'entrata in guerra, l'opportunità per i cattolici di integrarsi a pieno titolo nello Stato nazionale, era destinata a diventare nel tempo uno dei canali della progressiva nazionalizzazione della religione cattolica, e per converso di una sorta di 'confessionalizzazione' del nazionalismo, cui il regime fascista si ispirava largamente: a costituire insomma un favorevole terreno d'incontro tra cattolicesimo e fascismo. Lo mostra in particolare la decisione governativa assunta nel 1926, in occasione del settimo centenario della morte del Poverello, di proclamare il 4 ottobre (memoria liturgica di san Francesco) festa nazionale: in tale circostanza la coeva enciclica *Rite expiatis* di Pio XI, che pure assumeva la ricorrenza centenaria come occasione per una rilettura in chiave ierocratica del santo (di cui era invece lasciata in ombra la dimensione 'pacifista', valorizzata dal predecessore Benedetto XV), e che puntava sulla distinzione tra un giusto orgoglio dei cattolici italiani che potevano vantare di essere compatrioti dell'Assisiense, e l'inopportuno e smoderato nazionalismo di tutti coloro che anteponevano l'italianità di Francesco alla sua dimensione reli-

giosa, in sostanza non riuscì ad arginare il processo di progressiva penetrazione dell'interpretazione fascista della figura di Francesco anche entro il mondo cattolico (pp. 166-168), a partire dagli ambienti dell'editoria francescana (pp. 171 sgg.). L'egemonia della lettura nazional-cattolica (quando non francamente 'fascistizzata') del Poverello appare salda in Italia nel corso degli anni Trenta, e non per caso è da figure e ambienti cattolici molto vicini al regime (esemplare il caso del minore bresciano Vittorino Facchinetti, che più tardi sarà vescovo e vicario apostolico di Tripoli) che vennero le prime richieste alla Santa Sede di proclamare Francesco patrono d'Italia. La decisione romana di dar corso alla richiesta, assunta da Pio XII ed esplicitata della lettera apostolica *Licet commissa* del giugno 1939, mostra tuttavia un'intenzione e un orientamento parzialmente differenti: il pontefice prima di tutto accomunava nel patronato sull'Italia Francesco e Caterina da Siena, i quali erano presentati come modelli universali e non strettamente nazionali, ma soprattutto venivano esaltati dal papa in quanto testimoni vivi del fatto che l'Italia si era distinta nella storia nella misura in cui aveva assegnato alla religione cristiana una primazia rispetto alla vita nazionale; in altre parole, il documento di Pacelli proponeva sì una curvatura in chiave politica del culto francescano (e di quello cateriniano), ma cercando di evitarne lo schiacciamento su una prospettiva esclusivamente nazional-fascista e bellicista, prospettiva che tuttavia si sarebbe ripresentata in tutta la sua forza di lì a pochissimo tempo, in coincidenza con l'entrata dell'Italia nel secondo conflitto mondiale, quando il tentativo vaticano di cattolicizzare la politica estera del regime avrebbe mostrato tutta la sua debolezza (pp. 179-183).

6. Il V e ultimo capitolo del libro di Menozzi (pp. 189-226), che come già accennato è l'unico inedito, riporta il lettore ad un orizzonte sovra-italiano, prendendo in esame il processo di politicizzazione del culto del Cuore immacolato di Maria. Tale devozione tiene assieme due elementi particolari della pietà mariana, uno collegato direttamente al privilegio dell'immacolatismo (di cui potrebbe essere definito una 'variante minore'), l'altro riferentesi alla specifica qualità mariana della bontà (di cui il cuore è tradizionalmente il simbolo), che lo qualifica dunque in senso squisitamente familiare, nel senso che si riferisce alla Vergine come madre amorosa, cui ci si può rivolgere per intercessione presso Dio in contingenze particolarmente difficili e/o tragiche (p. 189). Anche in questo caso, Menozzi sintetizza rapidamente le vicende pre-novecentesche del culto, per poi concentrarsi sul fatto che ne determina la declinazione in senso politico, ovvero la mariofania di Fatima del 1917, quando, tra maggio e ottobre, la Madonna apparve in sei occasioni ai tre pastorelli portoghesi Lucia, Francisco e Jacinta come 'Signora di luce', comunicando loro un messaggio in cui alcuni temi comuni ad altre mariofanie precedenti e successive, quali l'invito alla preghiera, alla penitenza e alla conversione dei cuori, si mescolavano però ad un elemento molto più specifico ed attuale, ovvero l'annuncio della fine del conflitto mondiale allora in corso, cui il Portogallo partecipava, pur se indirettamente, a fianco dell'Intesa (p. 192). La condizione storico-politica del Portogallo nel 1917, dopo la rivoluzione del 1910 che aveva dato vita alla prima Repubblica, di orientamento liberal-radical, era caratterizzata da un duro scontro tra la Chiesa

portoghese e le autorità civili, decise a implementare politiche separatiste e anticlericali, e in tale contesto il racconto dei tre piccoli veggenti assunse immediatamente un significato politico-religioso, nel senso della «legittimazione sovranaturale della resistenza cattolica e della disobbedienza civile alle misure di laicizzazione» (p. 193). Dopo il colpo di stato militare del dicembre 1917, che vede la costituzione di un regime presidenzialista e conservatore, unitamente all'abolizione delle leggi anticlericali, e ancor più dopo il 1926, anno dell'affermazione in Portogallo di una dittatura militare di impianto nazionalista, seguita nel 1933 dalla costituzione del cosiddetto *Estado Novo*, regime corporativo e autoritario di matrice nazional-confessionale a lungo guidato dal cattolico Antonio de Oliveira Salazar, il culto per il Cuore immacolato di Maria mantiene sempre un ruolo significativo in relazione alla legittimazione religiosa dell'assetto politico nazional-cattolico lusitano, percepito, sia dai vertici della locale gerarchia ecclesiastica sia dalla Santa Sede, come il contesto ideale in cui realizzare l'obiettivo della «riconfessionalizzazione» dello Stato portoghese (p. 194), obiettivo di cui la consacrazione del Portogallo al Cuore immacolato di Maria da parte del patriarca di Lisbona al termine di un grandioso pellegrinaggio nazionale (1931) costituisce una chiara premessa. A tale dimensione per così dire 'interna' della politicizzazione della devozione, se ne affianca peraltro una più generale, favorita dal precoce riconoscimento romano (sanzionato definitivamente entro il 1930) dell'autenticità della mariofania di Fatima. In quello stesso anno l'unica sopravvissuta dei tre veggenti, Lucia dos Santos, ora suor Maria dell'Addolorata, ridefinisce (tramite due lettere indirizzate al proprio confessore) il contenuto delle rivelazioni del 1917, stabilendo per la prima volta una connessione tra queste ultime e la Russia: in base alla nuova versione accreditata del messaggio mariano, la persecuzione dei cristiani in Unione Sovietica sarebbe cessata se il papa, in unione con tutti i vescovi del mondo, avesse compiuto un pubblico e solenne atto di riparazione e di consacrazione della Russia ai Sacri Cuori di Gesù e Maria (p. 195). Nella sostanza, ciò configurava una rilevante risemantizzazione in chiave politica della devozione, che ne ricomprendeva la precedente valenza 'locale' di scudo contro la persecuzione anticlericale in Portogallo entro una più generale ottica difensiva nei confronti del laicismo internazionale, e più specificamente in una precisa prospettiva anti-bolscevica (pp. 195-197). Nonostante la decisa ostilità nei confronti del comunismo di Pio XI, convinto dell'insidia mortale che tale movimento politico-ideologico, definito come «intrinsecamente perverso» nell'enciclica *Divini redemptoris* del 1937¹¹, poteva rappresentare per la fede cristiana, la Santa Sede non diede subito corso alle più o meno esplicite istanze contenute nelle lettere di suor Lucia, peraltro tempestivamente fatte proprie dall'episcopato portoghese:

¹¹ Cfr. Pio XI, lettera enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937), consultabile in rete all'indirizzo https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html: ivi, al nr. 58 si legge appunto che «Il comunismo è intrinsecamente perverso e non si può ammettere in nessun campo la collaborazione con esso da parte di chiunque voglia salvare la civilizzazione cristiana».

solo nell'ottobre 1942, nel pieno cioè del secondo conflitto mondiale, Pio XII, in un radiomessaggio ai cattolici portoghesi in occasione del 25° anniversario della mariofania di Fatima, pronuncia una formula di consacrazione della Chiesa e del mondo al Cuore immacolato di Maria, finalizzandola al ristabilimento della pace, in una prospettiva che tuttavia, se da un lato legittima la dittatura salazarista, che aveva meritoriamente preservato il Portogallo nel suo *status* di nazione cattolica, evitandone provvidenzialmente il coinvolgimento nel conflitto, dall'altro coinvolge in una medesima implicita condanna sia l'ideologia comunista, sia il neopaganesimo nazista (pp. 202-204). Papa Pacelli nel maggio 1944 completa poi il processo di sanzione liturgica del culto al Cuore immacolato di Maria, facendone iscrivere nel calendario della Chiesa universale la relativa festa, con messa ed ufficio proprio, fissata per il 22 agosto (p. 211). Una precisa ed esclusiva declinazione anti-comunista della devozione al Cuore immacolato di Maria emerge peraltro con sempre maggiore chiarezza nel clima della Guerra fredda: tale scelta, anticipata indirettamente nell'enciclica *Auspicia quaedam* (maggio 1948), in cui il pontefice auspicava la ripresa della pia pratica della consacrazione al Cuore immacolato di diocesi, parrocchie e famiglie, risulta più evidente nella cerimonia di consacrazione di Roma al Cuore immacolato di Maria (maggio 1949), e diventa esplicita nell'esortazione apostolica *Sacro vergente anno*, del luglio 1952, indirizzata – si badi – ai popoli della Russia, con cui il papa procede infine ad ottemperare alla principale richiesta emergente dal complesso delle mariofanie di Fatima per come rilette dalla veggente Lucia, ovvero la consacrazione della Russia al Cuore immacolato di Maria, e dichiara di essere fiducioso che, per questo tramite, possano compiersi i voti della liberazione della stessa Russia dall'oppressione sovietica, nonché il ritorno del suo popolo all'unità cattolica (pp. 213-214). Menozzi sottolinea come a tali prese di posizione corrisponda una notevole mobilitazione devozionale del mondo cattolico in senso anticomunista, e ricorda in particolare la significativa esperienza dell'associazione statunitense *Blue Army of Our Lady of Fatima*, fondata nel 1950 dal sacerdote Harold F. Colgan e dal giornalista John M. Haffert, e poi diffusasi in tutto il mondo e riconosciuta da Roma nel 1956, la cui intensa propaganda, condotta anche attraverso trasmissioni radiofoniche e televisive, puntava ad evidenziare la chiara contrapposizione tra la militanza nella *Blue Army* della preghiera e della penitenza e la empia *Red Army* del comunismo, costituendo in questo modo una sorta di analogo sul piano religioso alla «paranoia politica maccartista» (pp. 214-217).

7. La declinazione anticomunista della devozione al Cuore immacolato di Maria, e più in generale la politicizzazione dei culti presi in esame nel libro qui analizzato, si attenuano nel passaggio al pontificato di Giovanni XXIII, e poi in seguito all'esito del concilio Vaticano II, che in certo modo, sotto il profilo culturale, come già accennato riferendosi alla *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI al principio del presente intervento, sembra postulare una sorta di “disincantamento” della pietà cattolica. Ciò non di meno, come opportunamente osservato da Menozzi in chiusura del suo importante volume, il periodo post-conciliare ha mostrato senza dubbio sia la vitalità di alcune devozioni, che la «plasticità» del loro contenuto politico, peraltro in

genere tenacemente difeso dagli ambienti del cattolicesimo tradizionalista (pp. 223-224). Quanto al primo aspetto, va tenuto presente che tutte le forme culturali cui si è fatto riferimento sono perfettamente inquadrabili nell'ambito di quella sensibilità affettiva che a suo tempo Mario Rosa ha efficacemente definito come «religione del cuore»¹². Quest'ultima, battuta in breccia dal movimento dell'*Aufklärung* cattolica, ne superò agevolmente le critiche, proponendosi, a partire dall'età delle rivoluzioni, come strumento efficace di propaganda di tutto il cattolicesimo intransigente dell'Ottocento (e certo – come il testo di Menozzi mostra molto bene – anche della prima metà del Novecento): non è dunque strano che, potendo contare su un *background* storico-religioso così consolidato, sia sopravvissuta anche all'aggiornamento post-conciliare. Per quanto concerne poi la persistente potenzialità di talune devozioni di veicolare contenuti di tipo politico, ritengo che ciò vada a sua volta riconnesso ad un elemento di lungo periodo della vicenda storica della Chiesa cattolica, radicato in quella fase decisiva del Settecento in cui Roma non volle o non poté accettare che la cultura laica secolarizzata, dopo aver assunto l'egemonia nel campo delle scienze della natura, procedesse in autonomia a definire senso e valore della storia, della morale e dell'essere umano in quanto tale, iniziando a percepire se stessa come una cittadella assediata, irrimediabilmente ed atemporalmente contrapposta al 'mondo'¹³; in tale ottica anche i culti potevano cooperare nel senso della delimitazione del perimetro della 'città del bene' (l'agostiniana Città di Dio, in ultima analisi), e dunque si iniziò a percepirli e ad agirli come parte di una risposta, difensiva ed identitaria, alle minacce esterne. Il che, specie in assenza di una robusta riflessione storico-critica (quale quella elaborata appunto nel volume qui analizzato), oggi come allora li predispone ad essere strumentalizzati da chiunque, come gli esponenti di certo arretrante populismo odierno (citato da Menozzi a p. 226) intenda utilizzarli in ordine a battaglie politiche tradizionaliste e a derive ideologiche larvatamente autoritarie.

PIERLUIGI GIOVANNUCCI

¹² Mi riferisco naturalmente all'insieme dei saggi confluiti in M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.

¹³ La decisiva linea di frattura tra cattolicesimo e cultura laica, in questo senso, è stata da tempo individuata nella vicenda della condanna romana dell'*Esprit des lois* di Montesquieu (1752), durante la seconda fase del pontificato di Benedetto XIV Lambertini (1740-58), analizzata a suo tempo da M. Rosa, *Cattolicesimo e «lumi»: la condanna romana dell'«Esprit des lois»*, in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 87-118, i cui giudizi di fondo mi paiono tuttora condivisibili.

IN RICORDO DI MARIO ROSA

Alla vigilia dello scorso Natale del 2022, ci ha lasciato all'età di novant'anni Mario Rosa, uno studioso a cui la storia religiosa d'Italia e d'Europa deve moltissimo. Formatosi alla Scuola Normale di Pisa come studente ordinario (1951-55), vi frequentò i corsi di Delio Cantimori che, come risaputo, in quegli anni stava allargando il raggio dei suoi interessi dal filone della storia degli eretici a quella più ampia dei fermenti contestatori e innovatori nella storia dell'esperienza spirituale. Gli anni dello studentato in Normale furono inoltre marcati dalla partecipazione ai seminari di almeno altri due docenti di spicco, di cui egli serbò indelebile l'impatto intellettuale: Arsenio Frugoni e Giorgio Pasquali.

Come ogni normalista, Rosa fu tenuto a laurearsi presso l'Università di Pisa, e per questo compito prescelse come relatore Armando Saitta, subentrato a Ernesto Sestan che era stato la sua prima guida. Dalla tesi ricavò nel 1956 un saggio che tuttora è un punto di riferimento per gli studiosi della Toscana del Settecento riformatore, dedicato all'erudito fiorentino Giovanni Lami. Fin da questo momento fu percepibile in Rosa un interesse che mai si sarebbe affievolito verso il moto intellettuale di svecchiamento e apertura al criticismo che nel Settecento italiano attraversò una parte non trascurabile del mondo cattolico, scontrandosi con il dogmatismo autoreferenziale di molta parte delle istituzioni. A distanza di anni, questa ispirazione trasparì in un volumetto pubblicato in una collana di sintesi orientativa, ma che si segnala come tuttora utilizzabile con profitto: *Politica e religione nel '700 europeo* (Firenze, Sansoni, 1974). Quale epilogo riassuntivo dei frutti di un'intera vita di ricerche, si può citare da ultimo un contributo su *Il confronto con i Lumi: il cattolicesimo*, apparso nel volume collettaneo *Cristianesimo*, a cura di D. Menozzi, della collana *Le religioni e il mondo moderno*, a cura di G. Filoramo (Torino, Einaudi, 2008, pp. 157-184).

Nella dialettica settecentesca tra desiderio di innovazione e richiamo alla conservazione, il giovane Rosa simpateticamente ravvisò segrete affinità con drammi più recenti della Chiesa, come il modernismo che era stato bandito a prezzo di una chiusura i cui effetti egli ravvisava come ancora tangibili negli anni della sua gioventù. Percezioni che si fecero interessi intellettuali e che guidarono Rosa

nell'individuazione dell'argomento della «tesina» conclusiva del suo percorso normalistico, finalizzata a ottenere il diploma della Scuola. Il tema prescelto insieme a Delio Cantimori, che funse da relatore, fu il controverso rapporto intrattenuto con la Riforma protestante da un protagonista della crisi religiosa del Cinquecento italiano, come il cardinale Gasparo Contarini: non a caso, un personaggio simbolo di un cattolicesimo proteso al superamento di conflitti, limitazioni e distanze, che dovette scontare la deludente rigidità delle istituzioni.

Fu forse anche a causa di questa insoddisfazione verso il tradizionalismo ecclesiastico che Rosa si meritò la stima e la simpatia di uno spirito notoriamente irrequieto come il già citato Frugoni, ex partigiano cattolico e medievista di fama. Fu Frugoni ad avviare Rosa, alla fine del 1955, alla collaborazione con il *Dizionario Biografico degli Italiani*, allora in fase di decollo. Trasferitosi a Roma presso la redazione del *Biografico*, Rosa si occupò della correzione di testi altrui e della stesura in proprio di una gran quantità di voci, incentrate spesso su figure minori ma talora dedicate a protagonisti di primo piano. Si ricordano in proposito i papi Adriano VI, Alessandro VII, Clemente XIV e soprattutto Benedetto XIV, biografati da Rosa in vere e proprie piccole monografie, da allora considerate come altrettanti capisaldi nel mondo degli studi.

Nacque in quegli stessi anni una collaborazione che si fece organica con la «Revue d'histoire ecclésiastique» di Lovanio, occasionata dalla conoscenza in Biblioteca Vaticana del suo direttore, Roger Aubert, che individuò nel giovane studioso un utile corrispondente per segnalazioni e altre occorrenze dall'Italia. Il tirocinio al *Biografico*, che aggiunse alla formazione di Rosa un tocco supplementare di acribia nell'adesione alle fonti e di gusto per l'esplorazione dei dettagli rivelatori, fu interrotto nel 1962 dalla chiamata all'Università di Bari in qualità di assistente di Pasquale Villani. Un evento che segnò il transito alla carriera universitaria, consacrato pochi anni dopo dalla nomina a professore incaricato di Storia moderna presso l'Università di Lecce, dove insegnò dal 1966 al 1972 per poi tornare a Bari, dove fu attivo fino al 1978.

Catalizzato dal dialogo con una realtà meridionale allora in fase di profondo cambiamento, si aprì adesso un fecondo periodo di esplorazione del campo della storia religiosa non più limitata alla dimensione della coscienza riflessa e progettuale, ma estesa anche all'universo socio-istituzionale nelle sue implicazioni con la dimensione antropologica. Era quella l'epoca in cui la storiografia italiana andava aprendosi all'apporto delle scienze umane: una sollecitazione che Rosa fece sua, applicandola all'ambito della storia ecclesiastica del Mezzogiorno.

Senza tema di suscitare il disappunto di alcuni suoi colleghi, fattisi allora fervidi adepti della 'storia strutturale', Rosa non abbandonò mai l'interesse per la cultura come forza del pensiero e dell'immaginazione, espressa dalle risorse della personalità creativa e dialetticamente collegata alla religione come forza ambivalente, ora di emancipazione ora di controllo. Così come non perse mai l'attenzione ai grandi fenomeni epocali, affrontati mediante un approccio che si muoveva a metà strada fra la storia delle idee e la storia della letteratura. Memorabile in tal senso la sua prima monografia, apparsa nel 1964 e avente per tema: *Dispotismo e libertà*

nel Settecento. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli, ristampata a Pisa dalle Edizioni della Normale nel 2005. Non lontana per ispirazione fu anche la sua prima raccolta di saggi, intitolata: *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano* (Bari, Dedalo, 1969).

Come anche si può evincere da alcuni tratti che caratterizzano questi lavori, la traccia lasciata da Saitta, da Frugoni e dall'«ultimo Cantimori» nella formazione giovanile di Rosa sembrò eclissarsi con il raggiungimento della maturità, ma riemerse dal profondo ogni qualvolta si trattasse di affrontare il fenomeno della dissidenza e del «pensiero divergente». Peraltro tale consapevole irrequietudine si consolidò anche in virtù dello scambio con altri studiosi più anziani e autorevoli, a cui il giovane Rosa si legò di amicizia in questo arco di tempo. Fra tutti svetta il nome di Ettore Passerin d'Entrèves, che egli conobbe come docente di Storia del Risorgimento all'Università di Pisa e che subito ammirò per le competenze in materia di giansenismo e riformismo illuminato. Presto gli furono chiare le implicazioni del sofferto rapporto che legava Passerin d'Entrèves a una Chiesa cattolica fatta bersaglio di accese critiche per il suo conservatorismo. A questo signorile, affascinante studioso, che non ebbe paura dell'isolamento, Rosa dovette, fra l'altro, la maturazione di un interesse non superficiale verso il movimento giansenista, visto come espressione di una Chiesa perennemente in dissidio con le gerarchie tentate dall'accomodamento con i 'poteri forti'.

La memoria di Passerin d'Entrèves sarebbe stata poi coltivata da Rosa come quella del maestro forse fra tutti più caro. Non tardò tuttavia ad emergere un fattore di differenziazione fra i due, quando Rosa si risolse ad abbandonare del tutto la pratica religiosa e la stessa appartenenza alla Chiesa cattolica, nella quale era cresciuto e dentro la quale aveva anche sperimentato una giovanile militanza nell'Azione cattolica. Un passo a cui egli pervenne senza apparenti scossoni né clamorose fratture, ma semplicemente per conseguenza della constatazione dell'impossibilità di continuare a vivere e a pensare nel solco di un'educazione religiosa e borghese ricevuta fin dall'infanzia, ma non più sorretta da una fede armonizzata con l'intelletto e percepita nel profondo come convincente. Nondimeno, il quadro di valori etici e la stessa visione del mondo che Rosa professò fino all'ultimo giorno della sua vita rimasero indelebilmente segnati dall'originaria impronta evangelica: la bontà d'animo fu una qualità che nessuno gli poté disconoscere.

L'allontanamento dalla fede in una fase ancora piuttosto precoce della vita fece sì che Rosa, a differenza di molti suoi amici 'catto-comunisti' – con la cui linea non poté essere identificato – non entrò mai in polemica con la Chiesa cattolica, di cui – a differenza di loro – non si considerò un figlio inascoltato. Delle vicissitudini interne alla Chiesa egli si tenne a prudente distanza benché sempre informato, senza esibire quell'acredine partecipativa che è tipica dei delusi. Un'altra conseguenza degna di nota fu la sostanziale assenza di investimento affettivo e proiettivo con cui egli guardò al Concilio Vaticano II: fattore che lo protesse dalla partigianeria pro-conciliare che portò diversi ambienti progressisti a guardare al Concilio con gli occhi del profetismo politico, e a leggere di conseguenza la storia della Chiesa secondo uno schema manicheo basato sul dualismo pro/contro il Concilio. Verso

tali tendenze interpretative, assai vive nell'ultimo trentennio del XX secolo, Rosa mantenne un garbato distacco, non privo di una punta di ironia. Nel suo bagaglio intellettuale, il messianismo era un fenomeno che andava esplorato con la ragione, ma non assecondato. Il moderatismo fu lo stile a lui più congeniale; e anche in ciò si può forse ravvisare un lascito della saggezza della migliore antropologia cattolica.

Fondamentale esperienza di ricerca, grazie alla mediazione di Pasquale Villani si aprì per Rosa negli anni pugliesi la collaborazione all'*Atlante storico italiano*: un grande e ambizioso progetto, avviato tra anni Sessanta e Settanta ma sfortunatamente mai condotto a compimento, per il quale egli fu chiamato a mappare le giurisdizioni ecclesiastiche del Mezzogiorno. Anche se il frutto di tanta fatica rimase allo stadio di una gestazione incompiuta, fu nondimeno visibile il riflesso di tali esperienze sulla pratica storiografica di Rosa, fertilizzata dal confronto con alcune innovative istanze metodologiche. Un confronto stimolato anche dalla sua partecipazione, assai attiva tra gli anni Settanta e Ottanta, al comitato scientifico della rivista *Quaderni Storici*. Molti dei saggi allora prodotti furono raccolti in un volume che segnò una svolta nel settore, intitolato: *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento* (Bari, De Donato, 1976). Al suo interno merita segnalare un contributo che è rimasto un classico fino a oggi tra i cultori dell'argomento, incentrato su *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*.

L'assorbimento delle istanze storiografiche più innovative del momento procedette allora anche su di un piano che guardava oltre i confini della Penisola e puntava decisamente verso nord. Sempre occasionato dal lavoro preparatorio all'*Atlante storico italiano*, ebbe luogo l'incontro con un gruppo di studiosi polacchi, capeggiati da Jerzy Kłoczowski, che Rosa conobbe al Congresso di scienze storiche di Mosca nel 1970. La cooperazione proseguì con l'invito al Congresso di storia ecclesiastica comparata di Varsavia nel 1978, e in quell'occasione Rosa presentò una relazione di grande portata innovativa con la quale mise a fuoco in una forma quanto mai adeguata la categoria di *Aufklärung* cattolica, che andò incontro a una lusinghiera ricezione sul piano internazionale. Il testo della relazione fu rielaborato e inserito nella raccolta *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, curata dallo stesso Rosa e pubblicata nel 1981 da Herder. Un nuovo aggiornamento portò alla riedizione di questo contributo nel 2010 nella collettanea statunitense *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, a cura di U. Lehner e M. Printy: la consacrazione definitiva, a distanza di un trentennio, della risonanza a cui fu destinato quel pionieristico testo.

In concomitanza con tali vicende, nel 1978 ebbe luogo la chiamata di Rosa alla cattedra di Storia moderna dell'Università di Pisa, dove chi scrive ebbe la fortuna di averlo come docente. Tornato in quella Toscana che non aveva mai abbandonato come oggetto di indagine, Rosa allargò adesso le sue competenze adottando un'ottica più latamente italiana e compose un saggio di sintesi dall'ampio respiro cronologico, dedicato a *La Chiesa e gli Stati italiani nell'età dell'assolutismo* per il primo volume della *Storia della letteratura italiana* Einaudi (1982). Rilevante fu la sua partecipazione agli *Annali IX della Storia d'Italia* Einaudi (1986), dedicati a *La Chiesa e il potere politico*, con un contributo su *La Chiesa meridionale nell'età della*

Controriforma. Si deve tuttavia mettere in risalto, per l'importanza dei risultati, anche la collaborazione alla *Storia di Prato*, che si concretizzò con la stesura di un importante capitolo sulla Chiesa cittadina pratese in età moderna (1988).

A questa altezza cronologica, Rosa si era affermato come lo studioso che forse più di ogni altro aveva contribuito a restituire il volto ecclesiastico dell'Antico regime in Italia. Uno sforzo storiografico che lo aveva visto accumulare una quantità prodigiosa di contributi parziali, aventi oggetto la Chiesa considerata tanto al suo centro – il papato e la Curia romana – quanto alla periferia – le istituzioni ecclesiastiche diocesane, il clero secolare e regolare. Non mancò a questo punto la messa in cantiere di lavori di taglio più generale, che poterono chiamare a concorso altri qualificati colleghi: si ricorderà in proposito la curatela della silloge laterziana su *Clero e società nell'Italia moderna*, apparsa nel 1992, nonché la fortunata *Storia degli antichi Stati italiani* del 1996, che ancora per Laterza fu allora realizzata da Rosa in collaborazione con Gaetano Greco, già suo collaboratore a Pisa: un'opera che andò a coprire un'esigenza allora vivacemente sentita nella didattica universitaria. A sua volta, Rosa partecipò a imprese collettive di prestigio, come il volume collettaneo su *L'uomo barocco* curata da Rosario Villari sempre per Laterza, nella quale egli inserì un capitolo su *La religiosa* (1991).

Il fecondo magistero pisano era stato nel frattempo interrotto nel 1984 dalla chiamata a ricoprire la cattedra di Storia moderna all'Università di Roma "La Sapienza", dove Rosa fu docente per un quinquennio, per poi tornare a Pisa. Nel 1989 venne infatti richiamato nella città tirrenica: stavolta a occupare la cattedra di Storia moderna in quella Scuola Normale Superiore di cui era stato allievo in gioventù. La conduzione di una didattica seminariale aperta e compartecipata, come quella che da sempre caratterizza l'ambiente normalistico, si volse per Rosa in sollecitazione a tirare un primo bilancio degli apporti che egli aveva fin lì dato alla storiografia religiosa, ideando un ciclo triennale di lezioni sull'Europa in età moderna, esaminata secondo questa particolare visuale. Lo stimolo che egli ricevette da un uditorio intellettualmente fervido, ravvivato da frequenti inviti di illustri studiosi italiani e stranieri, lo indusse a riprendere in mano alcuni dei suoi saggi più belli, che allora furono sistematicamente riveduti e ripubblicati nella raccolta *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore* (Venezia, Marsilio, 1999). All'interno di essa, va segnalato quale gioiello un saggio tra i più classici della produzione di Rosa, dedicato a *Regalità e 'douceur': la contrastata devozione al Sacro Cuore*, originariamente composto nel 1988.

Nel contempo, Rosa si diede a comporre insieme a Marcello Verga una sintesi manualistica di notevole caratura, la *Storia dell'età moderna* pubblicata da Bruno Mondadori nel 1998 e via via riedita fino al 2011. Tuttavia, l'attività di Rosa in questi anni non è misurabile in base al numero delle pubblicazioni a stampa, che rimase comunque assai elevato. Oltre agli impegni istituzionali, che lo videro assumere la direzione del Centro archivistico della Scuola Normale Superiore, nonché fra 1994 e 1998 la vicedirezione della stessa Scuola, appare impressionante il novero delle occasioni ora pubbliche ora accademiche a cui egli mai si sottrasse, indotto dalla sua proverbiale disponibilità. Amici e colleghi sapevano bene di poter contare su di

lui quando si trattava di presentare un libro, di animare convegni, di promuovere iniziative culturali ed editoriali. Né può essere sottaciuto il numero, davvero imponente, di studiosi con i quali egli ebbe modo di interagire in Italia e all'estero, e che gli valsero tra l'altro la nomina a *professeur invité* presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Limitandoci a quelli che lo stesso Rosa elencò in ordine sparso in un'intervista rilasciata a Niccolò Guasti e pubblicata nel fascicolo 169 di «Società e Storia» (a. XLIII, 2020, pp. 577-608), ricorderemo tra gli stranieri: B. Plongeron, D. Roche, F. Waquet, A. Vauchez, M. Aymard, G. Delille, J. Revel, P. Boutry, P.-A. Fabre, P. Levillain, D. Julia, J. Boutier, B. Neveu, J. Delumeau, L. Châtellier, J.-R. Armogathe, B. Dompnier, B. Geremek, R. Shackleton, D. Fenlon, S. Ditchfield, E. Cochrane, A. Mestre, C. Weber, E. Garms-Cornides, P. Hersche. Fra gli italiani: A. Erba, G. Miccoli, C. Violante, O. Capitani, G. Galasso, R. Villari, G. Giarrizzo, A. Caracciolo, F. Bolgiani, C. Ossola, E. Fasano Guarini, G. Fragnito, A. Contini, M. A. Visceglia, G. Zarri, B. Bocchini Camaiani, D. Menozzi, A. Massafra, B. Pellegrino, F. Della Peruta, G. Politi.

A integrazione di tale lista, si possono pescare altri nomi nell'indice dei contributi che danno corpo alla *Festschrift* apparsa per festeggiare il suo settantesimo compleanno, intitolata: *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici* (Firenze, Olschki, 2003). Nell'espandersi via via negli anni, la rete delle amicizie accademiche che Rosa si procurò grazie alle sue virtù relazionali, oltre che intellettuali, gli valse alcune prestigiose attestazioni di stima, prima fra tutte la cooptazione nel 1988 nel comitato della «Rivista di storia e letteratura religiosa», di cui assunse la condirezione nel 2002. A tali incombenze egli associò i ruoli di membro del comitato scientifico di «Società e Storia», di corrispondente straniero della «Revue historique», di socio corrispondente della Société d'histoire religieuse de la France e di membro della Société du XVIII^{me} siècle.

Un discorso a sé andrà riservato al rapporto di sollecita e scrupolosa incentivazione che Rosa mantenne sempre con i molti giovani ed ex giovani che beneficiarono del suo magistero: sia che essi fossero suoi diretti discepoli – e non furono pochi – sia che si trattasse di interlocutori che occasionalmente cercarono e trovarono in lui quell'*expertise* di cui avevano bisogno. Limitandomi a una lista che sarà forzatamente lacunosa (difetto per il quale mi scuso), menzionerò almeno i più assidui fra quei giovani che poi divennero studiosi adulti e che restarono legati a lui da un'amicizia per la vita: M. Verga, F. Angiolini, S. Russo, M. P. Paoli, A. M. Pult, G. Signorotto, D. Lombardi, S. Villani, D. Pfanner, S. Tabacchi, D. Armando, M. Montacutelli, L. Lazzerini, M. Al Kalak, F. Melai. Mai accadeva che qualcuno di costoro – me compreso – andasse via da un colloquio con lui senza portarsi dietro un tesoro di osservazioni pertinenti, di annotazioni supplementari, di garbate rettifiche, di indicazioni su dove spingere lo sguardo. Non di rado, si accompagnava a tutto ciò anche un invito a pranzo o a cena, in qualcuno dei vari ristoranti che Rosa selezionava con cura tra Pisa e Roma, e con i quali allacciava un rapporto di affezione che era facile condividere.

Davvero prezioso, il sostegno che Rosa accordò a cultori giovani e meno giovani delle discipline storiche non cessò con la sua andata fuori ruolo nel 2004, seguita

dal congedo nel 2007; ma proseguì quantomeno per un ulteriore decennio, quando egli fu anche insignito del titolo di professore emerito e soprattutto fu cooptato nell'Accademia nazionale dei Lincei, dapprima in qualità di socio corrispondente (2006) e poi di socio nazionale (2015) della classe di Scienze morali, storiche e filologiche. In questo arco di tempo videro la luce le ultime imprese scientifiche di uno studioso che, pur accusando nel suo corpo i segni dell'indebolimento, li contrastava con tutta la sagacia di un'intelligenza dominata dalla preoccupazione di 'chiudere il cerchio' del proprio sentiero storiografico: un proposito a cui non vennero mai meno i toni e i colori della benignità e del senso dello humour, verso gli altri e verso se stesso.

Maturarono così, nella quiete di una stagione finale che rimase a lungo operosa, alcuni dei frutti migliori di tutta una vita: dalla sintesi su *Clero cattolico e società europea nell'età moderna* (Roma-Bari, Laterza, 2006) fino alle due raccolte di saggi che Rosa aveva pubblicato intorno ad argomenti battuti da decenni. La prima fu intitolata *La contrastata ragione. Riforme e religione nell'Italia del Settecento* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009); la seconda ebbe per oggetto *La curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere* (Roma, Viella, 2013). Il culmine forse più luminoso di questo intenso lavoro retrospettivo può essere considerato il volume monografico su *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria* (Roma, Carocci, 2014), che a detta degli esperti resterà un'acquisizione durevole in questo campo.

Tirando un sia pur sintetico bilancio di alcuni aspetti della lezione storiografica offerta da Mario Rosa, e che in questa sede collegheremo ad alcuni tratti della sua personalità come si conviene a un ricordo, diremo che come storico dell'esperienza religiosa egli obbedì a un'intuizione che lo portò a ravvisare nella religione una forma riflessa di conoscenza, interagente con la creatività progettuale e produttiva di senso critico e di immaginazione anche innovativa. In altre parole, la religione fu per lui un 'sapere' oltre che un 'fatto sociale totale'; e questo 'sapere' può all'occasione imporsi come forza trasformativa del mondo. Un prototipo dell'*homo religiosus* così inteso può essere individuato in Ludovico Antonio Muratori, fatto oggetto da Rosa di studi memorabili, dai quali traspare inequivocabilmente il rigetto che questo sacerdote riformista oppose a qualsiasi atteggiamento di pensiero che propugnasse stasi, inerzia e oscurantismo, ma anche irrazionale fanatismo, in nome della religione.

A riprova dell'interesse che Rosa provò per i modi in cui la fede chiama in causa l'immaginazione e il giudizio, basterebbe pensare alla sua maestria nell'esplorare l'esperienza religiosa usando il cannocchiale della letteratura. Un'attenzione, quella per la creatività letteraria, che Rosa coltivò con assiduità, anche a costo di suscitare sospetti di 'eclettismo' in osservatori troppo attaccati ai recinti disciplinari. Balzano all'occhio di qualunque lettore le qualità di esegeta che egli mise in mostra quando affrontò un qualsiasi testo letterario di carattere religioso: qualità che risaltano ancor più se applicate a un testo di natura mistica, atto cioè a risvegliare le capacità percettive e poetiche/poietiche della mente. In aggiunta a ciò, va notato un approccio trasversale al fatto religioso cristiano in età moderna, che portò Rosa a tenere

compresenti il mondo cattolico e il mondo protestante quando si trattò di analizzare la loro capacità di risposta alle sfide del moderno. Una prospettiva che egli occasionalmente, ma non casualmente, seppe estendere anche al mondo ebraico.

Spesso mi è occorso di captare nel nostro ambiente un apprezzamento di Rosa come di uno studioso che ha avuto il merito di ricondurre la storia religiosa entro l'alveo della storia generale. Ebbene, tale capacità di inquadramento 'generalista' – che paradossalmente agli inizi della carriera gli risultò di impedimento nell'ottenere la nomina a professore di Storia della Chiesa – gli proveniva da un'originaria impronta storicista da cui egli mai si allontanò, e che anzi mantenne con convinzione anche quando le tendenze dominanti nel mondo degli studi portavano a considerare come sorpassata la lezione dello storicismo.

Nessuno più di lui ebbe viva consapevolezza di quale incidenza abbiano le istituzioni nel conformare le dinamiche della vita religiosa: lo dimostrano gli accurati studi con cui ricostruì, da par suo, aspetti essenziali della fisionomia istituzionale della Chiesa, tanto al vertice quanto alla base. Tuttavia, egli fu sempre alieno dal considerare la Chiesa come una macchina amministrativa del sacro; né separò mai il piano istituzionale del governo ecclesiastico da quello politico e da quello della cultura, intesa come fatto della coscienza individuale riflessa e non solo dell'immaginario collettivo 'passivo'.

Nella sua propensione a contestualizzare il fatto religioso entro le coordinate peculiari di epoche passate, che non escludevano ma anzi integravano la dimensione della cultura 'alta' nell'espressione di qualsiasi sentimento ancorché minimo, Rosa si differenziò dal metodo abbracciato da altri studiosi che, diversamente sollecitati dalla metodologia delle scienze umane e sociali, propugnarono una lettura meno 'umanistica' e dunque storicista del fatto religioso: da Carla Russo, artefice di una decisa focalizzazione sull'aspetto antropologico, a Gabriele De Rosa, fondatore di un'originale e autorevole scuola italiana di storia socio-religiosa con la quale Rosa dialogò senza mai convergere. Ciononostante i due ecumenicamente collaborarono al secondo volume della *Storia dell'Italia religiosa*, pubblicato da Laterza nel 1994; e Rosa fu più volte invitato all'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza, dove tenne seminari che restano vivi nei ricordi degli astanti. Non meno netta fu la distanza con cui Rosa guardò alla ricezione della categoria sociologica del 'disciplinamento' promossa da Paolo Prodi nell'ambito della storia religiosa. Ci piace concludere queste pagine immaginando che quelle anime, discordanti in vita quanto a indagini e interpretazioni, stiano godendo adesso di quella *visio beatifica* in grado di comporre tutti i contrasti, metodologici e non.

MARCO PELLEGRINI

ETICA SOCIALE CRISTIANA E MAFIA NELLA RICERCA STORICA DI FRANCESCO MICHELE STABILE

Al culmine di una numerosa serie di studi storici da lui dedicati alla Chiesa siciliana, alcuni dei quali hanno già riguardato la condotta che essa ha assunto verso la mafia, Francesco Michele Stabile pubblica ora il nuovo volume *La Chiesa sotto accusa. Chiesa e mafia in Sicilia dall'unificazione italiana alla strage di Ciaculli*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2022, pp. 542. Di questo più specifico filone di ricerca, con Cataldo Naro, Stabile, docente, sacerdote e animatore di movimenti civili antimafia, è stato iniziatore, da studioso attento alle diverse declinazioni del cattolicesimo nella storia sociale e politica della Sicilia tra XIX e XX secolo¹.

L'accusa a cui allude il titolo, configuratasi subito dopo l'unificazione nazionale, ma a lungo circolata nell'opinione pubblica, è quella, diretta per prima dalla classe dirigente liberale alla Chiesa, di essere stata priva di senso dello Stato e responsabile del sorgere e del consolidamento della mafia in Sicilia. Piuttosto che alla condanna o all'assoluzione, però, Stabile mira a comprendere quanto i credenti siano stati

¹ Fra i precedenti lavori di F. M. Stabile che hanno focalizzato la questione al centro di questo volume: *Il clero palermitano nel primo decennio dell'Unità d'Italia*, Palermo, Istituto superiore di Scienze religiose, 1978; *Sicilia devota e committenza artistica dopo il Concilio di Trento*, in *Pietro Novelli e il suo ambiente*, Palermo, Flaccovio, 1990, pp. 21-36; *Papa Giovanni a Roma, il cardinal Ruffini a Palermo 1958-1963*, in *Il Vangelo e la lupara. Materiali su Chiese e mafia*, a cura di A. Cavadi, vol. I, *Storia, teologia, pastorale*, Bologna, Dehoniane, 1994, pp. 59-91; *Cattolicesimo siciliano e mafia*, «Sinaxis», 1 (1996), pp. 13-55. Del compianto Cataldo Naro (1951-2006), in merito al medesimo tema, mi limito a ricordare: *La Chiesa di Caltanissetta tra le due guerre*, vol. II, *I cattolici nella società: la politica, l'economia e la cultura*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1991, pp. 153-181; *Chiesa, movimento cattolico e mafia a Caltanissetta dalla repressione del prefetto Mori al secondo dopoguerra*, «Nuove Prospettive Meridionali», 3 (1992), pp. 49-73; *Il silenzio della Chiesa siciliana sulla mafia: una questione storiografica*, in *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia d'oggi, Atti del seminario di studio svoltosi a San Cataldo il 12 febbraio 1994*, a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1994, pp. 103-132.

mossi dall'etica sociale cristiana alla cura dei poveri, all'affermazione della giustizia per contadini e classi popolari e a una convivenza civile libera dal potere criminale.

A determinare una limitata assunzione dell'ordinamento normativo statale nella coscienza civile dei siciliani, alla nascita dell'Italia unita, sarebbero stati – osserva l'autore – gli stessi governi liberali, con la loro imposizione di un sistema centralistico, chiuso alle istanze di ceti popolari che, insieme a molti preti, pure si erano battuti in Sicilia contro il regime borbonico. Nell'isola, i rappresentanti dello Stato e una borghesia agnostica e tollerante con la mafia contrastavano la Chiesa, mentre giudicavano una malattia sociale l'aspirazione delle classi contadine alla terra, disprezzandone la religiosità e i tratti culturali. A uno Stato che non rappresentava tutti gli interessi sociali sfuggiva il monopolio della forza, giacché restava nel controllo di privati e di poteri materiali locali una vasta area extralegale, come un portato della violenza politica risorgimentale e del passaggio rivoluzionario dell'unificazione, sfociato in un diffuso misconoscimento delle istituzioni nazionali, all'atto stesso del loro primo insediamento². Fra le conseguenze che ne derivarono vi fu un interclassismo della violenza, perché in tutti i ceti sociali penetrò la pretesa mafiosa di sostituire lo Stato. La borghesia massonica, *in primis*, si serviva della mafia e questa fu vista come un'opportunità per quanti aspiravano a emergere per ricchezza e per potere, utilizzando le vie brevi dell'intimidazione e del delitto. Poteva anche accadere che gruppi mafiosi appoggiassero partiti antigovernativi, ma erano soprattutto i governi della Destra, nella loro azione repressiva, ad accomunare a una forma di devianza e di eversione l'opposizione politica, la lotta sociale e le resistenze della regione al centralismo. Con l'appropriazione borghese dei beni della Chiesa, conseguente alla legislazione che nel 1866 e nel 1867 dispose la soppressione delle corporazioni religiose e la confisca dei beni immobili agrari dell'Asse ecclesiastico – nota l'autore – essi si alienavano anche la componente cattolica ed emarginavano il clero, che avrebbe invece potuto concorrere a formare un'etica civile. Sorgeva, così, l'opposizione cattolica al centralismo di uno Stato che, nelle sue articolazioni periferiche, non disdegnava la pratica dei compromessi con la mafia, usata anche ai fini di un anomalo e forzoso ripristino della sicurezza pubblica. Nuclei significativi della protesta cattolica siciliana, collegatasi al movimento intransigente nazionale, erano costituiti da preti zelanti, già partecipi dei moti del '48 e schierati a difesa della religiosità popolare. Accusati di clericalismo borbonico, essi, in realtà, erano leali allo Stato, sensibili alle istanze autonomiste, vicini ai bisogni della popolazione più indigente e fautori di una libertà civile garantita da equità e inflessibilità della legge, in quanto fondata sulla libertà naturale posta da Dio.

² Un ampio confronto storiografico conduce qui Stabile con le ricerche che hanno messo in luce illegalità, violenza e criminalità che contraddistinsero in Sicilia la nascita dello Stato unitario, come quelle di Francesco Renda, Giuseppe Carlo Marino, Francesco Brancato, Paolo Pezzino, Giovanna Fiume, Salvatore Lupo, Lucy Riall, Rosario Mangiameli e Francesco Benigno.

Riprendendo studi precedenti, Stabile dedica alcune pagine al critico passaggio che, con l'avvento della nuova sovranità nazionale, dovette attraversare in Sicilia lo storico assetto dei rapporti della Chiesa con lo Stato. Dalla nascita della Legazia apostolica, in epoca normanna, la Chiesa siciliana per secoli, anche tramite la successiva creazione del Tribunale di Regia monarchia, era stata retta dal re come delegato pontificio e solo nel 1871 fu riconosciuta dallo Stato l'abolizione di quell'istituzione, già decisa da Pio IX nel 1864. In tale stato di continuità, sorto il Regno d'Italia, fra le diverse tipologie della Bolla di crociata, concessa nel 1497 dal papa Alessandro VI al sovrano di Sicilia, Ferdinando II, come un privilegio religioso finalizzato a raccogliere fondi a uso di difesa dai turchi e dai pirati, sopravviveva la Bolla di composizione dei beni illegalmente ottenuti. Tali averi dovevano essere restituiti ai legittimi proprietari, ma, in caso d'ignota proprietà, perché fosse facilitato il dovere di coscienza di rendere alla comunità quanto illecitamente posseduto, in parte potevano essere destinati a scopi sociali, in parte potevano essere acquisiti dal detentore, dietro pagamento o elemosina di una somma. La composizione o 'componenda' divenne allora sinonimo di una corruzione del popolo imputata alla Chiesa, benché fosse in buona parte ancora lo Stato a beneficiarne sotto forma di tasse (pp. 72-77). Stabile vede, così, una mistificazione in un certo corrente addebito fatto alla Chiesa del diffondersi dei crimini e, dunque, della mafia³.

A partire dall'avvento al potere della Sinistra, la borghesia siciliana, per contrastare la politica repressiva del governo e per sorreggere il proprio trasformismo, avallò la concezione banalizzante di una mafia intesa come difesa dei siciliani dai soprusi e semplice volontà di non lasciarsi sopraffare, secondo una nota formulazione datane da Giuseppe Pitrè⁴. La realtà era che proprietari e gabellotti utilizzavano e proteggevano mafiosi e campieri per difendere o usurpare la terra e che si operavano transazioni con i gruppi criminali anche nelle pratiche della politica e nelle lotte elettorali per la conquista delle amministrazioni comunali.

Seguendo la progressiva acquisizione di consapevolezza dell'identità della mafia da parte di istituzioni e opinione pubblica siciliane, Stabile vi coglie il posizionamento specifico del clero. Dai preti colti di città, che nei primi due decenni postunitari fronteggiavano sui giornali massoneria, borghesia agraria, centralismo e collusioni mafiose del ceto politico, si distinguevano nettamente i parroci paesani, spesso cedevoli a una religione sacrale che agiva come fattore di coesione e d'identità civile, in comunità locali dominate da notabili accaparratori della proprietà e detentori del potere comunale grazie all'aiuto dei mafiosi. Avanzando la secolarizzazione, i vescovi avrebbero via via visto e condannato la contraddizione che si stabiliva tra vita pratica cristiana e professione ufficiale della religione, ma

³ Un riferimento è fatto dall'autore ad A. Camilleri, *Bolla di componenda*, Palermo, Sellerio, 1993; F. M. Stabile, *Chiesa madre, ma cattiva maestra? Sulla 'bolla' di Andrea Camilleri*, Trapani, Di Girolamo, 2020.

⁴ G. Pitrè, *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo, Libreria Pedone Lauriel, 1889 [nuova ed. Palermo, Il Vespro, 1978, vol. II].

non vi fu subito una loro rinuncia a quell'affermazione solo formale della fede, per la rilevanza pubblica e sociale del cattolicesimo che essa ancora assicurava (p. 162).

Un nuovo contrasto della mafia venne dal movimento socialista e dalle organizzazioni cattoliche formatesi nel contesto sociale di fine Ottocento, grazie a preti e vescovi sensibili agli insegnamenti della *Rerum Novarum*. La vigilanza antimafia dei preti della prima Democrazia cristiana, schierati dalla parte dei contadini, si coniugava con le istanze della liberazione del clero stesso da notabilato e subculture locali e del cambiamento dei rapporti sociali (pp. 161-162).

Un articolo di Luigi Sturzo, apparso sulla «Croce di Costantino» del 21 gennaio del 1900, prendeva le distanze dall'adesione cattolica a quella linea sicilianista che s'era opposta a commenti e notizie della stampa sul processo Notarbartolo e dalla corrispondente visione benigna della criminalità della regione⁵. La mafia, nel noto dramma del prete di Caltagirone ad essa dedicato in quello stesso anno, era indicata come forma di lucro e di ricatto, usata da parte del ceto politico per ottenerne servizi, poi ricompensati con favori e atti illeciti⁶. Furono anche esposte alla mafia, sia per le intimidazioni sia per le infiltrazioni, casse rurali, cooperative cattoliche e affittanze collettive create a tutela dei contadini. I mafiosi tendevano a erodere il latifondo in concorrenza con il movimento contadino e intimidivano i preti sociali, arrivando a volte a ucciderli, soprattutto nel primo dopoguerra, benché se ne sia persa memoria nella Chiesa stessa, come nota l'autore (pp. 188-193). La mafia mirava spesso a influenzare le nomine dei parroci, una parte dei quali restava implicata in affari e vicende dei municipi, dove spadroneggiavano notabili collegati con gruppi criminali, sebbene i vescovi si accorgessero di tali compromissioni e condannassero ogni intervento di ecclesiastici nella sfera del potere civile. Anche il ruolo sociale dei preti iniziò a essere limitato dalle direttive emanate da Pio X nel generale contrasto del modernismo (pp. 174-175).

Il Concilio plenario siculo del 1920 ribadì tale contenimento, ma cercò di arginare anche il municipalismo del clero, decretando la fine della parrocchia unica per ciascun nucleo paesano, riconobbe le istanze dei contadini e richiamò i proprietari al senso della giustizia, al fine di moderare lo scontro sociale. Con un apposito decreto, esortò il clero a distogliere i fedeli dalla vendetta privata, ricorrendo all'autorità civile, e a tenerli lontani da associazioni occulte che deliberavano la morte di altri uomini. Stabile si chiede se quella norma si riferisse alla struttura mafiosa ovvero ad altre compagini criminali e perché prevalesse nei vescovi un'attenzione alle scelte morali individuali più che a quella particolare cultura della violenza

⁵ L'uccisione del direttore generale del Banco di Sicilia, Emanuele Notarbartolo, avvenuta nel 1893, della quale fu imputato il deputato Raffaele Palizzolo, aveva reso evidente alla pubblica opinione nazionale l'alto livello di potenza criminale raggiunto dalla mafia per le sue implicazioni nei grandi affari e nella politica. S. Lupo, *Storia della mafia. Dalle origini ai giorni nostri*, Roma, Donzelli, 2004, pp. 121-137.

⁶ L. Sturzo, *La mafia (1900). Dramma in cinque atti*, a cura di G. Fanello Marcucci, con prefazione di G. De Rosa, Roma, Istituto Luigi Sturzo, 1985.

sperimentata nel tessuto sociale siciliano (pp. 194-195). Può essere notato, in senso comparativo o anche interpretativo, che il medesimo decreto sarebbe stato poi adottato in Calabria dal Concilio plenario del 1934, proprio in relazione alla mafia, inclusa fra le violazioni del V comandamento, e che si trovano singoli casi di vescovi e di sacerdoti di quella regione che, a partire dai primi del Novecento, videro con preoccupazione la falsificazione morale dell'onore come un fattore di diffusione sociale del crimine, di cui colsero la specifica forma organizzata⁷.

Nel primo dopoguerra il mafioso s'era ormai arricchito, divenendo protettore di proprietari e gabellotti, assumendo lui stesso il ruolo del notabile. È noto il caso verificatosi a Villaba, paese del Nisseno, dove emerse Calogero Vizzini, capace di sfruttare le cooperative, di esercitare un suo patronato sulla comunità paesana, ricorrendo all'intimidazione e alla violenza, e di far da mediatore tra una rete d'interessi locali e i centri del potere nazionale. Alcune infiltrazioni mafiose vi furono anche nel Partito popolare, per l'espansione elettorale e per l'allargamento degli interessi economici e sociali che esso promosse nel suo programma interclassista. In merito alle implicazioni religiose di tali contaminazioni, sono segnalate le osservazioni contenute in un manoscritto di Angelo Ficarra, arciprete di Canicattì e poi vescovo di Patti, che nel 1923 rilevava le incoerenze di una militanza cattolica troppo assorbita da dinamiche economiche e lotte politiche⁸.

La ricostruzione procede documentando largamente un'ottimistica visione cattolica della repressione fascista della mafia, da collegare, a mio avviso, data l'opzione concordataria, alla grande fiducia riposta nell'ordine affermato dallo Stato sotto il regime (pp. 199-200).

Nella sua analisi ad ampio spettro del cattolicesimo in Sicilia, Stabile insiste sull'eccessiva integrazione della Chiesa nella comunità territoriale e sul conseguente squilibrio tra istanze di fede e tessuto culturale locale, dunque sulla carenza di una lettura cristiana e sociale della questione mafiosa, non limitata alla condanna dei singoli delitti (p. 225). Il clero municipale restava legato a una sacralità rituale, a una spiritualità indifferente ai processi storici e all'idea sicilianista della mafia come dato culturale, non necessariamente connotata in senso criminale, senza percepirla come ostacolo a una democrazia sociale cristiana (pp. 232-233).

Allargando lo sguardo temporale, per spiegare gli eccessi di tali cedimenti, l'autore richiama la dominazione spagnola della Sicilia come passaggio a «una mono-

⁷ Si veda il decreto 140 in *Primum Concilium Plenarium Regionis Calabriae, Rhegii Iulii anno MCMXXXIV*, Reggio Calabria, Opera antoniana, 1934; L. Guido (arciprete di Polistena), *Per la rifioritura della Fede e dei Costumi in Calabria ovvero Il Concilio plenario calabrese spiegato al popolo*, Pompei, Scuola tipografica pontificia per i figli dei carcerati fondata da Bartolo Longo, 1939, p. 62; R. P. Violi, *Storia di un silenzio. Cattolicesimo e 'ndrangheta negli ultimi cento anni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 18-20 e 35-38.

⁸ A. Ficarra, *Meditazioni vagabonde. Psicologia popolare della vita religiosa in Sicilia*, pubblicato con il titolo *Le devozioni materiali. Psicologia popolare e vita religiosa in Italia*, a cura e con introduzione di R. Cipriani, Palermo, La Zisa, 1990, p. 59.

crazia politica e religiosa», in quanto fusione istituzionale della società civile in una sorta di Chiesa nazionale. Al regalismo europeo che affermava nel Settecento i diritti della sovranità laica, corrispose ancora, nell'isola, una monarchia confessionale, che subordinava la fede cattolica al proprio potere, continuando a incorporare le forme sacrali della Chiesa. Dominanti, fra le strutture ecclesiastiche, in età moderna, furono in Sicilia monasteri e conventi, promotori della devozione tridentina e detentori di proprietà fondiaria. La popolazione rurale s'addensava in grossi nuclei abitativi, dove l'unica parrocchia era riservata ai sacramenti, a fronte di una proliferazione di luoghi di culto e di devozioni. In questo quadro, il clero secolare aveva cercato impieghi e opportunità materiali diverse, affievolendo la propria ispirazione evangelica e immischiandosi in affari materiali, per interessi economici e tornaconti familiari. Emersero, poi, nell'Ottocento, preti vicini alle classi popolari, sensibili alle nuove culture politiche e attivi nelle rivoluzioni (pp. 236-237).

Una lunga riflessione è quindi condotta sul profilo religioso della regione, muovendo dal giudizio, espresso da Leonardo Sciascia, di un carattere anticristiano della religiosità siciliana, aliena dai valori morali e dal mistero, che sarebbe stata causa di una mancata rivoluzione spirituale e dunque politica⁹. Stabile sottolinea, invece, come esistesse una religiosità vissuta nella dimensione sociale e nelle afflizioni materiali dei poveri, ma protesa a una salvezza non solo terrena, evidente nell'intensità anche emotiva dell'incontro con Cristo sofferente e con l'Addolorata¹⁰. La ricerca della liberazione dalle forze della natura, dall'oppressione storica e dai mali della vita è da ricondurre, così, a una prospettiva di continuità tra il mondo divino e quello umano e non di pura immanenza. Sebbene chiusa in socialità circoscritte e piuttosto incline all'attesa del soccorso soprannaturale, la pietà popolare dei siciliani è vissuta dell'abbandono in Dio, fondamento della beatitudine dei poveri, osserva l'autore. Essa, in alternativa ai valori dominanti, è stata esperienza vitale della presenza divina, contro ogni riduzione illuministica della religione a superstizione. Una dinamica dirompente, se non una rivoluzione, vede Stabile nell'avvento di una santità attiva nella carità e nell'evangelizzazione, nella seconda metà dell'Ottocento, proprio negli anni dello sviluppo della mafia, quando si definì la risposta della Chiesa al capitalismo e ai mali materiali e morali da esso prodotti.

È anche vero, però, che, intanto, la secolarizzazione, più che causare allontanamento dalla tradizione religiosa o ateismo, determinava, in molti, uno svuotamento dell'interiorità dell'atto di fede. Ne derivava una religione individuale e cerimoniale senza etica, tendenzialmente borghese e sociologica, che riusciva a conciliare adesione massonica, appartenenza alla mafia, indifferenza o ateismo e partecipazione ai riti della Chiesa, come fattori inclusivi della realtà municipale¹¹ (pp. 247-251).

⁹ L. Sciascia, *Feste religiose in Sicilia*, Bari, Leonardo da Vinci, 1965.

¹⁰ Si veda, in proposito, *Il Cristo siciliano*, a cura di G. Savoca – G. Ruggieri, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000.

¹¹ Stabile riprende anche qui Ficarra, *Le devozioni materiali*, pp. 43-62, le cui rilevazioni non riguardavano solo la religiosità popolare, ma anche quella di borghesi, possidenti e ceto

Discutendo, dunque, della religione dei mafiosi, visibile in feste, funerali e celebrazioni liturgiche officiate da preti condiscendenti, Stabile riprende il giudizio che il mafioso si sente come Dio, perché ritiene di possedere la verità, cioè il potere di dare la morte (p. 257). In correlazione con un politeismo insito nella molteplicità delle adesioni al sacro, si è parlato, in questo senso, di un ateismo mafioso, fondato sulla concezione nichilista dell'identificazione tra vita e morte, ovvero non di un Dio-persona che ama e crea, ma come immagine della verità di un nulla in cui cessa l'esistenza per mano di chi uccide¹². Stabile condivide tale considerazione della religiosità mafiosa ma non la tesi che essa derivi da un ateismo cattolico 'siciliano', come l'ha pensato Sciascia, ritenendo che le contaminazioni culturali della religiosità popolare non implicino corruzione e rottura con il cristianesimo (pp. 256-262). Egli ammette che vi siano molti eccessi nell'inculturazione cattolica in Sicilia e un corrispondente offuscamento del nucleo essenziale della fede cristiana, ma non fino a ritenere del tutto assenti, nella pietà popolare, la tensione verso Dio e la ricerca della salvezza eterna. Altro, dunque, la fede, nel suo affidarsi al Dio che libera gli uomini dal male e dalla morte, altro la religione della mafia, che, seguendo un sostanziale ateismo pratico, confida in una propria onnipotenza annientatrice della vita umana. Stabile, in base alle testimonianze raccolte e analizzate da Alessandra Dino, distingue tra subcultura della mafia e religiosità del singolo mafioso e a seconda che questi sia capo o gregario (pp. 263-267)¹³. Il dio del mafioso, osserva, non ha il volto del Dio di Gesù Cristo, ma, nell'insicurezza in cui è immerso chi uccide per condizione esistenziale, è solo una rappresentazione dell'imprevisto o dell'incontrollabile intervento altrui negli esiti fatali della vita. Per Stabile è possibile aprire qualche varco nella contraddizione tra comportamento morale e fede del semplice affiliato mafioso, il quale può uccidere per sola paura della punizione della disobbedienza. La pubblica denuncia dell'incompatibilità cristiana della mafia, infatti, può indurlo oggi ad avvertire la sua incoerenza etica con l'osservanza religiosa e con la legalità civile.

Una nuova fase critica per la società e per lo Stato, a meno di un secolo dall'Unità nazionale, si aprì in Sicilia dopo lo sbarco angloamericano dell'estate del 1943, quando emerse il separatismo, appoggiato dalla mafia, che agiva nel mercato nero, e dai proprietari terrieri, che entravano nella gestione degli ammassi e fomentavano un anticentralismo funzionale ai propri particolaristici interessi. Gli Alleati, operando scelte pratiche non sempre consapevoli, insediarono come sindaci alcuni separatisti e, in certi casi, notabili mafiosi come Calogero Vizzini, senza accordi specifici, ma omettendo ogni azione repressiva. I vescovi si schierarono a difesa dello Stato unitario e, mossi anche dalla paura di una rivoluzione, si distanziarono dalla grande proprietà agraria, in favore della piccola proprietà contadina, secondo

politico, individuando diverse tipologie e accomodamenti tendenti ad accordarla all'azzardo, al materialismo, all'ambizione e alla delinquenza.

¹² A. Cavadi, *Il Dio dei mafiosi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2009.

¹³ A. Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa nostra*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

la tradizione della prima Democrazia cristiana e del popolarismo, ricollegandosi, di conseguenza, all'antimafia sociale d'inizio secolo (pp. 284-286). Dopo la liberazione di Roma, temendo il Vento del Nord, il Vaticano lanciò l'allarme di un'avanzata delle sinistre, ma in Sicilia il comunismo era ancora percepito dai vescovi come un pericolo relativo per la religione, a fronte del separatismo, della massoneria, del banditismo, del ribellismo e del mercato nero, visti come forze non meno dissolutive del tessuto civile. Su posizioni antiseparatiste fu anche la Dc siciliana, che era nata nell'agosto del '43 riprendendo il programma popolare dell'autonomia regionale, della riforma agraria e del contrasto della mafia. A luglio del 1944 era nominato Alto Commissario per la Sicilia Salvatore Aldisio, ex deputato popolare e ora esponente della Dc, che perseguiva un deciso contenimento del separatismo. In autunno avvenne l'eccidio mafioso di Villalba ai danni dei comunisti, i quali, guidati da Girolamo Li Causi, avevano scelto l'opposizione a Vizzini e al suo disegno filoseparatista di un blocco locale antistatuale di proprietari e contadini, che mirava al controllo dei 'Granai del popolo'.

Esplodono, allora, le proteste per i problemi alimentari e l'opposizione popolare e antistituzionale al richiamo alle armi. Ai primi del 1945, intervennero, in tale contesto di spinte centrifughe, la scelta e l'avvio dell'autonomia regionale voluta da Aldisio, mentre si sviluppavano le lotte contadine favorite dai decreti del ministro comunista dell'Agricoltura Fausto Gullo e la mafia si configurava più nettamente come braccio armato degli agrari.

Dinanzi al pericolo rivoluzionario, la virata ideologica impressa nel '46 dal nuovo arcivescovo di Palermo, il mantovano Ernesto Ruffini, indebolì il progetto sociale e pastorale della Chiesa siciliana, antepoendo alla coerenza evangelica, secondo il netto giudizio di Stabile, l'esaltazione del tessuto religioso e civile siciliano in una visione di cristianità da contrapporre al comunismo (pp. 317-318). Non scompariva la sensibilità dei vescovi per la questione contadina, ma l'occupazione del potere politico da parte dei cattolici diventava obbiettivo preminente e funzionale alle finalità religiose della Chiesa e alla formazione di un fronte anti-comunista di Dc e destra monarchica e qualunquista. Nel conflitto sociale, mafia e banditismo agivano a favore dei proprietari, uccidendo numerosi dirigenti del movimento contadino. Quei morti, però, osserva Stabile, non contavano abbastanza per l'episcopato, rispetto alle ragioni della battaglia ideologica e politica, che implicava la tolleranza della mafia, essendo essa utile al consolidamento della Dc, grazie all'assorbimento delle élite locali assecondate dal clero municipale. La strage di Portella della Ginestra, avvenuta il primo maggio 1947, venne intesa solo come un atto banditesco di Salvatore Giuliano, sebbene fosse scaturita dalla complicità di uomini della destra con mafiosi incaricati di provocare i comunisti per espellerli dalla legalità (pp. 323-336). Emersero solo in seguito, fra le sue cause, le intese fra banditi, mafiosi, neofascisti e uomini dei servizi segreti, nel quadro delle strategie di avviamento della guerra fredda, ma le uccisioni di sindacalisti di sinistra furono allora sottovalutate da Ruffini, che le vedeva come reazioni ai soprusi di socialisti e comunisti.

Fu approvata, infine, la riforma agraria, a conclusione del ciclo delle lotte contadine, per volontà della Dc, ma la specifica legge regionale, varata con il consenso dei vescovi, risultò di difficile applicazione per l'opposizione degli agrari e per l'aggrimento che ne fecero i mafiosi con le compravendite delle terre. Ebbe fine, in ogni caso, il latifondo, ma ne conseguì il trasferimento di capitali in altri settori d'intervento della mafia.

Stabile sottolinea la differenza tra la sensibilità alle istanze contadine e all'esigenza di riformare l'assetto della proprietà agraria, dimostrata dall'arcivescovo di Agrigento Giovanni Battista Peruzzo, e lo spirito di carità del cardinal Ruffini, la sua attenzione ai poveri e la sua strategia di ricomposizione sociale intorno alla Chiesa, perseguita grazie alle moderne tecniche d'intervento sociale della Pontificia commissione assistenza. Il secondo Concilio siciliano del 1952 recepì ben poco dei temi sociali perorati da Peruzzo e nessun esplicito riferimento fece alla mafia, salvo la scomunica per gli autori di rapine e di omicidi e per i rispettivi complici e mandanti.

Scomparso il latifondo, restava per i partiti il precedente del separatismo, che aveva rilanciato l'uso politico della mafia, riconoscendole di fatto un ruolo pubblico e sociale. Per il Pci, con la fine della grande proprietà, il ceto dei gabellotti e la media borghesia agraria di origine mafiosa, conquistando la terra, in senso analogo alla redenzione contadina dallo sfruttamento, potevano emanciparsi dall'illegalità ed essere attratti nella sinistra. Dc e mondo cattolico, invece, avevano subito puntato ad assorbire nel fronte anticomunista la base clientelare dei poteri locali con tutti i loro intrecci mafiosi. Era stato Bernardo Mattarella a invitare la borghesia rurale mafiosa ad aggregarsi alla Dc, seguendo una strategia politica di attacco al separatismo, che aveva mirato a privarlo dei suoi gregari, prescindendo dalla loro qualificazione criminale. Non erano mancati fra i cattolici distinguo e linee differenziate, come quella repressiva adottata da Salvatore Aldisio, in grado anch'essa di ricondurre al partito cattolico i gruppi che avevano servito la causa dell'indipendenza siciliana, e come il disegno, concepito da Mario Scelba, di un connubio tra moderati e conservatori, che favoriva la confluenza di forze eterogenee in una base popolare anticomunista. Ricorrendo a un esame analitico delle testimonianze, Stabile indaga a fondo su quella cosiddetta transumanza mafiosa nel partito dei cattolici (pp. 362-366). Fin dall'aprile del 1944, v'era stato a Caltanissetta un incontro che aveva sancito l'adesione alla Dc di tutto un gruppo clientelare separatista compromesso nella mafia, considerata alla stregua di una forza sociale organizzata¹⁴. L'operazione, spiega Stabile, avveniva sulla base di una visione neutra del partito, come entità priva di un suo fondamento etico e religioso, considerato da molti cattolici e dall'episcopato come mezzo tecnico della lotta al comunismo e della missione stessa della Chiesa nella società e nella storia. La 'transumanza', in quanto scelta strumentalmente politica, dunque, non

¹⁴ *Chiesa e società a Caltanissetta all'indomani della seconda guerra mondiale. Atti del convegno di studi tenuto a Caltanissetta il 24-26 aprile 1984*, a cura di P. Borzomati, Caltanissetta, Edizioni del Seminario, 1984.

venne giudicata dalla gerarchia ecclesiastica come una trasgressione e vi fu, ancora dopo qualche decennio, il caso del vescovo di Ragusa, Angelo Rizzo, che in una ricostruzione di quegli eventi negò che potesse esserci stata una responsabilità morale nell'uso del voto mafioso (pp. 371-375).

Nello studio della comprensione della mafia nel mondo cattolico, l'autore rileva la visione di Giuseppe Alessi, che non ne indicava un profilo univoco, potendosi essa intendere come rivolta, carattere impetuoso dei siciliani, degenerazione di un fenomeno antico e diversificato, movimento avverso a uno Stato assente, pregiudizio antisiciliano, delinquenza comune, forma di omertà considerata in senso psicologico. L'arcivescovo Peruzzo, aperto alle riforme sociali, seppe riconoscere la mafia, ma non la condannava ufficialmente, chiamandola con il suo nome, giacché privilegiava anche lui la pregiudiziale anticomunista nel discorso pubblico della Chiesa (pp. 395-401). Nemmeno Ruffini ignorava la mafia, ma la vedeva come delinquenza e propensione dei siciliani alla vendetta. Alcune pagine del volume sono dedicate a un saggio apparso nel 1949 su «Cronache sociali» che, invece, della mafia, richiamava i profili di estraneità dello Stato alla coscienza dei cittadini, di esclusione e resistenza delle classi subalterne, di solidarietà sociale antistatuale, di struttura locale e di forma personalizzata della legge e della giustizia, nonché le funzioni extralegali di ordine, di sicurezza e di mediazione del mercato che essa svolgeva (pp. 384-394). L'analisi già individuava una mafia di borghesi giovatisi delle vie criminali e il problema del mancato appello delle vittime allo Stato. Essa distingue la mafia dal banditismo ed evidenziava il ruolo avuto dal potere politico nel suo sviluppo e le sue interazioni con le forze sociali. Negli anni Cinquanta furono espresse da una nuova leva di giovani della sinistra democristiana, formati nelle associazioni cattoliche, istanze di liberazione del partito da seguiti precostituiti di clientele e di mafia, di rinnovamento della sua organizzazione, di attenzione alle povertà e ai problemi dell'occupazione nelle aree meridionali del Paese. Né mancò una visione critica di ordine morale e religioso delle forme di dominio personale e del carattere anticristiano della prassi politica che s'era instaurata. Si distinse, fra gli altri, il giornalista palermitano Nino Bartolico, del settimanale «Voce cattolica», che condusse un bilancio dell'autonomia regionale e riflessioni politiche sui temi della libertà e della democrazia in relazione alla questione mafiosa.

Una mutazione avvenne, però, nella Dc, per l'emersione di un ceto politico professionale e per l'ingresso fra le sue file di forze organiche alle cosche, non più solo fiancheggiatrici del partito, ma ora interne e partecipi delle lotte fra correnti, che giungevano talora a provocare anche eventi delittuosi. Vi risultavano implicati settori di un clero dalla vecchia inclinazione 'municipale', legati a reti politiche locali a partecipazione criminale, anche se, avverte Stabile, in maggioranza esso restava indifferente alla mafia. Anche se c'è ancora da indagare in questo campo, risulta che una parte dei preti si attivò nel dopoguerra in programmi sostenuti dall'assistenza pontificia e finanziati con soldi pubblici, assumendo ambigui profili di affarismo, mentre, nei casi più conosciuti, contavano i legami familiari di mafia, che non vanno però generalizzati. Significativo il caso dei frati di Mazzarino, risultati compromessi negli anni Sessanta in estorsioni mafiose, da cui era derivato anche un

fatto di sangue. La vicenda fu per i vescovi, data l'eco da essa suscitata sulla stampa nazionale, solo un'occasione di polemica antimassonica e anticomunista, disattenta ai rischi d'inquinamento mafioso della comunità ecclesiale, per debolezza di una visione sociale cristiana o anche per omissione di vigilanza morale.

Una nuova generazione di mafiosi, dalla fine degli anni Cinquanta, compì il suo salto di qualità, assumendo un profilo urbano e violento, nell'accaparramento dei terreni edificabili della città di Palermo, nel traffico degli stupefacenti e delle armi, nell'edilizia periferica e popolare, nell'illecito impiego del denaro pubblico e nelle speculazioni immobiliari, dando il via nel 1962 alla prima guerra di mafia. Il 30 giugno 1963, la strage di Ciaculli, che causò la morte di cinque carabinieri, un sottufficiale di polizia e due militari artificieri, svelò all'opinione pubblica la natura della mafia come grande potere armato, oltre che attivo negli affari condotti con le intimidazioni. Non si levarono allora le voci di Ruffini e dei vari vescovi siciliani, a fronte dell'iniziativa della Dc di attivare la già istituita Commissione parlamentare antimafia e delle posizioni prese dall'arcivescovo di Agrigento Giuseppe Petralia e dal Presidente della Regione Giuseppe D'Angelo sulla necessità di una saldatura tra coscienza cristiana e moralità politica. A indagare sull'incidenza sociale della mafia e sulle sue implicazioni religiose furono ancora la stampa cattolica regionale e riviste nazionali, anche laiche, come «Vita e Pensiero» e «Comunità». La lettera scritta il 5 agosto per la Segreteria di Stato vaticana da mons. Angelo Dell'Acqua all'arcivescovo di Palermo poneva esplicitamente la questione di una risposta cattolica alla mafia, ma ne suscitava le forti perplessità. Ruffini, nella sua lettera pastorale della Domenica delle Palme del 1964, *Il vero volto della Sicilia*, ribadì il valore della cristianità siciliana, accusando intellettuali come Danilo Dolci e Giuseppe Tomasi di Lampedusa di diffamare la regione. Il suo intento non era la protezione della criminalità mafiosa, ma la difesa della Sicilia in quanto cattolica. Per la prima volta chiamava pubblicamente la mafia con il suo nome, considerandola alla stregua di uno Stato nello Stato, come un'organizzazione formatasi per la debolezza delle civili istituzioni, ma la definiva un fenomeno minoritario, senza vederne il nesso con il potere politico, sostenendo che la crescita economica e la repressione l'avrebbero fatta sparire, per non ammettere il fallimento del suo progetto di una società cristiana e della sua stessa azione di carità per i poveri (pp. 479-486).

L'attenta e densa indagine di Stabile copre, dunque, un arco temporale compreso tra il compimento dell'Unità nazionale e il momento della transizione della mafia siciliana a una piena dimensione urbana.

Essa ha il merito d'indicare una precisa linea interpretativa, che può essere condivisa o discussa o anche non accolta, ma che, evitando cedimenti descrittivi, moralismi generici e ricorsi 'a scatola chiusa' all'analisi socioantropologica, coincide con l'individuazione di un soggetto responsabile dei fatti che vengono ricostruiti: il movimento dei cristiani chiamati ad agire in adesione al messaggio evangelico, che essi possono anche aver disatteso, vivendo in una società oppressa dalla mafia, senza comprenderla sempre nella sua realtà storica.

La ricca documentazione di cui Stabile si avvale è tratta per molta parte, oltre che da un'ampia serie di fonti bibliografiche, dalla stampa periodica e dalle carte

conservate in archivi pubblici e in quelli diocesani di Palermo e di Monreale, ma comprende, indirettamente, anche quella utilizzata nei suoi studi precedenti. Poco la ricerca può giovare dei documenti ufficiali dei vescovi, per la lunga assenza di un'adeguata riflessione e cognizione della natura della mafia da parte della gerarchia ecclesiastica. Molto c'è da scavare negli archivi diocesani, dato il capillare insediamento della Chiesa nel territorio, con buone aspettative di trovarvi nuove tracce di quel difficile e corrente confronto condotto dalla Chiesa con la criminalità organizzata siciliana, di cui Stabile ci ha fornito un così illuminante e ampio quadro problematico.

ROBERTO P. VIOLI

DALL'ASSMAM: BREVI ANNOTAZIONI ALLA FINE DI UN MANDATO (2002-2023)

Più avanti, nel *Notiziario 2023*, è riportata la notizia della conclusione del periodo poco più che ventennale di presidenza, da parte mia, dell'Associazione, le cui funzioni assunsi il 23 febbraio 2002. Con un pregresso di quattro anni di vice presidenza, l'insediamento avvenne per acclamazione su proposta di Gabriele De Rosa. Cronaca di quella giornata è nel *Notiziario* pubblicato nel numero 63 (gennaio-giugno 2003) di questa rivista che, quell'anno, usciva a cura dell'Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e Religiosa, di Vicenza, e dell'Associazione per la Storia Sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea, di Potenza. A fronte di questa collaborazione con l'Associazione durata fino ad oggi, confermata dal neo presidente Giampaolo D'Andrea e dal nuovo direttivo, la cura di «Ricerche di Storia e Sociale e Religiosa» da parte dell'Istituto di Vicenza ebbe termine nel 2007, quando, in apertura del relativo numero 71 (gennaio-giugno 2007), un'*Avvertenza della Casa Editrice* recitava: «A partire da questo numero cessa la collaborazione fra l'Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e Religiosa (Vicenza) e le Edizioni di Storia e Letteratura. Il legame tra i due enti – sancito a suo tempo dall'avvio di una Nuova Serie della rivista – risale al 1975 e dunque si scioglie dopo più di trent'anni. A fronte di un così proficuo e duraturo rapporto, il merito del quale va per molti versi attribuito al professor Gabriele De Rosa, la casa editrice desidera esprimere il proprio ringraziamento all'Istituto di Vicenza e ai tanti studiosi che, per suo tramite, hanno arricchito le pagine di "Ricerche di Storia e Sociale e Religiosa"».

Nel corso dei passati quattro miei mandati quinquennali l'Associazione ha mantenuto l'impegno a pubblicare annualmente in questa rivista i *Notiziari* relativi alle iniziative realizzate e alle attività svolte. Con la particolare dedica a don Giuseppe De Luca del presente numero sono tornate alla memoria le numerose occasioni lucane nelle quali vivo ne è stato il ricordo, prima fra tutte quella sopra citata del 23 febbraio del 2002, quando, nel ringraziare Gabriele De Rosa per la fiducia in me riposta designandomi alla carica di presidente dell'Associazione, impegnavo la stessa a continuare ad operare sempre alla luce della lezione del fondatore delle Edizioni di Storia e Letteratura. Successivamente, a un decennio da quella

data, il 21 e il 22 giugno 2013, ad iniziativa dell'Associazione si svolse a Potenza il Convegno nazionale di studio *Il prete lucano don Giuseppe De Luca (1898-1962) a cinquant'anni dalla morte*. Purtroppo ancora inediti gli atti; le relazioni, tutte rilevanti e interessanti, furono tenute da Giuseppe Maria Viscardi primo ispiratore dell'iniziativa, Francesco Malgeri, Michelangelo Morano, Gianluca Genovese, Giampaolo D'Andrea, Tommaso Codignola, Marco Roncalli, Paolo Vian, don Gerardo Messina, Marisa Rodano. Breve nota ne è nel Notiziario pubblicato in questa rivista nel numero 84 (luglio-dicembre 2013, pp. 471-473).

Spettandomi il saluto iniziale, il Convegno fu l'occasione per ricordare quale fosse stato molti anni prima il mio 'incontro' con don Giuseppe De Luca. Di quel saluto riprendo qui i passaggi che ritengo più significativi, riferendosi gli stessi a momenti di vita personale, non tuttavia privati, ma per certi versi già pubblici.

Dissi dunque di don Giuseppe De Luca.

«Non si tratta di una mia conoscenza diretta (l'anno successivo a quello della sua scomparsa, 1963, ero appena matricola in università). Si tratta invece della scoperta che ne feci poco più di qualche anno dopo. Può sembrare inimmaginabile che nel pieno dello svolgimento della rivolta studentesca del 1968, in una università occupata, io mi laureassi discutendo una tesi di storia moderna con esplicito argomento rientrando in quella storia della pietà che De Luca aveva ormai consacrato nella famosa *Introduzione* all'Archivio, *Pietà e direzione spirituale nell'epistolario di Tommaso Falcoia. Per la storia religiosa del primo '700 napoletano*. A farmi prima ben informare e a formarmi sulla lezione di don Giuseppe De Luca e a propormi la ricerca sul religioso dei Pii Operai, direttore spirituale di Alfonso de Liguori, deceduto vescovo di Castellamare di Stabia nel 1743, era stato Mario Rosa. Una delle due correlazioni fu di Pietro Scoppola»¹.

Sempre sul finire degli anni '60, ormai laureato e ricercatore per conto del Consiglio Nazionale delle Ricerche in un progetto elaborato presso l'Università Statale di Milano², percorrevo le strade allora impervie della Basilicata (né Basentana, né Sinnica, né Bradanica) con l'intento di ricostruirne la rete organizzativa ecclesiastica tra '500 e '600 segnalando la necessità – non mi era stato possibile

¹ Parte della tesi fu pubblicata otto anni dopo: B. Pellegrino, *Pietà e direzione spirituale nell'epistolario di Tommaso Falcoia. Per la storia religiosa del primo settecento napoletano*, «Rivista di storia della chiesa in Italia», XXX/2 (1976), pp. 8-35. Citando questo lavoro, Romana Guarnieri raccomandava lo studio degli epistolari per avere la possibilità di ricostruire con questo tipo di fonti, tra le altre, «la persistenza o meno di una autentica vita di pietà». R. Guarnieri, *Tra storia della pietà e sensibilità religiosa: Don Giuseppe De Luca e Lucien Febvre*, in *Società e religione in Basilicata nell'età moderna, Atti del Convegno di Potenza - Matera (25-28 settembre 1975)*, a cura di G. De Rosa – F. Malgeri, D'Elia editori [s.i.l.] 1977, p. 101. Alla relazione della Guarnieri, seguiva, nello svolgimento del convegno, quella di Maurice Aymard, *Histoire religieuse, histoire de la piété, histoire des mentalités* (*ibidem*, pp. 131-142).

² *Problemi e ricerche per l'Atlante storico italiano dell'età moderna, Atti del Convegno di Gargnano, 27-29 settembre 1968*, a cura di Marino Berengo, Firenze, Sansoni Editore, 1971.

realizzarlo dato il taglio della ricerca – di tutto ciò che ancora sul versante specifico della storia della pietà voluto da De Luca occorre fare³.

Certo è che se penso ai miei primi passi nel campo della ricerca, devo concludere, senza scomodare la Provvidenza, che nulla avviene per caso e che, in un certo senso, era destino – non oso né voglio dire che ero predestinato – che, prima o poi, l'incontro con De Luca dovesse risultare meno fugace e addirittura stabile.

Mai avrei ipotizzato in quegli anni ormai troppo lontani che un giorno – è accaduto dieci anni fa, nel 2002 – Gabriele De Rosa avrebbe proposto – tutta bontà sua e nessun merito da parte mia – di affidarmi le redini dell'Associazione.

La parte del saluto riportata aveva a monte e a valle altro, non di circostanza, dove ancora le citazioni su don Giuseppe De Luca continuavano a ricorrere. Restando tuttavia nel testo sopra riprodotto non è certamente sfuggito il riferimento a Mario Rosa, scomparso alla vigilia di Natale dello scorso anno 2022 e in questo numero di Ricerche 'ricordato' da Marco Pellegrini con una preziosissima ricostruzione non solo del percorso scientifico ma anche di quello umano.

In particolare risulta quanto io debba essere riconoscente proprio a Mario Rosa per avermi fatto approdare alla lezione di don Giuseppe De Luca e alla sua storia della pietà nella prima esperienza di ricerca scientifica che si fa preparando la tesi di laurea. Nella presentazione dell'elaborato, Mario Rosa, mettendo in evidenza «il vuoto esistente nella storiografia italiana per quanto riguarda la storia religiosa e i vari aspetti della vita religiosa..., terreno difficile e pieno di vastissime zone d'ombra», non mancò di sottolineare di avermi consigliato la contestualizzazione più ampia possibile, dalla quale era venuto fuori «lo spunto sulla presa di coscienza nuova della Chiesa e sulla risposta che tenta di dare al problema della pietà e della vita religiosa popolare. La storia della vita religiosa non è qui vista in astratto, ma inserita nel contesto della crisi culturale, politica, istituzionale che investe la vita del Regno di Napoli in questo arco di tempo. Crisi che si alimenta sul piano religioso, all'interno del cattolicesimo, della crisi giansenistica e di quella quietistica soprattutto e... al suo condizionamento negativo sulla ascetica e mistica settecentesche». Era evidente l'assimilazione da parte mia – una volta sedimentata la lezione dell'*Introduzione* – dei lavori di Rosa precedenti il 1968 raccolti nel 1969 in *Riformatori e ribelli nel settecento religioso italiano*.

³ B. Pellegrino, *L'organizzazione ecclesiastica della Basilicata tra il XVI e il XVII secolo*, in L. Donvito – B. Pellegrino, *L'organizzazione ecclesiastica degli Abruzzi e Molise e della Basilicata nell'età postridentina*, Firenze, Sansoni, 1973 (Archivio dell'Atlante Storico Italiano dell'Età moderna. Quaderno 2), pp. 56-57. In precedenza, nel 1971, Donvito ed io avevamo presentato i primi risultati delle ricerche in sede di convegno (Donvito L. et Pellegrino B., *L'organisation ecclésiastique au lendemain du Concile de Trente en deux régions du Royaume de Naples*, in *Miscellanea Historiae ecclesiasticae, V, Colloque de Varsovie* (27-29 octobre 1971) sur "La cartographie et l'histoire socio - religieuse de l'Europe jusqu'à la fin de XVII siècle", Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1974, pp. 213-218. Donvito ed io, giovanissimi e alle prime armi, presentati dal maestro Mario Rosa, avemmo la buona chance e il privilegio di essere accanto a Jean Delumeau e di ascoltarne la relazione *Sociologie religieuse et piété collective éclairées par la cartographie*, *ibidem*, pp. 219-234.

Le parole conclusive di augurio per «continuare a svolgere l'attività nell'ambito universitario»⁴, furono di buon auspicio per l'affidamento, nel 1969, dell'incarico di assistente presso l'insegnamento di Storia Moderna nella Facoltà di Lettere e Filosofia, tenuto da Rosa⁵; per accompagnarlo come tale nel 1970 a Mosca al XIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche; per farmi presentare a Varsavia, nel 1971, la citata comunicazione sulla Basilicata. Non fui purtroppo con Lui a Capaccio Paestum al Convegno *La società religiosa nell'età moderna*, né a Matera e Potenza al Convegno al quale Gabriele De Rosa lo aveva invitato, *Società, strutture ecclesiastiche e pietà in Basilicata nell'età moderna e contemporanea*, del cui Comitato Scientifico Rosa faceva parte. Nel 1979, De Rosa accoglieva nelle Edizioni di Storia e Letteratura il mio *Chiesa e rivoluzione unitaria nel Mezzogiorno*. Trascorso l'ultimo ventennio del secolo XX, nel corso del quale (1986) ero stato cooptato nell'Associazione, ospite a partire già dal 1983 del Rettore dell'Università della Basilicata, Cosimo Damiano Fonseca, chiamato in varie e frequenti occasioni a collaborare con l'Ateneo lucano e col suo Dipartimento di Scienze storiche linguistiche e antropologiche, nel 2002 Gabriele De Rosa mi passava il testimone dell'Associazione, il cui *Notiziario* è pubblicato oggi, 2023, anno per me conclusivo di vent'anni di presidenza.

BRUNO PELLEGRINO

⁴ Il testo della relazione a firma di Mario Rosa è allegato alla copia della tesi di laurea conservata nell'archivio dello Studio dell'insegnamento Storia Moderna nel Dipartimento di Storia, società e studi sull'uomo dell'Università del Salento.

⁵ Rosa era giunto a Lecce succedendo nell'anno accademico 1966-1967 a Fausto Fonzi sull'insegnamento di Storia moderna. Miei maestri entrambi, di Fonzi avevo seguito i corsi, con Rosa avevo vissuto l'esperienza della tesi di laurea, con la «successiva gratificazione dello loro amicizia», seguita all'«iniziale timore reverenziale» proprio dell'allievo verso il maestro. Cfr. B. Pellegrino, *Gli studi di Storia moderna*, in *Sessanta anni di Studi Umanistici dell'Università del Salento*, a cura di M. Capasso, Lecce, Milella, 2019, pp. 725-734.

RECENSIONI

Marco Bolzonella, *Oltre i confini del Dogado. L'espansione patrimoniale degli enti ecclesiastici veneziani nel Padovano (secoli IX-XIV)*, Roma, Viella, 2022, pp. 278.

Il volume di Marco Bolzonella si apre con una piccola provocazione, scegliendo di evocare il mito di Venezia come città esclusivamente mercantile, i cui cittadini erano soliti «praticare il mare e tralasciare la terra, poiché dal primo venivano onori e ricchezze, mentre dalla seconda solo scandali e errori» (p. 13). Il richiamo a questa specie di assioma storiografico, che può vantare una più che illustre tradizione di studi antichi e recenti, puntualmente richiamati dall'autore, è, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, tutt'altro che peregrino in un libro che parla di campagne, terra e contadini. Infatti il mito rappresenta il punto di partenza di una ricerca che intende affrontare un tema di fondamentale importanza per la storia di Venezia e sinora largamente trascurato: ricostruire i modi e i tempi della formazione, al di là dei confini del dogado, di una vasta e complessa rete di proprietà fondiarie, capaci di fornire derrate agricole e materie prime a un centro urbano privo di un retroterra di dimensioni adeguate a sostenere la sua impetuosa crescita demografica ed economica.

La storiografia ha prodotto un numero consistente di ricerche puntuali sull'ormai celeberrimo 'contado invisibile', un retroterra produttivo che già secondo Sante Bortolami che per primo lo studiò in modo sistematico, doveva essere tutt'altro che «insignificante, marginale, comunque subordinato, nel quadro economico della città e del dogado, allo schiacciante rilievo dei traffici e delle manifatture». Il libro di Bolzonella ha come punto di partenza questa ricca tradizione, che va dai pionieristici saggi di inizio XX secolo alla grande *thèse* di Gerard Rippe su Padova e alle più recenti indagini sulla storia monastica veneziana, che hanno messo a frutto sia i dati archeologici che quelli documentari rinnovando l'interesse per l'argomento (p. 25). Nonostante il grande lavoro di scavo fatto negli ultimi trent'anni, non si è però superata la sostanziale frammentarietà di questa produzione storiografica che sconta la concorrenza del mito di Venezia città esclusivamente marittima e mercantile, di quel vero e proprio «*topos* del popolo vissuto e cresciuto estraneo alle abitudini contadine delle vicine genti del Regno Italico», come osservava ancora Bortolami. Un Regno Italico del quale – grazie alle ricerche di Stefano Gasparri, Sauro Gelichi, Anna Rapetti e di un gruppo di studiosi che sta definendo nuove prospettive di indagine – negli ultimi anni sono stati messi in luce in modo convincente gli stretti legami con la nascente città lagunare. In

questo fecondo panorama scientifico si inserisce consapevolmente il lavoro di Bolzonella, che intende fornire uno studio analitico e quantitativo della presenza fondiaria veneziana in un'area, il Padovano, circoscritta ma importante per la storia di questa regione.

L'autore intende dimostrare anzitutto la precocità di tale espansione patrimoniale, iniziata in un'epoca di gran lunga antecedente la conquista militare e la nascita dello *Stato da Terra*, alle cui soglie lo studio, non a caso, si ferma; ma anche la sua rilevanza sul piano quantitativo e il ruolo storico, «quotidiano e potente», giocato dai proprietari veneziani impegnati in questa espansione. Tale ruolo si concretizzò infatti nella progettazione, integrazione e stabilizzazione territoriale delle due «anime» delle Venezie medievali, quella marina e quella di terraferma (p. 22).

Furono soprattutto gli enti religiosi veneziani a promuovere e consolidare la lenta, non coordinata, ma estesa ed efficace, penetrazione di proprietari cittadini nella terraferma. L'autore fornisce una ricostruzione per la prima volta complessiva dei processi di espansione fondiaria nel territorio della vicina Padova, che fu, insieme al Trevigiano, l'area in cui la proprietà veneziana si affermò più precocemente e capillarmente. Il legame – economico, sociale e perfino emotivo – della città lagunare con questo suo particolarissimo 'entroterra' si coglie in quella definizione del Padovano come «giardino» veneziano in terraferma, come si usava dire nel XVII secolo (p. 18).

La penetrazione, iniziata in concomitanza con la nascita della città nel IX secolo, vide chiese e monasteri investire a più riprese ingenti capitali non solo per comprare terra, ma anche per costruire infrastrutture e opere che valorizzarono e plasmarono in profondità il paesaggio rurale, grazie anche all'attivazione delle loro reti di benefattori e sostenitori pubblici e privati. Fu quindi la città nel suo insieme, i cui gruppi dirigenti gravitavano intorno a quelle fondazioni religiose utilizzandole come centri di coordinamento politico e sociale, a beneficiare di quelle scelte patrimoniali. L'autore sottolinea come, per comprendere «il rilevante e plurisecolare fenomeno di tali acquisizioni» (p. 25), sia necessario ricostruire un complesso quadro di sviluppo che fu insieme economico, politico e sociale. A questo scopo vengono analizzati una trentina di enti religiosi veneziani e una massa notevole di documenti editi e inediti; l'ampiezza e la sistematicità dello scavo archivistico permettono di offrire al lettore una serie di dati quantitativi sulle dimensioni del processo di crescita, risultato certamente inedito, interessante e utile per considerazioni future.

Il libro è organizzato secondo una progressione cronologica che illustra anche l'intensificarsi dei rapporti tra la città e le campagne padovane, le quali a loro volta, con i loro gruppi di potere e le loro istituzioni laiche ed ecclesiastiche, furono soggetto attivo nel processo di creazione di questa porzione del 'contado invisibile'. La prima parte è dedicata al graduale radicamento e alle scelte amministrative adottate dai monasteri veneziani nelle loro sempre più vaste proprietà, scelte in equilibrio tra forme tradizionali e innovazioni contrattualistiche; da una parte aziende 'dominicali' e conduzione indiretta, di cui si ha notizia fino al XIV secolo, dall'altra, a partire dall'inizio del Duecento, l'introduzione massiccia di canoni fissi in natura e di breve durata in sostituzione di quelli in denaro a lungo termine. Obiettivo degli abati era «conoscere con precisione quanto rendeva la terra» (p. 72) per incrementarne la redditività e il profitto per l'ente. Si mette in luce il fatto che questa loro politica di innovazione si distinse per originalità in un'area in cui, invece, i proprietari locali rimasero ancorati ai livelli ventinovennali ancora per tutto il XIII secolo. Il capitolo si chiude con la ricostruzione, sintetizzata in alcune tabelle, dei quantitativi di derrate agricole raccolte dai diversi enti religiosi nelle loro terre padovane.

Il secondo capitolo, intitolato *Terra e società*, è dedicato ai molteplici rapporti che si strinsero tra padovani e veneziani mentre, tra XII e XIV secolo, la presenza patrimoniale

di questi ultimi diventava sempre più consistente. Gli enti religiosi e i loro amministratori ecclesiastici e laici (abati, badesse, *advocati*, monaci e preti), provenienti da piccole e grandi casate marciane, seppero stringere rapporti molto stretti con l'altrettanto variegato ceto di proprietari padovani: famiglie signorili del territorio e parentele urbane, prestatori di denaro, mercanti, ma anche contadini dotati di piccole e medie proprietà. Gli uni e gli altri furono protagonisti di un'evoluzione istituzionale e politica ampia e quantomai complessa, che nel periodo considerato mutò radicalmente le condizioni sociali, politiche ed economiche sia della laguna sia della terraferma, con il passaggio dal comune alla signoria sino all'annessione del 1405. Bolzonella esamina il tema non solo dal punto di vista di Venezia, ma anche da quello padovano, ricostruendo per esempio le vicende dell'aristocratico gruppo parentale dei Tadi, che fino alla caduta di Ezzelino da Romano agirono come procuratori informali di diversi monasteri veneziani. È particolarmente interessante il capitolo dedicato ai legami feudali stretti da Sant'Ilario e Brondolo, che adottarono senza difficoltà pratiche politiche e rituali sconosciuti nel dogado; una chiara dimostrazione della perdurante capacità della terraferma di influenzare i proprietari veneziani da molti punti di vista.

Il terzo e ultimo capitolo analizza il ruolo – che fu ovviamente fondamentale – esercitato dalla sempre più estesa presenza patrimoniale monastica nel Padovano (vale a dire, il già ricordato 'contado invisibile') nella storia dei rapporti spesso molto conflittuali tra le due città. L'autore fa propria la tesi sostenuta in alcuni recenti studi che i cenobi veneziani, pur attenti a difendere anzitutto i propri interessi, agissero «come parte solidale di un unico sistema» (p. 133), che fossero cioè «una concreta e tangibile proiezione di Venezia in terraferma», come è stato dimostrato di recente per il monastero di Sant'Ilario (Rapetti). La successiva conquista militare di Padova fu l'esito ultimo di questa strategia di graduale penetrazione – Bolzonella arriva a definirla una «colonizzazione strisciante» – che coinvolse il dogado, le élite cittadine, le famiglie che andavano arricchendosi con la mercatura, l'alto clero, l'aristocrazia. Tali gruppi, normalmente in concorrenza tra loro, trovarono a più riprese negli enti religiosi il luogo in cui comporre i dissidi più aspri, una sorta di 'stanza di compensazione' in cui si disinnescavano gli effetti più dannosi della conflittualità intracittadina. Chiudono il volume le *Appendici*, che comprendono alcuni dati quantitativi sull'estensione delle terre dei monasteri studiati, tavole genealogiche e l'edizione di una quindicina di documenti.

Il libro ricostruisce, con intelligenza e sensibilità ai diversi nodi problematici coinvolti, un aspetto fondamentale della storia di Venezia, partendo da quelle recenti, innovative prospettive di ricerca evocate poco sopra che cercano di riallacciarne la storia a quel Regno Italico a cui la città non fu mai del tutto estranea. Anche se 'invisibile', per molti secoli e prima di qualsiasi progetto di espansione militare il 'contado' fu davvero base materiale e rappresentazione della potenza di Venezia nella terraferma; Venezia che certo si proiettava sempre più audacemente sul mare, ma che non per questo trascurò di confrontarsi costantemente, da pari a pari, con i molti poteri che andavano formandosi alle sue spalle, a ovest. Questa vicenda non deve essere letta, a mio parere, soltanto come preparazione alle successive conquiste militari, ma come un esperimento politico: il tentativo, per altro assai ben riuscito, di far convivere l'espansione marittima e mercantile con il controllo, per interposta persona, di un territorio che, prima di fatto e solo successivamente di diritto, era parte integrante del ducato.

G. Filoramo, *I sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, Milano, FrancoAngeli, 2022, pp. 130.

Oggetto di analisi del breve ma denso libro di Giovanni Filoramo è la ricomparsa del *sacro* come «categoria interpretativa multidisciplinare e interculturale» (p. 8) entro l'odierna 'società liquida' tardo-moderna (più che post-moderna), nella quale le certezze del passato appaiono in forte crisi, essendosi indeboliti a più livelli i punti di riferimento e le strutture d'inquadramento e di sociabilità tradizionali (p. 13). Il tema non è nuovo per le analisi e le ricerche dell'autore, che se ne è già occupato in varie forme in numerosi volumi, quali *Le vie del sacro. Religione e modernità* (Torino, Einaudi, 1994), *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi* (Torino, Einaudi, 2004), *Il sacro e il potere. Il caso cristiano* (Torino, Einaudi, 2009), *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria* (Bologna, il Mulino, 2016). Nel presente testo, tuttavia, l'attenzione è concentrata soprattutto su una serie di fenomeni che possono essere collocati non tanto in ambito religioso, quanto in quello propriamente secolare, dato che costituiscono in genere forme ed esempi di sacralizzazione che si realizza entro un orizzonte immanentistico. Il lavoro, costruito su una solida bibliografia che abbraccia campi del sapere molto diversificati, si articola su cinque capitoli, il primo introduttivo (pp. 7-25), il secondo, intitolato *Per una storia del sacro* (pp. 26-44), di natura più teorica, e infine tre capitoli dedicati ad altrettante possibili declinazioni (i 'sentieri' del titolo) del sacro secolare nella società contemporanea, ovvero, nell'ordine: *Il sacro ecologico*, *Il sacro tecnologico*, e infine *Variazioni sul tema*, che prende in esame alcune forme di sacro secolare accomunate da una valenza in senso lato 'politica'. Entrando più nello specifico del libro, presupposto essenziale del ragionamento di Filoramo consiste nel fatto di proporre una descrizione generale dei processi di sacralizzazione contemporanei, prescindendo però da una definizione 'ontologica', o 'sostanziale', di *sacro*: egli nota piuttosto che – qualunque sia l'ambito cui ci si riferisce – «i processi di sacralizzazione (...) sono processi culturali in grado di attribuire e comunicare significati valoriali assoluti», che consentono «a individui e gruppi di sperimentare simboli, oggetti, sentimenti, pratiche come espressione di una realtà fondativa (il sacro, appunto), che legittima in modo assoluto la loro esperienza e le loro pratiche, distinguendole e opponendole alle esperienze e pratiche profane» (p. 23). Indipendentemente da cosa il sacro *sia*, dunque, secondo Filoramo esso *agisce* come fondamento (in sé infondato, o auto-fondato) di una determinata esperienza di vita assolutizzata, che non solo il sacro ha il potere di 'istituire', ma anche di 'far funzionare' in un certo modo. In questo senso, il sacro «viene *prima* della religione» (e della stessa idea di Dio, come l'autore aveva già notato in altri suoi studi recenti), ed è in grado, in piena modernità secolarizzata, di costruire spazi culturali e sociali sacri in maniera speculare a quanto facevano in passato le religioni tradizionali: ossia, come Filoramo spiega sulla scorta di alcune efficaci suggestioni del sociologo francese Frederic Lenoir, mobilitando energie e creando legami sociali ed identitari mediante fenomeni di *assolutizzazione* (per esempio della ragione, della scienza, del proletariato, dello Stato nazione), di *rifiuto/demonizzazione* (rispettivamente della tradizione, della religione rivelata, della borghesia, delle nazioni 'altre'), e di 'utopizzazione', intesa come promessa di un mondo migliore futuro (p. 11). Ora, nel momento in cui nei processi di sacralizzazione contemporanei il sacro si qualifica prevalentemente in un'ottica funzionalista, e non essenzialista o 'ontologica', secondo Filoramo esso risulta particolarmente adatto ad essere declinato entro dimensioni ed ambiti concettuali e pratici molto differenti, a seconda della dimensione di volta in volta privilegiata nella vita sociale dai diversi attori, dando comunque luogo a fenomeni e processi inquadrabili come forme di 'sacro sostantivo', cui applicare gli aggettivi più diversi. In questo senso, peraltro, oltre a costituire una sorta di fondamento immanente per valori e concetti di natura

differente che possono guidare le esperienze di vita degli individui, il sacro secolare contemporaneo si presenta con spiccati caratteri di 'arbitrarietà' perché, agendo in un orizzonte largamente secolarizzato/mondanizzato, non può più aspirare a una legittimazione pubblica garantita in ultima analisi dalla tradizionale fondazione religiosa (confessionale o meno) della politica e della società, ma solo ad una legittimazione in chiave individuale, nell'ambito di una società 'bio-politica' in cui a essere sacralizzati sono l'individuo e la sua stessa quiddità vitale (il suo *bios*, come scrive Filoramo a p. 24). Il capitolo 2 del libro, dedicato a tracciare una breve storia della categoria di sacro, intesa appunto come *sostantivo* e non semplice *aggettivo* (cioè attributo di qualcos'altro), mostra come esso, a cavallo tra tardo Ottocento e primo Novecento, sia progressivamente giunto ad affermarsi nell'ambito disciplinare di Storia delle religioni come chiave interpretativa essenziale, a partire da premesse culturali tra loro piuttosto differenti, quali il soggettivismo trascendentalistico e irrazionalistico tedesco di matrice protestante, che culmina in un'opera quale *Il sacro* di Rudolf Otto (1917), il funzionalismo socio-religioso durkheimiano, entro il quale il sacro viene concepito come il fondamento di una nuova morale sociale, sganciata dalle religioni tradizionali, e infine l'antropologia etno-culturale anglosassone, che in particolare attraverso le opere di autori quali Robertson Smith, Codrington e soprattutto Marett, tende infine a valorizzare nel sacro l'elemento di prassi/sperimentazione del mondo, più che i dati riferibili a qualche specifica credenza (pp. 29-34). Su queste basi si è poi dipanata la vicenda novecentesca della riflessione sul sacro, che ha prevalentemente oscillato tra i due poli del riduzionismo scientifico, teso a spiegare il sacro sulla base di qualche elemento e/o emergenza concettuale ad esso precedente e in grado di determinarne l'orientamento, e quello dell'ermeneutica religiosa di matrice fenomenologica, cui si possono riconnettere autori anche molto differenti come Max Scheler e Mircea Eliade, che ha cercato di indagare scientificamente il sacro, presupponendone l'irriducibile inderivabilità, il suo *status* di realtà ontologica a sé stante (pp. 34-42).

Gli ambiti entro cui Filoramo ravvisa e descrive esempi di sacro secolare contemporaneo sono molteplici, a partire da quello relativo alle varie forme di moderna 'religione della natura', esaminate – come già accennato – nel cap. 3 del libro (pp. 45-61). A tal proposito, l'autore constata che mentre in Occidente, a partire almeno dalla rivoluzione scientifica del Seicento, la natura è stata percepita in maniera sempre più disincantata e desacralizzata, e dunque progressivamente ridotta a realtà inanimata e puramente meccanica, attualmente, anche per effetto della sempre più incombente crisi climatica, tale approccio appare almeno parzialmente in crisi. Ciò da un lato tende a far progressivamente apprezzare in Occidente le tradizionali religioni cosmiche orientali (e a diffonderne la pratica), mentre dall'altro fa emergere nuove modalità di sacralizzazione della natura, tra le quali Filoramo distingue due tendenze principali: in primo luogo quella delle forme di animismo e/o panteismo inquadrabili entro la categoria del neopaganesimo a sfondo ambientalista, per i cui adepti la natura si trasforma in Natura, entità reificata e dotata di una sacralità e di un valore intrinseci, riflessi della sua realtà ultima, ovvero il fatto di essere il fondamento 'meta-fisico' di tutto ciò che esiste (pp. 48-54); in secondo luogo quella dell'ambientalismo non-religioso, caratterizzato da una spiritualità ecologica senza Dio, e in un certo senso anche senza l'uomo, dato che si apre spesso a prospettive 'postumanistiche', e in cui una concezione materialista/fisicalista della natura convive con una sorta di spiritualità dell'inconoscibile, legata all'impenetrabilità delle origini della vita e del cosmo (pp. 54-56). In entrambi i casi, peraltro, Filoramo sostiene che i recenti richiami alla sacralità della terra, che a partire dall'enciclica *Laudato si* di papa Francesco hanno segnato lo sforzo della Chiesa cattolica di assumere almeno in parte alcune delle priorità dell'ecologismo internazionale, molto difficilmente potranno incrociare in futuro le istanze e le convinzioni del 'neopaganesimo secolare' (pp. 57-61).

Il tema del 'sacro tecnologico' occupa l'ampio cap. 4 del libro (pp. 62-89), nel quale l'autore esamina fenomeni di 'religione della tecnica', che si radicano entro alcuni settori particolarmente avanzati delle tecnoscienze contemporanee, dalla bio-ingegneria (l'ingegneria genetica, ma non solo), ai viaggi spaziali, dalla ricerca nucleare e sui 'nuovi materiali' all'informatica e soprattutto ai recenti sviluppi dell'intelligenza artificiale. Che i risultati raggiunti in tutti questi campi dalla moderna ricerca scientifica possano favorire tendenze francamente 'scientiste' di individui e gruppi diversi non è un fenomeno particolarmente innovativo, dato che storicamente questa situazione si è manifestata spesso, negli ultimi due secoli, in parallelo rispetto al processo di diffusione dell'industrializzazione (basti pensare alla ottocentesca 'religione dell'umanità' di Auguste Comte): il fatto nuovo, secondo Filoramo, è che l'attuale tecnologia dell'informazione (ove non a caso si parla anche di 'realtà aumentata') apre inedite possibilità di 'onniscienza' (se non di onnipotenza) per chi è in grado di controllare e dominare il flusso dei dati, cioè dello *stock* di comunicazione (pp. 65-69). Ciò in primo luogo amplia la possibilità di costruzione individualizzata di 'spazi sacri' di natura tecnologica, intesi come forme di proiezione e allargamento della mente umana, in un'ottica che può risolvere la tradizionale dialettica tra luoghi e spazi materiali del sacro (il tempio, il santuario, in generale il luogo in cui il divino risiede e/o si manifesta), e la dimensione interiore e non-visibile della sacralità tradizionale (il cuore e/o la mente), nel senso che il sacro tecnologico, annidandosi nel centro stesso dell'infosfera, ovvero nei dati e nella loro inter-operabilità (per esempio a livello di ipertestualità, o di ipermedialità), consente agli individui che lo vivono (e che sono in grado di servirsene appieno) di sfondare le barriere spazio-temporali, e di trasferire virtualmente/digitalmente la propria presenza, reale e coscienziale, più o meno ovunque (pp. 69-76). Il mondo virtuale, in questo senso, per Filoramo è tutt'altro che fittizio o illusorio: è piuttosto una frontiera scientifico-filosofica 'reale' del nostro tempo, ove è possibile, per chi utilizza in maniera sistematica la tecnologia digitale, esperire forme di attività e di relazioni reali, per quanto immateriali, ivi comprese quelle di natura religiosa, ovviamente riformulate (pp. 76-81). Ciò riguarda sia il fatto che le istituzioni religiose tradizionali possono fare un uso mirato di tecnologie digitali per svolgere o surrogare forme di culto tradizionale (si pensi a tutte le forme di celebrazioni *on-line* organizzate durante la recente pandemia), sia la possibilità che nell'ambito dello spazio virtuale della rete possano costituirsi nuove *on-line religions*, caratterizzate da *on-line rituals*, come accade per esempio per il 'copimismo' di origine svedese, una particolare nuova religione che sacralizza l'informazione (pp. 81-84). A partire da tali presupposti, Filoramo identifica in quella che definisce come «religione della Silicon Valley» (p. 64) l'ambito di elaborazione di progetti di interazione tra uomo e macchine, tra mente e nuove tecnologie NBIC (nanotech, biotech, informatica, cognitivismo e AI), in grado di supportare prospettive 'transumanistiche', quando non addirittura 'postumanistiche', in cui cioè si passa da un modello di tipo cibernetico di studi sul controllo e la comunicazione nelle macchine, ad uno in cui gli stessi esseri umani vengono concepiti come 'macchine biologiche' che agiscono entro sistemi e meccanismi più ampi e complessi, il cui legame essenziale è costituito dall'informazione: in tale contesto, il transumanesimo può essere visto, secondo Filoramo, come il punto d'arrivo, secolarizzato e indipendente da qualsiasi teleologia di matrice religiosa, della moderna fede nel progresso (pp. 84-89).

Nell'ultima sezione del libro (cap. 5, pp. 90-116) l'autore si sofferma su tre forme di sacro secolare che intersecano il campo più tradizionalmente politico, per quanto anche il sacro ecologico e quello tecnologico abbiano a che fare con quella dimensione delle pratiche di potere che Foucault ha ricompreso entro la categoria di 'biopolitica'. La prima

di tali forme è costituita dalle varie declinazioni assunte in Occidente, specie a partire dal XVIII secolo, dalla sacralizzazione della politica, in conseguenza del trasferimento, a valle dei processi di secolarizzazione sei-settecenteschi, dall'ambito del religioso a quello del politico della fondazione sacrale del vincolo essenziale su cui si regge la convivenza civile. Il tema, che abbraccia sia le varie forme di 'religione civile' europee e più in generale occidentali, sia quello delle religioni secolari della politica (più o meno autoritarie) ottonevicesche, è stato più volte esplorato in passato da Filoramo, oltre che da altri autori (tra cui un posto di riguardo spetta a Emilio Gentile), i quali hanno in genere sottolineato la natura 'mimetica' (imitativa) di tali fenomeni rispetto alle religioni tradizionali, oltre alla tendenza 'sincretica' delle varie religioni civili, che, in assenza di organi istituzionali appartenenti alle religioni tradizionali riconosciuti da *tutti* i cittadini come riferimenti vincolanti sul piano dogmatico, tendono a 'pescare' i propri codici da tradizioni e fonti differenti, più o meno secolarizzate (pp. 91-100). La seconda forma di sacro secolare che oggi condiziona profondamente l'ambito politico è rappresentata dalla sacralizzazione della dimensione economica della vita sociale, che per Filoramo in sostanza è proceduta e continua a procedere di pari passo con la diffusione e la progressiva affermazione sempre più incontrastata della realtà storico-ideologica capitalista. L'autore sottolinea in particolare che il capitalismo si è sempre presentato, fin dalle sue origini moderne, con aspetti cripto-religiosi, che toccano gran parte delle istituzioni che lo configurano e delle loro modalità di funzionamento: in questo senso, a prescindere dalle fasi che il capitalismo ha attraversato tra Otto e Novecento, si può senz'altro parlare di una sorta di religione secolare capitalistica, la cui forza culturale risiede oggi essenzialmente nella sua capacità di insediarsi nelle coscienze degli individui «fino a configurarsi come un'esperienza assoluta e onnipervasiva» (p. 104). Ciò da un lato accade per effetto della crescente importanza e incontestabilità dell'ideologia del *business*, prodotta e generata specialmente nelle *business school* anglosassoni, dall'altro in virtù del fatto che il capitalismo odierno tende a presentarsi sotto forma di *consumismo*, in cui alla sovranità del consumatore corrisponde un mono-culto consumista, che appare in ultima analisi come una particolare forma di escatologia mondana (p. 108). La trasformazione delle società occidentali in società dei consumi a partire dagli anni Sessanta del Novecento costituisce peraltro per Filoramo lo scenario entro cui si manifesta anche l'ultima tipologia di sacro secolare che interseca l'ambito politico-sociale attuale, cioè quella che egli definisce «sacralizzazione del sé», ovvero la tendenza diffusa ad assolutizzare il valore dell'individualità personale e del suo diritto all'autorealizzazione (pp. 108-110). Le caratteristiche di tale forma di sacralità secolare, che secondo Filoramo rappresenta un'ultima metamorfosi della antica tradizione gnostica e delle sue esigenze di perfezionamento e potenziamento intellettuale e spirituale finalizzate all'incontro mistico con Dio, sono sostanzialmente due: da un lato la centralità dell'esperienza e del vissuto personale, che a livello religioso approda a forme di spiritualità secolare individualistica auto-fondate (un 'sacro sé', un 'dio interiore', che diventa fonte per eccellenza di significato e unica autorità cui obbedire), dall'altro la dimensione 'olistica', totalizzante e onnicomprensiva, entro cui coloro i quali condividono questo tipo di approccio sembrano concepire il proprio sé, senza distinzioni nette tra corpo, mente e anima/spirito (come nella spiritualità New Age), e dunque senza accettare le tradizionali gerarchie tra saperi scientifico-empirici e idee e pratiche 'alternative' (in primo luogo di natura terapeutica) cui gli individui legano il proprio complessivo *wellbeing*, sintesi di benessere fisico e di serenità della mente (pp. 111-116).

«*In quotidiana conversazione*». G.B. Montini alla scuola di Pio XII (dai fogli di udienza, 1945-1954), a cura di Sergio Pagano, Città del Vaticano, Archivio apostolico vaticano, 2022, pp. LXVII-1215, tavv. 24.

Nel corso degli anni drammatici dei totalitarismi, della Seconda guerra mondiale, del tormentato dopoguerra, emergono, nella storia della Chiesa cattolica, le eccezionali figure di Eugenio Pacelli e di Giovanni Battista Montini. Il loro incontro avvenne all'inizio degli anni Trenta, quando il giovane Montini si trasferì in Vaticano e divenne stretto collaboratore di Pacelli, che nel 1930 aveva assunto la carica di segretario di Stato, succedendo al card. Gasparri. Fu Pacelli, nel 1937, a perorare la nomina di Montini a sostituto della segreteria di Stato e segretario della cifra. L'elezione di Pacelli al soglio pontificio nel 1939 vide la conferma di Montini al ruolo di sostituto, con Luigi Maglione nuovo segretario di Stato, alla cui morte, nel 1944, Pio XII decise di governare direttamente la segreteria di Stato, avvalendosi dei due sostituti Montini e Tardini. Nel 1952 Montini assunse la carica di pro segretario di Stato.

Per diciassette anni, dal 1937 al 1954, Montini rimase ai vertici della Curia romana, svolgendo un lavoro intenso, carico di responsabilità, vissuto con una partecipazione piena, con il garbo, la finezza e la sensibilità culturale e religiosa che lo distingueva. Un lavoro impegnativo e gravoso, tanto che, in una lettera al padre del 13 luglio 1940, così descriveva la sua giornata: «Al mattino la fretta incalza, alla sera finisco sempre tardissimo, e durante la giornata, quando non sono preso dall'ufficio, sono stanco e stordito da non riuscire più né a studiare, né ad attendere un po' alla mia vita personale» (p. XXIII).

La «quotidiana conversazione» tra Pio XII e Montini, tra queste due importanti figure nella storia della Chiesa, è ricostruita in un imponente opera, che vede ora la luce, in due tomi, dal titolo «*In quotidiana conversazione*». G.B. Montini alla scuola di Pio XII (dai fogli di udienza, 1945-1954). Il volume si avvale della preziosa cura di mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio segreto vaticano, che, in una densa ed accurata introduzione, ci guida alla lettura degli appunti che Montini compilò dal 5 luglio 1945 al 28 novembre 1954, annotando in piccoli fogli (ben 1850), le informazioni relative sia alle udienze con il pontefice (udienze di tabella), sia agli incontri che il sostituto concedeva ad ambasciatori, prelati ed altre persone (udienze del sostituto).

Come il curatore precisa nella sua introduzione, la pubblicazione degli appunti d'udienza di mons. Montini inizia dal luglio 1945, non avendo rintracciato, nonostante attente ricerche, la documentazione del periodo precedente. Certamente si tratta di una lacuna che ci preclude una fonte che avrebbe offerto una luce ulteriore sull'atteggiamento assunto dai vertici della Chiesa negli anni della guerra, di fronte al nazismo, al fascismo al comunismo, alla persecuzione contro gli ebrei. Come osserva mons. Pagano, anche se altre fonti hanno già fatto chiarezza su quelle vicende, «sarebbe stato senza dubbio di considerevole importanza conoscere e approfondire i risvolti che le questioni suddette ebbero certamente nelle udienze con mons. Montini ed avremmo potuto soppesare le direttive e le decisioni del papa quasi dalla sua stessa voce, senza alcuna mediazione» (p. XXXVII). Ciò nulla toglie all'interesse della documentazione pubblicata in questo volume, che ci consente di ricostruire l'intenso rapporto tra Pio XII e il suo collaboratore.

Questi piccoli fogli, con le brevi e laconiche annotazioni relative a persone e argomenti da affrontare nel corso delle udienze, risultano certamente laconici e di non facile interpretazione senza il supporto di altre fonti archivistiche relative ai vari uffici della segreteria di Stato. Il grande merito di mons. Pagano è di essere riuscito, grazie ad approfondite ricerche, a dare anima e sostanza a questi schematici appunti di Montini, arricchendoli con uno stra-

ordinario apparato critico, ove si chiarisce il significato e il contesto degli argomenti trattati, offrendo notizie e informazione sui personaggi che appaiono negli appunti, inquadrando storicamente le questioni oggetto delle udienze. Dai foglietti di Montini emergono molteplici questioni, legate alla politica italiana e ai rapporti con De Gasperi e la Democrazia cristiana, al socialismo e al comunismo, alle questioni internazionali, alle vicende relative alla vita e all'organizzazione ecclesiastica in Italia e nel mondo, alle encicliche, all'Anno Santo del 1950 e all'Anno Mariano del 1954, alle beatificazioni e canonizzazioni, ai discorsi e radiomessaggi, ai rapporti con l'ebraismo e i protestanti, ad aspetti relativi alla scienza, all'arte, alla stampa, con particolare riferimento all'«Osservatore romano», al cinema, alla radio e alla televisione, allo sport, alla moralità pubblica e così via.

Per alcuni di questi temi, il curatore propone anche un *excursus*, individuando alcuni argomenti desunti dagli appunti di Montini, indicandoci un metodo per leggerli e interpretarli. In particolare, si analizza la preparazione e lo svolgimento delle udienze; la diffusione del magistero attraverso dischi, messaggi radio e riprese audiovisive; cinema teatro e televisione; la scienza astronomica e il 'caso Galilei'; la scienza medica; la moralità pubblica; i religiosi e le religiose; la musica sacra, classica e lirica; i rapporti intercorsi dal Papa con due campioni del ciclismo quali Bartali e Coppi.

Emerge, da queste pagine, il ruolo di Montini, fedele esecutore delle indicazioni del Pontefice, che ebbe a definirlo «il mio fedele collaboratore». Come evidenzia mons. Pagano, «non una sola volta ci è dato di notare un benché minimo spostamento del sostituto Montini dalle direttive del Pontefice; anzi, terminate le udienze, tornato nel suo ufficio, monsignor sostituto trascriveva la volontà del Papa riguardo alle varie questioni secondo gli appunti presi in udienza e si muoveva subito per la relativa attuazione» (p. xxi). Precisa ancora mons. Pagano: «Questa piena fedeltà di Montini alle direttive dei Pio XII non era affatto conformismo o distanza, perché la finezza del sostituto (che tutti gli riconoscevano) sapeva "colorare" con studiate, delicate, personali parole anche le più scarse comunicazioni della volontà del pontefice» (p. xxii).

Emerge, tuttavia, in questo lungo e intenso rapporto, l'ombra relativa alla conclusione della missione di Montini in Vaticano e alla sua nomina ad Arcivescovo di Milano, interpretata come una rimozione dal suo incarico e «come un allontanamento – scrive Pagano – ordito da certi personaggi di curia o influenti persone presso Pio XII, che vedevano con preoccupazione il sempre più stretto legame pontefice-Montini e il "potere" ascendente di quest'ultimo» (p. xxiv). Si tratta di una vicenda già esaminata da studiosi quali Fausto Fonzi, Andrea Riccardi, Philippe Chenoux, Eliana Versace e sulla base di testimonianze di personalità quali il card. Siri, Loris Capovilla, don Giuseppe De Luca, Giorgio La Pira ed altri.

Certamente la sensibilità e gli orientamenti di Montini non sempre coincidevano con l'orientamento di alcuni ambienti che gravitavano intorno al Vaticano. La sua formazione, ispirata alla cultura del cattolicesimo democratico e a sostegno della politica di De Gasperi, non era gradita da chi auspicava un atteggiamento più radicale e uno spirito di crociata nella lotta al comunismo, a cominciare da Luigi Gedda, presidente dell'Azione cattolica, e dal cosiddetto 'partito romano' di Roberto Ronca, che tentarono, senza successo, in occasione delle elezioni comunali di Roma del 1952, di realizzare, con l'«operazione Sturzo», una alleanza tra la Dc e le destre. Una iniziativa che Montini ebbe a definire «una operazione mostruosa». Gli stessi ambienti imputavano a Montini di aver sostenuto Mario Rossi, presidente della Gioventù italiana di Azione cattolica, le cui posizioni confliggevano con quelle di Gedda. Al di là di queste circostanze, certamente non estranee al suo trasferimento, non possiamo escludere – come scrive mons. Pagano, suffragato dalle opinioni di don De Luca e La Pira – che Pio XII «volesse e sapesse di offrire a Montini l'arcidiocesi milanese non già

come l'ultimo traguardo ma come una tappa per "prepararlo" a più alti incarichi». Come emerge da numerose testimonianze, Montini visse il suo trasferimento come un *amoveatur*, e la sede di Milano come un esilio, anche se fu notevole il suo impegno pastorale a Milano nello sforzo di richiamare «alla vita religiosa, sincera, autentica, una intera città», con una particolare attenzione al mondo del lavoro (p. XXIX).

Questa delicata vicenda nulla toglie al legame profondo tra Pio XII e Montini, il quale svolse il suo alto compito animato da un affetto quasi filiale. Mons. Giovanni Colombo, che fu vescovo ausiliario durante l'episcopato milanese di Montini, ebbe ad affermare che il ricordo di Pio XII «era fisso nel suo cuore, come l'immagine del padre è incancellabile nell'animo del figlio». Va anche ricordato che fu Paolo VI nel 1970 a voler avviare la pubblicazione degli undici volumi degli *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, al fine di testimoniare il ruolo e l'azione tenace e costante di Pio XII a difesa delle vittime della guerra. Sono numerosi, da parte di Montini, gli attestati di riconoscenza, di rispetto e di ammirazione nei confronti del Pontefice con il quale collaborò per lunghi anni. Parlando il 12 marzo 1964 in San Pietro, in occasione dell'inaugurazione del monumento a papa Pacelli, Paolo VI così rievocò il fervido periodo della sua 'quotidiana conversazione' con Pio XII: «Noi più di tutti dobbiamo compiacerci, che avemmo la fortuna e l'onore di prestargli per lunghi anni, in intima quotidiana conversazione, i nostri umili, ma fedelissimi servizi; noi che godemmo di tanta sua confidenza, di tanta sua fiducia, di tanta sua affabilità; noi che fummo testimoni ammirati, anche se pigri discepoli, dell'assoluta dedizione al suo apostolico ufficio, da lui compreso e meditato con insonne coscienza; testimoni della mitezza dell'animo suo, anche se fermo, complesso e quasi pago sovente della sua solitaria riflessione; testimoni della sua inappuntabile pietà religiosa» (pp. XXXV-XXXVI).

FRANCESCO MALGERI

Tommaso Baris, *Andreotti, una biografia politica. Dall'associazionismo cattolico al potere democristiano (1919-1969)*, Bologna, il Mulino, 2021, pp. 344.

Nel luglio 2007 Giulio Andreotti decise di affidare il suo archivio personale all'Istituto Luigi Sturzo, per la sua sistemazione, inventariazione e consultazione delle carte da parte degli studiosi. Si tratta di un evento che, sul piano della ricerca storica relativa sia al personaggio che alla storia politica italiana nel secondo dopoguerra, ha offerto la possibilità di accedere a fonti documentarie di straordinario interesse. Grazie alle carte dell'Archivio Andreotti sono apparsi negli ultimi anni importanti contributi su aspetti e momenti significativi della presenza e del ruolo di Andreotti nella storia del nostro paese. Si tratta di ricerche e contributi di alto livello scientifico che, grazie all'archivio di Andreotti, hanno aperto importanti ambiti di studio e di ricerca¹.

¹ In particolare, vanno ricordati i seguenti volumi: *Giulio Andreotti: l'uomo, il cattolico, lo statista*, a cura di M. Barone – E. Di Nolfo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010; A. Varsori, *L'Italia e la fine della guerra fredda. La politica estera dei governi Andreotti (1989-1992)*, Bologna, il Mulino, 2013; *Andreotti, Gheddafi e le relazioni italo-libiche*, a cura di M. Bucarelli – L. Micheletta, Roma, Studium, 2014; *Giulio Andreotti e l'Europa*, a cura di F. Lefebvre d'Ovidio – L. Micheletta, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019; *Andreotti*

Per quanto riguarda la biografia di Andreotti, siamo in presenza di opere che hanno avuto finora un taglio prevalentemente giornalistico, a partire dal volume di Ruggero Orfei, pubblicato da Feltrinelli, nel lontano 1974, sino al più recente volume di Massimo Franco dal titolo *Andreotti. La vita di un uomo politico, la storia di un'epoca*, pubblicato nel 2010 e riproposto nel 2021 in una nuova edizione aggiornata, con il titolo *C'era una volta Andreotti*, presso le edizioni Solferino.

Mancava una biografia di Andreotti impostata su criteri scientifici, in grado di offrirci l'immagine di un protagonista della storia repubblicana, al di fuori della variegata serie di leggende e luoghi comuni che hanno spesso accompagnato la narrazione attorno alla sua figura. Grazie al volume di Tommaso Baris, possiamo ricostruire la biografia di Giulio Andreotti sulla base di una amplissima documentazione, reperita non solo presso l'Archivio Andreotti ma anche in archivi pubblici e privati, che hanno fornito all'autore un materiale destinato a far luce e chiarezza su momenti e passaggi storici, che segnano la storia politica del nostro paese e la vita del politico romano.

Nella prima parte del lavoro di Baris possiamo cogliere, i momenti significativi della adolescenza e della giovinezza di Andreotti, i suoi studi, la sua appartenenza alla Lega missionaria studenti, alla Congregazione mariana di Sant'Andrea del Quirinale, all'arciconfraternita dell'adorazione notturna del Santissimo sacramento di Roma, luoghi nei quali si alimentò la sua fede religiosa, ispirata ad un cristianesimo convinto e maturo.

Nasce da questa profonda maturazione religiosa la sua militanza nella Fuci, di cui assunse la presidenza nel 1942, e i suoi articoli su «Azione fucina», dai quali emerge una linea tendente a ricercare la strada di una partecipazione coerente del cristiano nella vita sociale, invitando gli universitari cattolici a porre le basi per un futuro ordinamento sociale ispirato ai principi del cristianesimo. Nell'editoriale di «Azione fucina» del 25 luglio 1942 dal titolo *Verso i poveri*, lamentava la scarsa aderenza alla dottrina sociale della Chiesa nel comportamento dei cattolici italiani. Denunciava con forza gli errori in cui molti cattolici erano caduti durante il fascismo, il loro imborghesimento, che significava negazione dei precetti evangelici. Nel corso del convegno svoltosi ad Assisi nel settembre 1942, Andreotti affermò che occorreva costruire un ordine nuovo ispirato ai «dettami di Cristo», ma anche – scriveva – «saper tradurre tutto questo in parole di vita e in un linguaggio scientificamente idoneo ed umanamente intonato alla mentalità dei nostri tempi. La famiglia, il lavoro, i rapporti economici: tutti problemi la cui soluzione è là nel messaggio sociale di Cristo, in attesa di chi lo sappia degnamente scorgere e prospettare». Negli articoli di Andreotti tra il 1942 e il 1944 possiamo cogliere la sua attenzione e la sua riflessione sui problemi di quegli anni. Si coglie in questi articoli la sua cultura religiosa e la sua capacità di entrare nel vivo delle questioni politiche e sociali del momento.

Baris si sofferma poi sui contatti di Andreotti con esponenti del movimento dei cattolici comunisti, divenuto poi, partito della Sinistra cristiana, tra i quali Ossicini e Rodano. Andreotti aveva seguito con attenzione l'attività di quel gruppo. Cercò anche di coinvolgerli, dopo la caduta del fascismo, in seno alla nascente Democrazia cristiana, con l'obiettivo di svincolarli da una sorta di sudditanza nei confronti dell'ideologia comunista.

e Gheddafi. *Lettere e documenti* (1983-2006), a cura di M. Bucarelli – L. Micheletta, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021. Da ricordare anche P. Gheda – F. Robba, *Andreotti e l'Italia di confine*, Milano, Guerini e associati, 2015. Tra il 2020 e il 2022 hanno visto la luce anche importanti raccolte di documenti, pubblicati dalle edizioni Solferino, quali *I diari segreti*, *I diari degli anni di piombo* e le lettere alla moglie, con il titolo *Cara Liviuccia*.

Dopo l'8 settembre, su invito di Pio XII, fu Andreotti ad inviare ad Ossicini e a Rodano una lettera con la quale li sollecitava ad una rimeditazione sul tema della inconciliabilità tra cattolicesimo e comunismo, e a rivedere e correggere le loro posizioni. Sottolineando l'amicizia e la stima con cui aveva seguito l'impegno politico dei suoi amici, che l'aveva portato a rassicurare anche il pontefice sulle loro buone intenzioni, Andreotti volle sottolineare le contraddizioni del movimento, ed in particolare una «professione di cattolicesimo» che sembrava, però, ignorare la Chiesa e far «consistere il Cristianesimo nella semplice adesione ai principi del Vangelo, soggettivamente interpretati», legandosi, invece alla politica del partito comunista. Andreotti ammonì sulla necessaria unità in campo cattolico, e sui rischi di una posizione che il Santo Padre non gradiva, che giudicava «pericolosa» e che sembrava preludere ad una «più alta diffida». L'intervento di Andreotti non fece recedere i suoi amici dal cammino intrapreso. Vi fu chi interpretò il suo atteggiamento come segno di solidarietà con il movimento di Ossicini e Rodano. Ma nella sua lettera a mons. Colli dell'11 ottobre 1943, Andreotti volle chiarire che si trattava del suo bisogno di discutere con amici che sbagliano.

La lettera a mons. Colli, come emerge dalle pagine di Baris, mirava anche a chiarire l'esigenza di distinguere la vita associativa in seno all'Ac e alla Fuci, dall'impegno politico. Andreotti aveva tempo allacciato rapporti con i maggiori leader della Dc romana, quali Gonella, Spataro, Scelba, Paronetto, Gronchi, Campilli e, naturalmente, De Gasperi, che aveva conosciuto frequentando negli anni universitari la Biblioteca vaticana per una ricerca sulla marina pontificia. A partire dal 1942 cominciò a partecipare alle loro riunioni in casa Spataro. De Gasperi lo invitò a collaborare al «Popolo» e nel febbraio del 1944 fu tra i fondatori de «La Punta», primo organo ufficiale della «gioventù democratico cristiana studente e lavoratrice».

Come mette in chiaro Baris, fu la lettera di Andreotti a padre Gilla Gremigni del 28 giugno 1944 ad evidenziare la sua convinta decisione di intraprendere la vita politica. Una scelta destinata a farne uno dei maggiori protagonisti della vita politica repubblicana nell'arco di oltre mezzo secolo. Proprio in quei giorni, il Congresso interregionale di Napoli della Democrazia cristiana (29-30 luglio 1944) lo designò delegato nazionale per i gruppi giovanili, una carica che ricoprì fino al giugno 1947, evidenziando una linea tendente a raccordare le esigenze della leadership degasperiana con le spinte e le istanze più vivaci dei giovani democristiani...

La collaborazione, l'amicizia e il sodalizio con De Gasperi appaiono centrali nelle pagine di Baris, che si sofferma, tra l'altro, ad indicare come il leader della Dc utilizzasse Andreotti con l'obiettivo di tradurre sulla stampa, e sul «Popolo» in particolare, i suoi orientamenti rispetto alla natura del partito e alla soluzione di delicati problemi politici. Si pensi, tra gli altri, all'articolo sul «Popolo» del 23 maggio 1947, dal titolo *Il tripartito no*, che – come scrive Andreotti nel suo diario – De Gasperi gli «aveva dettato o quasi», l'articolo che preludeva alla rottura della collaborazione con le sinistre e l'avvio di una nuova linea politica.

Con la formazione del IV governo De Gasperi, Andreotti cominciava la sua lunga e significativa carriera in seno all'esecutivo. De Gasperi lo volle sottosegretario alla presidenza del Consiglio, una carica che ricoprì ininterrottamente nel corso dei successivi governi, fino al 5 gennaio 1954. Si trattava di un incarico particolarmente delicato, in quanto il sottosegretario alla Presidenza era anche segretario del Consiglio dei ministri, aveva altre competenze esecutive, tra le quali il cinema, dove, come scrive Baris, «lavorò per un cinema neorealista che difendesse una idea di moralità cristiana».

Quale portavoce del capo del Governo, accentuò il suo rapporto di stretta collaborazione con De Gasperi, assumendo posizioni a sostegno della linea degasperiana, di fronte alle pressioni della corrente dossettiana e poi di Iniziativa democratica ed anche di fronte agli interventi del Vaticano. Basti ricordare l'intervento di Andreotti in occasione dell'«operazione Sturzo» del 1952. Com'è noto, l'iniziativa, promossa da ambienti vaticani e cattolici

favorevoli ad una lista civica, da contrapporre al fronte delle sinistre nelle elezioni amministrative romane, aveva suscitato forti preoccupazioni in De Gasperi, che individuava i rischi di una operazione che spostando la Dc su un fronte di alleanza con le destre, rischiava di compromettere la solidarietà dei partiti di centro impegnati nel governo.

Andreotti scrisse, il 20 aprile 1952, direttamente a Pio XII esponendo i pericoli dell'operazione. In particolare, nel suo appunto al Papa, sottolineava i rischi legati ad una immagine della Dc non più sorretta dalla fiducia ecclesiastica e non più espressione di partito antifascista, che aveva permesso di avere «solide basi nel mondo operaio e contadino». Una situazione che favoriva il gioco delle estreme, con il rischio che i partiti di centro avrebbero non solo ritirato l'appoggio al governo ma avrebbero assunto «una posizione di chiaro risentimento e le correnti anticlericali» avrebbero ripreso quota. Cercò, di rassicurare il pontefice, ricordando che De Gasperi, aveva «sempre guidato vittoriosamente la lotta al comunismo in Italia. Perché mai – si chiedeva Andreotti – non gli si dovrebbe far credito in questi frangenti, quasi sentisse meno di altri la preminente esigenza di una difesa gelosa della Città di Roma, sede episcopale del Papa?». La risposta di mons. Tardini apparve rassicurante: nessuno in Vaticano «pensava a slittamenti a destra o a creare altri partiti», anche se, come precisa Baris, il porporato ribadì l'esigenza della lista civica. Alla fine, com'è noto, l'operazione non ebbe seguito, togliendo a De Gasperi un motivo di grande preoccupazione.

Qualche ombra, nei rapporti tra Andreotti e De Gasperi emerge, come documenta Baris, dopo le elezioni del 1953, quando i partiti di centro apparentati non raggiunsero il quorum necessario per l'applicazione della nuova legge elettorale. Andreotti si convinse – di fronte alla precarietà del governo Scelba e al peso che in seno al partito stava acquisendo il gruppo di Iniziativa democratica – dell'esigenza di allargare ai monarchici l'area di governo, almeno come «alleanza di marcia», evitando di far diventare la Dc «partito ideologico, chiuso in schemi astratti». De Gasperi rispose confermando la sua stima e l'alta valutazione delle sue capacità intellettuali e del suo valore morale, e i lunghi anni di «fiduciosa opera in comune», ma sottolineava che, a suo avviso, l'opinione pubblica del nord non avrebbe compreso una apertura ai monarchici.

Come evidenzia Baris, la morte di De Gasperi venne da molti interpretata come un evento che avrebbe emarginato Andreotti, che perdeva il suo nume tutelare. In realtà, al di là di queste previsioni, il ruolo di Andreotti riemerse subito con forza, in occasione della elezione di Gronchi alla presidenza della Repubblica, da lui sostenute grazie alla formazione in Parlamento del gruppo di Concentrazione.

In questi anni, anzi, prende forza la sua figura di uomo di governo. Era stato, con De Gasperi, a lungo sottosegretario alla presidenza del Consiglio. Conosceva per esperienza vissuta, i problemi e i nodi politici, economici e sociali che andavano affrontati. Dopo la morte di De Gasperi si può affermare che Andreotti diventi concretamente uomo di governo, entrando a contatto con i problemi economici, alla guida del ministero delle Finanze dal 1955 al 1959 e dell'Industria e commercio dal 1966 al 1968, con i problemi legati alle strutture militari del paese, con non pochi risvolti legati alla politica internazionale, alla Nato, e alla collaborazione con gli Stati Uniti, come ministro della Difesa dal 1959 al 1966.

Non va dimenticato che sono questi anche gli anni in cui si prepara e giunge a maturazione il «miracolo economico» italiano, destinato non solo ad imprimere una eccezionale accelerazione allo sviluppo industriale del nostro paese ma a modificare il costume e il comportamento degli italiani. Si tratta di anni che segnano il trapasso dalla fase della ricostruzione, dominata dalla figura di De Gasperi, alla fase dello sviluppo.

Sul piano politico, in questo periodo storico, matura un processo che porta al superamento dell'angusto quadro politico italiano, con una limitata possibilità – soprattutto

dopo l'esito elettorale del 1953 – di articolare le maggioranze governative al di fuori della ristretta area dei tradizionali partiti del centro democratico, con l'obiettivo di ampliare il respiro della vita politica nazionale, acquisendo nell'area di governo il partito socialista, che, proprio in questi anni, viveva il travaglio che doveva condurlo al superamento dello schema frontista, per proporsi come forza politica disponibile all'incontro e alla collaborazione con le componenti cattoliche e laiche del quadro democratico nazionale. Si trattò di un processo in parte influenzato anche da fattori internazionali, primo fra tutti la crisi del sistema sovietico con la destalinizzazione operata da Kruscev in Unione sovietica e il successivo nuovo clima, dopo il superamento della crisi di Cuba, destinato a favorire il disgelo e la distensione tra i due blocchi, e a segnare il momento più ricco di speranze e di attesa fiduciosa di tutti i popoli, anche per la presenza di Kennedy e Giovanni XXIII che, grazie al Concilio Vaticano II, apriva la Chiesa ad un più intenso dialogo con il mondo.

Di fronte al dibattito sull'apertura a sinistra – come documenta Baris – Andreotti ribadì la sua difesa della formula centrista, con la possibilità di un allargamento ai monarchici. Giudicava il centrismo «carattere essenziale e permanente» della politica della DC.

Questo atteggiamento lo portò a ribadire al congresso di Firenze dell'ottobre 1959, che l'errore degli ultimi anni era stato «di concepire il problema dei rapporti col PSI come una specie di atto notarile». In quella occasione Andreotti giudicò superata la divisione tra clerico-moderati e cattolici progressisti, in quanto i cattolici si trovavano ora al centro della direzione politica dello Stato. Il problema era, invece, legato al tipo di società da costruire, sottolineando che occorreva privilegiare una società in cui i ceti medi fossero il perno della vita sociale e della vita politica. Nonostante si trovasse in minoranza in seno al partito, riuscì a rappresentare – come osserva Baris – una parte imprescindibile dell'elettorato Dc. «Più che identificarsi con la destra interna, propose una rilettura moderata del degasperismo che univa all'anticomunismo una azione riformatrice dall'alto». Una posizione che gli permise di rafforzare il suo ruolo e il peso della sua corrente «Primavera».

Andreotti definì con ironia «casti connubi» le aperture di Moro verso i socialisti. Come Baris sottolinea, l'apertura gli apparve un errore culturale prima che politico, in quanto ingenerava disorientamento nell'elettorato moderato, anche se sembra rendersi conto – come gran parte dei gruppi di opposizione alla linea della segreteria politica del partito – che si trattava di un processo ormai irreversibile e che occorreva – come aveva appreso alla scuola di De Gasperi – non rompere l'unità del partito. Chiese comunque alla maggioranza di inserire nella mozione conclusiva l'affermazione della immutabilità degli impegni occidentali e atlantici dell'Italia e del proposito di sganciare i socialisti dai comunisti con il conseguente isolamento del Pci.

Del resto, – come risulta dalle carte conservate nell'archivio della Democrazia cristiana – che molti ambienti cattolici e democristiani non gradissero la svolta operata da Moro è testimoniato dalle molte lettere che giunsero a Moro nei giorni immediatamente successivi al suo discorso di Napoli, sia da parte di suoi colleghi di partito, sia da parte di cittadini, che manifestavano dubbi, incertezze, paure e dissenso. Mentre le lettere dei suoi amici di partito chiedevano garanzie e raccomandavano prudenza, le lettere degli elettori democristiani appaiono spesso animate da viva preoccupazione per un passo giudicato rischioso ed estraneo alla tradizione del partito, che avrebbe favorito una pericolosa avanzata social-comunista. C'è chi parla di suicidio, chi di tradimento, chi lo accusa di voler «impunemente sfidare Dio»².

² Archivio storico Istituto L. Sturzo, Archivio D.C., *Segreteria politica Aldo Moro, Affari diversi*, sc. 92, fasc. 23.

Al di là di queste reazioni, l'indirizzo di Moro prevalse ampiamente. Nonostante le riserve di Andreotti, nel nuovo quadro politico che si andava delineando, la sua figura rimase fondamentale. Lo testimonia la sua permanenza come ministro della Difesa, dal febbraio 1959 fino al gennaio 1966, con i governi di Segni, Tambroni, Fanfani, Leone e i primi due governi di centrosinistra guidati da Moro. Proprio la sua fisionomia politica, di sicuro anti-comunismo, sorretto da una ferma e solida dimensione democratica, in un dicastero come la Difesa, offriva la garanzia del rispetto e della piena adesione alla collocazione internazionale dell'Italia al fianco dei paesi occidentali.

La biografia di Andreotti scritta da Baris si ferma, per ora, al 1969. Come lo stesso autore ha precisato, la chiusura degli archivi a causa della pandemia gli ha impedito di completare il lavoro, anche se, come precisa nella introduzione, la ripresa della consultazione dell'Archivio di Andreotti, gli consentirà di proseguire e completare il suo lavoro.

FRANCESCO MALGERI

Lucia Ceci, *La fede armata. Cattolici e violenza politica nel Novecento*, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 325; Giorgio Vecchio, *Il soffio dello Spirito. Cattolici nelle Resistenze europee*, Roma, Viella, 2022, pp. 405.

Una lettura interessante ma complessa allo stesso tempo: Lucia Ceci e Giorgio Vecchio ci portano in giro per l'Europa e per il mondo in un ampio arco di tempo del Novecento, offrendo e sollecitando allo stesso tempo riflessioni su un groviglio di problemi che si addensano intorno al nodo della resistenza armata dei cattolici in diversi punti del mondo e in diversi momenti della storia del secolo passato. E se c'è un problema legato a una qualche forma di resistenza armata vuol dire che di fronte si hanno varie situazioni di violenza verso cui bisogna resistere; si declinano aberrazioni della ragione e disprezzo della dignità umana verso le quali o si risponde o si subisce. Ambedue le ricerche pongono dunque problemi profondi per la coscienza cristiana. Imbracciare il fucile, rivestire la fede di un'armatura, diventa in certi momenti della vita di qualcuno o qualcuna, di pochi o molti, una necessità legata alla sopravvivenza rispetto a un male peggiore; un imperativo morale, indipendentemente dalla possibilità di successo o meno delle loro azioni.

La 'violenza senza odio' è una delle parole chiavi fondamentali in ambedue le ricerche e mi chiedo se può essere vista come una forma di risorsa spirituale oltre che umana – 'il soffio dello Spirito' –, una risorsa riposta nel profondo del proprio essere cristiani, portata in superficie proprio di fronte a una estrema necessità: la speranza della fine di un male (una guerra, una rivoluzione, un'ingiustizia continua perpetrata dai governanti ai danni dell'individuo, una guerra civile) può passare anche attraverso strumenti di violenza come le armi, non dimenticando tuttavia che le guerre al contempo forgiavano ma anche deformano gli spiriti.

Sono dunque due libri che richiedono un continuo discernimento da parte del lettore, soprattutto cristiano, sollecitano riflessioni di carattere storico, ma anche morale, filosofico, teologico, sociologico. Ecco perché si tratta di una lettura complessa intorno a determinati fatti storici che hanno ferito al cuore l'umanità nel Ventesimo secolo. C'è una folla di personaggi, di nomi, di volti che si affacciano, si accavallano, si stringono, si intercettano tra loro in queste pagine, nella fitta trama del complessivo racconto e della complessiva analisi che i due autori fanno. Sulla scena irrompono uomini e donne con la loro 'fede armata', o armata in vari modi, e questo rende il racconto più vero e coinvolgente, permettendo al lettore quasi di sentire il palpito delle emozioni di tanti singoli personaggi. Lucia Ceci e Giorgio

Vecchio hanno avuto la capacità di trascinare il lettore quasi fisicamente in questi avvenimenti, dal vecchio al nuovo mondo, dall'Asia all'Africa, da nord a sud, dove i cattolici sono stati chiamati a delle scelte moralmente difficili da prendere, ma che alla fine hanno preso nella maggior parte dei casi; hanno dovuto misurarsi e riflettere, come scrive Lucia Ceci, su una «moralizzazione cattolica della violenza» (p. 9). Hanno quindi ucciso senza odio, il che significa, si potrebbe aggiungere, che hanno ucciso senza gloria, meglio senza gloriarsi di averlo fatto, come fosse stata una forma di eroismo in negativo.

Quanto conta la religione in determinati contesti storici e soprattutto geografici nel Novecento, il dibattito sulla guerra giusta, il rapporto tra religione e violenza politica, vecchi e nuovi terrorismi di matrice religiosa, le suggestioni della *Populorum progressio*, sono alcune delle piste seguite da Lucia Ceci nel ricostruire e nel focalizzare «il rapporto culturale del cattolicesimo contemporaneo con la violenza insurrezionale, analizzando il modo in cui le dottrine, i linguaggi, i modelli sono stati elaborati e applicati» (p. 15). Sul tavolaccio della storia, Lucia Ceci, ha 'scaraventato', per scomporli e analizzarli, segmenti di vicende di alcuni stati e regioni del mondo, durante le quali, il cattolico è stato chiamato spesso ad una scelta di campo netta, assoluta, senza residui, chiamato a una reazione di fronte all'uso del 'diritto della forza': dal grande bacino dell'America latina, Messico compreso, alla Spagna della guerra civile, dall'Irlanda della 'rivolta di Pasqua' dell'aprile 1916 – aggiungendo il successivo nodo dell'Irlanda del nord – all'Ungheria, dai Paesi Baschi, al Perù, alle Filippine, al Ruanda. Ci sono varie parole chiave nel libro di Lucia Ceci: 'sacrificio redentivo' o 'immolazione redentiva' è una di queste, riferita proprio all'episodio della rivolta di Pasqua in Irlanda, che suscitò dibattiti e prese di posizione diverse nelle stesse file del mondo cattolico, a cominciare dall'episcopato irlandese, proprio per questa forma di 'martirio' affrontato per l'indipendenza della nazione, così come emerge dal racconto dei sacerdoti che avevano assistito i condannati a morte.

Quello dell'Irlanda del 1916 è un tragico episodio che si intreccia col primo conflitto mondiale dove da una parte e dall'altra si lotta invocando Dio, e dove i cappellani, da una parte e dall'altra delle trincee, assicurano che Dio è dalla loro parte. I soldati cristiani nei rispettivi campi in qualche modo moralizzano il proprio odio per il nemico, quasi creando uno spicciolo catechismo di guerra, dove da ognuno viene sottolineato il proprio e solo valido processo redentivo. «L'amore verso il nemico (da uccidere) in guerra – riflette Lucia Ceci – aveva costituito una delle direttrici della pedagogia proposta dall'associazionismo cattolico ai suoi militanti nel corso del primo conflitto mondiale, che si sposava con il coraggio e il sacrificio richiesti al soldato cattolico» (p. 131).

In un altro percorso di legittimazione religiosa della lotta armata, la ricerca di Lucia Ceci ci porta nell'arroventato Messico della fine degli anni '20 con la guerra civile che si ebbe tra il 1926 e il 1929; ci ricorda la difficile situazione nella quale man mano la Chiesa cattolica, con le sue organizzazioni, era stata posta dai governi dalla metà dell'Ottocento in poi, il tutto culminato nella Costituzione laica e anticlericale del 1917 che ebbe tra le altre conseguenze l'irrigidirsi della Chiesa nei confronti di uno Stato sempre più ostile e la nascita, nel marzo 1925, di una Lega nazionale di difesa della libertà religiosa, con il conseguente passaggio dalla resistenza civile a quella armata attraverso la guerriglia dei *cristeros*. Scrive l'autrice che «la gerarchia condivise in questo tornante l'ottimismo della Lega e, senza pronunciarsi in modo esplicito sulla liceità o illiceità del ricorso alle armi contro il governo, mantenne un atteggiamento di benevola neutralità nei riguardi dell'insurrezione; atteggiamento sufficiente perché i cattolici non deponessero le armi fino al momento in cui gli stessi vescovi, nel giugno 1929, lo richiesero» (p. 62). Anche qui si assolutizza la guerra, ognuno pretendendo di essere dalla parte del giusto, e i cristiani dalla parte del bene; così

che, si potrebbe aggiungere, la reciproca assolutizzazione assolve tutti e permette di mettere insieme atroci violenze e l'immagine di Cristo Re. Ed anche in questa parte del mondo emerge un'altra parola chiave il 'paradigma martiriale': «Le tribolazioni, il sangue e la morte dei martiri legittimavano e sacralizzavano la violenza degli eroi armati di fucile» (p. 65), che combattevano per la salvezza della religione e non meno della patria sacralizzata, posta sullo stesso piano della Trinità, dei santi e della Vergine di Guadalupe.

Passando da una insurrezione ad un'altra, non meno sacralizzata è la guerra civile spagnola del 1936-39; una vera e propria crociata *ante litteram*, non contro i mori o il turco di Lepanto, ma contro il comunismo nazionale e transnazionale, «una lotta universale in un campo di battaglia nazionale», come scrive bene Lucia Ceci (p. 86), così che guerra civile e crociata si intersecano e in qualche modo si saldano, scontrandosi due «proiezioni egemoniche universalistiche» (p. 91). I martirologi accorciano le distanze geografiche e allungano la litanìa dei santi: dal martirologio irlandese a quello messicano, a quello spagnolo; da Cristo Re al Sacro Cuore, dalla Vergine di Guadalupe alla *Virgen del Pilar*. Culti, crociata, trasfigurazione, legittimazione, sono altrettante dense parole chiave che man mano questo libro ci offre, con una interessante incursione archivistica tra le carte del Sant'Uffizio anche, ma non soltanto, in riferimento ai comunisti cattolici italiani che dopo l'8 settembre 1943 vollero uscire dalla 'zona grigia' dell' 'attesa passiva' nella quale si era posta la Democrazia cristiana in riferimento alla resistenza e anche da una certa ambiguità nella quale si era rifugiata la gerarchia cattolica, optando per la lotta armata e non per le catacombe: «In quest'ottica – sottolinea Lucia Ceci – la partecipazione dei cattolici alla lotta armata veniva presentata come una testimonianza di fede che suscitava nei non cattolici un rispetto nuovo» (p. 124).

Ci sono poi degli ecclesiastici di alto profilo che indirizzano la lotta del popolo verso una sorta di 'non violenza attiva', come chiamò la Civiltà Cattolica ciò che stava succedendo nelle Filippine nel 1986, in quella rivoluzione contro il dittatore Marcos che aveva il suo ispiratore nell'arcivescovo di Manila cardinale Jaime Sin; o quello che era successo nel 1956 in Ungheria col card. József Mindszenty come saldo punto di riferimento per la stragrande maggioranza degli ungheresi. Due contesti temporali politici e geografici certamente diversi se vogliamo, ma due forme di sacralizzazione della lotta avvallata da due eminenti figure religiose: quella ungherese più propriamente per la libertà del popolo dal giogo sovietico, per la difesa dei diritti della Chiesa e della stessa civiltà cristiana; quella filippina per disarcionare un sistema prettamente interno di dittatura personale, dove la Chiesa in sé non era stata soffocata da quel sistema e dove una parte di essa in qualche modo ne era stata contigua o almeno si era mostrata tollerante. In Ungheria le parole chiave sono 'crociata', 'martirio', 'martirio eroico', mentre nelle Filippine il 'paradigma martiriale' è sostanzialmente assente. Il viaggio di Lucia Ceci tra fucili imbracciati, diritti civili conculcati, confusione di ruoli, tentativi di desacralizzazione o sacralizzazione di piccole o grandi rivoluzioni, ci riconduce nell'intricato nodo dell'Irlanda del nord, analizzando l'atteggiamento dell'episcopato irlandese e della Santa Sede a proposito della vicenda di Bobby Sands, morto il 5 maggio 1981 per un prolungato e doloroso sciopero della fame, giudicato vero e proprio 'martire cristiano' dai centomila che parteciparono al suo funerale, seguito nei giorni successivi per lo stesso motivo dalla morte di altri militanti dell'Ira. Così come ci riporta nella geografia della guerriglia dell'America latina che risucchia non pochi giovani cattolici, religiosi e sacerdoti, a partire da Camillo Torres, in una quadro complesso di laici cattolici impegnati, episcopati compromessi col potere, cristiani nella rivoluzione e cristiani della rivoluzione, declinazione latino-americana della *Populorum progressio*, teologia della rivoluzione e teologia della liberazione, per legittimare la guerriglia e la lotta armata da un punto di vista cristiano, proponendo altre parole chiave come 'violenza dei pacifici' o 'guerriglia mistica'.

Il percorso di Lucia Ceci torna in Italia intorno ad un altro nodo complesso: quello della lotta armata che ruota intorno alle Brigate rosse e a una concezione totalizzante e «intransigente della vita e della società» (p. 217). Questa concezione intransigente della vita e della società «avrebbe consentito ad alcuni di passare in modo istantaneo, come una folgorazione, dalla fede in Dio a quella nella rivoluzione, conservando il bisogno di appartenere a una comunità di eletti, la certezza di essere in possesso di verità assolute, l'attesa di un eden, se non in cielo, in terra» (p. 217). In altre parole soggetti portatori di una nuova gnosi o di istanze 'non negoziabili'; una cultura cattolica di risulta però, che non trova spazio nel mondo ideologico delle Br. Infatti l'autrice si pone una bella domanda: «Se l'ideologia delle Br non reca alcun tipo di relazione con la cultura cattolica, che peso può attribuirsi al fatto che alcuni tra i brigatisti avevano frequentato parrocchie o organizzazioni cattoliche?» (p. 133).

Infine si resta fortemente toccati dalla vicenda tragica del Ruanda (dove il 90% della popolazione era cattolica), esposta con particolare chiarezza argomentativa dall'autrice: da una parte c'è il carattere estremo delle violenze perpetrate; dall'altro il fatto che «nei mesi del genocidio [aprile-giugno 1994] non solo gli autori delle violenze più efferate erano battezzati, ma gli edifici ecclesiastici divennero i luoghi principali dei massacri» (p. 249). Sulla vicenda ruandese credo che saltino tutte le parole chiave accennate finora, perché nulla di quello che successe in quei mesi può essere avvicinato a concetti come 'sacrificio' o 'immolazione redentiva', 'paradigma martiriale', 'martirio eroico', 'guerriglia mistica', 'violenza dei pacifici' ecc.; e su tutto sembra aver pesato una certa ipocrisia della gerarchia cattolica, prima, durante e dopo le stragi a danno dell'etnia tutsi; quella che Lucia Ceci indica come «complicità e silenzi»: «Con il loro silenzio le autorità ecclesiastiche lasciarono alla politica e alla propaganda hutu il campo libero per sacralizzare i massacri dei tutsi, sostenendo che la violenza era voluta e protetta da Dio» (p. 265). Ci troviamo certamente di fronte a una pagina nera del cattolicesimo contemporaneo.

Lo sguardo de *Il soffio dello Spirito* di Giorgio Vecchio si posa sulle resistenze europee al nazismo, sul ruolo dei cattolici nelle diverse declinazioni di risposta all'occupazione tedesca, su tutta una lista di 'Giusti', avendo sempre come denominatore comune il problema dell'uso delle armi e della violenza da parte del cristiano e la sua giustificazione morale. Anche in questo libro, e soprattutto in questo, c'è una folla di nomi, di persone concrete che premono, e che l'autore fa entrare con pieno diritto in questo denso flusso della storia della guerra e della resistenza alla guerra; e non manca il martirologio di donne e uomini, di preti e laici, di giovani e meno giovani.

«Le varie Resistenze – scrive Vecchio – nacquero tutte come ribellione al tedesco e come lotta patriottica per riguadagnare l'indipendenza nazionale, ma al tempo stesso vollero rappresentare il rifiuto dell'ideologia nazifascista in nome di una più alta concezione dell'uomo, fosse essa di matrice comunista, socialista, cattolica o laica» (p. 24). E tuttavia credo bisogna aggiungere che questa più alta concezione dell'uomo non era uguale su tutti gli orizzonti della resistenza al tedesco perché l'aspetto ideologico (pensiamo alla Russia sovietica) ne condizionava i contorni, meglio definendoli in alcuni e lasciandoli nel vago in altri. Vecchio scrive ancora che «è davvero difficile ricondurre a una qualsivoglia forma di unità le variegatissime scelte di vita dei cattolici europei» (p. 27). Si può dire in generale che in tutte queste forme di resistenza cristiana si aspira comunque ad una socialità nuova da instaurare negli stati europei vessati dalla guerra e dall'occupazione tedesca.

Più vicina al modello di resistenza italiana si colloca la Francia, divisa in due, con cattolici da un lato e dall'altro e differenti prese di posizione in gran parte a favore di Pétain, l'uomo della 'provvidenza', in quello sfascio totale dello stato francese, crollato prima psicologicamente e poi militarmente. Resistere ai tedeschi ma non resistere a Pétain,

ovvero resistere ad ambedue: non era facile la scelta, soprattutto la seconda opzione, ma la resistenza comincia a prendere corpo dopo la metà del 1941 con cattolici sparsi in diversi movimenti resistenziali per poi, verso la fine della guerra, ritrovarsi in gruppi «con una più precisa identità cristiana» e democratica (p. 45). Intanto, se vogliamo, in forme diverse nei modi e nei tempi, cresce la consapevolezza politica e l'esperienza cospirativa dei cattolici o dei cristiani in generale. Sono certamente minoranze che si muovono nei diversi paesi europei, ma in un bel passaggio di sintesi Giorgio Vecchio scrive che «in queste minoranze di credenti, era stato ormai superato il concetto dell'obbedienza passiva a tutti i costi: in loro era sbocciata l'idea di una coscienza cristiana capace di confrontarsi con la modernità, nella perenne lotta in favore della dignità umana di tutti. Imperativi morali superiori spingevano perciò a porre in secondo piano l'obbligo della disciplina. Rendendosi autonomi, questi uomini e queste donne anteponevano i diritti della persona e della patria agli specifici interessi della gerarchia, superando una prospettiva strettamente ecclesiocentrica» (p. 47). Nella complessa realtà, ad esempio, del cattolicesimo francese, prendono forma una resistenza intellettuale personificata dai vari Mauriac, Bernanos e Maritain, una resistenza della carta stampata, una resistenza spirituale legata ai *Cahiers du Témoignage chrétien*, per arrivare ad una resistenza non più disarmata ma organizzata; e si contano deportati e giustiziati, donne e uomini che dall'autore vengono anche ricordati da intercalazioni biografiche che offrono una preziosa integrazione, un vero e proprio 'supplemento d'anima', come si suol dire, a tutta la struttura del libro.

Francia, Belgio, Paesi Bassi, Cecoslovacchia, Polonia, Austria, Italia, la stessa Germania fanno da sfondo alla partecipazione dei cattolici alle varie forme di resistenza tra cui quella armata, alla quale bisogna aggiungere altre attività collaterali o autonome; cioè forme di resistenza dissimulate nella vita civile, come l'assistenza religiosa, la trasmissione di informazioni, il recupero di piloti alleati, l'occultamento di giovani refrattari al lavoro coatto, il salvataggio di ebrei. E quando qualche rete clandestina viene scoperta comincia la litania dei processi sommari, fucilazioni, deportazioni, ghigliottinamenti, impiccagioni. La tela dell'Europa è tesa al massimo soprattutto tra il 1944 e il 1945, ma in alcune zone i fili erano stati velocemente intrecciati fin dal 1942. In riferimento all'Olanda scrive Vecchio: «Proprio la "svolta" del 1942 favorì il diffondersi di organizzazioni clandestine decise a utilizzare anche le armi contro gli invasori» (p. 127); la stessa cosa era sostanzialmente avvenuto in Francia e in Belgio.

Più complessa naturalmente la situazione nella Germania già a partire dal 1933, in riferimento alle posizioni delle gerarchie cattoliche e protestanti e all'opera di singoli e di gruppi; anzi, sottolinea Vecchio, che «l'opposizione al regime fu soprattutto opera di singoli e di gruppi, non delle istituzioni in quanto tali» (p. 135). E tra questi singoli ci sono laici, preti secolari e religiosi (soprattutto gesuiti) successivamente beatificati dalla Chiesa. In alcuni episodi a emergere sono motivi di coscienza che hanno portato ad assumere un atteggiamento critico nei confronti del regime nazista pagando con la vita. Mi riferisco in modo specifico alla vicenda degli austriaci Franz Jägerstätter e Josef Mayr-Nusser (sudtirolese), ambedue beatificati nel 2007 e nel 2017. «Al di là delle (forti) differenze biografiche, Franz e Josef ebbero in comune la scelta di obiettare al regime di Hitler per motivi di coscienza, senza per questo prendere parte attiva a forme di ribellione o resistenza» (p. 175). Possiamo allora domandarci se i motivi di coscienza sono sufficienti affinché si possa parlare di una 'fede armata': propenderei per il sì nel senso che non era necessario per un cristiano, in quei terribili anni, avere in mano un fucile o una pistola perché potesse rientrare in una categoria speciale ed emergenziale, di straordinarietà: anche i motivi di coscienza potevano rappresentare una chiara forma di ribellione, di resistenza attiva di fronte alla violenza disgregatrice degli occupanti tedeschi.

In Cecoslovacchia, pur non avendo lo spessore di altre resistenze, «la Chiesa si trovò a condividere il destino di una nazione e numerosi preti o laici trovarono la morte o la deportazione» (p. 184). In Polonia la resistenza armata «cominciò a manifestarsi in modo rilevante nel 1943» (p. 189), ma come sottolinea l'autore, non si può parlare di una resistenza cattolica alla francese o all'italiana: «Il carattere nazionale unitario (comunisti esclusi) dell'attività svoltasi in quel paese non consentiva forme organizzative targate politicamente o confessionalmente» (p. 191). Il martirologio polacco è significativo se non impressionante perché «nei sei anni di guerra furono uccisi 6 vescovi, 1863 preti diocesani, 63 seminaristi, 289 religiosi regolari, 86 seminaristi di ordini regolari, 205 fratelli religiosi, 289 suore» (p. 192).

Nella seconda parte del libro Giorgio Vecchio affronta quelle che sono state le motivazioni e le scelte del laicato cattolico italiano nel suo rapporto con la resistenza. Il campo geografico si restringe in gran parte, se non esclusivamente, all'Italia centro-settentrionale. All'indomani dell'8 settembre '43 «emerse un quesito ineludibile: se la liceità morale del ricorso alle armi era garantita dall'ordine impartito dal governo legittimo, quale giustificazione poteva essere offerta alla scelta personale di diventare "ribelli"? Quale era, adesso, l'autorità legittima? Per gli ufficiali si poteva far valere il giuramento di fedeltà dato al re. Ma per gli altri? Era sufficiente adottare la definizione data da Teresio Olivelli di "ribelli per amore"?» (p. 209). Si arriva in altre parole al tempo delle scelte stringenti, e su queste scelte indugia in pagine molto interessanti, sempre mettendo al centro l'azione di donne e uomini concreti, che optano per la scelta resistenziale «armata o disarmata che fosse», politica o meno (p. 214).

Per diversi giovani cattolici l'armamentario culturale e di formazione socio-religiosa ricevuta nei circoli parrocchiali o nei movimenti intellettuali, viene messo a dura prova dopo l'8 settembre. «Le circostanze – osserva l'autore – contribuirono a rivalutare la coscienza personale e la libertà di scelta sulla base di una maturità umana che si dovette raggiungere in fretta» (p. 226). Man mano che emergono i personaggi e loro vicende, si capisce che lo spessore della personalità è stata dirimente nelle scelte, al di là anche dei consiglieri d'ufficio, per così dire, come potevano essere i propri assistenti ecclesiastici dei circoli. Così come le scelte dipendono anche dal contesto geografico che parte dalla capitale occupata e si dirama nell'Italia centrale e settentrionale: «Quest'impegno in favore della resistenza (nel senso più ampio del termine) si costruì con una gradualità quasi impercettibile sull'onda dei fatti concreti» (p. 228).

Il quarto denso paragrafo del quinto capitolo ha per titolo: "Lotta partigiana, lager e spiritualità"; è una lettura veramente coinvolgente perché qui si cerca di entrare in una sfera delicata e sfuggente: «il discorso sulla religiosità interiore e la spiritualità personale», vale a dire «sul piano della fede personalmente vissuta» (p. 233), dove è sempre difficile inoltrarsi e scandagliare; si tratta, aggiungerei, dello scrigno del foro interno di fronte al quale molto spesso lo storico si ferma, impotente. Tuttavia l'autore riesce a far emergere segmenti biografici significativi, storie concrete commoventi, come se si fosse ai tempi delle persecuzioni dei primi cristiani; testimonianze pregnanti di preti e laici, passati magari attraverso il triplice crogiuolo della guerra, della resistenza e del lager, uscendone uomini profondamente cambiati. «Data l'abbondanza di testimonianze – scrive Giorgio Vecchio – non vi sono quindi dubbi sul fatto che il lager, malgrado tutto, aiutò a chiarire, riscoprire e approfondire un'esperienza di fede: la deportazione non fu solo un doloroso viaggio in Germania e nell'Europa centrale ma pure un "viaggio" dentro se stessi e dentro l'umanità colta in tutte le sue sfaccettature di eroismi, di viltà, di depravazione; fu pure un viaggio verso la scoperta di più solidi convincimenti sulla politica e la democrazia» (p. 236). Ma come per i primi cristiani, anche qui ci sono stati i *lapsi*, coloro che non sono riusciti ad essere forti, che hanno ceduto, che hanno avuto paura, che hanno tradito, che sono stati incoerenti.

In un successivo capitolo Giorgio Vecchio ripercorre criticamente la vicenda di Teresio Olivelli (1916-1945), delle sue scelte, di certe deformazioni biografiche che sono state poi versate nella stessa *Positio* per la sua causa di beatificazione, della sua 'fedè armata', del suo contributo al giornale «Il Ribelle» e ai relativi «Quaderni», del quale l'autore fa una critica revisione *ab imis* sia in riferimento all'effettivo contributo di Olivelli sia a contributi «più meditati che diedero il tono a «Il Ribelle»» (p. 314), a cominciare da quelli di Laura Bianchini. E parlando di una donna, il capitolo conclusivo di questa bella fatica è proprio dedicato alle donne cattoliche nella resistenza e di come ci sia stato un ritardo storiografico nella valutazione della loro opera soprattutto come resistenza civile, e così la spiega l'autore: «Da noi, la memoria della Resistenza al femminile è stata poi limitata dal silenzio di tante protagoniste di quegli anni duri. Un silenzio che per molte donne è stato una scelta consapevole, ma che per molte di più è stato provocato da un condizionamento esterno, da un'imposizione più o meno esplicita, dalla mancanza di qualcuno che volesse o sapesse ascoltare» (p. 337). Eppure le donne dopo l'8 settembre sono presenti in molti ambiti della resistenza; una memoria e una testimonianza che bisogna continuare a recuperare e a raccontare, «una per una», come scrive Vecchio in riferimento alle 'staffette' e alla pericolosità di questo incarico, non dimenticando il contributo delle suore, «suore resistenti, salvatrici, carcerate» (p. 368).

Per concludere: ambedue le ricerche ci indicano che non è univoca la giustificazione morale 'della fedè armata' o lo spessore di questa nel volere, dovere o poter appunto moralizzare la violenza. Dipende – e il libro di Lucia Ceci ce lo dimostra ampiamente – dalle complesse circostanze che emergono di fronte a varie tipologie di guerra: quella tra stati, guerra civile, rivoluzionaria, di liberazione, varie forme di guerriglia. Si tratta comunque e sempre di gorgi infernali dove le passioni si scontrano in modo violento. Il cristiano risponde a seconda delle circostanze, alzando o abbassando l'asticella della moralizzazione della violenza che queste diverse varietà di guerre – che potrebbero anche intrecciarsi – provocano, soprattutto quando si percepisce un'assolutizzazione del male che si ha di fronte.

C'è un significativo passo citato da Giorgio Vecchio, preso dal nr. 1 del 1941 dei *Cahiers du Témoignages chrétien*, che mi sembra possa essere considerato in qualche modo il filo rosso che ha guidato queste due intense ricerche, ovviamente contestualizzandole alle singole situazioni e in tutto l'arco del Novecento: «Non bisogna mai offrire lo spettacolo di cristiani che, per salvarsi, patteggiano con i nemici di Gesù. Significa dar loro maggiore audacia e i mezzi per continuare il loro penoso lavoro di morte. Ci sono dei momenti nei quali non bisogna cedere e nei quali la giustizia domina la carità, perché la carità che sacrifica la giustizia è una cattiva carità» (p. 72). Allora mi sembra che la resistenza armata, la 'fedè armata', così come è stata trattata e declinata dai nostri due autori, sia la forza a servizio del diritto, dello *iustum quia iustum*, senza trasformare, come sottolinea ancora Vecchio «atti di giustizia e di difesa» in «atti di vendetta» (p. 99); qui per il cristiano, in tutte le parti del mondo ove si trovi, ci dovrebbe essere sempre un limite etico invalicabile.

VITTORIO DE MARCO

ABSTRACTS

ELENA GRITTI, *Saint Severinus of Noricum: the spread of the cult in Italy and its hagiophanies*

In the initial study relating to a new reading of the *Vita sancti Severini* (BHL 7656), written by the Latin monk Eugippius in 511 AD, the chief goal was a historic reconstruction of the context in which the hagiography was set: Noricum (present-day Austria). After this, further investigation into the type of sanctity of the subject of the account – Severinus – was required. This is where the idea for this contribution came from, considering study of the *peregrinatio post mortem* to be of primary importance, and hence also the traces of devotion that emerged throughout Italy. The translation of the remains and relics from one part of Italy to another has also generated hagiophanies at particularly critical moments in history, when the saint's value as a 'helper in time of need' was shown in all its fullness.

MARIAN SURDACKI, *Religious and sacramental life in the Ospedale di Santo Spirito in Rome in the 17th-18th centuries*

In the past, hospitals were places where equal care was devoted to the physical cure of the sick and to the salvation of their souls. This was also the case in the Ospedale Santo Spirito in Rome. The spiritual life of the invalids and the monk's performance of the Holy Sacraments was entrusted to the acting confessor and to the priests who interceded with God for the souls of the dying. In the seventeenth century these were all monks of the Spirito Santo itself, whereas in the eighteenth this function was frequently performed by priests from outside the hospital, especially Capuchins. The number of clergy mentioned varied depending on requirements, being generally greater in the summer with the increase in disease. The duty of the confessors and the intercessors for souls was to administer the sacraments of Confession and Holy Communion to the sick and those in danger of death, giving them the viaticum and administering the Last Rites. They also expounded the foundations of the Christian faith to the sick in their free time.

MASSIMO GALTAROSSA, *Undisciplined students and practices of good government of the University of Padua (1780-1788)*

The student unrest at the University of Padua comprised a wide range of situations: from problems of lodgings to clashes with the police, through to the riots

in the palazzo of the university. Nevertheless, towards the end of the century an intensification of the phenomenon was registered. By studying original records of criminal trials, this essay explores the role of mediation played by the syndic-professors. Unlike other comparable figures, these teachers succeeded in intervening in the most disparate situations: for instance, in episodes that took place in sites of social aggregation such as theatres and coffee-shops where the presence of students was more conspicuous.

GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Don Lorenzo Milani in the cultural and religious history of his time (1923-1967)*

Don Lorenzo Milani played an important role in Italian cultural and religious history between the end of the Second World War and the eve of the 1968 protests. The action of this priest, of Jewish origin, has to be considered in its relations to certain representatives of Florentine Catholicism such as Papini, La Pira, Balducci, Bargellini, Bartoletti, Bensi and others, and also in the light of the Tridentine spirituality that permeated his training as a priest. His experience has a specific character that distinguishes it from other coeval religious experiences. Despite having entered into conflict with the church hierarchy, Don Milani was not a dissenting priest: he never 'deviated from the apostolic and pastoral tradition'. The school of Barbiana became the focus of a lively and not always pacific cultural debate. Nevertheless, it was functional to the sole purpose of evangelisation. There was no room in this project for the recreation and leisure activity that was not disdained by other priests – starting with Don Bosco – who saw this as an aid to religious education.

NOTIZIARIO ASSMAM 2023

Il 2 gennaio 2023, in riscontro positivo alla “Richiesta di contributo ai sensi della L.R. 22/88 art 13 e art 17: Piano Attività Culturali 2023”, è pervenuta dalla Regione Basilicata la notifica della presenza dell’Associazione nel Programma Operativo Annuale della Cultura (Approvazione elenco ed impegno di spese Istituzioni Sociali Private ammesse a finanziamento. Determinazione dirigenziale del 29/12/2022).

Il 25 febbraio 2023 il Presidente Bruno Pellegrino, il Segretario generale Giuseppe Maria Viscardi e il socio Vittorio De Marco hanno partecipato all’incontro *on line* del collegio dei direttori di «Ricerche di storia sociale e religiosa» convocato, tra l’altro, per la preparazione del numero 95. Il Presidente Pellegrino ha assicurato il sostegno finanziario alla rivista fondata da Gabriele De Rosa, come è avvenuto per i precedenti numeri 92 (2020), 93 (2021) e 94 (2022).

Il 2 marzo 2023 il Presidente Bruno Pellegrino e il Segretario generale Giuseppe Maria Viscardi, sul sito web dell’Associazione, hanno ricordato con affetto la figura di illustre studioso e di amico premuroso del prof. Rino Avesani, venuto a mancare, in Roma, il 1° gennaio. Nella nostra rivista ha pubblicato un bellissimo, struggente ricordo di Maddalena (Nuccia) De Luca, sorella di don Giuseppe: R. Avesani, *Ricordo di Maddalena De Luca, zia Nuccia*, «Rassegna storica lucana», a. XXIX (2009), n. 49-50, pp. 249-253; ripubblicato in R. Avesani, *Per doverosa memoria. Campana, Battelli, Billanovich, Kristeller e altri amici*, Macerata, EUM, 2015, pp. 157-161.

Il 15 aprile 2023 l’Assemblea dell’Associazione si è riunita per il rinnovo delle cariche sociali del quinquennio 2023-2027. L’incontro è avvenuto nella nuova sede di Potenza sita in Via Acerenza, messa a disposizione dall’Arcidiocesi di Potenza-Muro Lucano-Marsico Nuovo, a seguito di apposita convenzione a firma dell’Arcivescovo Mons. Salvatore Ligorio e del Presidente

dell'Associazione Bruno Pellegrino (3 giugno 2022). Con l'occasione il Presidente Pellegrino, sottolineando i 40 anni di attività compiuti dall'anno della fondazione ad iniziativa di Gabriele De Rosa – 17 marzo 1983 – e svolgendo la relazione sulle attività dell'anno 2022, ha formalizzato la sua indisponibilità al rinnovo per il mandato 2023-2027, dopo oltre venti anni di presidenza. L'Assemblea ha proceduto alla elezione del nuovo presidente nella persona di Giampaolo D'Andrea, socio fondatore, e ha confermato alla carica di Segretario generale Giuseppe Maria Viscardi, socio fondatore. L'Assemblea ha eletto il nuovo Consiglio di Amministrazione composto da Maria Antonietta De Cristofaro, Ezio Maria Lavorano, Nicola Montesano, Nicola Pascale, Maria Antonietta Rinaldi; ha eletto inoltre il Collegio dei revisori dei conti, confermando Carmela Biscaglia, Gaetano Morese, Pierluigi Smaldone. Il neo presidente eletto ha nominato Donato Verrastro vice-presidente e Giuseppe Agostino Poli e Carmela Biscaglia, rispettivamente Direttore e Condirettore della «Rassegna storica lucana». I neo eletti componenti del Consiglio di Amministrazione, come da Statuto, hanno proposto la continuità dell'assunzione delle funzioni di segreteria alla socia benemerita e preziosa memoria storica dell'Associazione Lucia Restaino, che ha accettato e dichiarato di avere il piacere di condividerle con l'altro socio Gaetano Morese. Al termine della seduta, dall'Assemblea, su proposta del neo presidente D'Andrea, il presidente uscente Bruno Pellegrino è stato nominato per acclamazione Presidente Onorario del sodalizio in segno di profonda gratitudine e riconoscenza per il lavoro svolto ininterrottamente alla guida dell'Associazione dal 2002.

Il 1° luglio 2023 si è riunito a Potenza, presso la sala delle lauree dell'Istituto per le Scienze Religiose, in via Acerenza, il Consiglio di Amministrazione dell'Associazione. Alle comunicazioni del neo Presidente Giampaolo D'Andrea e del Segretario generale Giuseppe Maria Viscardi ha fatto seguito un'informativa del neo Direttore della «Rassegna storica lucana» Giuseppe Agostino Poli sui numeri di prossima pubblicazione 73-74 (2021) e 75-76 (2022). Sono state quindi tracciate le linee dell'attività dell'Associazione per il 2023 e 2024. Nell'intervento introduttivo il Presidente D'Andrea ha annunciato di voler rilanciare le attività dell'Associazione, allargando il raggio di azione a tutto il bacino del Mediterraneo, con il necessario coinvolgimento degli atenei meridionali e con l'apporto auspicabile di nuovi qualificati soci. Ha poi proposto che in occasione del 40° anniversario della istituzione dell'Associazione, nata il 17 marzo 1983, sia organizzato un evento specifico, dedicato al fondatore Gabriele De Rosa, incentrato sulla presentazione del volume del socio Giuseppe Maria Viscardi dal titolo *Tra storia della pietà e sociologia religiosa. Gabriele De Rosa e la*

religiosità delle plebi rurali, pubblicato dalle Edizioni di Storia e Letteratura; aggiungendo di aver già preso contatto con la famiglia del defunto prof. De Rosa, dichiaratasi disponibile a essere presente nella circostanza, durante la quale annunciare, previa approvazione da parte di una seduta dell'Assemblea straordinaria – come da dettato statutario – la ridenominazione dell'Associazione con l'aggiunta delle parole «fondata da Gabriele De Rosa». Il Presidente ha proposto inoltre di invitare Istituti Culturali Italiani a fare richiesta di adesione all'Associazione; iniziativa condivisa all'unanimità dal Consiglio di Amministrazione che ha autorizzato il Presidente a procedere. Il Presidente ha annunciato anche di ritenere opportuno prendere contatti con la Fondazione di Storia – onlus, con sede a Vicenza, trasformazione, nel 2017, dell'Istituto per le ricerche di storia sociale e storia religiosa, fondato nel 1975 da Gabriele De Rosa e da Mariano Rumor, al fine di programmare e realizzare, come nel passato, iniziative comuni che confermino il profilo nazionale dell'Associazione. Il Presidente, infine, ha invitato il neo Vice Presidente Donato Verrastro a immaginare la realizzazione di iniziative congiunte con l'Università della Basilicata e a individuare nuovi soci provenienti dalla platea degli studenti di storia. Il Segretario generale Viscardi ha ringraziato il Presidente per aver proposto la presentazione del suo ultimo libro nell'ambito della manifestazione di celebrazione del quarantennale della fondazione dell'Associazione, partecipando anche ai presenti che l'ex Presidente Pellegrino aveva in mente di aggiungere all'attuale denominazione dell'Associazione i nomi di don Giuseppe De Luca e di Gabriele De Rosa. Lo stesso ha poi proposto di presentare il numero del Cinquantennale della rivista «Ricerche di storia sociale e religiosa» in una specifica iniziativa. Ricordando infine che il prossimo 24 marzo 2024 cade il Centenario della nascita di Antonio Cestaro ha proposto che per l'occasione sia predisposto un numero speciale della «Rassegna storica lucana», costituito da contributi scelti tenendo presenti i nomi di coloro che hanno partecipato al volume *Studi di storia del Mezzogiorno offerti ad Antonio Cestaro da colleghi ed allievi*, a cura di F. Volpe (Venosa, Osanna, 1993), e altri che con Cestaro hanno collaborato. Il Segretario generale ha concluso il proprio intervento comunicando l'avvenuta presentazione, in data 15 giugno 2023, della domanda di adesione all'Associazione da parte del Prof. Roberto P. Violi, che ha insegnato Storia contemporanea e Metodologia della ricerca storica presso l'Ateneo di Cassino, e che, dopo essere stato nel Comitato di redazione, fa ora parte del Comitato scientifico di «Ricerche di storia sociale e religiosa». In chiusura dei lavori il Consiglio ha approvato la proposta del neo Direttore della «Rassegna storica lucana» Poli di costituire il Comitato di redazione, con il compito di affiancare il Direttore in tutte le attività connesse alla pubblica-

zione della rivista indicando i nominativi dei soci Ezio M. Lavorano, Agnese Sinisi, Nicola Montesano, Michele Cavallo, Pierluigi Smaldone, Domenico Sacco, Angelo Labella e integrando il comitato scientifico con l'immissione del vice presidente Donato Verrastro.

Il 28 ottobre 2023, il Presidente D'Andrea, allegando il quadro del piano finanziario allo scopo predisposto dalla socia segretaria Lucia Restaino, ha inviato all'Ufficio Sistemi Culturali Turistici della Regione Basilicata l'annuale "Richiesta di contributo ai sensi della L.R. 22/88 art 13 e art 17: Piano Attività Culturali 2024"; compresa, tra le altre, è l'attività per la quale ogni numero di «Ricerche di storia sociale e religiosa» riporta in pagina iniziale la dicitura: "La rivista esce in collaborazione e con gli auspici dell'Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea".

Il 10 novembre 2023 si sono svolti a Cosenza i lavori del Convegno organizzato dall'Istituto calabrese per la storia dell'antifascismo e dell'Italia contemporanea & il Centro di ricerca sulle migrazioni, in collaborazione con la Fondazione Attilio ed Elena Giuliani ETS, sul tema *Le mutazioni della 'ndrangheta'*. Il socio Roberto Violi vi ha svolto la relazione *La società religiosa tra Stato liberale ed emersione della mafia in Calabria*.

Il 24 novembre 2023, a Roma, presso l'Istituto Sturzo, si è tenuto il Convegno di studi *Angelo Ficarra, un vescovo senza Chiesa?*. Il socio Giuseppe Maria Viscardi è intervenuto con la relazione *Aspetti della religiosità popolare nella riflessione storico-antropologica del Novecento*. Moderatore il sociologo Enzo Pace dell'Università di Padova, ai lavori hanno partecipato don Massimo Naro, teologo, della Facoltà Teologica di Sicilia, con la relazione *Il pelo dell'uovo: Ficarra nel cortocircuito tra pretesti politici e paradigmi ecclesiologici*, e Roberto Cipriani, sociologo, dell'Università Roma 3, con la relazione *La religione popolare nel pensiero di Angelo Ficarra*. Le conclusioni sono state di Mons. Giuseppe Lorizio, Direttore dell'Ufficio Cultura del Vicariato di Roma e Docente della Pontificia Università del Laterano.

a cura di LUCIA RESTAINO E GAETANO MORESE

