

Chiesa e Storia

Rivista dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa



Chiesa e Storia

Rivista dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa



SOMMARIO

- 7 BERNARD ARDURA, Editoriale

I Sezione

Storie e Memorie, illusioni d'immortalità?

- 13 SERGIO PAGANO, Prolusione
19 SAMUELE SANGALLI, L'ermeneutica filosofica delle memorie storiche
29 STEFANO DEFRAIA, Fonti storiche in epoca medievale: memorie, ombre e tracce
109 ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Mistica e costruzione della memoria: da Chiara da Montefalco a Francesca Romana
137 MARIANO DELL'OMO, Memoria attiva e memoria selettiva: testimonianze medievali dell'Archivio di Montecassino

II Sezione

I cattolici e l'unità d'Italia

- 153 GIOVANNI BATTISTA VARNIER, Le prospettive di unificazione nazionale e la Santa Sede: Italia federale e Stato unitario. Riflessioni a 150 anni dall'Unità
179 GRAZIA LOPARCO, Le istituzioni religiose educative femminili a Roma nelle Relazioni delle ispettrici governative
231 ROBERTO REGOLI, Il Vicariato di Roma dopo il 1870
255 FILIPPO LOVISON, I *Decreta* dell'Archivio Storico del Vicariato (1870-1875) e la Diocesi di Roma all'indomani della Breccia di Porta Pia. Appunti per una ricerca
297 MANOLA IDA VENZO, Gli ospedali romani dopo l'Unificazione
311 VITO SALADINO, L'Episcopato italiano e i Savoia nelle Istruzioni della Santa Sede durante il Pontificato di Leone XIII
331 DIEGO PINNA, Leone XIII, la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari e l'Italia. Direttive papali e orientamenti cardinalizi nel primo decennio del Pontificato Leonino (1878-1887)

III Sezione

Miscellanea

- 357 ALESSANDRA COSTANZO, *Il De Vera et Falsa Poenitentia*: nuove ipotesi di attribuzione e datazione
403 PIETRO ZOVATTO, Sulla mistica di Michel de Certeau
417 MICHELE G. D'AGOSTINO, Analisi storica della Teologia del primato nell'XI secolo. La distinzione tra "ex Cathedra" ed "ex Sede"

IV Sezione

Recensioni

- 439 PALESE - DE PALMA, D'AGOSTINO, ZITO, GRIGNANI, BASSANI, MANCINI, CABIZZOSU, DOTTA

V Sezione

Bibliografia

- 463 Anno 2010
465 Abstracts (italiano e inglese)
477 Indice dei nomi di persona e di luogo

VI Sezione

Attività sociale

- 513 Consiglio di Presidenza
515 *In memoriam* Padre Giacomo Martina, S.J.
529 Notiziario Flash
531 Pubblicazioni

EDITORIALE

Chiarissimi e cari Colleghi, Signore e Signori,

è per me un particolare piacere poter ‘tenere a battesimo’ questa sera, e in questa prestigiosa sede accademica, la nuova Rivista dell’Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, che si è voluta intitolare «Chiesa e Storia», a significare il nesso vitale che lega la Chiesa alla Storia, in un duplice senso.

La Chiesa, infatti, anzitutto cammina nella storia, vive nella storia, e contribuisce a creare la storia quale segno istituzionale e carismatico della «contemporaneità» del Verbo Incarnato all’uomo di ogni tempo.

La Chiesa, inoltre, promuove da sempre gli studi storici e ha potuto contare, nei secoli, su una eletta e ben nota schiera di eruditi e appassionati ricercatori ecclesiastici e laici, che si è distinta sia per l’edizione delle fonti sia per l’elaborazione di compiute visioni storiografiche.

Tra le mura di questa Pontificia Università Gregoriana, ospite di quella che a ragione consideriamo la Facoltà di Storia Ecclesiastica per eccellenza, generazioni di storici della Chiesa si sono passate con entusiasmo il testimone della più seria ricerca scientifica, e a noi piace, stasera, sentire tutti questi Maestri idealmente uniti a noi e vedere anche la loro memoria onorata in questa nuova, coraggiosa impresa editoriale.

Nelle secche attuali, economiche e di idealità, purtroppo a tutti ben note, in cui arranca il vasto mondo della cultura, e in particolar modo degli Studi umanistici, assistere alla nascita di una nuova rivista è come vedere apparire una nuova, scintillante cometa in un cielo che si andava facendo, al contrario, opaco.

La passione e l’entusiasmo degli studiosi che animano l’Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa hanno, così, permesso che una nuova realtà editoriale si affacciasse sul panorama delle riviste scientifiche, nella fattispecie delle riviste di Storia, ambito di ricerca che tanto è caro a tutti noi.

Ci è cara la Storia, certamente, non soltanto per passione nostra personale e per nostra inclinazione, ma perché nello studio della Storia noi ravvisiamo quello che non temo di definire uno speciale «mandato etico», riassunto, per

certi versi, nel celebre, ma mai scontato, detto «*Historia magistra vitae*». Da questa certezza deriva la necessità dell'approfondimento nella conoscenza degli eventi e delle idee del passato, remoto quanto recente, per conoscere i nostri Padri, le nostre origini, le nostre radici.

Tutto ciò non per inseguire sterili «archeologismi» o per abbandonarsi a più o meno rassicuranti nostalgie, ma per costruire con coscienza e coraggio il nostro presente e il nostro futuro, ancorandoli saldamente a una conoscenza scientifica, e per questo proficua, delle vicende storiche.

Mi sia concesso, in ultimo, di spezzare una lancia in favore dello studio, e dello studio della Storia in particolare, come fattore non a tutti i costi «utilitaristico», non immediatamente «quantificabile» relativamente alla sua utilità sociale o pastorale, ma, tuttavia, in sé necessario. Possiamo, forse, immaginare un clero o un laicato cristiano dimentico della propria storia, vale a dire ignaro di se stesso?

Nel corso della sua visita pastorale a Sulmona, lo scorso 4 luglio 2010, il Santo Padre Benedetto XVI ricordava con forza ai giovani convenuti numerosi per ascoltare la sua parola: «Una volta si diceva che la storia è maestra di vita!», aggiungendo, poi: «Il cristiano è uno che ha buona memoria, che ama la storia e cerca di conoscerla».

Per rispondere anche a questo mandato del Santo Padre, e in linea con il suo intento fondativo concretizzato dal Servo di Dio Papa Pio XII oltre cinquanta anni fa, il Pontificio Comitato di Scienze Storiche, che mi onoro di presiedere, intende promuovere tutte le possibili sinergie, come questa, privilegiata, di stasera, utili a rinsaldare e incoraggiare lo studio della storia negli ambienti sia ecclesiali sia laici, anzitutto con l'adesione a rilevanti Comitati sovranazionali, quali il Comité International des Sciences Historiques (CISH) e il CIHEC, Comité International d'Histoire Ecclésiastique Comparée, così come con la collaborazione con l'Association Internationale des Etudes Byzantines e la World War Two Studies Association, ma anche con organismi nazionali come l'Istituto di Storia Universale dell'Accademia delle Scienze di Mosca o ancora con organismi di carattere ecclesiale come la vostra Associazione dei Professori di Storia della Chiesa in Italia, o ancora con le Università sia cattoliche sia civili.

Tra i numerosi programmi in corso, mi piace segnalare alla vostra attenzione due Congressi Internazionali che celebreremo nei prossimi anni. Anzitutto il Convegno Internazionale «*Virgo digna coelo*», alla fine del mese di ottobre del prossimo anno 2011, in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di Santa Caterina da Siena. Uno sguardo nuovo sulle sue *Vitae*, sul suo rapporto con la Chiesa del suo tempo, sul suo influsso nel campo

spirituale e culturale, ci consentiranno di attingere al patrimonio cateriniano per rispondere alle odierne sfide teologiche e pastorali.

È, poi, in pieno corso l'organizzazione delle Celebrazioni Costantiniane per i 1700 anni dalla Battaglia di Ponte Milvio, nel 2012, e dall'Editto di Milano, nel 2013, che ci vedranno impegnati rispettivamente in un Convegno Internazionale a Roma nel 2012 e a Milano nel 2013, in collaborazione con prestigiosi Istituti, quali, ad esempio, il CNR italiano, la Veneranda Biblioteca Ambrosiana, l'Università Cattolica del Sacro Cuore e l'Ateneo Statale di Milano.

Anche le Celebrazioni Costantiniane contribuiranno a rileggere *in novitate* la complessa vicenda personale e di sovrano di Costantino il Grande, nel tentativo di gettare nuova luce, se non di rispondere, a domande «antiche» e fondamentali sui primi secoli del Cristianesimo.

La Storia, e le «storie», dunque, sono al centro del nostro comune, diurno impegno, di voi come studiosi e studenti, di noi come servitori della Santa Sede, specialmente presso gli ambienti internazionali e nazionali, accademici e istituzionali, deputati agli Studi Storici. Non possiamo e non vogliamo altro, pertanto, che collaborare, sempre di più e sempre meglio, in spirito di servizio alla Chiesa e al mondo della cultura.

Il Pontificio Comitato di Scienze Storiche è, dunque, ben felice – mi piace riaffermarlo stasera qui e pubblicamente – di poter collaborare con la vostra Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa!

La nuova realtà che varate, che variamo insieme, quest'oggi, avrà risonanze ben maggiori di quanto ora potete immaginare e credere, così come il vostro compito va ben al di là di quanto spesso, impegnati nella fatica del quotidiano, potete percepire: attraverso il vostro insegnamento, infatti, Voi formate le future generazioni, perché senza passato non c'è futuro.

Alla vostra Associazione, perciò, così come alla neonata Rivista, di cui ora sigleremo simbolicamente un unico, simbolico «incunabolo», auguro di tutto cuore:

«Vivat, crescat, floreat!»¹.

P. Bernard Ardura O. Praem.

¹ Indirizzo di saluto del Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Rev.mo P. Bernard Ardura O. Praem., tenuto in occasione della presentazione del primo numero di *Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Roma, Aula Magna della Pontificia Università Gregoriana, 29 novembre 2010.

I Sezione

*Dal VII Forum dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa*

Storie e Memorie, illusioni d'immortalità?

Convegno di Studio

29-30 novembre 2010

Roma

*Vedi il Programma completo nella parte riguardante l'Attività sociale
(gli Atti dell'VIII Forum dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa,
svoltosi a L'Aquila il 13-14 ottobre 2011 verranno pubblicati a cura dell'Arcidiocesi di L'Aquila)*

SERGIO PAGANO

PROLUSIONE

Il tema del Convegno di Studio che oggi si inaugura – se non vado errato – collega nel suo titolo due termini che sono fra loro di fatto inscindibili: la memoria e il tempo (la storia).

Dice infatti Aristotele che «la memoria non è né sensazione né concetto, ma un certo possesso o affezione di queste ultime, quando interviene il tempo. Cioè quelli che percepiscono il tempo sono gli unici, fra gli animali, a ricordare, e ciò per mezzo di cui ricordano è ciò per mezzo di cui essi percepiscono il tempo».

Non v'è dubbio infatti – come altri diranno meglio di me – che il pensiero occidentale, con la filosofia greca e la dottrina dell'anamnesi, non può privarsi della memoria (si pensi a Platone con la teoria della reminiscenza dell'anima che, stimolata dalle sensazioni, si ricorderebbe delle idee eterne), giusto il detto che da ciò discende: *scire est reminisci*. Del resto la stessa mitologia greca, così come i filosofi e i tragedi o storici greci, hanno riservata molta attenzione alla divinità Mnemosyne, sorella di Urano, dea – non a caso – della memoria e del tempo. Prima dell'invenzione della scrittura essa rappresentava la capacità di mandare a mente le storie, le saghe i miti. In questo ruolo era rappresentata come madre delle Muse.

Con un salto di 24 secoli e mezzo possiamo giungere da Platone a Emanuele Severino per sentire ripetere, sostanzialmente, i medesimi concetti del filosofo di Atene: «La memoria non conserva i “barlumi” del passato, ma lo mostra intatto, nel suo essere, ciò che da sempre e per sempre esso è. L'apparire del risultato non è l'apparire del tempo, ma del sopraggiungere degli eterni».

Se ora identifichiamo la dimensione del tempo con la storia, dovremmo allargare il discorso alle varie scuole storiche e ai loro tentativi di sistematizzare una «filosofia» della memoria e dovremmo passare dalla *narratio rerum gestarum*, racchiusa ora in *Annales* (fino al Muratori), ora in sintesi positivistiche, attente agli accadimenti nel tempo e ai loro contesti fattuali, alle più

moderne teorie delle «Annales» francesi, sorte – come ognuno sa – nel 1929, eredi, se si vuole, di una lunga tradizione di storiografia legata alle società che da Tocqueville, Michelet e Guizot, giunge fino a Voltaire, il quale propose la sua celebre professione di fede nella storiografia al capitolo LXXXI degli *Essai*: «Je voudrai découvrir quelle était alors la société des hommes, comment on vivait dans l'intérieur des familles, quel arts étaient cultivés, plutôt que de répéter tant de malheurs et tant de combats, funestes objets de l'histoire et lieux communs de méchanceté humaine».

La memoria vuole così recuperare non già soltanto dei dati cronologici, onomastici, aneddotici, encomiastici o censori (malattia tanto diffusa ancora ai nostri giorni, contagiati dai sistemi della cosiddetta «rete»), ma piuttosto *l'esprit humaine*, così come scriveva il nostro Giambattista Vico nella *Scienza Nuova* (1725): recuperare i resti del passato prodotti dall'umana attività, oltre il documento, oltre lo scritto: manufatti, favole, tradizioni popolari, musiche, relitti linguistici e così via.

Si notano così i contrasti fra la razionalità della composizione storica perseguita dalla scuola storiografia italiana e da quella tedesca, e il dispiegarsi nel tempo di un superamento continuo di società, anzi di valori sociali, ideali, di cui i singoli individui sono sovente ignari portatori. Dalla narrazione dei fatti si passa ad una sintesi di spirito, pensiero e progresso.

Se ora dalla memoria storica si passa alle fonti che più mi sembra interessino questo Convegno, ovvero quelle degli archivi nella loro multiforme natura e ricchezza, in rapporto con l'uso che di esse hanno fatto e fanno gli storici, o per dir meglio le tendenze storiografiche invalse ed oggi attestate, si assiste quasi ad un complesso gioco di scacchi.

Infatti, se è vero che la storia, secondo le definizioni più accreditate, è una conoscenza mediata da fonti, è anche vero che essa, in quanto disciplina autonoma, ha utilizzato e utilizza paradigmi, metodi, analisi critiche e fonti in modi diversi a seconda dei differenti periodi e contesti in cui la si pratica, del settore o dell'argomento di ricerca di cui ci si occupa, delle tendenze storiografiche che si sono susseguite. Il ricorso o meno a fonti d'archivio è parte di questo complesso gioco di scacchi in cui, dalle tante mosse che può fare il ricercatore, conseguono altrettante e non sempre prevedibili conseguenze.

Gli archivi stessi, inoltre, anzi, la tipologia degli archivi, sono cambiati nel tempo: sono cambiate le modalità e le forme con cui sono stati prodotti, le pratiche conservative e selettive degli scritti, i metodi classificatori con cui sono stati organizzati, gli strumenti stessi d'inventario predisposti, le norme e le prassi che ne regolano l'accesso.

Il rapporto archivi-storiografia (che è come dire memoria, o gran parte di essa, quella scritta, e storie) non è una tematica che si possa considerare nuova; ma ripensarla senza preconcetti, con obiettività e con confronti aperti può forse giovare. Da Cencetti (nel secondo dopoguerra) ad oggi si sono venute chiarendo meglio le vicissitudini legate alla formazione degli archivi, le loro possibilità e le lacune (volontarie o involontarie), quindi le domande che lo storico può porre nella sua ricerca ai loro scritti e documenti.

Accanto a vecchie linee di ricerca, la storiografia degli anni '60-'70 del Novecento percorse strade nuove: sorse la cosiddetta storiografia quantitativa, diffusa soprattutto in America e in Francia, ma presente anche in Italia; Jacques Le Goff poté parlare, nel 1980, di «nouvelle histoire», che costrinse gli archivisti a ripensare gli archivi e il loro valore, il loro contributo alla ricerca storica, dato che si assisteva a quella che, forse con troppa presunzione, fu detta la «rivoluzione documentaria», in base alla quale bisognava stabilire una nuova gerarchia dei documenti d'archivio, nessuno dei quali veniva giudicato «innocuo» o «neutro» e per se stesso veritiero.

Si faceva strada così una sempre più insistente visione critica dei documenti e degli scritti d'archivio, visti non più nell'ottica positivista dell'Ottocento, ma soggetti al vaglio del sospetto degli storici, posti in sinossi sempre più ampie e diversificate con altre fonti o con tipologie di fonti prima ignorate (si pensi soltanto al rilievo che oggi hanno assunto le cosiddette «scritture femminili»).

Ciò ha indotto l'archivistica a ripensare non già il proprio statuto di disciplina storica, quanto l'oggetto delle sue indagini, con esiti positivi: l'archivio e le sue fonti, la loro potenzialità e i loro limiti.

Fra le nuove fonti della «Memoria» sono state rivalutate poi le fotografie (in seno alle quali sono ben possibili, com'è stato dimostrato, manipolazioni e ritocchi e persino falsi, alcuni dei quali, benché noti, sono tradizionalmente ritenuti come «veri»); i films, che per Roberto Rossellini sarebbero un mezzo, come qualsiasi altro, per scrivere la storia; le cosiddette fonti orali, raccolte sovente, come si dice, «dal basso», mediante registrazioni di confessioni (e qui la prudenza è d'obbligo, perché ognuno ricorda ciò che vuole o ciò che vuole venga tramandato, come ha fatto un ventennio fa un notissimo onorevole italiano in una intervista sulla sua giovinezza politica: i suoi ricordi del primo dopoguerra erano apertamente in contraddizione con le fonti d'archivio che dicono il contrario su taluni punti da lui altrimenti colorati); e ancora: i manufatti (monete, vestiti, oggetti d'arte, ecc.). Insomma con gli archivi, per scrivere di storia, ma oltre gli archivi.

Il recupero delle memorie storiche avviene oggi con una più larga abbondanza di fonti, scritte e non scritte (si pensi alla moderna Storia d'Italia Einaudi, in cui appaiono ben due volumi di fotografie: *l'immagine fotografica*), ma la loro scelta o selezione è tanto più difficile e soggetta ad incompletezza, quanto appunto più ampio è il campo d'indagine.

Tornando agli archivi come custodi e fonti di memorie storiche (quale che sia il valore che di volta in volta si voglia loro attribuire, naturalmente anche in forza della sedimentazione degli scritti, della loro origine o della eventuale selezione), non possiamo ignorare un deciso progresso della loro accessibilità compiuto a partire dal secondo Novecento. Se un tempo era raro il caso di una nobildonna disposta a ricevere nella sua villa un ricercatore e ad aprirgli senza timori il più o meno ricco archivio di famiglia; oppure un canonico, un parroco, un rettore di confraternita o di pie unioni propensi a schiudere le porte degli archivi cattedrali, o gli armadi che custodivano gli scritti parrocchiali o confraternali, questo oggi (salvo eccezioni, dovute più che altro ad ingiustificate gelosie) più non accade. Negli ultimi decenni dello scorso secolo notevoli progressi sono stati compiuti per la notifica degli archivi di pubblico interesse, tanto in ambito civile quanto ecclesiale, con tanto di leggi statali ed ecclesiastiche. Checché qualcuno dica o scriva, la ritrosia, i timori o peggio la volontà censoria degli archivisti, dipinti a volte alla stregua del violento «venerabile Jorge», bibliotecario del «Nome della Rosa», non trova rispondenza nella realtà.

Al contrario, si assiste semmai (trascinati dalle possibilità di quella che con dire fideistico si chiama «galassia internet») ad una volontà degli archivisti, o di molti archivisti, di aprire ormai tutte le fonti degli archivi e di metterle a disposizione del pubblico, il quale si dubita che questo chieda e che sia in grado di utilizzarle con competenza e profitto scientifico. Così si potrebbe pensare che mai, come ai nostri giorni, grazie alla «rete», nuovo ambiente di comunicazione, la Memoria e le memorie siano a portata di tutti, quasi senza sforzo, sicché ognuno, dal proprio computer, potrebbe (almeno come ipotesi) scrivere la «sua» storia. Il moderno operatore «in rete», quando usa fonti di archivio disponibili in tale forma, si pensa che operi, mediante le sue scelte, né più né meno che come il ricercatore classico prima dell'avvento della «rete»; come quello, a seconda dei contesti, dei paradigmi espliciti o sottintesi su cui vuole basare il suo lavoro, delle tematiche da approfondire, dei metodi con cui affrontarle, sceglie le sue fonti e pone a queste domande sempre più ampie e particolari e le affronta, a suo parere, con obiettività.

Ma anche nella miracolistica «rete» qualche pesce può restare impigliato,

forse a sua insaputa. Infatti, come il vecchio ricercatore, ignaro della formazione degli archivi e della storia delle istituzioni che li hanno prodotti, si rivolgeva sicuro a questo più che all'altro inventario, a tale o tal'altro fondo, e ne traeva quelle che credeva le fonti necessarie e sufficienti per la sua disamina storica, senza accorgersi degli intrecci che intimamente legano fra loro fondi o archivi diversi, e pertanto anche diversi inventari; così il moderno argonauta consulta con avidità e con piena fiducia i siti di molteplici archivi e da quelli trae linfa per le sue narrazioni storiche, magari pubblicate sulla rete stessa. Egli forse ignora che nelle descrizioni d'archivio offerte in rete vi è sempre (come già nei vecchi inventari) la mediazione dell'archivista, il quale sovente è costretto dai programmi informatici del Web, più di quanto lo fosse dai vecchi inventari, ad incasellare gli scritti archivistici entro le camicie di forza della descrizione informatica predefinita; e ciò anche quando voglia rispettare le famose norme ISAD (International Standard Archival Description), ISAAR (International Standard Archival Authority Record). Ma non solo questo: lo storico che si reca negli archivi – luoghi confusi e forse frustranti per i principianti – possiede (salvo eccezioni) una certa esperienza nella ricerca e una intelligenza archivistica esperta, nonché una conoscenza sul campo. Tutto questo manca al normale fruitore del Web, tanto che diverse ricerche che si sono condotte sul pubblico che consulta gli indirizzi Internet degli archivi hanno evidenziato trattarsi di persone di media cultura, con la *forma mentis* del Web che, quando va bene, presentano uno schema mentale formatosi in ambiente bibliotecario. Costoro, che sono poi la grandissima maggioranza degli utenti Web, hanno serie difficoltà addirittura a comprendere il termine «fondo», con quel che ne consegue. Né, d'altra parte, è agevole per alcuno districarsi nella situazione frammentaria di iniziative di descrizioni archivistiche presenti in rete (alcune addirittura in contraddizione con altre); situazione che spinge sempre più a cercare un sistema informatico unitario per gli archivi. Il pericolo però è evidente: nello sforzo di voler rendere realtà complesse quali sono gli archivi in un linguaggio semplice e univoco in favore degli utenti, il livello descrittivo si abbasserà, le informazioni tecniche delle realtà documentarie complesse cederanno il passo a standardizzazioni semplificative, con la conseguente perdita di vista della medesima realtà degli archivi e dei loro fondi.

Appare così evidente che, malgrado altisonanti proclami sul recupero della Memoria, sulla rilevanza della Memoria identificativa dei popoli e delle civiltà, il recupero e un certo possesso o affezione (per tornare ad Aristotele) del passato e si direbbe quasi del sapore del tempo (concetto tanto caro ad Agostino), riesce ai moderni assai difficile. Essi sovente con-

quistano una piccola isola della conoscenza storica e par loro d'aver assoggettato un continente.

La vastità o la modernità, o ancora la facilità d'uso dei mezzi moderni per recuperare la Memoria con i documenti d'archivio, anche con la rete, non garantiscono affatto della validità, della solidità o della affidabilità delle storie che si scrivono. Forse ancor più che nel passato il convulso vociare di storia e di memoria, a noi contemporaneo, impone censure e a volte manipolazioni, l'esaltazione di questi a danno di quelli, secondo ragioni che poco hanno a che fare con il recupero di quella che con troppa enfasi si dice «memoria condivisa» e che condivisa non è. E quand'anche si giungesse a recuperare dalla storia e dal tempo una Memoria collettiva positiva in mezzo a fermenti sociali, ideologici o politici, o anche ecclesiali, non è da credere che essa possa fungere da analgesico. La conoscenza storica per se stessa se da una parte appaga, dall'altra genera sempre inquietudini e sete di ulteriore conoscenza, raggiunta la quale, a dispetto delle più copiose fonti, scritte e non scritte, si torna a ricordare o rileggere i medesimi avvenimenti sotto ottiche nuove, dato che il recupero della Memoria è sempre dettato dalle esigenze e dalle pulsioni del presente e dello storico.

Ragione di più per curare, conservare ed illustrare sempre meglio e senza preconcetti od ottiche di interessi quella preziosa parte della Memoria che è costituita, tanto nel passato quanto nel presente, dagli archivi.

SAMUELE SANGALLI

L'ERMENEUTICA FILOSOFICA DELLE MEMORIE STORICHE

Il mio intervento rappresenta un tentativo di cogliere come in Occidente, lungo i secoli, l'esercizio della ricerca filosofica sul senso della storia umana abbia dato significato/i alle cosiddette *memorie storiche*.

Premetto rilevando che, concentrandosi a riflettere sul mestiere dello storico, il recente esercizio della filosofia critica della storia, caratterizzato dalla fine della visione olistica propria di un'impostazione speculativa, ha visto più autori (da Koselleck ad Aron, da Certeau a Ricoeur – solo per citarne alcuni) cimentarsi con il tema della memoria, delle tracce, dell'oblio, della "scrittura".

Una lettura attenta delle loro opere permette alcune puntualizzazioni, cinque per l'esattezza, necessarie poi a situare con proprietà di linguaggio e a comprendere la densità semantica della nostra indagine, che intende esercitarsi non sulla storia della storiografia ma sull'approccio mentale alle memorie storiche effettuato nelle diverse stagioni del pensiero filosofico.

- A seguito della parabola dello storicismo, e soprattutto della svolta teoretica impressa da Heidegger a questo concetto, *la categoria della storicità* è giustamente diventata imprescindibile per una valutazione critica, in chiave ermeneutica, della condizione umana: l'uomo cioè è sempre un essere situato, delimitato nel tempo. L'uomo così comprende la storia in quanto è egli stesso un essere storico, teso verso la sua alterità come desiderio di conoscenza della verità. Si possono non condividere le ricadute metafisiche di tale filosofia dell'esserci – non è questa però l'occasione per addentrarci in merito – ma non disconoscere la necessità del carattere evenimenziale della persona.
- Se l'uomo è comprensibile nella sua storia, quest'ultima risulta coscientizzabile solo nella dialettica tra la memoria e l'oblio. E poiché il

linguaggio è la traccia specifica dell'umano, il tempo diviene tempo *dell'uomo* nella misura in cui viene *raccontato*; espresso secondo un modulo narrativo: la storia sorge con la ricerca e con l'atto della scrittura, che rende memoria storica le tracce del passato. Ossia la densità del *fatto umano* non è solo l'evento storico in se stesso, ma il contenuto di un enunciato che mira a rappresentarlo. Tale carattere enunciativo o proposizionale del fatto storico rivela l'impossibile autonomia del fatto rispetto all'interpretazione, che funziona come spiegazione e scrittura dello stesso. Non esiste un evento basico che possa sfuggire, come tale, alla narrativizzazione, altrimenti parleremmo di preistoria e non di storia. A dispetto di ogni metodologia del positivismo scienziato, va ammesso che le *notizie storiche* sono state raccolte e filtrate attraverso la personalità degli autori dei singoli testi e dunque con processo interpretativo. Ecco perchè – come suggerisce Ricoeur¹ – non solo «lo scritto è capace di rianimare la memoria in declino», ma la scrittura non va intesa come un'aggiunta al vero lavoro dello storico, che consisterebbe nella ricerca documentaria e nella spiegazione. La scrittura è infatti fattore costitutivo della rappresentazione del passato.

- Abbiamo così inserito la *memoria*, fatta dal lavoro dello storico, come parte stessa dell'insieme che sono le *memorie storiche* attingibili dunque grazie alla complessità del processo di interpretazione. Questo si costruisce, da parte dello storico, con l'esercizio concomitante delle due operazioni che la storia del pensiero ha chiamato *spiegazione* (compiuta con l'ausilio critico di altre scienze) e *comprensione* (ovvero l'immergersi narrativamente nel fluire della storia ove trova significato il fatto)². La ricerca storica si pone dunque come ermeneutica, sapendo che l'evento storico non è accessibile se non tramite la sua *Wirkungsgeschichte* che ne esplica le varie potenzialità di significato³. L'evento storico è (anche) la storia dei suoi effetti, la quale, nel legame analogico della temporalità, dà *significato* al passato e apre lo spazio per il presente e il futuro.

¹ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003, 204.

² ID., *Filosofie critiche della storia. Ricerca, spiegazione, scrittura*, Bologna, 2010.

³ Parlando a storici della Chiesa invito a prendere atto di come tale decisività della *storia degli effetti* vada oggi esercitandosi, con particolare significato per la vita della Chiesa, nell'ermeneutica del Concilio Vaticano II. Oppure di come, a fronte dell'attuale complesso processo di globalizzazione, assistiamo ad una nuova *stagione ermeneutica* di rivalutazione circa il senso delle *memorie storiche* delle crociate, riconosciute, forse più serenamente, al di là degli elementi negativi pur presenti, come contributo determinante alla costruzione della civiltà occidentale.

- In realtà sappiamo che la conoscenza storica deve tenere conto di quelle che Henri Marrou⁴ chiamava le «servitù tecniche e le servitù logiche» che la condizionano, o di ciò che Michel Foucault identificava come «il carattere locale dei sistemi di sapere e della pluralità dei modelli di razionalità che sono concretamente all'opera nella storia»⁵. E tutto ciò rende l'organizzazione delle memorie storiche una conoscenza sempre perfezionabile. Spesso – insegnava Michel de Certeau – «i pregiudizi della storia, o degli storici, scompaiono quando viene a modificarsi la situazione a cui si riferivano»⁶. Il suo chiarire che l'operazione storiografica si sostanzia metodologicamente del combinarsi di un luogo sociale⁷, di pratiche *scientifiche*⁸ e di una scrittura⁹, ha riproposto, secondo Ricoeur¹⁰, a livello di scrittura della storia, l'antico dilemma del *Fedro* di Platone, ovvero se tale *limitato* sistema di conservazione della memoria sia in realtà farmaco o veleno. Tuttavia, come già urgeva Nietzsche¹¹, l'opera della storiografia è indispensabile perché, rappresentando i morti lungo uno spazio narrativo, e dunque contrassegnando il passato, si faccia posto e si fissi il compito dei vivi. Diremmo così¹² che l'opera storiografica svolge una funzione archeologica, rappresenta dei morti lungo un itinerario narrativo, e una funzione teleologica, perché *contrassegnare* un passato significa fare un posto al morto ma anche ridistribuire lo spazio dei possibili, determinare negativamente quello che c'è da fare, e dunque utilizzare la narratività che seppellisce i morti come mezzo per fissare un posto ai vivi. Gli uomini fanno storia per ri-conoscere il passato come

⁴ H. I. MARROU, *La conoscenza storica*, Bologna 1988, 21.

⁵ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Milano 1999, 264.

⁶ M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Milano 2006, 44.

⁷ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 78: «In ogni sua parte la storia resta configurata dal sistema in cui si elabora. Il sapere storiografico deve dunque prendere in esame il posto dove esso si produce».

⁸ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 82-91: «Ogni società si pensa storicamente con i mezzi che le sono propri. La storia è mediata dalla tecnica. Lo storico trasforma con i suoi mezzi le cose da natura in cultura. E l'analisi spesso si basa solo sugli scarti rivelati dalle combinazioni logiche di serie. Egli partecipa al lavoro che cambia la natura in un *environment* culturale».

⁹ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 101: «Per parlare di racconto storico occorre che vi sia rappresentazione, la *servitù della scrittura*. [...] La scrittura storica resta controllata dalle pratiche da cui risulta ed è essa stessa pratica sociale, didattica e magistrale».

¹⁰ RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, 199.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali: sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere 1870/1881*, Roma 1993, 337-384.

¹² P. RICOEUR, *Filosofie critiche della storia. Ricerca, spiegazione, scrittura*, Bologna 2010.

tale e per definire/identificare le odierne possibilità di vita. In tal senso va riconosciuta una continuità, tra il *fare la storia* delle persone e il *fare della storia* degli storici, perché l'umano sia espresso in pienezza nella diversificazione dei tempi.

- Il significato della documentalità si pone allora anche come condizione di possibilità dell'uomo sociale, in quanto l'organizzazione delle memorie/tracce (gli archivi e i documenti) si rivela centrale nella vita delle persone e delle società. Infatti, come ha mostrato Maurizio Ferraris nei suoi studi di icnologia¹³, le iscrizioni costituiscono la condizione di possibilità degli oggetti sociali, in quanto ogni ruolo ed ogni accordo poggia sulla memoria ed ogni comportamento sulla imitazione del precedente. Così infatti, in modo particolarissimo, ci rivela la nostra contingenza storica con l'esplosione della pluriformità dei sistemi di registrazione. La realtà sociale cresce e si autoalimenta, anche nella sua potenzialità comunicativa, in base ad un sistema di iscrizioni che, permettendo la registrazione/fissazione degli atti, contribuiscono alla creazione di ciò che, nel mondo sociale, appare come significativo, degno di essere perseguito o evitato, lodato o biasimato, condiviso o meno. Un uomo che non possedesse né linguaggio, né abitudini, né memoria, cioè che fosse privo di iscrizioni e di documenti (che sono la forma più elevata degli oggetti sociali), difficilmente potrebbe coltivare delle aspirazioni sociali, non saprebbe a cosa aspirare: è questa una sorta di *priorità o contemporaneità* della lettera sullo spirito. Nessuna produzione dello spirito potrebbe sussistere senza la lettera, la registrazione, il documento. Ovvero lo spirito trova la sua condizione di possibilità nella lettera, nelle iscrizioni che ci costituiscono come esseri sociali.

Stanti dunque questi cinque orizzonti di conoscenza, il comprendere il senso del suo tempo da parte dell'uomo, che è essere storico e sociale, non ha mai potuto prescindere dal trovare un significato alle *memorie storiche* che costituiscono il *tempo umano*. Esse hanno a che fare con l'autocomprendersi dell'umanità come tale.

La storia è dunque la sua memoria, proprio per il senso ontologico/esistenziale di quest'ultima: il durare/permanere e dunque il permettere l'identificazione del sé a sé stesso, sia che si tratti di singoli come di collettività.

¹³ M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Roma-Bari 2009.

Il significato delle memorie, come esse vengono valutate, coincide con il senso che noi diamo alla storia dell'uomo. E lo si vede nei vari autori e nelle varie epoche:

- Il mondo antico classico¹⁴, in un clima generalmente fatalista/pessimista circa il cammino della storia, afferma il valore didattico/pedagogico dell'esemplarità degli eventi/memorie del passato, nella dialettica tra i modelli ciclico e lineare della sua interpretazione¹⁵. Così ci testimoniano, in particolare, gli scritti di Erodoto, Tucidide, Esiodo, Platone, Polibio, Plutarco, Tito Livio, Tacito, Sallustio, Lucrezio e Marco Aurelio.
- La teologia della storia, resa possibile dalla rilevanza pubblica della rivelazione cristiana, vede già con Agostino¹⁶ (con schemi settenari, quaternari o binari delle età del mondo) un prevalere del desiderio di dare un quadro sistemico ai tempi e alle memorie degli stessi, in riferimento all'escatologia e all'evento salvifico cristologico¹⁷, più che a favorire una critica storica dei fatti empirici. Lungo l'epoca di cristianità¹⁸, autori come Gioacchino da Fiore¹⁹ o San Bonaventura²⁰, pur nella profonda differenza del rispettivo quadro ermeneutico sulla storia, confermeranno la lettura spirituale delle memorie storiche come tracce del piano di Dio che comunque guida l'uomo verso il Regno dei Cieli.
- Rispetto a tale tradizione teologica registriamo la *cesura* avviata nel rinascimento, anzitutto italiano. Pensiamo, nel loro tratto comune, alla storiografia di Machiavelli, Guicciardini, Bruno, Poggio Bracciolini²¹. Con essa, in rottura progressiva con la tensione escatologica e la mentalità metafisico-contemplativa del Medioevo, assistiamo a un ritorno del modello socio/politico nel leggere le memorie storiche, in funzione dell'organizzazione della gestione del potere e degli assetti sociali propri della contemporaneità di coloro che scrivono. La riorganizzazione della memoria, attraverso il carattere puramente razionale-naturalistico dei

¹⁴ M. MANCA - F. ROHR VIO, *Introduzione alla storiografia romana*, Roma 2010.

¹⁵ B. GENTILI - G. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma 1975, 20.

¹⁶ SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, Roma 1997.

¹⁷ O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zurich 1946.

¹⁸ E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia 1957.

¹⁹ G. DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, Milano 2008.

²⁰ J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Assisi 2008.

²¹ P. MICCOLI, *Introduzione alla filosofia della storia*, Brescia 1980, 26-33.

diversi scritti utopici dell'epoca²² – da Campanella a Bacone, Tommaso Moro, Giordano Bruno ed Erasmo da Rotterdam – funge da cerniera tra la concezione teologica e quella illuministica della storia.

- Giambattista Vico vive la stagione dell'illuminismo, ma – come sappiamo – con la sua lezione la trascende. In lui infatti, non solo le memorie storiche sono interpretate come i segni del divenire della storia universale eterna, ma soprattutto la scienza storica prende consapevolezza della sua impreteribile specificità entro il sapere umano, è la *Scienza nuova*²³. Se noi sappiamo veramente e completamente solo ciò che noi stessi abbiamo prodotto, se *verum est ipsum factum*: sono gli eventi e dunque la memoria degli stessi che generano il reale effettivamente percepito.

«Fare della storia oggetto di scienza significa individuare i principi, le leggi attraverso cui spiegare le ragioni o cause degli accadimenti per andare oltre la mera raccolta erudita delle informazioni riguardante i fatti. Come la fisica, articolandosi in una componente osservativa e in una teorica, spiega gli eventi attraverso le leggi naturali, così anche la *scienza nuova*, attraverso la filologia e la filosofia giunge a spiegare la storia attraverso le forme ideali»²⁴.

- Durante la modernità, la lettura pedagogica della storia, come grande narrativa della epifania evolutiva della ragione²⁵, si impone come organizzazione delle memorie: dall'illuminismo francese all'idealismo tedesco, dal positivismo ai vari marxismi. È la Francia dei Lumi infatti che, sin dalla *querelle des anciens et des modernes*²⁶, urge un'alta qualità scientifica del fare storia, come esercizio di libera ragione critica nei confronti del pregiudizio e del potere per costruire una stagione nuova dell'umanità. I vari Montesquieu, Voltaire, Turgot, Condorcet, derubricano il concetto di Provvidenza come *progresso* secondo le istanze della ragione. Questi è la cifra ermeneutica per leggere la parabola di luci e di ombre della storia umana. Similmente gli autori tedeschi apporteranno a questa *Weltanschauung* quella *sistematicità* teutonica che li contraddistingue, sia nel lavoro di

²² G. PENATI, nota 21 a pp. 31-33, in P. MICCOLI, *Introduzione alla filosofia della storia*, Brescia 1980, 26-33.

²³ G. B. VICO, *La scienza nuova*, vol. I-II, Introduzione e note di P. Rossi, Milano 1996.

²⁴ S. PROCACCI, *Comunicare la storia. La filosofia della storia nel pensiero occidentale*, Perugia 2007, 55.

²⁵ K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 2004.

²⁶ PROCACCI, *Comunicare la storia*, 69-70.

raccolta e critica scientifica delle fonti, promosso anzitutto dagli storici dell'Università di Gottinga, sia nello sforzo teoretico che da Lessing a Kant, Herder, Hegel, pur nelle loro riconosciute rispettive diversità, articola dettagliatamente i vari passaggi delle età della storia. Vengono infatti letti come momenti necessari alla realizzazione dell'emancipazione della libertà secondo quella che viene riconosciuta come l'*astuzia della ragione*, condizione per la felicità condivisa del genere umano²⁷. Il tratto comune a tutto ciò, che emerge con la violenza dell'ideologia sia nella dottrina hegeliana²⁸ sia nel positivismo²⁹ e nei marxismi³⁰, è il carattere *necessario* o *necessitante* di tale lettura della storia che *forza* le *tracce di memoria* ad essere solo conferma di schemi teoretici in ultima analisi comunque imposti filosoficamente³¹.

- A tali visioni ideologiche la reazione dello storicismo³², soprattutto in Germania, ha impegnato la ricerca storica nella riconsiderazione delle condizioni di possibilità del suo dispiegarsi, sviluppando un realismo storiografico libero da dogmi dialettici, per focalizzarsi invece, sulla scia del criticismo kantiano, sul *problema critico* della storia. Gli autori appartenenti a questo clima culturale, tentati dal relativismo³³ o dal fideismo³⁴, sviluppano un dibattito essenzialmente metodologico³⁵. Se la storia è opera degli uomini che agiscono in un processo temporale, l'accostamento alle memorie storiche – insegnerà Dilthey³⁶ – andrà effettuato nell'ottica delle scienze dello spirito, secondo l'immedesimazione del comprendere (*Verstehen*) e non secondo la spiegazione causale (*Erklären*) applicata dalle scienze naturali. Sappiamo che Max Weber³⁷ si opporrà ad una visione riduttiva del comprendere a procedimento intuitivo ed emotivo, sostenendo il valore oggettivo delle *reti causali* elaborate dallo storico riflettendo sui fatti individuali. Tali modelli epistemologici, riferiti alla realtà storica, costituiscono

²⁷ P. ROSSI, *Storia e storiografia*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 11, Milano 2006, 11138.

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari 2003, 370.

²⁹ A. COMTE, *Lezione 51 (1839). Leggi fondamentali della dinamica sociale ovvero teoria generale del progresso naturale dell'umanità* in *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo, da Burke a Levi-Strauss*, Messina-Firenze 1975, 209-213.

³⁰ ROSSI, *Storia e storiografia*, 11138-11139.

³¹ LÖWITH, *Significato e fine della storia*, 78-79.

³² F. TESSITORE, *Storicismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 11, Milano 2006, 11149-11164.

³³ Ad esempio: Georg Simmel o Oswald Spengler.

³⁴ Ad esempio: Ernst Troeltsch o Friedrich Meinecke.

³⁵ Ad esempio: Wilhelm Windelband o Heinrich Rickert.

³⁶ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze 1974, 125-127.

³⁷ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 1997.

quel *Sitz-im-Leben* sul quale è andata costruendosi, come dicevamo in principio, l'attuale filosofia critica della storia.

- La considerazione postmoderna della storia è il frutto del passaggio attraverso la lezione del nichilismo critico di Nietzsche³⁸ che sta alla fine di quella comprensione rettilinea del divenire storico che lo aveva visto tutto quanto orientato a fini prima trascendenti e poi, con la secolarizzazione del concetto di provvidenza, decisamente intra-terreni³⁹. Lungo il XX secolo si è così assistito al transito ad una concezione plurale del processo storico, attenta alla molteplicità delle culture, con un approccio *narrativo* alla realtà delle loro vicende, attingendo anche all'ausilio delle scienze umane, e cercando di vederne poi le loro reciproche relazioni secondo un modello di *global history* che però non ha ottenuto l'analogo consenso della vecchia visione unilineare della storia, perché articolato in una molteplicità diversificata di paradigmi che rendono difficile uno sguardo e dunque un giudizio unitario⁴⁰. Parallela alla problematica diffusione delle teorie della *fine della storia*⁴¹, vi è ciò che chiamerei una *gestione liquida* della memoria attraverso il dilagare incontrollato della narrativa storica, spesso gestita in modo ideologicamente fuorviante. Essa è indubbiamente espressione anche della necessità di elaborare interpretazioni alle rapide trasformazioni socio/economiche e culturali in atto, ma, per il modo con cui per la prima volta si manipola la verità non con la *damnatio memoriae* ma con l'eccesso mediatico di disinformazione, urge il riporre seriamente al centro la questione della ricerca della verità come obbligo morale verso le *memorie storiche*.

La contemporaneità infatti obbliga ad un'elaborazione di significato circa l'apporto della rivoluzione tecnologica alla nativa esigenza dell'uomo di *lasciare tracce di sé*.

L'imperativo morale di salvare dall'oblio il ricordo delle tragedie mondiali del *secolo breve*⁴², l'assottigliarsi della differenza tra memoria *privata* e memoria

³⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Milano 1994, 625-629.

³⁹ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974, 283-293.

⁴⁰ ROSSI, *Storia e storiografia*, 11136-11147.

⁴¹ F. FUKUYAMA, *Quel che resta della "fine della storia" vent'anni dopo la caduta del Muro*, testo raccolto da Nathan Gardels, traduzione di Rita Baldassarre, *Global Viewpoint*, in *Corriere della Sera*, venerdì 23 ottobre 2009, 40.

⁴² RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, 206. «È bene che le cose stiano così, non fosse che per disarmare i negazionisti dei grandi crimini, che devono trovare la loro disfatta negli archivi».

pubblica, l'ingestibile quantità di informazioni prodotte e registrate, postulano una nuova criteriologia dell'analisi storica, capace di infondere alle nuove generazioni di storici, e tramite questi ai loro lettori, almeno due certezze orientative che vengono dalla lezione del passato qui ripercorsa.

Anzitutto, come insegnava Henri Marrou⁴³, che il fine della ricerca storica, pur nel legittimo conflitto delle interpretazioni, resta la conoscenza obiettiva del passato umano, ammettendo che essa può essere solo progressivamente avvicinata. L'ideologia dominante del relativismo, nella sua concezione performativa e dunque artificiale della verità frutto del dominio della tecnica⁴⁴, non può cioè far intendere che esista un'omologia tra verità e menzogna circa l'accostamento alle *memorie storiche*.

Inoltre, analogamente, sostenere questo forte legame dello storico con l'anelito alla verità, in un tempo di multiculturalità e globalizzazione come il nostro, svela alla fine un altro compito, erede della migliore tradizione della filosofia della storia, intesa come desiderio che le vicende umane manifestino un qualche senso antropologico di portata universale. Tale compito è il contribuire alla purificazione dell'identificazione degli assoluti dell'umano, esito felice dell'incontro tra culture differenti.

È vero ciò che scriveva de Certeau: «Le società stabili danno luogo ad una storia che privilegia la continuità e tendono a dare il valore di "essenza umana" ad un ordine solidamente stabilito»⁴⁵.

Di converso, allora, la ricerca storica in un'epoca di profonda mutevolezza come l'attuale, attraverso l'identificazione della varietà dei possibili modi di porsi dell'umano, può però farne emergere quelle poche vere e condivise costanti che danno contenuto alla *natura* umana e ne illustrano la dignità.

All'occhio del filosofo, un corretto accostamento alle *memorie storiche* fa incontrare l'uomo e ne fa scoprire l'identità, perché – come scriveva Michele Federico Sciacca, circa il ritorno del bisogno di impostare un rapporto tra metafisica e storia: «il fine della storia dell'umanità è lo stesso di quello della storia personale, coincidente con il fine della libertà e del tempo personali [...] La persona – perché l'essere è personale – è la storia, il suo senso, il suo fine ultimo e supremo, l'*eschaton* della storicità integrale del singolo»⁴⁶.

⁴³ MARROU, *La conoscenza storica*, 199.

⁴⁴ A. GLUCKSMANN, *Il postmoderno debutta in economia*, traduzione di Daniela Maggioni, in *Corriere della sera*, martedì 30 settembre 2008, 36; E. SEVERINO, *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Brescia 2009, 116-125.

⁴⁵ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, 60.

⁴⁶ M. F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano 1965.

Recuperando dunque la grande lezione di Vico, teniamo presente che la ricerca storica non potrà in fondo assolvere alla sua missione ove rinunci a presentarsi come una semplice raccolta e narrazione di fatti, come pura erudizione, senza essere insieme storia e filosofia dell'umanità. Per questo, la ricerca della verità/senso (*verum*) della storia (*factum*) non può passare se non dalla percezione della verità della persona di cui la storia è narrazione e manifestazione, come universale concreto, del *valore* che essa contiene.

STEFANO DEFRAIA

FONTI STORICHE IN EPOCA MEDIEVALE: MEMORIE, OMBRE E TRACCE

*Alle frontiere del Medioevo:
oscillazioni temporali e configurazioni - trasfigurazioni spaziali*

Il nostro diorama di ricerca è l'Europa, uno scenario mediterraneo ed europeo, dall'Atlantico alle pianure russe, dall'area scandinava al bacino mediterraneo. Mille anni segnati da tanti processi di sviluppo economico e culturale, sociale e politico. Un viaggio nello spazio e nel tempo tra *gente* che – a ragione o a torto – definiamo del *Medioevo*. Un'idea nella testa delle persone, non fuori di essa¹, al di là della partizione scolastica o universitaria

¹ Cfr. B. GUENÉE, *Storia e cultura storica nell'occidente medievale*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1991, 11: «Ogni medievalista, oggi, sa che il Medioevo non è mai esistito ed ancor meno lo spirito medievale. Chi penserebbe ancora di fare uno stesso fascio degli uomini e delle istituzioni del VII, dell'XI e del XIV secolo?». Eppure appartiene al riflettere su un passato prossimo e remoto dello storico di turno e non si manca l'occasione per rivendicare limiti e possibilità. Eccone un consuntivo tra i tanti, a quel che ci pare, collaudato; E. OCCHIPINTI, *Che cosa è il Medioevo. Percorsi storiografici tra Quattro e Ottocento*, Bologna, Cisalpino. Istituto Editoriale Universitario, 1997, 14: «In realtà l'idea di Medioevo come periodo storico è il frutto di una consapevolezza conquistata gradualmente, dapprima attraverso intuizioni illuminanti, poi attraverso più sicure e organiche elaborazioni concettuali, via via che, allontanandosi dalla troppa vicinanza al proprio oggetto, l'occhio degli storici riusciva a cogliere con sempre maggiore nettezza il profilo, ciascuno da un proprio angolo visuale. Ne risultava un'immagine che si forma e cresce a poco a poco, che non è semplice somma di linee e di colori necessariamente convergenti in un'unica figura, ma gioco di contrasti che si alimenta di apporti diversi: un'immagine sfaccettata, in movimento, a cui contribuiscono nel corso del tempo i diversi modi di fare storia e del periodizzare». E non a torto, giacché gli uomini vissuti tra il secolo VI e il XIV non avevano alcun sentore di vivere nel Medioevo, come ci ricorda puntualmente l'illustre storico della filosofia medievale E. GILSON, *Le moyen âge comme «saeculum modernum»*, in *Concetto, storia e immagini del medioevo*, a cura di V. Branca, Firenze, Sansoni, 1973, 1: «Perché non chiederlo a lui stesso? Che cosa pensava del medioevo la gente del medioevo? La risposta è semplice: non ne pensavano

di turno. Un immaginario² repulsivo³ o affascinante a seconda delle concezioni culturali e ideologiche di chi l'osserva⁴.

Ci avvicineremo alle sue fonti e, nella misura che le sapremo interrogare – diversamente da chi esibisce meri “fatti” e/o “documenti” come residui insignificanti –, queste saranno privilegiati interlocutori di letture in “controluce” e “fra le righe”, al fine di comprendere quei retroscena che gli autori stessi avrebbero taciuto o ignorato. Un costante andirivieni – il nostro – dal passato al presente e dal presente al passato. Un viaggio, per certi versi, “faticoso e divertente”, nel tentativo di cogliere memorie, ombre e tracce del *faire de l'histoire* tra i secoli VI e XIV, e, per certi versi, non del tutto restituite alla nostra intelligenza dalle inquietudini storiografiche dei cantieri laboriosi tra l'Otto e il Novecento, nell'altalenante equilibrio tra filologia e storia: e, a dire di Mommsen, ineludibile perché nasca una vera e grande opera storica⁵. Per ciò stesso una storiografia i cui temi essenziali sono gli uomini

niente, perché non ne parlavano mai e non ne avevano mai sentito parlare. Mi ricordo ancora di una caricatura che mi aveva molto divertito quando ero bambino. Il suo autore, un disegnatore di talento e di spirito, che firmava con lo pseudonimo di Caran d'Ache, aveva raffigurato un balestriere con in testa il morione e in atto di dire con espressione malinconica: “Addio, mia cara moglie, parto per la guerra dei Cent'anni”. Avrebbe dovuto vivere centenario per averne idea. Un uomo che fosse vissuto ai tempi che noi chiamiamo medioevo avrebbe potuto dire: noi, uomini del medioevo, ma nessuno di loro lo disse, perché nessuno aveva l'idea di quelli che sarebbero stati i tempi a venire».

² Cfr. D. ROMAGNOLI, *Il Medioevo: la lunga strada di un concetto storiografico*, in *Le vie del medioevo*. Atti del convegno internazionale di studi. Parma, 28 settembre - 1 ottobre 1998, a cura di A. C. Quintavalle, Milano, Electa, 2000, 434-439.

³ Sulla definizione di una età di tenebre da parte del Petrarca, cfr. T. E. MOMMSEN, *Petrarch's Conception of the «Dark Ages»*, «Speculum» 17 (1942) 226-242.

⁴ Un viaggio tra le più accreditate indagini interessanti le frontiere del Medioevo (circa l'inizio e la fine), nel tentativo di comprendere dieci secoli di storia, cfr. J. VOSS, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München, W. Fink, 1972. Sul concetto di Medioevo nella storiografia contemporanea, cfr. O. CAPITANI, *La crisi del concetto di medioevo*, in *Questioni e metodi della storiografia contemporanea*, a cura di A. Di Leo, Napoli 1989, 81-114; e in particolare sulla storiografia italiana, ID., *Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateoricità di una medievistica*, in *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici tra due guerre e molte crisi*, a cura di O. Capitani, Bologna, Il Mulino, 1979, 271-356.

⁵ Cfr. S. MAZZARINO, *Il mutamento delle idee sulla «antichità» classica nell'Ottocento*, «Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica» 9-10 (1969-1970) 156: «Ein Epigraphik als Wissenschaft für sich giebet es nicht, sie ist nicht als ein Theil der Philologie». Si suggestiva concezione non è, a parere di Mommsen, mera immaginazione, ma piuttosto certificata conclusione di sicure illazioni. È un fatto che non si può considerare come fallimentare l'equilibrio tra filologia e storia, né come inane la ricapitolazione che esso inaugura e sostiene e, non a torto,

e il tempo. Alludiamo, dichiaratamente, al primato dell'uomo come soggetto nella storia e del fare storia. E di questo vogliamo dialogare – a dire di L. Febvre – con:

«Les hommes, seuls objets de l'histoire [...] – d'une histoire qui ne s'intéresse pas à je ne sais quel homme abstrait, éternel, immuable en son fond et perpétuellement identique à lui-même – mais aux hommes toujours saisis dans le cadre des sociétés dont ils sont membres – aux hommes membres de ces sociétés à une époque bien déterminée de leur développement – aux hommes dotés de fonctions multiples, d'activités diverses, de préoccupations et d'aptitudes variées, qui toutes se mêlent, se heurtent, se contraignent, et finissent par conclure entre elles une paix de compromis, un *modus vivendi* qui s'appelle la Vie»⁶.

anche nell'essenziale della riflessione di A. DAIN, *Témoignage écrit et philologie*, in *L'histoire et ses méthodes*, a cura di C. Samaran, Paris, Editions Gallimard, 1967 (Encyclopedie de la Pléiade, 11), 450-451: «Pour l'historien, la philologie sera essentiellement une science critique du document écrit. L'immense domaine des textes lui est entièrement ouvert: témoignages épigraphiques, textes conservés sur papyrus, manuscrits et pièces d'archives, diplômes, documents imprimés, tout cela est matière pour l'historien, et matière relevant de la discipline philologique. [...] Dans un cas comme dans l'autre, la grande règle, pour l'historien placé devant un témoignage écrit, est de savoir lire [...]»; e ancora accreditata nell'esercizio di un fare storia *sine modo*, cfr. L. ROBERT, *Epigraphie*, in *L'histoire et ses méthodes*, a cura di C. Samaran, Paris 1967 (Encyclopedie de la Pléiade, 11), 453-497. A titolo di supplementare conferma, se mai ne occorresse una, si può addurre la sintesi proposta da E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, Milano, Ricciardi, 1970, 589-638.

⁶ L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Paris, Librairie Armand Colin, 1953, 20-21, anche nella nostra versione italiana: «Gli uomini, soli oggetti della storia [...] – di una storia che non s'interessa a non so quale uomo astratto, eterno, in fondo immutabile e in perpetuo identico a se stesso – gli uomini colti sempre nel quadro delle società di cui sono membri. Gli uomini membri di queste società in un'epoca ben determinata del loro sviluppo – gli uomini dotati di funzioni molteplici, di attività diverse, di preoccupazioni e attitudini varie, che tutte si mescolano fra loro, si urtano, si contraddicono, finendo per concludere una pace di compromesso, un *modus vivendi* che si chiama Vita». A nostra volta ne seguiremo le indicazioni mettendo in luce quanto riesca ai nostri scopi particolarmente significativo. Difatti è nostra persuasione che la storia non sia una scienza degli uomini "del" e "nel" passato, bensì scienza degli uomini nei variegati tempi, senza alcuna presunzione di imprigionarne la sua conoscenza: e, anche quando la documentazione utile sia in nostro possesso, disposti ad andare oltre l'ottica formale pretesa dalle fonti. A titolo di supplementare conferma, le parole di M. BLOCH, *Apologia della storia o mestiere dello storico*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1969 (Piccola Biblioteca Einaudi, 117), 41: «[...] l'oggetto della storia è per sua natura l'uomo. O meglio gli uomini. [...] La storia vuole cogliere gli uomini al di là delle forme sensibili del paesaggio, degli arnesi o delle macchine, degli scritti in apparenza più freddi e delle istituzioni in apparenza più completamente staccate da coloro che le hanno create. Chi non vi riesce non sarà, nel migliore dei casi, che un manovale dell'erudizione. Il buono storico somiglia all'orco della fiaba: là dove fiuta carne umana, là sa che è la sua preda».

Parliamo degli uomini nella società dell'Occidente latino – è ovvio in un provvisorio riferimento – tra la metà del secolo VI in cui deflagra la peste giustiniana, tragicamente decisiva, che, dimezzando complessivamente la popolazione del mondo romano, stabilisce una prima lugubre cesura. E l'altrettale divario che opera, a valle del Medio Evo, l'altra peste, la Grande, che spopola l'Occidente sulla metà del secolo XIV⁷. Tra l'una e l'altra funerea iattura si inscrivono le nostre fonti: tra i *Codices latini antiquiores* – monumentale censimento di codici latini precarolingi realizzato da Elias Avery Lowe⁸ – e l'*Iter Italicum*, il più vasto repertorio esistente, lasciato alla filologia umanistica da Paul Oscar Kristeller⁹, ovvero tra secoli di laboriosa incubazione (lungo l'intervallo dei secoli VI-X) fino a quel che elabora ed esibisce nella sua fase emancipata (lungo i secoli XI-XIV).

Tipologia delle fonti

A proposito di classificazione: durata, ritmo e modalità

Una infinita varietà, e pertanto una eterogeneità di fonti: tutte aperte ai molteplici interessi dello storico di turno, diversamente dallo scarto operato nel Settecento che disattendeva quella documentazione privata, anche da chi – come il Muratori – la definiva *quisquillie della privata gente*. Quindi nessuna gerarchia di importanza delle fonti, ma ancora in dialogo aperto, nel tentativo non di ordinarle e classificarle secondo variegata tipologie¹⁰,

⁷ J. C. RUSSELL, *Population in Europe, 500-1500*, in *The Fontana Economic History of Europe*, a cura di C. M. Cipolla, 1/1, London - Glasgow, Collins, 1972, 25-70.

⁸ E. A. LOWE, *Codices antiquiores: a palaeographical guide to latin manuscripts prior to the ninth century*, 1-11, Oxford, Clarendon Press, 1934-1966; nel 1971 un supplemento completava la monumentale impresa con aggiunte di mss. (1671-1778), ulteriori supporti bibliografici, addizioni, correzioni e identificazioni, e infine indici puntualissimi circa i codici manoscritti descritti, i possessori, gli eventuali cambi di proprietà e la provenienza.

⁹ P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, 1- 6, London, E. J. Brill, 1963-1992.

¹⁰ Ancora di sorprendente attualità J. G. DROYSEN, *Grundriss der Historik*, Jena, Druck von Friedrich Frommenn, 1858, trad. it., *Sommario di Istorica*, a cura di D. Cantimori, Firenze, Sansoni, 1967² (Biblioteca Sansoni, 30). Si può fare riferimento inoltre a F. CHABOD, *Lezioni di metodo storico*, Bari, Editori Laterza, 1992¹¹ (Universale Laterza, 126), e più recentemente a J. LE GOFF, *Storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1982 (Einaudi paperback, 171). Mentre sulla tipologia delle fonti si può ricorrere a R. C. VAN CAENEGEM, *Guide to the sources of medieval history*, Amsterdam - New York - Oxford 1978 (Europe in the Middle Ages. Selected Studies,

bensì di comprenderne l'indole tra le pieghe dei cantieri storiografici di turno. Compito peraltro difficile per il lettore troppo rigido e legato al razionalismo cartesiano, e non più in sintonia con le mentalità che avevano dato vita a questi testi. Difatti si discute ancora sulla loro intenzione o meno di trasmettere notizie ai posteri e sugli aspetti materiali, distinguendo tra fonti *scritte* e fonti *non-scritte*. Tentativi che lasciano ancora perplessi in molte situazioni di confine e che evidenziano dei limiti e dei rischi. Si pensi alle cronache, quando raccolgono una congerie disparata di documentazione notarile o di memorie familiari; o quando si esaltano le fonti scritte, come il totale raggiungimento della conoscenza storica, rispetto alla dispersione di quelle non-scritte, dimenticando l'immenso peso del silenzio di quelle che sfuggono anche materialmente.

Non mancano tuttavia – alla immensa varietà delle fonti – nuovi itinerari di estrema analiticità. Si tratta della *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, inaugurata nel 1972 da L. Genicot, e tutt'ora in corso di pubblicazione¹¹. E se ancora si ricerca un orientamento, nella sistematica parcellizzazione tipologica delle fonti¹², si continua a disattendere una geografia d'insieme e

2); adesso anche in trad. francese, ID. (avec la collaboration de F. L. Ganshof - nouvelle éd. mise à jour par L. Jocqué), *Introduction aux sources de l'histoire médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis), sebbene *desiderantur* puntuali aggiornamenti, fruibili nella più importante bibliografia periodica sulla cultura mediolatina del Medioevo Latino. *Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio ad Erasmo (secc. VI-XV)*, a cura di C. Leonardi - L. Pinelli et alii, Spoleto 1980-; ma anche in *Bibliographie annuelle du moyen âge tardif. Auteurs et textes latins vers 1200-1500*, a cura dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Turnhout 1991-; ed infine in *International Medieval Bibliography*, Leeds 1968-.

¹¹ A L. Genicot, fondatore della *Typologie des sources du Moyen Âge occidentale* (Turnhout 1972-1993), è subentrato R. Noël della Université catholique de Louvain-la-Neuve (1993-). Le fonti vengono divise in due grandi categorie: le fonti *scritte* (fonti narrative, corrispondenza, fonti giuridiche, fonti amministrative, fonti della storia delle idee, fonti relative alla vita religiosa e morale, fonti letterarie, composizioni musicali) e le fonti *non scritte* (fonti monumentali, il paesaggio, la natura), cfr. L. GENICOT, *Introduction*, Turnhout, Brepols, 1986² (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 1).

¹² GENICOT, *Introduction*, 10: «Une difficulté encore est suscitée par les données éparées dans les sources le plus diverses, mais qui ne font l'objet d'aucune catégorie et qui risquent d'être oubliées, alors que la recherche savante en révèle de plus en plus le prix. On songe notamment aux noms de personnes et de lieux ou à l'écriture. Que d'embûches présente leur utilisation! N'en rien dire parce qu'elles concernent toutes les périodes? Mais leur intérêt comme les écueils de leur emploi ne sont pas les mêmes pour l'histoire médiévale que pour celle d'autres époques. Notre Typologie devra donc les envisager sous ce double angle [...]. Les tiennent à la *documentation*, à son état de conservation: les destructions opérées à l'époque – celle notamment des *temporalia*, par exemple des contrats de bail à ferme

un criterio di distinzione e classificazione che non siano troppo generici e frammentari. È chiaro che facciamo appello ad una valutazione delle fonti che tenga conto della *durata*, del *ritmo* e della *modalità* dei loro tempi di gestazione (documentazione, elaborazione e composizione). Se consideriamo, per esempio, generi documentali o narrativi notiamo che hanno contratto dei debiti nel tempo, prima di giungere agli esiti tali e quali li incontriamo. Tempi di incubazione discontinui e/o distinti: confronto tra le parti e/o minute, se si tratta di documentazione; o note di brogliacci, riportate in tempi più o meno distanti, messe insieme qua e là e accomodate provvisoriamente, o compilazioni più immediate, se si tratta di generi narrativi.

Un Occidente latino non facile da avvicinare e da comprendere se non si considerano le sue fonti nella totalità e complessità che gli appartiene, da quelle che si sono create in continuità a quelle che sono l'esito di intervalli più o meno lunghi e fasi redazionali discontinue. Uno scenario affollatissimo, quello delle fonti storiche di questo tempo¹³: da quelle *scritte* (narrative, documentarie, legislative e normative, giudiziarie e fiscali, epistolari, agiografiche, liturgiche, letterarie e dottrinali) a quelle *materiali* (archeologiche, numismatiche, sigillografiche e araldiche, epigrafiche, artistiche), almeno, senza invadere le prospettive esegetiche che rispondono alla natura complessa di ciascuna delle fonti. Un viaggio faticoso e affascinante che pone lo storico di fronte a un lavoro impegnativo di interpretazione che consiste nel restituire alle

lorsqu'ils n'avaient plus de portée pratique – et les pertes survenues depuis sont telles qu'on doit constamment s'interroger sur la "représentativité" des témoignages et, partant, sur les possibilités de l'histoire quantitative. À sa nature aussi: jusqu'au bas moyen âge, la plupart des sources ont une origine cléricale et ce fait influe une fois encore sur leur représentativité et sur la significations de leurs assertions ou de leurs silences. D'autres traits, et d'autres difficultés, procèdent de la *mentalité du temps*, spécialement de l'engouement pour l'antiquité ou, plus largement, du respect des autorités; de l'ignorance de la propriété intellectuelle et donc de ce que nous appelons le plagiat; de la conception de la vérité et, dès lors, de la falsification; d'une certaine désinvolture à l'égard des chiffres et de l'arithmétique; de l'absence relative de sens critique».

¹³ Uno scenario diverso anche dal punto di vista degli addetti ai lavori (*monachus-frater-laicus*), cfr. H. GRUNDMANN, *Litteratus-illiteratus. Das Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, «Archiv für Kulturgeschichte» 40 (1958) 1-65. Dapprima i chiostri fanno spazio agli *scriptoria* e alle biblioteche, cfr. P. LEHMANN, *The Benedictine Order and the transmission of the literature of Ancient Rome in Middle Ages*, «Erforschung des Mittelalters» 3 (1960) 173-183. Dipoi, verso il secolo XIII, matura gradualmente un cambio. I monaci non sono più gli unici a dedicarsi alla scrittura, com'era stato in passato fino al Basso Medioevo, ma va crescendo sensibilmente il ruolo dei laici, cfr. *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*. Akten des internationalen Kolloquiums, 17.-19. Mai 1989, a cura di H. Keller - K. Grubmüller - N. Staubach, Münster, Fink, 1992 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 65).

fonti storiche la loro complessità, senza eccedere nello sforzo di eludere il silenzio dei testimoni con costruzioni di ipotesi e di analogie¹⁴. Un bell'approccio in tutti i suoi aspetti, almeno ai nostri occhi, *per entrare* in un'epoca, denominata Medioevo, o diversamente *per restarne fuori*. Un esercizio antropologico, alla fin fine grato, per apprendere a dialogare e raccontare diversamente. Un ammonimento ancora valido per l'uomo e per lo storico del nostro tempo che non deve provare nostalgia o repugnanza per una definizione di *Medioevo* insignificante, ma tentare di avvicinare *la gente* tra le pieghe del tempo e i residui dei vissuti: quelli marginali, avvolti di una inafferrabile *esistenza*. Pertanto una storia totale, aperta, capace di ascoltare e apprendere ancora qualcosa, al di là della presunzione di turno di conoscere affatto un *Medioevo* che mai è esistito. Fin qui, per denunciare l'ennesima discutibilissima sintesi, qualunque ne sia la ulteriore prospettiva, dal momento che il tessuto connettivo di un qualunque caso non può essere raggiunto che nella esperienza che ne ricostituisca la singolarissima vitalità. Di conseguenza la finzione metodologica, che ci consente di sezionarne i vari aspetti, pur ammettendo che esso caso li abbia mai verificati, ci pare tollerabile appena nella misura in cui ci si rifiuta con tutto impegno di finirne vittima.

E a questo punto il nostro discorso è oramai maturo per parlare della inesorabile lezione della storia (dai cantieri medievali alle sue letture moderne e contemporanee), di quella che compendia la nostra vita in un mestiere (di presunzioni ermeneutiche e storiografiche), diversamente da quella di allora che era semplicemente una *esistenza* (di memorie, ombre e tracce).

Le fonti

Ci avvicineremo al variegato ventaglio di fonti medievali e censiremo alcuni dei campioni più rappresentativi per ogni tipologia di fonti storiche narrative o letterarie, tralasciando quelle non narrative (ovvero le fonti archivistiche), cioè quelle che sono il prodotto dell'attività amministrativa, giuridica o economica, e contribuiscono ad una sana gestione della vita politica o privata. Cercheremo invece di gettare una qualche luce sulle fonti conservate comunemente nelle biblioteche (*compendia, annales, chronicae, gesta, historiae* ecc.), quelle che ci informano di un passato e descrivono degli

¹⁴ Ancora oggi pedagogica – almeno a mio giudizio – la silloge di fonti medievali europee, *L'Europe au Moyen Âge. Documents expliqués*, a cura di C.-M. de la Roncière - P. Contamine - R. Delort - M. Rouche, 1-3, Paris, Colin, 1969-1971 (Collection U, Série «Histoire médiévale»), piacevole ventaglio di testimonianze, aperte a commenti decisamente interessanti.

avvenimenti, o prendono parte per l'uno o l'altro punto di vista religioso o politico e mirano ad influenzare la nostra opinione.

La nostra indagine deve così includere la complessiva evoluzione dei generi (di *origine cristiana*, di *origine antica*, di *origine medievale*) nella valutazione della storiografia più accreditata¹⁵.

I generi di origine cristiana

La storiografia medievale di origine cristiana non risulta dalle grandi tradizioni dell'Antichità (come Tucidide, Cesare, Sallustio, Livio, Valerio Massimo, Tacito ecc.), bensì da compilazioni e scritti di orientamento ecclesiastico, determinato soprattutto da autori cristiani del Basso Impero. Il calcolo del tempo insegnava all'uomo medievale l'umanizzazione degli avvenimenti quotidiani e la concretizzazione della storia della salvezza. Pertanto il tempo era lo spazio in cui l'uomo (*monachus-laicus*) poteva servire Dio (*ora et labora*). E l'esigenza del computo della Pasqua educava lo storico di turno, in un primo tempo alla mera registrazione di tempi ed eventi, e a poco a poco a raccogliere gli avvenimenti più importanti dell'anno (defunti, feste religiose, situazioni climatiche, politiche ecc.), prefiggendosi di *cunctam annorum congeriem computare* dalla creazione dell'uomo sino al suo presente, non più come un semplice *computus annorum* quanto piuttosto come un racconto sempre più metodico, suscettibile di trasformarsi in effettive e congrue elaborazioni storiografiche.

Peculiare dei generi di origine cristiana è la loro compagine *a cipolla e roborata*¹⁶. Se la configurazione *a cipolla* esibisce un testo iniziato da un autore e in seguito portato avanti da un altro e successivamente da un altro ancora, spesso senza che sia possibile ravvisare la tradizione e l'appartenenza testuale, parimenti la struttura *roborata*, tipica di cronache o cartulari, ammassa la trascrizione di una congerie di documentazione, non solo per restituire alla storia l'anamnesi del monastero di turno, ma soprattutto al fine di rivendicazioni territoriali e patrimoniali.

Il controllo di codesti ambiti può evidentemente riuscire arduo, ma è di certo ineludibile. Al censimento, almeno dei variegati generi (*compendi*,

¹⁵ Rimando alle edizioni e ai consuntivi più accreditati. Ovviamente taluni contributi risentono del fatto di essere stati prodotti tra Otto e Novecento, ma se essi sono oggi scarsamente citati e ancor meno letti, ciò è dovuto alla moda e non alla loro obsolescenza. Dunque una scelta obbligata, giacché nessuno è stato capace dopo di allora di produrre opere che possano venire anche lontanamente paragonate a lavori così poderosi per massa di erudizione, acutezza di analisi e originalità di pensiero.

cronache, storie della chiesa, storie nazionali dei popoli germanici, annali, gesta, genealogie), includeremo le concorrenze più significative.

Compendi

I *compendi* erano delle mere compilazioni, che non avevano come scopo una presentazione elegante: anche se lo storico curava lo stile, rimanevano prive di ambizione letteraria. Erano sintesi della storia antica, pregevoli per l'informazione delle contemporaneità dei loro autori. E per quanto disinibite da un rigoroso ordine cronologico erano letture ambite lungo il Medioevo¹⁷.

Tipici nel genere restano Iordanes¹⁸ con la sua *De summa temporum vel origine actibusque gentis romanorum*¹⁹ (composta nel 551 ca., arrivava fino al 550)²⁰, una sorta di compendio di storia universale da Adamo a Giustiniano, formulata come racconto delle tribolazioni umane, commissionata probabilmente dall'amico Vigilio (futuro papa, 537-555); e Paolo Diacono²¹ con la *Historia romana*²² (composta nell'intervallo 758-782)²³, sulle prime limitata

¹⁶ M. MCCORMICK, *Les annales du haut Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1975 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 14).

¹⁷ In particolare su Paolo Diacono e la sua *Historia romana*, circa l'inventario dei manoscritti, cfr. A. CRIVELLUCCI, *Per l'edizione della «Historia romana» di Paolo Diacono*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano» 40 (1921) 7-103, attualmente superato dal contributo di L. B. MORTENSEN, *The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus and Landolfus Sagax Manuscripts*, «Filologia Mediolatina» 6-7 (1999-2000) 101-200, in particolare 165-200; R. CERVANI, *Romanità e cristianesimo nella prospettiva storiografica altomedievale: l'«Historia romana» di Paolo Diacono*, «Annali di storia. Facoltà di Lettere e Filosofia» 4 (1981) 5-40. Mentre le *Gesta Romanorum*, uno dei compendi più popolari, composto da un anonimo del secolo XII, ci sono facilitate nell'edizione, *Gesta Romanorum*, ed. H. Oesterley, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1872; e, dagli anni Settanta del secolo scorso, si possono leggere anche in traduzione, *Gesta Romanorum. Geschichten von der Römern: ein Erzählbuch des Mittelalters Erstmals in vollständiger Übersetzung*, a cura di W. Trillitzsch, Frankfurt am Main, Insel, 1973; infine, qualche anno più tardi, in un interessante consuntivo, sono motivo di ulteriori cure, cfr. W. RÖLL, *Zur Überlieferungsgeschichte der «Gesta Romanorum»*, «Mittelalterliches Jahrbuch» 21 (1986) 208-229.

¹⁸ BISLAM II, n. 8696. Per una informazione orientativa bio-bibliografica si veda M. L. ANGRISANI SANFILIPPO, *Iordanes*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di A. Di Berardino, 2, Genova - Milano, Marietti, 1984, coll. 1788-1790.

¹⁹ CPL 912; IORDANES, *De summa temporum vel origine actibusque gentis romanorum*, ed. T. Mommsen, Berolini, apud Weidmannos, 1882 (MGH AA, 5/1).

²⁰ B. LUISELLI, *Sul «De summa temporum» di Iordanes*, «Romano-barbarica» 1 (1976) 83-133.

²¹ Paulus Diaconus (720/730 - 797ca.), BISLAM II, n. 10413.

²² *Pauli Historia romana*, ed. H. Droysen, Berolini, apud Weidmannos, 1879 (MGH AA, 2), 185-224; *In Pauli Diaconi «Historia Romana»*, ed. A. Crivellucci, Roma, Istituto Storico Italiano, 1914 (Fonti per la storia d'Italia, 51).

²³ Secondo Crivellucci è stata composta probabilmente nel 761-774.

per lo più all'area italiana, dipoi preferita anche al *Breviarium ab urbe condita* di Eutropio²⁴, come testimoniano le diverse aggiunte e aggiustamenti posteriori²⁵.

Cronache universali

Le *cronache universali*, invece, presentavano avvenimenti della storia universale inseriti nel quadro di una concordanza tra le diverse ere sull'esempio di Eusebio di Cesarea, autore dei *Χρονικὸὶ Κανόνες* (= *Chronici canones*)²⁶ i quali, una volta apprezzatone il nuovo genere letterario²⁷, erano anch'essi imitati durante tutto il Medioevo²⁸. Di particolare interesse, a partire dal secolo VII, registriamo le *Chronica maiora* (composte nel 615) di Isidoro di Siviglia²⁹, e il suo compendio nella *Chronica minora* o *Chronicorum epitome*, composte nel 627³⁰. Le sue cronache prendono le mosse dalla creazione, così da essere talvolta denominate *Chronica de sex aetatibus*, giacché Isidoro è stato

²⁴ Eutropius Valentinus episcopus (fl. ante 580 - ante 610), BISLAM II, n. 3791; *Eutropi Breviarium ab urbe condita*, ed. H. Droysen, Berolini, apud Weidmannos, 1879 (MGH AA, 2).

²⁵ P. CHIESA, *Paulus Diaconus*, in *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Medieval Latin Texts and their transmission TE.TRA.2*, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005 (Millennio Medievale, 57. Strumenti e studi, 10), pp. 486-491.

²⁶ Eusebii Pamphili *Chronici canones. Latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit Sanctus Eusebius Hieronymus*, ed. J. K. Fotheringham, Londinii, apud Humphredum Milford, 1923; per un orientamento, cfr. R. HELM, *Eusebius' Werke*, 7, Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung 1984³ (Griechische Christliche Schriftsteller, 47).

²⁷ Cfr. G. F. CHESNUT, *The First Christian histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Macon, Mercer University Press, 1986²; A. A. MOSSHAMMER, *The «Chronicle» of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg, Buchnell University Press; London, Associated University Press, 1979; R. M. GRANT, *Eusebius as Church Historian*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

²⁸ Le principali cronache dei secoli V e VI, più o meno dipendenti e/o influenzate da Eusebio, sono state assemblate in *Chronica minora* a cura di T. Mommsen (MGH AA, 9-11).

²⁹ Isidorus Hispalensis episcopus (560ca - 4.4.636), BISLAM II, n. 8750.

³⁰ CPL, n. 1205; ISIDORUS IUNIOR EPISCOPUS HISPALENSIS, *Chronica maiora ... chronicorum epitome*, ed. T. Mommsen, Berolini, apud Weidmannos, 1894 (MGH AA, 11), 391-488; ultimamente, un minuzioso studio del testo, delle fonti, dei cataloghi antichi e della posterità letteraria ci facilita una nuova edizione critica, *Isidori Hispalensis Chronica*, ed. J. C. Martín, Turnhout, Brepols, 2003 (CCSL, 112); mentre, a proposito della tradizione e trasmissione del testo, si veda l'aggiornatissimo resoconto a più mani di C. CODOÑER - J. C. MARTÍN - M. A. ANDRÉS, *Isidorus Hispalensis ep.*, in *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Medieval Latin Texts and their transmission TE.TRA.2*, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005 (Millennio Medievale, 57. Strumenti e studi, 10), 362-370; a J. C. MARTÍN si devono gli apporti relativi alla seguente produzione: *De naturam rerum, Chronica, De origine Getarum, Vandalorum, Sueborum, Regula monachorum, Epistulae, Versus sancti Isidori, Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt, De haeresibus*.

il primo ad impiegare nelle sue cronache la divisione agostiniana della storia, come periodizzazione della storia del mondo in sei età.

Nel secolo VIII con Beda il Venerabile³¹ ritroviamo per la prima volta in una cronaca, come punto di partenza della sua cronologia, la nascita di Cristo, calcolata secondo il computo di Dionigi il Piccolo (Dionisyus Exiguus). Alla prima stesura di manuali di cronologia ad uso delle chiese – il *De temporibus liber*³² (703) e il *De temporum ratione*³³ (725) – si aggiungeva a ciascuno dei consuntivi in parola il *De sex huius mundi aetatibus* [= *Chronica maiora eiusdem Chronica minora*]³⁴, che si ferma cronologicamente al 725; ampiamente impiegato nella stesura di *annales* ed emulato da tutta la posterità³⁵.

³¹ Beda Venerabilis (672/673 - 26.5.735), BISLAM II, n. 2123. Ai fini di una intelligente comprensione dell'epoca e degli scritti di Beda, risultano indispensabili i seguenti consuntivi di riferimento: cf. P. H. BLAIR, *The Historical writing of Beda*, in *I problemi dell'occidente nel secolo VIII*. 6-12 aprile 1972, Spoleto, Presso la sede del Centro, 1973 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 20), 197-222; C. LEONARDI, *Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, *ibidem*, 603-658, anche in ID., *Medioevo latino. La cultura dell'europa cristiana*, a cura di F. Santi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004 (Millennio Medievale, 40. Strumenti e studi, 2), 115-154; in particolare sul ruolo della sua opera cf. G. BONNER, *Beda and Medieval Civilization*, «Anglo-Saxon England» 2 (1973) 71-90; A. GRANSDEN, *Historical Writing in England. 1: 500-c. 1307*, Ithaca, Cornell University Press, [1974], 13-28; ID., *Beda's reputation as an historian in medieval England*, «Journal of ecclesiastical history» 32 (1981) 397-425, anche in ID., *Legends, Traditions and History in Medieval England*, London, Hambledon Press, 1992, 1-29; J. DAVIDSE, *The sense of history in the works of the Venerable Bede*, «Studi medievali» 23 (1982) 647-695; mentre, a proposito della tradizione e trasmissione del testo, si veda l'aggiornatissimo resoconto di M. LAPIDGE, *Beda Venerabilis*, in *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Medieval Latin Texts and their transmission TE.TRA.3*, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005 (Millennio Medievale, 75. Strumenti e studi, 18), 44-137, in particolare: 62-64: *De temporibus*; 65-68: *De temporum ratione*; 69-70: *Chronica minora*; 71-74: *Chronica maiora*.

³² CPL, n. 2318; il *De temporibus liber* è il più breve e teorico dei consuntivi sul computo (cc. 1-15), *Beda Opera de temporibus*, ed. C. W. Jones, Cambridge, Mass., 1943 (Mediaeval Academy of America, 41), 295-303; ripubblicata, senza introduzione, in *Beda Venerabilis opera. Pars VI: Opera didascalica*, ed. C. W. Jones, 3, Turnholti, Brepols, 1980 (CC, 123C), 585-611.

³³ CPL, n. 2320; il *De temporum ratione* è la prima parte del consuntivo più grande (cc. 1-65), *Beda Opera de temporibus*, ed. C. W. Jones, Cambridge, Mass., 1943 (Mediaeval Academy of America, 41), 173-291; ripubblicata, senza introduzione, in *Beda Venerabilis opera. Pars VI: Opera didascalica*, ed. C. W. Jones, 2, Turnholti, Brepols, 1977 (CC, 123B), 239-544.

³⁴ CPL, n. 2273. Con l'incipit *De sex aetatibus mundi* inizia la seconda parte sia del *De temporibus liber* (cc. 1-15) sia del *De temporum ratione* (cc. 1-65): ora come *Cronica minora*, ora come *Cronica maiora*, Beda Venerabilis, *Chronica maiora eiusdem minora*, ed. T. Mommsen, Berolini, apud Weidmannos, 1898 (MGH AA, 13), 223-354, il testo si legge nelle pp. 247-327; ripreso in ID., *De temporum ratione liber*, ed. C. W. Jones, Turnholti, Brepols, 1977 (CCSL, 123B), cc. 66-71, pp. 461-544.

³⁵ Cfr. G. BONNER, *Beda and his legacy*, «Durham University Journal» 78 (1986) 219-230; B.

All'inizio del secolo X anche Reginone di Prüm³⁶ nel suo *Chronicon*³⁷, dedicato a Adalberto di Weissenburg, spalma la sua cronaca dalla nascita di Cristo fino al presente (ovvero fermandosi al 906), accreditando maggior interesse alla storia franca, organizzata annalisticamente. Gli ulteriori supplenze e rimaneggiamenti (fino al 967)³⁸ lasciano supporre che la sua opera risultasse efficace e costituisse la piattaforma di una gran parte delle cronache posteriori del bacino teutonico³⁹.

Anche nei secoli seguenti la produttività monastica dedica precipuo interesse alla storia nelle sue accreditate accezioni⁴⁰. Una delle figure più significative del panorama letterario della prima metà del secolo XI è Ermanno di Reichenau, detto il "Contratto"⁴¹, forse perché minorato fisicamente (*der Labme*: cioè zoppo)⁴². La sua opera più famosa è senza dubbio la *Chronica universalis*⁴³, composta tra il 1049 e il 1054; interrotta per la sua morte

LUISELLI, *Beda und die christliche Geschichtsschreibung der Spätantike und des Frühmittelalters*, in *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte*, a cura di M. Wissemann, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1988, 214-234; R. H. C. DAVIS, *Bede after Bede*, in *Studies in medieval history presented to R. A. Brown*, a cura di C. Harper-Bill - C. J. Holdsworth - J. L. Nelson, Woodbridge, Boydell, 1989, 103-116.

³⁶ Regino Prumiensis (840ca - 915), BISLAM II, n. 11479.

³⁷ *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, ed. F. Kurze, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1890 (MGH SS rer. Germ., 50).

³⁸ H. LÖWE, *Von Cassiodor zu Dante, Ausgewählte Aufsätze zur Geschichtsschreibung und politischen Ideenwelt des Mittelalters*, Berlin - New York, De Gruyter, 1973; O. PRINZ, *Die Überarbeitung der Chronik Reginos aus sprachlicher Sicht*, in *Literatur und Sprache im Europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag*, a cura di A. Önnarfors et alii, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, 122-141; fruibile ai nostri fini è l'accreditato consuntivo: W.-R. SCHLEIDGEN, *Die Überlieferungsgeschichte der Chronik des Regino vom Prüm*, Mainz, Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 1977 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 31).

³⁹ Cfr. E. KARPf, *Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts*, Wiesbaden - Stuttgart, Steiner, 1985 (Historische Forschungen, 10); K. SCHMID, *Die Thronfolge Ottos des Großen*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung» 81 (1964) 80-163.

⁴⁰ H. W. GOETZ, *On the universality of universal history*, in *L'historiographie médiévale en Europe. Acte du colloque organisé par la Fondation européenne de la science au Centre de recherches historiques et juridiques de l'Université Paris I du 29 mars au 1^{er} avril 1989*, a cura di J. P. Genet, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1991, 247-261.

⁴¹ Hermannus Contractus (18.7.1013 - 24.09.1054), BISLAM II, n. 6017.

⁴² H. OESCH, *Berno und Hermann von Reichenau als Musiktheoretiker. Mit einem Überblick über ihr Leben und die handschriftliche Überlieferung ihrer Werke*, Bern, P. Haupt, 1961 (Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft, 2/9); A. BORST, *Ein Forschungsbericht Hermanns des Labmen*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 40 (1984) 379-477.

⁴³ HERMANNUS DI REICHENAU, *Chronica*, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1844 (MGH SS, 5), 74-133; si può anche leggere, ma non scientificamente citabile, in PL 143, 55-270.

prematura a soli 41 anni. Il suo percorso storiografico abbraccia il periodo dalla nascita di Cristo ai suoi giorni, ricorrendo per la prima volta al solo computo *a Christo nato*, diversamente da coloro che optavano di confrontarsi con quel groviglio di computi, nel laborioso tentativo di armonizzarli⁴⁴. Un itinerario, quello di Ermanno, che oltrepassa le antiche coordinate temporali e getta un ponte per la prima volta tra l'Antichità e i popoli carolingio e germanico⁴⁵. Una timida operazione che poco per volta rompe o attenua gli assortiti interessi della *christianitas* (della tradizione romana e dell'etnos dei popoli germanici), in una prospettiva ultraterrena, ordinando l'umana cristianità nella fede in un Dio che si incarna per salvare gli uomini.

In seguito, dopo un lungo peregrinare per l'Europa, troviamo – prima a S. Martino a Colonia, poi a Fulda ed infine a Magonza – il monaco irlandese Mariano Scott⁴⁶. Il suo *Chronicon*⁴⁷ ricalcava le precedenti iniziative e approntava una storia universale dalla creazione ai suoi tempi (fino al 1082), con aggiunte e rimaneggiamenti posteriori (fino al 1155)⁴⁸. Più del comune apprezzamento nel bacino inglese, è evidente l'ampio impiego operato dall'inglese Giovanni di Worcester per la sua cronaca.

In tarda età Sigeberto di Gembloux⁴⁹ era alle prese con un nuovo genere di narrazione. Dopo una vita spesa a comporre testi di genere agiografico – ora nel monastero di San Vincenzo di Metz la *Vita Deoderici episcopi Mettensis*, la *Vita Sigiberti regis* e la *Passio sancte Lucie*; dipoi, una volta ritornato a Gembloux, la *Passio Thebeorum* e una serie di *Vitae* – preferì passare ad un nuovo genere di fatica narrativa: una storia universale che prendeva le mosse lá dove Eusebio

⁴⁴ R. R. NEWTON, *Medieval Chronicles and the rotation of the earth*, Baltimore - London, The Johns Hopkins University Press, 1972.

⁴⁵ R. BUCHNER, *Der Verfasser der Schwäbischen Weltchronick*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 16 (1960) 389-396; I. S. ROBINSON, *Die Chronick Hermanns von Reichenau und die Reichenauer Kaiserchronick*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 36 (1980) 84-136; W. BERGMANN, *Chronographie und Komputistik bei Hermann von Reichenau*, in *Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für F. J. Schmale zum 65. Geburtstag*, a cura di D. Berg - H.-W. Goetz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, 103-117.

⁴⁶ Marianus Scottus (1028 - 22.12.1082/1083), BISLAM II, n. 9378.

⁴⁷ MARIANUS SCOTT, *Chronicon*, ed. G. Waitz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1844 (MGH SS, 5).

⁴⁸ A. D. VON DEN BRINCKEN, *Marianus Scottus*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 17 (1961) 191-238; ID., *Marianus Scottus als Universalhistoriker iuxta veritatem evangelii*, in *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, a cura di H. Löwe, 2, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, 970-1009.

⁴⁹ Sigebertus Gemblacensis monachus (1030ca - 5.10.1112), BISLAM II, n. 12060.

si era fermato per arrivare sino ai suoi giorni (1111)⁵⁰. E non a torto, giacché l'apprezzato *Chronicon* o *Chronographia*⁵¹ – di fatto la sua opera più celebre – lo consacrava tra gli storici medievali di maggior interesse⁵².

Nel secolo XII siamo nel bel mezzo di uno sviluppo senza precedenti in tutti i campi, intellettuali e creativi, le cui tracce percorrono tutta l'Europa, e specialmente la regione francese, cosicché le minori perdite nella trasmissione dei testi, rispetto ai manoscritti precedenti sopravvissuti, ci aiutano ad un monitoraggio più puntuale e senza albagie. E per quanto favorevoli gli spazi (monasteri) e volenterosi gli addetti ai lavori (monaci), tra il recupero delle fonti e il suo utilizzo, i risultati non sempre sono tra i più lusinghieri. Eccone qualche esempio. Florenzio di Worcester⁵³ ci ha lasciato il *Chronicon ex chronicis*⁵⁴: un riuscito assemblaggio di materiali precedenti, in cui travasava non più di un trentennio di inedite contemporaneità (1082-1118), per di più corroborate da ulteriori aggiornamenti dopo la sua morte (sulle prime, fino al 1140; dipoi, fino al 1295). Forse, se tali e tante sono le intersezioni – come nota Gransden⁵⁵ –, dapprima di Mariano Scott, o come tradiscono alcune prossimità, mutate in latino dalla *Saxon chronicle*⁵⁶, dipoi delle ulteriori supplenze dell'ultimo trentennio di Florenzio, è da credersi che l'operazione di revisione, uniformità dei materiali e aggiornamento si sia svolta per mano del monaco Giovanni di Worcester, in uno stile sobrio ed omogeneo, almeno fino al 1140⁵⁷, come di fatto è stimabile dalle

⁵⁰ A quanto pare, con molte continuazioni *Sigeberti Gemblacensis chronographiae Auctarium Affligemense*, ed. P. Gorissen, Brussel, Paleis d. Acad., 1952 (Koninklijke Academie voor Wetenschappen, 15).

⁵¹ *Sigeberti Gemblacensis Chronographia*, ed. L. Bethmann, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1844 (MGH SS, 6), 268-474; circa l'impiego delle fonti è fruibile M. de WAHA, *Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les «sources anciennes» de son abbaye*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 55 (1977) 989-1036.

⁵² M. SCHMIDT-CHAZAN, *Sigebert de Gembloux, le Lotharingien*, «Publication de la section historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg» 106 (1991) 21-48; M. CHAZAN, *L'empire et l'histoire universelle: de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XIIIe-XIVe)*, Paris, H. Champion, 1999 (Études d'histoire médiévale, 3).

⁵³ Florentius Wigorniensis († 7.7.1118), BISLAM II, n. 3911.

⁵⁴ FLORENTIUS WIGORNIENSIS, *Chronicon ex chronicis, ab adventu Hengesti et Horsi in Britanniam usque ad annum MCXVII cui accesserunt continuationes duae, quarum una ad annum MCXLI, alteram nunc primum typis vulgata, ad annum MCCXCV perducta*, ed. B. Thorpe, 1-2, Londini, Sumptibus Societatis, 1848-1849 (English Historical Society).

⁵⁵ GRANSDEN, *Historical Writing in England. 1: c. 500-c. 1307*, 143-144.

⁵⁶ Per una traduzione, cfr. D. WHITELOCK, *English historical documents c. 500-1042*, 1, London, Methuen, 1979².

⁵⁷ R. R. DARLINGTON - P. MCGURCK, *The Chronicon ex chronicis of «Florence» of Worcester and its use for English history before 1066*, «Anglo-Norman studies» 5 (1983) 185-196; C. HART, *The*

giustificatissime supplenze. Più apprezzabili risultano, invece, i contributi di Ottone di Frisinga⁵⁸. Tra la sua produzione più considerevole, la *Chronica sive historia de duabus civitatibus*⁵⁹ costituisce l'apogeo della storiografia medievale⁶⁰. È di fatto la prima cronaca di storia universale⁶¹ in cui la visione agostiniana delle due città viene impiegata per dare un senso alla storia⁶². Comprende il periodo che va dalla creazione al 1146. Delle due redazioni, ci è rimasta la seconda (composta tra 1156-1157); mentre la prima, composta tra 1143-1146, è andata perduta. Il seguito della storia (1146-1209) si deve alle addizioni di Otto di Sankt Blasien⁶³ nel suo *Chronicon*⁶⁴.

early section of the Worcester chronicle, «Journal of medieval history» 9 (1984) 251-315; M. BRETT, *The use of universal chronicle at Worcester*, in *L'historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation européenne de la science au Centre de recherches historiques et juridiques de l'Université Paris I, du 29 mars au 1^{er} avril 1989*, a cura di J. P. Genet, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, 277-285.

⁵⁸ Otto I Frisingensis episcopus (1111ca - 22.9.1158), BISLAM II, n. 10295. Con motivo dell'ottavo centenario della morte si sono dedicati alcuni apprezzabili contributi complessivi, cfr. *Otto von Freising 1158-1958*, «Analecta Sacri Ordinis Cistercensis» 14 (1958) 151-345; *Otto von Freising. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr*, a cura di J. A. Fischer, Freising, V. des Historischen Vereinis Freising E. V., 1958; *Memorial Otto de F. à l'occasion du VIII^e centenaire de sa mort. Morimond, 28 sep. 1158*. Mélanges d'histoire cistercienne et haut-marnaise, Langres, Société Historique et Archéologique de Langres, 1962.

⁵⁹ *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1912 (MGH SS rer. Germ., 45),

⁶⁰ H.-W. GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Köln - Wien, Böhlau, 1984 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 19); B. SCHÜRMAN, *Die Rezeption der Werke Ottos von Freising im 15. und frühen 16. Jh.*, Stuttgart, Franz Steiner, 1986; N. STAUBACH, *Geschichte als Lebensort. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Frising*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 28 (1988) 46-75; ma anche R. SCHIEFFER, *Otto von Freising ein Urkundenfälscher?*, in *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für K. Reindel zum 70. Geburtstag*, a cura di L. Kolmer - P. Segl, Regensburg, Universität Verlag, 1995, 245-256.

⁶¹ H. M. KLINKENBERG, *Der Sinn der Chronik Ottos von Freising*, in *Aus Mittelalter und Neuzeit. [Festschrift] G. Kallen zum 70. Geburtstag*, a cura di J. Engel - H. M. Klinkenberg, Bonn, P. Hanstein, 1957, 63-76.

⁶² G. J. LAVERE, *The two Cities of Otto, Bishop of Freising: Study in Neo-Augustinian Political Theory*, «Augustinian Studies. Annual Publication of the Augustine Institute» 13 (1982) 55-65; E. MÉGIER, «*Civēs Dei*» und «*civēs mundi*» als individuelle Personen in der Chronik Ottos von Freising, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, a cura di J. A. Aertsen - A. Speer, Berlin - New York, de Gruyter, 1996 (Miscellanea mediaevalia, 24), 513-529.

⁶³ Otto de Sancto Blasio (fl. saec. XIII in.), BISLAM II, n. 10305.

⁶⁴ *Otonis de Sancto Blasio Chronica*, ed. A. Hofmeister, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1912 (MGH SS rer. Germ., 47).

Con Roberto d'Auxerre⁶⁵ e il suo *Chronicon*⁶⁶ (arrivava fino al 1211, con ulteriori supplementi fino al 1228⁶⁷) finiva un'epoca in cui *fare cronaca* aveva alcune caratteristiche comuni. L'impianto cronologico e cronografico, dai tempi più lontani al tempo presente, dalla storia universale alla storia della cristianità, non era solo un problema di *computus*, cioè di mero calcolo cronologico. Determinare la data della creazione del mondo, l'origine dell'alternarsi di sole e luna, l'inizio delle sei età del mondo e del genere umano corroborava il senso e ne indicava alla storia la direzione da seguire: da Dio creatore al suo Figlio redentore, un percorso obbligato all'*homo viator*⁶⁸, per colui che per il momento si trovava ancora in volo, e che dall'origine divina si incamminava verso la meta celeste. Così una storiografia che andava al di là dei limiti cronologici e del suo raccontare una storia del mondo: nell'intenzione dell'uomo di Dio (monachus), che nello spazio del suo monastero e nel tempo dell'immediata esperienza personale (*ora et labora*), comprende la storia dell'umanità (universale) come storia della salvezza. Dunque il calcolo del tempo permetteva alla liturgia di celebrare il mistero dell'incarnazione e della redenzione, in definitiva di comprendere il senso della storia dell'umanità, inserendo l'eternità nel presente. È chiaro allora che chi intendeva celebrare la Pasqua, ovunque si trovasse, doveva datare anche i destini umani puntualmente in base al corso dell'anno liturgico.

Venendo al secolo XIII ci inoltriamo in scrittori che risentivano delle innovazioni culturali introdotte dalla contemporanea speculazione filosofico-teologica. La progressiva ripartizione del tempo – *ante legem, sub lege, in gratia* – andava sempre più attenuandosi, senza rinunciare a decifrare nel succedersi degli accadimenti il provvidenziale disegno di Dio. Era l'interesse per il dato oggettivo a produrre compilazioni in cui le ragioni della letteratura si contemperavano con quelle della obiettività storica. La precisa registrazione di accadimenti, nell'analisi del massiccio ricorso alle fonti d'archivio, produceva

⁶⁵ Robertus Sancti Mariani Autissiodorensis canonicus (1156/1157 - 1212), BISLAM II, n. 11769.

⁶⁶ *Roberti canonici Sancti Mariani Autissiodorensis Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1882 (MGH SS, 26), 219-276.

⁶⁷ *Roberti canonici Sancti Mariani Autissiodorensis Continuationes I et II et Additamentum*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1882 (MGH SS, 26), 276-287; C. L. NEEL, *Man's restoration. Robert of Auxerre and the writing of history in the early thirteenth century*, «Traditio» 44 (1988) 253-274.

⁶⁸ Cf. G. B. LADNER, *Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*, «Speculum» 43 (1967) 235.

in Matteo Paris⁶⁹ un esempio eccellente di *Chronica maiora*⁷⁰ (dalla creazione al 1259), particolarmente documentata circa la storia inglese, senza compromettere la dimensione europea⁷¹. Un ambito fecondo, quello dell'abbazia di S. Albans (vicino Londra), in cui si portava a termine una serie di cronache, fino a poco meno della metà del secolo XV. In questo orizzonte culturale, guadagnano la nostra attenzione i *Flores Historiarum* di Roger di Wendover⁷² (ca. 1220), con rimaneggiamenti e supplenze di Matteo Paris (1235-1259)⁷³, accresciuti con ulteriori addizioni di un certo Thomas Walsingham⁷⁴ (fino al 1422), e di un anonimo complemento finale (fino al 1440)⁷⁵.

Della produzione in lingua volgare registriamo appena *Die Sächsische Weltchronik*⁷⁶ (scritta tra il 1230-1240), di cui ignoriamo la paternità, malgrado la discutibile attribuzione a Eike di Repkow⁷⁷.

⁶⁹ Matthaëus Parisiensis (1195ca. - 1259ca.), BISLAM II, n. 9553.

⁷⁰ MATTHAËUS PARISENSIS, *Chronica maiora*, ed. H. R. Luard, 1-7, London, Longman, 1872-1884 (Rolls Series).

⁷¹ R. VAUGHAN, *Matthew Paris*, Cambridge, University Press, 1958 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. New Series, 6); H. E. HILPERT, *Kaiser-und Papstbriefe in den «Chronica maiora» des Matthaëus Paris*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981 (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, 9); *Chronicle of Matthaëus Paris: monastic life in the thirteenth century*, a cura di R. Vaughan, Gloucester, Alan Sutton, 1984; circa un autografo della cronaca, S. LEWIS, *The art of Matthew Paris in the «Chronica maiora»*, Aldershot, Scolar in collaboration with Corpus Christi College - Cambridge, 1987 (California studies in the history of art, 21). Circa la sincerità delle fonti, GRANSDEN, *Historical Writing in England 1: c. 500-c.1307*, 356-379, non manca di segnalare qualche riserva.

⁷² Il periodo 447-1235 è fruibile in *Flores historiarum*, ed. H. O. Coxe, 1-5, Londini, English Historical Society, 1841-1844; mentre la continuazione fino al 1254 è fruibile in *Rogeri de Wendover Liber qui dicitur Flores historiarum ab anno Domini MCLIV annoque Henrici Anglorum regis secundi primo. The Flowers of History by Roger de Wendover, from the year of our Lord 1154, and the first year of Henry the Second, King of the English*, ed. H. G. Hewlett, 1-3, London, Longman, 1886-1889 (Rolls Series). I rifacimenti delle unità più antiche dovuti a Matteo Paris sono disponibili in MATTHAËUS PARISENSIS, *Chronica maiora*, a cura di H. R. Luard.

⁷³ V. H. GALBRAITH, *Roger Wendover and Matthew Paris. Being the eleventh lecture on the David Murray Foundation in the University of Glasgow delivered on March 9th 1944*, Glasgow, Jackson son & company, 1944 (Glasgow University publications, 61); K. SCHNITH, *England in einer sich wandelnden Welt (1189-1259). Studien zu Roger Wendover und Matthäus Paris*, Stuttgart, Hiersemann, 1974 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 7).

⁷⁴ (fl. 1380 - 1420, † 1422ca.), BISLAM II, n. 12776.

⁷⁵ V. H. GALBRAITH, *The St. Albans chronicle, 1406-1420*, Oxford, Clarendon Press, 1937.

⁷⁶ *Die Sächsische Weltchronik*, ed. L. Weiland, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1877 (MGH Dt. Chron., 2).

⁷⁷ H. HERKOMMER, *Überlieferungsgeschichte der «Sächsischen Weltchronik». Ein Beitrag zur deutschen Geschichtschreibung des Mittelalters*, München, C. H. Beck, 1972 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 38); M. ZIPS, «Das ist des von Repegouwe Rat». *Bemerkungen zur Verfasserfrage der «Sächsischen Weltchronik»*, «Niederdeutsches

Il nostro viaggio tra le cronache universali si conclude nel secolo XIV con due congrui esempi. Il primo è Ranulf Higden⁷⁸ con il suo *Polychronicon*⁷⁹ (prodotto tra il 1320-1330), una tra le ultime produzioni cronachistiche universali nel bacino inglese⁸⁰, ricordata per il famoso mappamondo. L'altro sono i *Flores temporum*⁸¹ (abbracciano i secoli VIII-XIV), opera anonima di insignificante valore storico, ma singolare se non altro per la silloge delle considerazioni di alcune compagini ecclesiastiche. Una prima fase redazionale (1292-1294), per mano di un ipotizzabile francescano, arrivava al 1292; e una seconda, con addizioni supplementari, fino al 1345-1349⁸². Un'opera ampiamente letta, e frequentemente avvalsa nell'insegnamento e nelle dispute universitarie.

Cronache nazionali, regionali o locali

Nell'affollatissima produzione cronachistica affioravano presto (secc. XII-XIV) anche le *cronache nazionali, regionali o locali*⁸³. Ricalcavano la struttura di un *chronicon* nella gestione cronologica dei materiali e nella sommaria recensione di un passato più lontano, senza spingersi a interpretazioni storiche, anche se provviste di più puntuali ragguagli di quelle universali. Solitamente sulle prime avevano a che fare con una abbazia, una chiesa o una casa principesca, mentre alla fine si ampliavano in generose trattazioni monografiche regionali o nazionali. Qui non possiamo che segnalare gli esiti più promettenti. Al monaco Hariulfus⁸⁴, oriundo di Saint-Riquier (Centula), si deve il *Chronicon Centulense*⁸⁵ (abbraccia dal V al

Jahrbuch» 106 (1983) 43-73; A. I. GNOR, *Über das allgemeine Rechtsdenken Eikes von Regow*, Paderborn, F. Schöningh, 1984; M. MENZEL, *Die Sächsische Weltchronik. Quellen und Stoffauswahl*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1985 (Vorträge und Forschungen, 34).

⁷⁸ Ranulphus Higden († 12.3.1364ca.), BISLAM II, n. 11378.

⁷⁹ *Polychronicon Ranulphi Higden, monachi Cestrensi*, ed. C. Babington - J. R. Lumby, 1-9, London, Longman, 1865-1886 (Rolls Series).

⁸⁰ J. TAYLOR, *The universal chronicle of Ranulf Higden*, Oxford, Clarendon Press, 1966; GRANSDEN, *Historical writing in England. 2: c. 1307 to the early Sixteenth century*, 43-57.

⁸¹ *Flores temporum*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1879 (MGH SS, 24), 228-250.

⁸² A. D. VON DEN BRINCKEN, *Anniversaristische und chronikalische Geschichtsschreibung in den «Flores temporum» (um 1292)*, «Vorträge und Forschungen» 31 (1987) 195-214.

⁸³ E. M. C. VAN HOUTS, *Local and regional chronicles*, Turnhout, Brepols, 1995 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 74).

⁸⁴ Hariulfus Sancti Richarii Centulensis monachus (1060ca. - 19.4.1143), BISLAM II, n. 5620.

⁸⁵ *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier, V siècle - 1104*, ed. F. Lot, Paris, Picard, 1894 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire).

1104)⁸⁶, corroborato da una silloge documentale. Nel *Cantatorium sive chronica Sancti Huberti*⁸⁷ (arrivava fino al 1106), dovuto ad un anonimo monaco dell'abbazia di Saint-Hubert (Ardennes), tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII, si esibiva una minuta recensione delle contemporaneità, diversamente dall'approssimazione ai periodi anteriori⁸⁸. Gislebert di Mons⁸⁹, cancelliere del conte Baldovino V, nel suo *Chronicon Hanoniense*⁹⁰ (1068-1195) consegnava una descrizione dettagliata del suo regno (1171-1195) e una compendiosa delle antecedenze del contado.

Nella Spagna del secolo XIII – al di là delle primitive cronache asturiane, connesse alla *Reconquista*⁹¹ – si metteva a punto in lingua volgare la *Primera crónica general de España*⁹² (dalla creazione al 1252), iniziata sotto Alfonso X «el Sabio» (1252-1284) e completata poco dopo il 1289 sotto Sancho IV «el Bravo». Traccia di accreditato interesse storiografico per tutta la penisola Iberica è il nutrito numero delle continuazioni⁹³.

Ulteriori campioni si danno tra le cronache francesi. Tre compilazioni anonime in prosa francese mettono a disposizione una storia della

⁸⁶ Terminata nel 1088, dipoi ripresa fino al 1104/5.

⁸⁷ *La chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, ed. K. Hanquet, Bruxelles, Kiessling et C., 1906 (Recueil de textes pour servir à l'étude de l'histoire de Belgique. Commission royale d'histoire).

⁸⁸ *Chronique de Saint-Hubert. Concordance, Index verborum, Relevés statistiques*, a cura di P. Tombeur, Louvain, Edition univ. Catholique de Louvain, 1974 (Informatique et études de textes, 1); J. KASTNER, *Historiae fundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter*, München, Arbo-Gesellschaft, 1974 (Münchener Beiträge, 18); si veda anche H. Patze, *Klostergründung und Klosterchronik*, «Blätter für deutsche Landesgeschichte» 113 (1977) 89-121.

⁸⁹ Gislebertus Montensis (1140/1150 - 1.9.1224), BISLAM II, n. 4798.

⁹⁰ *La chronique de Gislebert de Mons*, ed. L. Vanderkindere, Bruxelles, s.n.t., [1955] (Commission royale d'histoire).

⁹¹ *Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle)*, ed. Y. Bonnaz, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1987 (Sources d'histoire médiévale).

⁹² *Primera crónica general de España*, ed. R. Menéndez Pidal, 1-2, Madrid, Gredos, 1977-1978³ (Universidad Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario Menéndez Pidal, I: Fuentes cronísticas de la historia de España, 1).

⁹³ F. J. DÍEZ DE REVENGA, *La condición de autor literario en Alfonso X el Sabio: Crónica General*, «Miscelánea medieval Murciana» 13 (1986) 117-129; D. G. PATTISON, *Juan Manuel's «Crónica abreviada» and Alphonsine historiography*, «Medium Aevum» 61 (1992) 242-249; D. CATALÁN MENÉNDEZ PIDAL, *De Alfonso X al conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962 (Seminario Menéndez Pidal, 3); F. RICO, *Alfonso el Sabio y la General estoria*, Barcelona, Ariel, 1972; *Crónica general de España de 1344. Edição crítica do texto português*, ed. L. F. Lindley Cintra, 1-4, Lisboa, Academia portuguesa da historia, 1951-1961 (Acad. Port. Historia narrativa da historia portuguesa, 2).

Normandia⁹⁴. E invece Guillaume di Nangis⁹⁵ proponeva un *Chronicon*⁹⁶ (dal 1113) in lingua latina fino all'inizio del secolo XIV, con accrescimenti dei monaci di Saint-Denis fino al 1368. Agli stessi si doveva anche la messa in opera delle *Grandes chroniques de France*⁹⁷, monumentale cronaca nazionale in lingua francese, un assemblaggio di diversi autori non più che modesto, all'infuori di qualche originale contributo per il secolo XIV. Una ricognizione dalle origini troiane dei francesi al 1461⁹⁸.

Particolarmente feraci sono, ai nostri interessi, le produzioni di area olandese, anzitutto quella di Melis Stoke con la redazione della *Rijmkroniek van Holland*⁹⁹ (689-1305), la più antica cronaca in medio-olandese¹⁰⁰, composta in versi a più riprese tra il 1280 e il 1309, con le addizioni posteriori al 1309¹⁰¹. Seguiva quella di Giovanni di Beke¹⁰² quando, appena

⁹⁴ Facilitati in tre modeste sillogi, alcuni estratti per i secoli X-XIII, si leggono in *Le chronique de Normandie*, ed. F. Michel, Rouen, s.n.t., 1839; a proposito del manoscritto da cui dipende l'edizione del 1839, si veda L. DELISLE, *Note sur le manuscrit latin 5027 de la bibliothèque Impériale*, «Bibliothèque de l'École des Chartes» 30 (1869) 212-215; dal secolo X al 1217 in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 11, Paris, V. Palmé, 1876, 320-343: «Extrait de la Chronique ou histoire manuscrite de Normandie»; *ibid.*, 12, Paris, V. Palmé, 1877, 221-256: «Ex libro III historiae regum Francorum»; ed infine dal secolo X al 1453 in *Les chroniques de Normandie (1223-1453)*, ed. A. Hellot, Rouen, Editions Métairie, 1881 (Imprimé d'après l'édition rarissime de Guillaume Le Tailleur, 1487).

⁹⁵ Guillelmus de Nangiaco (fl. 1250 - 1304), BISLAM II, n. 5367.

⁹⁶ *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 a 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, ed. H. Géraud, 1-2, Paris, J. Renouard et c.ie, 1843 (Société de l'Histoire de France).

⁹⁷ G. M. SPIEGEL, *The Cronicle Tradition of St. Denis. A survey*, Brookline (Mass.), Classical folia ed., 1978 (Medieval Classics: texts and studies, 10); G. LABORY, *Essai d'une histoire nationale au XIII^e siècle. L'anonyme de Chantilly-Vatican*, «Bibliothèque de l'École des Chartes» 148 (1990) 301-354.

⁹⁸ Fruibile fino al 1350 in *Grandes chroniques de France*, ed. J. Viard, 1-10, Paris, Société de l'Histoire de France / H. Champion, 1920-1953 (Soc. de l'histoire de France); e dal 1350 al 1380 in *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V*, ed. R. Delachenal, 1-4, Paris, H. Laurens, 1910-1920 (Soc. de l'histoire de France).

⁹⁹ M. STOKE, *Rijmkroniek van Holland*, ed. W. G. Brill, 1-2, Utrecht, s.n.t., 1885 (Historisch Genootschap te Utrecht, n.s. 40 e 42).

¹⁰⁰ Circa il genere della cronaca in versi, si può leggere con profitto il seguente consuntivo S. B. JANSSON, *Mdeltidens rimkrönikor. Studier i funktion, stoff, form*, Stockholm, Läromedelsförlagen, 1971 (Studia Litterarum Upsaliensia, 8).

¹⁰¹ Di diverso parere è H. C. PEETERS, *De Rijmkroniek van Holland, haar auteur en Melis Stoke*, Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1966, in cui sostiene che sia opera di Wouter de Clerc, in seguito redatta da Stoke (1288-1305) e rivista prima del 1315. Si veda anche H. BRUCH, *De kroniek van Melis Stoke*, «Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde» 106 (1990) 85-106; W. VAN ANROOIJ, *De verhouding tussen Melis Stoke en Jacob van Maerlant*, «Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde» 108 (1992) 156-167.

¹⁰² Iohannes de Beka (1300ca - v. 1346), BISLAM II, n. 7121.

un secolo più tardi nell'abbazia di Egmond, esibiva la *Chronographia* o *Chronicon episcoporum Trajectensium*¹⁰³ (composta nel 1346), con successivi supplementi (prima al 1393, dipoi al 1456). Intanto, nello stesso intervallo, l'interesse a tanta fatica spingeva alla traduzione in olandese¹⁰⁴ e a continui complementi.

Infine, della nutrita cronachistica prodotta in versi olandesi dalla fine del secolo XIII a tutto il secolo XIV, qui basta richiamare due esempi più che apprezzabili. Il primo lo troviamo all'indomani della *Speigel historiael* (1248-1316) di Luigi di Velthem¹⁰⁵, nella messa in opera di una continuazione di Giacomo di Maerlant († ca.1291)¹⁰⁶, in gran parte mutuata dallo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais¹⁰⁷. Invece, alla fine del secolo XIV,

¹⁰³ *Chronographia Johannis de Beke*, ed. H. Bruch, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1973 (Rijks Geschiedkundige Publicatiën. Grote Serie, 143).

¹⁰⁴ JOHANNES DE BEKE, *Croniken van den Stichte van Utrecht ende van Hollant*, ed. H. Bruch, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1982 (Rijks Geschiedkundige Publikatiën. Grote Serie, 180).

¹⁰⁵ *Lodewijc van Velthem's Voortzetting van de Spiegel historiael*, ed. W. de Vreese - H. vander Linden - P. de Keyser - A. van Loey, 1-3, Brussel, druk. Hayez, 1906-1938 (Académie royale de Belgique. Commission Royale d'Histoire, 36/1-3).

¹⁰⁶ *Jakob van Maerlant's Speigel Historiae met de fragmenten der later toegevoegde gedeelten, bewerkt door Philip Utenbroeke en Lodewijc van Velten*, ed. M. de Vries - E. Verwijs - F. von Hellwald, 1-4, 's-Gravenhage, E. J. Brill, 1863-1879.

¹⁰⁷ Vincentius Bellovacensis (1190ca. - 1264ca.), BISLAM II, n. 12957. Aperti ai nostri interessi sono gli apprezzabili contributi miscellanei *Vincent of Beauvais and Alexander the Great. Studies on the 'Speculum maius' and its Tradlations into Medieval Vernaculars*, a cura di W. J. Aerts - E. R. Smits - J. B. Voorbij, Groningen, Egbert Forsten, 1986; *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au moyen âge*. Actes du IV^e colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (ARTEM, Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1998, a cura di S. Lusignan - M. Paulmier-FoucART - A. Nadeau, Saint-Laurent (Québec), Bellarmin; Paris, Vrin, 1990. Circa la genesi e le vicissitudini dello *Speculum historiale* si vedano J. B. VOORBIJ, *Het 'Speculum Historiale' van Vincent van Beauvais: een studie van zijn ontstaansgeschiedenis. Proefschrift ter verkrijging van het doctoraat in de Letteren*, Groningen, s.n.t., 1991; D. HÜE, *Au bout de l'histoire: Vincent de Beauvais, in Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, Communications présentées au dix-huitième colloque du centre universitaire d'Études et de la Recherche médiévales d'Aix, Aix-en-Provence, C.U.E.R.M.A., 1993, 237-257. Connesso allo *Speculum* è il *Memoriale omnium temporum*, epitome dello *Speculum historiale*, VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Memoriale omnium temporum*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1879 (MGH SS rer. Germ., 24), 157-167; e in particolare si veda M. PAULMIER-FOUCART, *Histoire ecclésiastique et l'histoire universelle: le 'Memoriale temporum'*, in *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au moyen âge*. Actes du IV^e colloque de l'Institut d'étude médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (ARTEM, Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1998, a cura di S. Lusignan - M. Paulmier-FoucART - A. Nadeau, Saint-Laurent (Québec), Bellarmin; Paris, Vrin, 1990, 87-100.

Giovanni Froissart¹⁰⁸, un ecclesiastico oriundo di Hainaut, con le sue *Chroniques*¹⁰⁹ (1327-1400) segnava l'apogeo del genere. Una produzione di pregevole qualità e interesse¹¹⁰, in cui gli avvenimenti erano registrati dall'ottica dell'esperienza itinerante dell'autore e della nobiltà¹¹¹.

Cronache urbane

Non vogliamo tralasciare – per finire con le cronache nazionali, regionali e locali – il contributo recato dalla produzione delle *cronache urbane*. Che essa si producesse in latino o in volgare, in prosa o in versi, nel contesto già culturalmente evoluto della fine del Medioevo, questo era di certo considerevolissimo. E tuttavia manifestamente pertinente, in particolare per le insistenti applicazioni (circa la rinascita delle città, dei centri urbani, dei luoghi di scambio e di produzione artigianale), perché di fatto raccoglieva l'esito di concentrare interessi prima lesinati (di prosperità agricola che garantiva prodotti da vendere o da scambiare, e di un sovrappiù di popolazione da indirizzare ad altre professioni, alla ricerca di strumenti tecnici e attrezzature domestiche)¹¹².

¹⁰⁸ Cfr. F. S. SHEARS, *Froissart, chronicler and poet*, London, G. Routledge & Sons, 1930; M. Wilmotte, *Froissart*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1942 (Notre Passé, 1/3).

¹⁰⁹ Le tre redazioni (la 1^a fino al 1389, composta tra 1369-1400; la 2^a (1327-1377), composta tra 1377-1380; e la 3^a, composta poco dopo il 1400) si leggono in monumentali iniziative: *Oeuvres de Froissart: Chroniques*, ed. K. de Lettenhove, 1-27, Bruxelles, V. Devaux, 1867-1877 (Acad. Royale de Belgique); recentemente *Froissart, Chroniques. Le manuscrit d'Amiens*, ed. G. T. Diller, 1-4, Genève, Droz, 1991-1993 (Textes littéraires français, 407, 415, 424, 429); *Froissart. Dernière rédaction du premier livre. Edition du manuscrit de Rome, Reg. lat. 869*, ed. G. T. Diller, Genève, Groz; Paris, Minard, 1972 (Textes littéraires français, 194).

¹¹⁰ P. F. AINSWORTH, *Jean Froissart and the fabric of history. Truth, myth and fiction in the «Chroniques»*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

¹¹¹ G. JÄGER, *Aspekte des Krieges und der Chevalerie im XIV. Jahrhundert in Frankreich. Untersuchungen zu Jean Froissarts Chroniques*, Bern, P. Lag, 1981 (Geist und Werk der Zeiten, 60); J. J. N. PALMER, *Froissart: Historian*, Woodbridge, Boydell, 1981; G. T. DILLER, *Attitudes chevaleresques et réalités politiques chez Froissart. Micro-lectures du premier livre des Chroniques*, Genève, Librairie Droz, 1984 (Études de philologie et d'histoire, 39); M. T. DE MEDEIROS, *Le pacte encomiastique: Froissart, ses Chroniques et ses mécènes*, «Le Moyen Âge» 94 (1988) 237-255.

¹¹² Appena qualche consuntivo esemplificativo per l'Italia, la Gran Bretagna e la Germania: *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal MXCIX al MCCXCIII*, ed. L. T. Belgrano - C. Imperiale di Sant'Angelo, 1-5, Genova, Tip. del R. Istituto Sordomuti, 1890-1929 (Fonti per la storia d'Italia, 11-14bis); A. GRANSDEN, *The chronicles of medieval England and Scotland*, «Journal of medieval history» 16 (1990) 129-150; 17 (1991) 217-243; H. SCHMIDT, *Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Schrift, 3); J. B. MENKE, *Geschichtsschreibung*

Storie della chiesa

A partire dalla Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία di Eusebio di Cesarea la storiografia medievale si incamminava verso un nuovo *modus narrandi*, in cui Dio era il creatore del mondo e il regolatore della storia. Se nel mondo antico il tempo, nell’accezione più comune, scorreva dal passato al presente verso un futuro indefinitamente lungo, la visione cristiana tracciava nuove coordinate spazio temporali (dalla creazione al giudizio finale). La *Weltanschauung* (= concezione del mondo) diveniva nella cultura dell’Occidente medievale “provvidenziale”. L’eternità entrava nella storia e ridisegnava in un paradigmatico connubio (passato, presente e futuro) la minima frazione della vita umana nella storia della salvezza. Le nuove coordinate tracciate dal Redentore aprivano verso una nuova visione della storia. Il dramma consumato sulla croce indicava come affrontare la parabola dell’esistenza umana. E le vicende dolorose della vita assumevano significati fino ad allora sconosciuti. Era il cristianesimo – con l’irruzione di Dio nella storia – ad offrire un’ottica inedita della vita, giacché il perfetto piano di Dio insegnava a leggere il vissuto quotidiano in modo alternativo, dove la umana iattura era superata dalla parabola del tempo provvidenziale. È Dio che apre e chiude il libro della vita, pertanto non c’è distinzione tra storia sacra e storia profana: tutto appartiene all’azione provvidenziale di Dio. Di qui un nuovo modo di osservare e raccontare e la nascita di un genere che, per comodità, denominiamo della *storia ecclesiastica o provvidenziale*, in cui le ambizioni letterarie restavano, al di là dei limiti di turno, subordinate alla visione cristiana del mondo nel tempo.

Se si risale dunque, alle origini della storia ecclesiastica, bisogna rifarsi alla solerzia di Eusebio di Cesarea († 340) nella elaborazione della Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, ascendente del genere, per la prima volta in lingua greca¹¹³; ma era alla traduzione latina di Rufino d’Aquilaia (composta nel 403)¹¹⁴ e alla sua continuazione (fino alla morte di Teodosio il Grande nel

und Politik in deutschen Städten des Spätmittelalters. Die Entstehung deutscher Geschichtsprosa in Köln, Braunschweig, Lübeck, Mainz und Magdeburg, «Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins» 33 (1958); 34/35 (1959-1960); F. R. H. DU BOULAY, *The German town chronicles*, in *The writing of history in the Middle Ages. Essay presented to R. W. Southern*, a cura di R. H. C. Davis - J. M. Wallace-Hadrill, Oxford, Clarendon Press, 1981, 445-469.

¹¹³ EUSEBIUS CAESARIENSIS, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, ed. E. Schwartz, Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung, 1903-1909 (Griechschite Christliche Schriftsteller, 9/1-3).

¹¹⁴ F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411). His life and works*, Washington, The Catholic university of America Press, 1945 (Catholic University of America. Studies in medieval history, n.s. 6); R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La*

395) che si doveva la sua influenza nella storiografia medievale¹¹⁵. Dapprima era un modello seguito da Epifanio Scolastico, quando confezionava il manuale più utilizzato per il genere con la *Historia ecclesiastica tripartita* (324-439)¹¹⁶; quindi, in Occidente, da Sulpicio Severo († 410) con la *Historia sacra*¹¹⁷, e da Paolo Orosio (375/380- †?)¹¹⁸ con l'elaborazione delle *Historiarum adversus paganos libri VII*¹¹⁹, opera sollecitata da S. Agostino per illustrare il *De civitate Dei adversus paganos*¹²⁰, in seguito assai accreditata dalla posterità medievale¹²¹.

Ancora qualche secolo più tardi incontriamo un campione, questa volta imprescindibile per la storia della Francia e della Normandia del secolo XI. All'istanza dell'abate Roger di redigere una storia del monastero in cui vivevano (Saint-Evroul, Normandia)¹²², Orderico Vitale¹²³ aveva sviluppato

prima teologia politica del cristianesimo, Zürich, Pas Verlag, 1966 (Bibliotheca theologica salesiana. Ser. 1. Fontes, 2); F. THELAMON, *Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études Augustiniennes, 1981; C. P. HAMMOND-BAMMEL, *Das neue Rufinfragment in Irischer Schrift und die Überlieferung der Rufinischen Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs*, in *Philologia sacra. Biblische und patristische Studien für H. J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, a cura di R. Gryson, 2, Freiburg in Breggau, Herder, 1993, 483-513.

¹¹⁵ RUFINUS TYRANNIUS, *Historia ecclesiastica*, ed. T. Mommsen, Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung, 1908 (Griechische Christliche Schriftsteller, 9/2).

¹¹⁶ EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Historia ecclesiastica tripartita*, ed. W. Jacob - R. Hanslik, Vindobonae, Hölder - Pichler - Tempsky, 1952 (CSEL, 7).

¹¹⁷ SULPICIUS SEVERUS, *Historia sacra*, ed. K. Halm, Vindobonae, apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, 1866 (CSEL, 1).

¹¹⁸ Per un orientamento C. T. TORRES RODRÍGUEZ, *Paulo Orosio: su vida y sus obras*, [La Coruña], Fundación «Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa», 1985.

¹¹⁹ PAULUS OROSIUS, *Historiarum adversus paganos libri VII*, ed. K. F. W. Zangemeister, Vindobonae, apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, 1882 (CSEL, 5); *Ibidem*, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1889 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Si vedano anche B. LACROIX, *Orose et ses idées*, Montréal - Paris, Vrin, 1965 (Publications de l'Institut médiévales de Montréal, 18); E. CORSINI, *Introduzione alle «Storie» di Orosio*, Torino, G. Giappichelli, 1968 (Filologia classica e glottologia. Università di Torino. Facoltà di Lettere e Filosofia, 2).

¹²⁰ T. E. MOMMSEN, *Orosius and Augustine*, «Medieval and Renaissance Studies» 14 (1954) 325-348; H. I. MARROU, *Saint Augustin, Orose et l'Augustinisme historique*, in *La storiografia Altomedievale*. Spoleto, 10-16 aprile 1969, Spoleto, presso la sede del Centro, 1970 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 17), 59-88.

¹²¹ J. N. HILLGARTH, *The «Historiae» of Orosius in the Early Middle Ages*, in *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine à l'occasion de son 70 anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, a cura di L. Holtz - J. C. Fredouille - M. H. Jullien, 2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, 157-170.

¹²² H. PELLERIN, *Orderic Vital, moine de Saint-Évroult et historien normand*, «Les pays d'Auge» 24/8 (1974) 5-13.

¹²³ Ordericus Vitalis (16.2.1075 - 1142/1143), BISLAM II, n. 10247.

l'idea iniziale in una autorevole e accurata *Historia ecclesiastica*¹²⁴ (composta tra il 1120 e il 1141), la più apprezzabile testimonianza di cui disponiamo per la storia normanna di quel periodo¹²⁵.

Storie nazionali delle popolazioni germaniche

Il contenzioso tra fede cristiana e paganismi greco-romani oramai era concluso. E la cristianità nello scenario dell'Occidente si riscopriva politicamente subalterna alle popolazioni germaniche. Era viva la coscienza di un tempo diverso, in cui le disparità e le perplessità svelavano le collisioni velleitarie tra i romani-cristiani e il mondo germanico, preludio di una nuova condizione storica e umana. Le vicende delle popolazioni germaniche, cui gli storici di turno si sentivano legati, si manifestavano compiutamente e si annoveravano esclusivamente alla luce e nella verità della fede in Dio di cui era garante il sommo pontefice. Alla mediazione di Costantino, tra cristianesimo e paganesimo, si imponeva, anche se per appena tre secoli, quella di Carlomagno tra cristianesimo, romanità e germanesimo. Se la prima, di matrice romana, raffigurava la Chiesa come lembo dell'Impero, quindi considerava l'impero, una volta battezzato, l'ambito storico della Chiesa; anche nell'altra, di genesi germanica, la determinazione politica s'imponeva, e la Chiesa correva il pericolo di mostrarsi come un'entità subalterna. La fine di un tempo portava a credere alla fine del tempo e della storia: una filosofia della storia non sempre facile da decifrare per lo storiografo medievale, nella cui visione il passare del tempo portava con sé un peggioramento della condizione umana così che talvolta gli rimaneva difficile comprendere il passaggio dalle dinastie orientali ai Greci e ai Romani e di là ai Germani (*traslatio imperii*). Tuttavia, nella visione agostiniana del tempo (delle sei età e delle quattro monarchie), in cui era spalmata la storia della chiesa e dei suoi antagonisti, si era consumata la conversione al cristianesimo e la gestazione di una nuova dimensione cristiana (*societas chri-*

¹²⁴ Dapprima la si poteva leggere in ORDERICUS VITALIS, *Historiae ecclesiasticae libri tredecim*, ed. A. Le Prévost, 1-5, Parisiis, apud Julium Renouard et socios, 1838-1855 (Société de l'histoire de France); attualmente anche in *The ecclesiastical history of Orderic Vitalis*, ed. M. Chibnall, 1-6, Oxford, Clarendon Press, 1969-1980 (Oxford medieval texts).

¹²⁵ H. WOLTER, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, F. Steiner, 1955 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 7); M. CHIBNALL, *The world of Orderic Vitalis*, Oxford, Clarendon Press, 1984; L. MUSSET, *L'horizon géographique, moral et intellectuel d'Orderic Vital, historien anglo-normand*, in *La chronique et l'histoire au moyen-âge*. Colloque des 24 et 25 mai 1982, a cura di D. Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, [1984] (Cultures et civilisations médiévales, 2), 102-122.

stiana), in cui il potere politico trovava un limite in quello ecclesiastico (primato papale), e allo sgretolarsi della dimensione etico-religiosa si concepivano ambiti distinti e competitivi (politico e cristiano).

Di qui prendeva origine una produzione, quella delle *storie nazionali dei popoli germanici*, decisamente più consistente e più profonda degli annali e delle cronache, ma sempre attinente al genere della *Historia ecclesiastica*. Dagli interessi per la storia locale si approdava quindi ad una storia di idee, e da un semplice resoconto documentale passava a mettere insieme una vasta e disordinata narrazione, dotata di informazioni su ogni genere di argomenti, in cui alle volte si registrava la condotta dei contemporanei con ripetizioni e digressioni. Si trattava in definitiva di un modo di ravvisare e di osservare il mondo dal punto di vista della laboriosa iniziativa monastica di turno¹²⁶.

Una prima grande iniziativa è il *De origine actibusque Getarum*¹²⁷ (terminata tra il 526 e 533) di Iordanes, elaborato probabilmente in Oriente¹²⁸, contrariamente alla tesi di Mommsen, che lo riteneva una sintesi dell'epitome perduta di Cassiodoro († dopo il 580)¹²⁹. È un'opera interessante non solo per le notizie riguardo alle vicende relative agli Unni, ai Visigoti e agli Ostrogoti, ma anche per la scrittura degli avvenimenti della penisola italiana in un'ottica filobizantina. Vi si può cogliere una rivalutazione del senso della storia e un'attitudine meno rassegnata. Una rilettura degli avvenimenti dischiuse al recupero di nuovi motivi di futuro. Quindi non solo il resoconto

¹²⁶ W. GOFFART, *The narrators of barbarian history (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame press, 2005 (Publications in medieval studies).

¹²⁷ IORDANES, *De origine actibusque Getarum*, ed. T. Mommsen, Berolini, apud Weidmannos, 1882 (MGH, AA, 5/1), 53-138; e recentemente Iordanis *De origine actibusque Getarum*, ed. F. Giunta - A. Grillone, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1991 (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 117).

¹²⁸ F. GIUNTA, *Jordanes e la cultura dell'alto medio evo*, Palermo, Manfredi, 1952; D. R. BRADLEY, *The Composition of the Getica*, «Erani» 64 (1966) 67-69; J. SVENNING, *Jordanes und Scandia. Kritisches-exegetische Studien*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1967 (Acta Societatis Litterarum humaniorum Regiae Upsaliensis, 44/2A); N. WAGNER, *Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten*, Berlin, W. De Gruyter, 1967 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. NF, 22); O. GIORDANO, *Jordanes e la storiografia nel VI secolo*, Bari, Adriatica, 1973; J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *L'historien Jordanès comme source de l'histoire de la Péninsule ibérique*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 59 (1981) 147-159; J. J. O'DONNELL, *The aims of Jordanes*, «Historia. Revue d'histoire ancienne» 31 (1982) 223-240; D. R. BRADLEY, «*In altum laxare vela compulsus*». *The «Getica» of Jordanes*, «Hermes» 121 (1993) 111-236.

¹²⁹ P. LEHMANN, *Cassiodorstudien*, «Erforschung des Mittelalters» 2 (1959) 38-108; S. J. BARNISH, *The genesis and completion of Cassiodorus' Gothic History*, «Latomus» 43 (1984) 336-361.

di un collasso, di una storia che finisce, bensì la memoria di un popolo che continua a camminare, che riprende la capacità di trasmettere la voglia di superarsi e di ridisegnare un nuovo scenario. In definitiva una riflessione storiografica che permetteva di trascendere l'umana iattura e di percorrere nuovi itinerari, arginando anche le resistenze di pessimismo agostiniano legate alla visione di una storia terrena.

A scrivere dell'incancellabile stagione vissuta nell'europa barbarica dai Franchi, percorrendo la Gallia dei Romani, dei Merovingi, dei *regna* barbarici, come quella delle diocesi, degli sbandati e degli usurpatori, tra guerre, epidemie e prodigi, e di «una terra turbata e nemica, comunque madre di grandezze: Clodoveo, Radegonda, Pretestato, Gontrano, Fredegonda, Brunilde, e su tutti la luce di san Martino [...]. Un orizzonte di personaggi inimitabili, inventati da nessuna fantasia, ma vivi, caduchi, a volte difettosi e difettivi, raccontati da uno di loro, da uno come loro»¹³⁰, – a dire di M. Oldoni – era Gregorio di Tours¹³¹ con la sua *Historia Francorum*¹³². Più tardi

¹³⁰ GREGORIO DI TOURS, *Storia dei franchi. I dieci libri delle storie*, a cura di M. Oldoni, I, Napoli, Liguori editore, 2001 (Nuovo Medioevo, 55), XII.

¹³¹ Gregorius Turonensis episcopus (30.11.538/539 - 594ca.), BISLAM II, n. 4930. Per la vita e le opere restano ancora fruibilissimi i saggi seguenti: W. LEVISON, *Gregor von Tours*, in *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. 1: Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger*, a cura di W. Wattenbach - W. Levison, Weimar, Böhlau, 1952, 99-108; la scelta va all'edizione francese, tradotta da H. Rochais e migliorata dall'A., dell'originale tedesca *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*; F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge. I: De Cassiodore à la fin de la Renaissance carolingienne. 1: L'époque mérovingienne*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 1990, 126-137; circa la tradizione manoscritta è fondamentale P. BOURGAIN - M. HEINZELMANN, *L'oeuvre de Grégoire de Tours: la diffusion des manuscrits*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès international*. Tours, 3-5 nov. 1994, a cura di N. Gauthier - H. Galinié, Tours, Association Gregoire 94, 1997 (Revue archéologique du Centre de la France. Supplement), 263-317; laddove per la tradizione e la critica del testo è d'obbligo P. BOURGAIN, *Gregorius Turonensis ep.*, in *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Medieval Latin Texts and their transmission. Te. TR. 1*, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004 (Millennio Medievale, 50. Strumenti e studi, n.s. 8. Te.Tra.1), 152-161.

¹³² CPL, n. 1023; GREGORIUS TURONENSIS, *Historia Francorum*, ed. W. Arndt, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1884 (MGH SS rer. Merov., 1/1); ripresa sulla base di Arndt, ID., *Historiarum libri X*, ed. B. Krusch - W. Levison, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1937-1951² (MGH, SS rer. Merov., 1/1); mentre dalla sola recensione di due testimoni – di tutt'altra indole dall'edizione dei MGH – è fruibile in GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs, Livres I-VI. Texte du manuscrit de Corbie (Paris, BN, lat. 17655)*, ed. H. Omont, Paris, A. Picard, 1886 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 2); e *ibid.*, *Livres VII-X. Texte du manuscrit de Bruxelles, BR 9403*, ed. G. Collon, Paris, Picard et fils, 1893 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 16); qualche anno più tardi il testo veniva leggermente migliorato e accompagnato

si allegavano altre due anonime iniziative composite (Ps.-Fredegario, *Chronicorum libri quattuor*¹³³ e *Liber historiae Francorum*¹³⁴), portate avanti sino all'alba del regno di Carlomagno.

La *Historia* di Gregorio di Tours non conosceva vie di scampo, come se la ragione stessa dell'accadere fosse in ciò che vedeva che era occorso e continuava a succedere; non vi era un'alternativa alla ferocia (diversa da quella greco-romana, ma pur sempre conforme) del mondo dei Merovingi: gli infausti inceppamenti della storia erano contemplati e descritti con ingenuità puerile. Mai un giudizio negativo sui regni barbarici e la loro primitività, erano loro i protagonisti del drammatico non-senso di una storia in cui Dio era spettatore inerme¹³⁵. E anche Gregorio, testimone privilegiato, non correggeva il franare della speranza, lasciava fuori le ragioni politiche come quelle religiose, e ammetteva solamente una storia negativa (*ad historiam redeamus*) per cui riteneva inutile proseguire la narrazione di un'epoca di cui con rassegnata lucidità aveva diagnosticato i suoi malesseri¹³⁶, senza poter in nessun modo contribuire ad evitarli. E anche la costante del conflitto, tra potere monarchico e potere della chiesa, endemico in tutti i suoi libri, non lasciava spazio ad una rilettura in chiave ecclesiastica e provvidenzialistica, ad una alternativa nell'azione della chiesa (dall'alto come dal basso), che sapesse ricomporre il discrimine tra vero e falso e rammendare i logori cenci dell'umana fragilità in una *resolutio ad Deum*¹³⁷.

da note esplicative ID., *Histoire des Francs, texte des manuscrits de Corbie et de Bruxelles*, ed. H. Omont - G. Collon, Paris, Pivard et fils, 1913 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 47).

¹³³ CPL, n. 1314; PS.-FREDEGARIUS, *Chronicarum libri IV cum continuationibus*, ed. B. Krusch, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888 (MGH SS rer. Merov., 2), 18-193.

¹³⁴ CPL, n. 1316; *Liber historiae Francorum*, ed. B. Krusch, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888 (MGH SS rer. Merov., 2), 238-328.

¹³⁵ Cfr. G. VINAY, *Senso e non-senso nella «Storia dei Franchi» di Gregorio di Tours*, in *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no*, a cura di I. Pagani - M. Oldoni et alii, Napoli, Liguori Editore, 1978 (Nuovo Medioevo, 14), 29-52.

¹³⁶ GREGORIUS TURONENSIS EPISCOPUS, *Historiarum libri X*, ed. B. Krusch - W. Levison, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951 (MGH SS rer. Merov., 1/1), lib. 2, p. 36: «Prosequentes ordinem temporum, mixte confusequae tam virtutes sanctorum quam strages gentium memoramus. Non enim inrationabiliter accipi puto, se felicem beatorum vitam inter miserorum memoremus excidia, cum idem non facilitas scripturis, sed temporum series praestitit».

¹³⁷ E però ben di più e di meglio possono esprimere i consuntivi affidabili, appena seguenti: I. BLUME, *Das Menschenbild Gregors von Tours in den «Historia libri decem»*, Erlangen, Universität Erlangen - Nürnberg, 1970; M. OLDONI, *Gregorio di Tours e i «Libri Historiarum»: Letture e fonti, metodi e ragioni*, «Studi Medievali» 13 (1972) 563-701; F. THÜRLEMANN, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit*, Bern - Frankfurt am Main, H.

Di seguito incontriamo la prima delle due anonime iniziative, comunemente indicata con il nome di Pseudo-Fredegario, perché una mano cinquecentesca – nel codice di Saint-Omer, Bibl. Mun., ms. 706, f. 118 – lo vergava: *Fredegarii chronicorum libri quattuor*¹³⁸. Si tratta di una silloge delle esigue fonti a disposizione sulle vicende del secolo VII, e per di più ragguardevole, tanto che gli addetti ai lavori del secolo VIII ne attingeranno a piene mani, nonostante la sua arruffata composizione: prodotto di complesse vicende redazionali che escludono l'ipotesi di un'unica paternità, tutte spalmabili lungo diversi momenti del secolo. Le prime due erano tradizioni circoscrivibili ad autori burgundi (intorno al 613 e al 642), mentre la terza si sarebbe addizionata più tardi, composta in Austrasia all'incirca nel 658. In effetti gli agglomerati letterari delle prime tre parti erano contraffatti dalla rielaborazione del *Liber generationis* di Ippolito (si spinge fino al 234 d. C.), prolungato da un catalogo dei papi fino al 642 e da una cronaca fino al 641 (I libro); una compilazione accomodata di disparati consuntivi, con addizioni e variabili messe a punto di testi di Girolamo, Idazio, Teodorico, Clodoveo, i Vandali, Giustiniano ecc. (II libro); ed infine da ascendenze sulla falsariga della *Historia Francorum* di Gregorio di Tours del tutto servili (III libro). Per la quarta parte (dal 584 al 642; composta verso il 659-660, con delle

Lang - P. Lang, 1974 (Arbeiten aus dem Historischen Seminar Univ. Zürich. Geist und Werk der Zeiten, 39); Gregorio di Tours. Atti del convegno tenuto a Todi, 10-13 ottobre 1971, Todi, Accademia Tudertina, 1977 (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 12); G. DE NIE, *Views from a many-windowed tower. Studies of imagination in the works of Gregory of Tours*, Amsterdam, Rodopi, 1987 (Studies in Classical Antiquity, 7); ID., *Die fremde Mentalität eines frühmittelalterlichen Geschichtsschreibers: Gregors von Tours*, in *Das Mittelalter, unsere fremde Vergangenheit. Beiträge der Stuttgarter Tagung vom 17. bis 19. September 1987*, a cura di J. Kuolt - H. Kleinschmidt - P. Dinzelsbacher, Stuttgart, Helfant Edition, 1990 (Flugschriften der Universität Stuttgart, N. F., 6), 149-171; A. BREUKELAAR, *Christliche Herrscherlegitimation. Das Darstellungsinteresse bei Gregor von Tours*, *Hist. II* 9, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 98 (1987) 321-337; W. GOFFART, *From «Historiae» to «Historiae Francorum» and back again: Aspects of the textual history of Gregory of Tours*, in *Religion, culture and society in the Middle Ages. Studies in honor of R. E. Sullivan*, a cura di T. F. X. Noble - J. J. Contreni, Kalamazoo (Mich.), Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 1987 (Studies in medieval culture, 23), 55-76; M. HEINZELMANN, *Gregor von Tours (538-594), «Zehen Bücher Geschichte». Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994; ID., *Grégoire de Tours, «père de l'histoire de France»?*, in *Histoires de France, historiens de la France. Actes du Colloque international organisé par la Société d'Histoire de France*. Reims, 14-15 mai 1993, a cura di Y.-M. Bercé - P. Contamine, Paris, Librairie Honoré Champion, 1994, 19-45.

¹³⁸ W. GOFFART, *The Fredegar problem reconsidered*, «Speculum» 38 (1963) 206-241; F. L. GANSHOF, *Een historicus uit de VII^e eeuw, Fredegarius*, Brussel, Palais der Academiën, 1970 (Mededelingen van Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen. Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, 32/5).

continuazioni fino al 768) si può parlare di un contributo originale, almeno nella continuità storiografica di Gregorio di Tours, sebbene qualche ingrediente possa rivendicare le ascendenze biografiche in Colombano¹³⁹.

A conclusione della trilogia dei Franchi troviamo il *Liber historiae Francorum* o *Gesta regum Francorum* (composta tra 726-727, forse a Saint-Denis o presso Soissons, di certo in Neustria), appena rilevante per gli accadimenti della seconda metà del secolo VII e l'inizio dell'VIII, oltre al fatto che alludeva alle presunte origini troiane dei Franchi¹⁴⁰. La scrittura latina è di fattura del tutto negletta, data l'appartenenza ad un ambiente culturalmente limitato¹⁴¹.

Appena qualche sommaria osservazione per dire di un collasso culturale della Gallia che potrebbe però essere letto come un fermento o forse anche di un passaggio presago di un futuro ancora difficile da decifrare¹⁴². Insomma tre opere, appartenenti alla Gallia tra i secoli VI e VIII, testimoni di una cultura medievale in laboriosa incubazione, rappresentata dalla tradizione romano-cristiana, in cui la *romanitas* (addizionata con la letteratura intellettuale cristiana) sopravvissuta nelle sue forme esteriori cede il passo alla cultura altomedievale: miscela di tradizioni tra i Franchi Merovingi, provenienti dal nord, e la tranquilla società gallo-romana del meridione, in cui l'ineludibile confronto tra l'egemonia politico-sociale e la cultura orale dei Germani è tradito in una scrittura capace di mettere insieme agiografia, annalistica e tradizione orale con strutture linguistiche espressive, ma del tutto rudimentali¹⁴³.

¹³⁹ J. M. WALLACE-HADRILL, *The 4th Book of the Chronicle of Fredegar, with his Continuations*, London - New York, Nelson, 1960.

¹⁴⁰ PS.-FREDEGARIUS, *Chronicarum libri IV cum continuationibus*, ed. B. Krusch, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888 (MGH SS rer. Merov., 2), lib. 2, c. 4, p. 45: «Exinde origo Francorum fuit. Priamo primo regi habuerunt [...]»; lib. 3, c. 2, p. 93: «De Francorum vero regibus beatus Hieronimus, qui iam olym fuerant, scripsit quod prius Virgilii poetae narrat historia [...]»; *Liber historiae Francorum*, ed. B. Krusch, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888 (MGH SS rer. Merov., 2), c. 1, p. 241: «Principium regnum Francorum eorumque origine vel gentium illarum ac gesta proferamus. Est autem in Asia opidum Troianorum [...]».

¹⁴¹ P. TAYLOR, *The Latinity of the Liber historiae Francorum. A phonological morphological and syntactical study*, New York, Carranza & Co., 1924; anche in *Todd Memorial Volumes Philological Studies*, a cura di J. D. Fitz-Gerald - P. Taylor, 2, New York, Columbia University Press, 1930, 207-214.

¹⁴² Cfr. M. SILBER, *The Gallic Royalty of the Merovingians and its Relationships to the «Orbis Terrarum Romanus» during the 5th and 6th Centuries a.D.*, Bern, Verlag Herbert Lang & Cie., 1970; E. ZÖLLNER, *Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*, München, Beck, 1970; M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, München - Zürich, Artemis, 1976 (Beihefte der Francia, 5).

¹⁴³ F. L. GANSHOF, *L'historiographie dans la monarchie franque sous les mérovingiens et le*

Le assemblate componenti politiche e culturali – della tradizione romana, dei Germani e del cristianesimo – nella società del secolo VII erano ancora alla ricerca di nuovi equilibri. Non era facile favorire la produzione letteraria, quando in tutta l'Europa occidentale – anche con differenze locali notevoli – si registravano condizioni comuni in cui gran parte della fatica intellettuale suppliva a garantire il raggiungimento di nuovi equilibri, costantemente minacciati da tensioni e conflitti prossimi, che sfiavano ulteriormente una economia già estenuata. Mentre le aree più produttive del secolo VI (Italia, Francia e Africa settentrionale) erano oramai depresse, cominciarono invece ad affermarsi la penisola Iberica e le Isole Britanniche. L'azione dei Visigoti nel secolo VII aveva garantito assai presto alla penisola Iberica un assetto politico assai migliore a livello di civiltà e cultura anche rispetto alla congiuntura britannica ed irlandese. Le eterogenee concorrenze, diversamente valutabili, nell'uno come negli altri casi, avevano permesso il costituirsi di una nuova classe capace di produrre e fruire della cultura ecclesiastica e profana. E non a torto la metabolizzazione risoluta degli elementi germanici e romani, avviata nella penisola iberica dal governo dei Visigoti, conquistava i suoi confini naturali per terra (arginando oltre i Pirenei l'instabilità dei Merovingi e tollerando l'irriducibile paese basco) come per mare, e ridava vita a nuovi spazi di cultura in cui Isidoro di Siviglia era il più rappresentativo degli intellettuali dell'epoca. Né si tratta semplicemente di un recupero della cultura classica, obbligata ad un passato tramontato e in antitesi all'irruzione sconvolgente dei regni germanici. Nella *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*¹⁴⁴, che arriva all'anno 624, e di cui terminò la composizione nel 626¹⁴⁵, Isidoro di Siviglia ravvisava nei Goti i promotori di una nuova unità nazionale. Da qui la sua fatica nel prenderne in considerazione le origini. La sua storia dei popoli germanici che invasero la penisola Iberica (Vandali, Suebi e Visigoti) trovava nelle descrizioni dei classici inquivocabili risposte quasi alla lettera (Vittore di Tunnuna e Idazio), mentre l'esposizione era più indipendente al trattare dei Visigoti, articolata tra una interessante digressione

carolingiens, in *La storiografia Altomedievale. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XVII. Spoleto, 10-16 aprile 1969, Spoleto, presso la sede del Centro, 1970, 631-686; R. A. GERBERDING, *The rise of the Carolingians and the «Liber Historiae Francorum»*, Oxford, Clarendon Press, 1987 (Oxford historical monographs).

¹⁴⁴ ISIDORI IUNIORIS EPISCOPI HISPALENSIS, *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*, ed. T. Mommsen, Berolini, apud Weidmannos, 1894 (MGH AA, 11), 241-303.

¹⁴⁵ Cfr. H. J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Berlin, Akademie-Verlag, 1977 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 67/3).

geografica del territorio Iberico (*descriptio* e *laudatio*) e tentativi genetici e relazionali (Geti, Goti e Romani) raccolti da ampie letture (Orosio, Girolamo, Prospero, Giovanni di Biclar e Massimo di Saragozza) puntualmente rammentate nel tessuto della sua storia.

Due le redazioni giunte fino a noi: una *recensio brevior* (fino a Sisebunto, cioè al 620) e l'altra *recensio maior* (fino a Suitila, cioè al 625). Difficile stabilire le relazioni: sicuramente il modello della *recensio brevior* era primordiale, giacché aveva trovato ampi consensi, prima in mutuazioni della prima parte e dipoi in significative continuazioni della seconda recensione.

Dal secolo VII l'attività culturale nelle isole britanniche si apriva a generose operosità mutate dalla Chiesa di Roma. Alla laboriosa compagine di monaci romani (del monastero di sant'Andrea sul Clivo Scauri), inviata da Gregorio Magno e guidata da un certo Agostino, si doveva l'affermarsi della religione cristiana nelle isole anglosassoni. Solamente qualche codice manoscritto aveva accompagnato l'attività di quei monaci, per dare vita a scuole dove apprendere il latino era l'ineludibile condizione per leggere la Bibbia e partecipare dei misteri della vita cristiana (battesimo, matrimonio, sepoltura). Soltanto un secolo dopo le isole britanniche erano in grado di garantire nel continente nuovi cantieri culturali¹⁴⁶: la rigogliosa attività missionaria dell'Oltremarica era divenuta uno contagioso impegno missionario e culturale e si avviava verso la riforma di Carlomagno¹⁴⁷, dispensata dal perspicace Alcuino nel lavoro di riorganizzazione e tutela del patrimonio intellettuale (782-804), ispirata dall'esperienza missionaria sin dall'indomani del collasso del Basso Impero, in cui le precarie supplenze culturali dei monaci di turno (nell'opera di conservazione e trasmissione della memoria) avevano garantito quel poco di classici e di testi cristiani appena fruibili. È questo il tempo e l'ambiente in cui si forma Beda il Venerabile (673-735), massima espressione di una considerevole scuola inglese, nella Northumbria del secolo VIII. Il notevole influsso da lui esercitato lungo tutto il Medioevo si deve alla poliedricità dei suoi scritti (pedagogici¹⁴⁸, esegetici¹⁴⁹, omiletici¹⁵⁰,

¹⁴⁶ Cfr. T. SCHIEFFER, *Winfid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg, Herder, 1954; C. H. TALBOT, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, London, Sheed and Ward, 1954.

¹⁴⁷ Cfr. D. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, London, Elek books limited, 1965; ID., *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, Manchester, University Press, 1992.

¹⁴⁸ CPL n. 1343.

¹⁴⁹ CPL n. 1344-1366, 1384.

¹⁵⁰ CPL n. 1367-1369.

agiografici¹⁵¹, storici¹⁵² e poetici¹⁵³). Di interesse perspicuo era la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*¹⁵⁴ (terminata nel 731¹⁵⁵): una delle più rilevanti produzioni storiche di tutto il Medioevo, non solo per il metodo impiegato ma anche per gli esiti delle indagini, e ancora oggi fonte primaria di informazione¹⁵⁶. La *Historia* nasceva da previi cantieri collaudati nello spazio e nel tempo (*Chronica maiora* e *Chronica minora*) e dimostrava notevole abilità nel trattamento delle fonti, sagacemente impiegate. Alla nutrita mutuaione dai classici (Orosio, Gilda, Cronache di Girolamo, Eutropio, Egesippo, Marcellinus, ecc.) a proposito dei Britanni e dei Romani Beda allegava indagini di prima mano, raccogliendo e sollecitando informazioni archivistiche (scritte e orali) dallo sviluppo della Chiesa in Inghilterra fino ai suoi giorni. Decisamente può essere considerato un antesignano della euristica, giacché fino ad allora la Chiesa anglosassone era sprovvista di qualsiasi genere di resoconto. L'articolazione della sua opera non ha nulla da invidiare a qualsiasi trattazione monografica moderna, anzi tutt'altro: dalla iniziale denuncia dell'impiego puntuale delle sue fonti, organizzava gli esiti delle sue ricerche in cinque libri e la concludeva con un suo *curriculum vitae*. Lo stile aneddotico richiamava alla memoria e illustrava i significati futuri: da qui la sua fortuna in tutto il Medioevo, attestata in centinaia di manoscritti (molti fino ad oggi sopravvissuti), inequivoci testimoni di autorevoli consensi.

Nella penisola italiana Paolo Diacono¹⁵⁷ con la sua *Historia Langobardorum*¹⁵⁸ (composta verso il 787; si fermava al 744) era la fonte più apprezzabile per una informazione sull'Italia dei primi secoli del Medioevo¹⁵⁹ e avrebbe con-

¹⁵¹ CPL n. 1374, 1376-1383.

¹⁵² CPL n. 1375, 2318-2323b.

¹⁵³ CPL n. 1370-1373.

¹⁵⁴ BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. M. Lapidge, 1-2, [Milano], Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori, 2010³.

¹⁵⁵ Utile all'analisi cronologica della *Historia*, e alla sinossi con il *De temporibus* e il *De temporum rationum*, K. HARRISON, *The Framework of Anglo-Saxon History to A.D. 900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 76-98.

¹⁵⁶ W. LEVISON, *Beda as historian*, in *Beda, his life, times, and writings. Essays in commemoration of the twelfth centenary of his death*, a cura di A. H. Thompson, Oxford, The Clarendon Press, 1935, pp. 111-151; P. H. BLAIR, *The World of Bede*, London, Secker & Warburg, 1971; G. TUGÈNE, *L'histoire «ecclésiastique» du peuple anglais. Réflexion sur le particularisme et l'universalisme chez Bède*, «Recherches augustinienes» 17 (1982) 129-172.

¹⁵⁷ *Repertorium fontium historiae medii aevi*, VIII, 521-527.

¹⁵⁸ *Pauli Historia Langobardorum*, ed. L. Bethamann - G. Waitz, Hannoverae, Impensis Hahniani, 1878 (MGH SS rer. Lang., 1), 12-187.

¹⁵⁹ E. SESTAN, *La storiografia dell'Italia longobarda: Paolo Diacono*, in *La storiografia Altomedievale. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XVII. Spoleto, 10-16 aprile 1969, Spoleto, presso la sede del Centro, 1970, 357-386; K. H. KRÜGER, *Zur «beneventanischen»*

quistato una indiscussa autorità al pari di Gregorio di Tours in Gallia e Beda il Venerabile nelle isole britanniche. Se dapprima la *Historia Langobardorum* apparteneva all'ambizioso progetto che concludeva la *Historia Romana*, alla fine rimasero elaborazioni indipendenti. La conoscenza degli storici dell'Antichità in Paolo Diacono non era pedante trasposizione, piuttosto intelligente sintesi: la lineare esposizione dei classici era corredata di gradevoli passaggi desunti dalla tradizione germanica (longobarda). Osservare e raccontare appartenevano al suo mondo fatto di dettagli e di differenze, incalzante e mai banale, capace di finezze, forse fittizie (*inventio*), ma che in definitiva esprimevano un'atmosfera laica in cui le dissonanze trovavano il loro spazio, diversamente dal clima religioso a cui Beda riconduceva ogni situazione.

Tra la produzione storiografica dei Sassoni del secolo X registriamo le *Res gestae Saxonicae*¹⁶⁰ (abbracciano gli anni 919-973; terminate dopo il 973) di Viduchindo di Corvey¹⁶¹ (925 - dopo il 973), una storia politica ed istituzionale, interessante per i regni di Enrico I ed Ottone I¹⁶². Alla esigua presentazione delle origini dei Sassoni (appena quindici capitoli su quarantuno del primo libro), chiaramente ispirata da letture classiche, e sigillata dalla conversione portata a termine da Carlomagno (*nunc blanda suasionem, nunc bellorum impetu*¹⁶³), la trattazione contemporanea si mostra più distesa nei dettagli, giacché in essa trova ogni fondamento per l'affermazione prima della dinastia sassone nel regno di Germania e dipoi al vertice dell'impero¹⁶⁴.

Konzeption der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus, «Frühmittelalterliche Studien» 15 (1981) 18-35; D. A. BULLOUGH, *Ethnic history and the Carolingians: an alternative reading of Paul the Deacon's «Historia Langobardorum»*, in *The Inheritance of historiography, 350-900*, a cura di C. Holdsworth - T. P. Wiseman, Exeter, University of Exeter, Atlantic Highlands, N. J., Distributed in the U.S.A. and Canada by Humanities Press, 1986; A. QUACQUARELLI, *Letopeia nella «Historia Langobardorum» di Paolo Diacono*, «Vigiliae christianae» 25 (1988) 267-288.

¹⁶⁰ *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libri III*, ed. P. Hirsch - H.-E. Lohmann, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1935 (MGH SS rer. Germ., 60), 1-154.

¹⁶¹ Widukindus Corbeiensis monachus (925ca. - post 973), BISLAM II, n. 13103; *Repertorium fontium historiae mediæ aevi*, XI, 454-457.

¹⁶² Consuntivi ancora accreditati e utili per una panoramica, cfr. H. BEUMANN, *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jhs.*, Weimar, H. Böhlau Nachfolger, 1950 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde, 10. Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung. Bd. 3); ID., *Historiographische Konzeption und politische Ziele Widukinds von Corvey*, in *La storiografia Altomedievale. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XVII. Spoleto, 10-16 aprile 1969, Spoleto, presso la sede del Centro, 1970, 857-894; H. KELLER, *Widukinds Bericht über die Aachener Wahl und Krönung Otto I*, «Frühmittelalterliche Studien» 29 (1995) 390-453.

¹⁶³ *Widukindi monachi Rerum gestarum*, lib. 1, c. 15, p. 25.

¹⁶⁴ Utile per comprendere il ruolo degli Ottoni nel secolo X, e nell'immaginario della coscienza nazionale tedesca, cfr. H. KELLER, *Die Ottonen*, München, Beck, 2001, 7-13.

Nel fiume della produzione letteraria del secolo XII, anche le innumeri elaborazioni storiche esigono una indagine più cauta, onde evitare di precipitarsi in approssimazioni banali o in estemporanee liste irrilevanti. Evochiamo, anche se in un frettoloso riferimento, Saxo Grammatico¹⁶⁵ con le sue *Gesta Danorum*¹⁶⁶, al fine di considerare l'esercizio di consegnare la memoria nazionale a vantaggio delle popolazioni Scandinave, e in particolare dei Danesi¹⁶⁷. Si trattava di una produzione che si sceverava dagli schemi precedenti e si dischiudeva alla poesia e alla prosa. La mutuazione di autori classici è fedele, soprattutto nel rispetto del genere letterario (poetico e narrativo), e la novità della storia si coglie nella sua rielaborazione poetica, specialmente di testimonianze contemporanee (orali e scritte) appartenenti allo stesso genere¹⁶⁸. Le *Gesta*, decisamente creative ed eleganti nello stile latino, garantivano alla trattazione un movimento eloquente e fuori dalle righe¹⁶⁹.

Annales

In marginibus è stata l'ouverture degli *Annales*, tra i secoli VII e VIII. In quegli spazi in bianco delle *tabulae paschales*, quasi fortuitamente o per necessità appena contingenti, ai margini e tra gli orli vergini (superiori ed inferiori, laterali o nell'*intercolumnio*) di quegli ordinati manufatti, nascevano residui accessori di contemporaneità, scarse annotazioni di vissuti, accresciuti e migliorati di anno in anno¹⁷⁰. Al tempo di Beda la differenza tra *Annales* e *Chronicae* era netta. Una cronaca, composta ad imitazione di Eusebio di Cesarea, ricostruiva la cronologia della storia del mondo dalla sua creazione: era l'opera cosciente ed elaborata di uno storico. Le brevi annotazioni degli

¹⁶⁵ Saxo Grammaticus (1150ca. - 1220ca.), BISLAM II, n. 11979; *Repertorium fontium historiae medii aevi*, X, 298.

¹⁶⁶ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, ed. J. Olrik - H. Raeder - F. Blatt, 1-2, Hauniae, Levin & Munksgaard, 1931-1957.

¹⁶⁷ Saxo Grammaticus. *A medieval author between Norse and Latin culture. A symposium held in celebration of the 500th anniversary of the University of Copenhagen*, a cura di K. Friis-Jensen, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1981 (Danish medieval history and Saxo Grammaticus, 2).

¹⁶⁸ L. B. MORTENSEN, *Saxo Grammaticus View of the Origin of the Danes and his Historiographical Models*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin» 55 (1987) 169-183; *Tra testo e contesto. Studi di scandinavistica medievale*, a cura di C. Santini, Roma, Il calamo, 1994 (I convegni di Classiconorroena, 2).

¹⁶⁹ Saxo Grammaticus. *Tra storiografia e letteratura*. Bevagna, 27-29 settembre 1990, a cura di C. Santini, Roma, Il calamo, 1992 (I convegni di Classiconorroena, 1).

¹⁷⁰ Il censimento della produzione in parola, a tutt'oggi più completo, si deve al *Repertorium fontium historiae medii aevi*, II, 243-353.

annali, legate ad una tavola pasquale, redatte da un anonimo monaco di turno, un anno dopo l'altro, in una lingua semplice e legata ad un cliché, conservate nella biblioteca principale o nella sagrestia, tra i libri liturgici, avevano la sola ambizione di custodire nel monastero la memoria del suo passato appena recente (*annales paschales*). E così si succedevano innumeri testimoni, fintanto che quelle modeste chiose garantivano una memoria più al minuto di monastero in monastero¹⁷¹. Ma nel tempo si erano sviluppate nuove esigenze e le stesse annotazioni o altre dello stesso genere, un po' meno ruvide, si consegnavano non più ai margini delle *tabulae paschales* ma su dei fogli bianchi; erano ciò che si designa comunemente come *annales minores*. Abbandonati i margini delle tavole pasquali, gli annali iniziavano a perdere la loro semplice spontaneità e freschezza e la narrazione non era priva di finalità ideologiche. Dal secolo IX, la corte reale carolingia faceva confezionare ogni anno da un amanuense accreditato un testo sensibilmente più elaborato degli annali pasquali o minori e in uno stile più retorico, così che non solo si riassumevano gli avvenimenti recenti, bensì essi stessi divenivano vettori di un immaginario politico. E anche le più modeste istituzioni non tardavano a seguirne il riuscito espediente (*annales maiores*). All'inizio gli *annales* (pasquali, minori o maggiori) erano redatti in connessione con l'accadere degli eventi, e pertanto la loro redazione era diacronica. Ma ben presto l'addetto di turno ricopiava o aggiungeva una serie di notizie in un solo momento e così la redazione diveniva sincronica. Dunque, ricopiavano o aggiungevano, a seconda che l'amanuense fosse più o meno capace e compiacente a dedicarsi a qualche ricerca, per garantire un testo più attestato¹⁷². Durante il secolo XII vennero sempre meno le differenze tra le

¹⁷¹ Le approssimazioni (integrazioni e sottrazioni) tra gli esemplari di diversi monasteri si spiegano appena nel probabile movimento dei testimoni all'interno di un circuito di alcune comunità. L'interesse agli *Annales Mettenses priores* e agli *Annales Laureshamenses* si deve a H. HOFFMANN, *Untersuchungen zur karolingischen Annalistik*, Bonn, L. Röhrscheid Verlag, 1958 (Bonner historische Forschungen, 10). Le redazioni sono disperate: i primi sono stati composti a Metz nel secolo IX e si basano su fonti remote non sopravvissute (aperti al periodo 678-831), fruibili nell'edizione a cura di B. de Simson, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1905 (MGH SS rer. Germ., 10). Mentre la seconda redazione è del secolo XII, e la possiamo leggere nell'edizione di A. DU CHESNE, *Historiae Francorum Scriptores Coetani*, 3, Lutetiae Parisiorum, S. Cramoisy, 1641, 262-334. Si veda anche W. LENDI, *Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik: Die Murbacher Annalen (mit Edition)*, Fribourg Schweiz, Universitäts Verlag, 1971 (Scrinium Friburgense, 1).

¹⁷² La più accreditata esposizione circa il genere, la leggiamo in M. McCORMICK, *Les annales du haut Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1975 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 14).

cronache e gli annali, a tal punto che questi persero ogni peculiarità. E non a torto, giacché, una volta assorbita nelle cronache la struttura degli annali, rimaneva più spedito riassetare e distribuire l'organico di anno in anno.

Ma procediamo con ordine e consideriamo qualche campione, ai nostri fini più significativo.

I più antichi annali si registrano in epoca carolingia (708), come gli *Annales S. Amandi*, *Annales Alamannici*¹⁷³. Tra la fine del secolo VIII e l'inizio del secolo IX, sempre nel regno dei Franchi, facevano la loro apparizione nuove forme. Ricordiamo gli *Annales regni Francorum*¹⁷⁴, un tempo conosciuti sotto la denominazione di *Annales Laurissenses maiores* (coprono il periodo 741-829). Non mancavano revisioni (o censure), a leggere quella dell'inizio del regno di Ludovico il Pio per gli anni 741-801, a garanzia del punto di vista della politica carolingia. Nelle elaborazioni degli annali minori, in particolare per il periodo del regno di Carlomagno, lo stile era sobrio e asciutto, redatto di anno in anno. Tuttavia la genesi degli annali rimane controversa, e ancora non si comprende a quale fase redazionale si possono ricondurre le annotazioni più remote e il movimento di integrazione che si sviluppava tra le elaborazioni scarse e quelle più elaborate¹⁷⁵.

Nel secolo IX si registrano due continuazioni degli annali reali dei Franchi, rispettivamente a ovest ed est del regno. I primi sono gli *Annales*

¹⁷³ [*Annales et chronica aevi Carolini*], ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1826 (MGH SS, 1), e sono fruibili gli *Annales S. Amandi*, *Annales Tiliiani*, *Annales Laubacenses*, *Annales Petaviani*, *Annales Laureshamenses*, *Annales Alamannici*, *Annales Guelferbytani*, *Annales Nazariani*, *Annales Sangallenses*, *Annales Weingartenses*, *Annales Augienses*, *Annales Sangallenses maiores*, *Annales Iuvavenses maiores et minores*, *Annales Salisburgenses*, *Annales Sancti Emmerammi Ratisponensis maiores et minores*, *Annales antiqui Fuldenses*, *Annales Colonienses et Brunwilarenses*, *Annales Sanctae Columbae Senonensis*, *Annales Lugdunenses*, *Annales Weisemburgenses*, *Annales Laurissenses minores*, *Annales Laurissenses*, *Einhardi Annales*, *Annales Mettenses*, *Annales Fuldenses*, *Annales Bertiniani*, *Annales Vedastini*; [*Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini*], ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1829 (MGH SS, 2), i.e. *Annalium* tomo I editorum continuatio; [*Annales aevi Suevici*], ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1859 (MGH SS, 16), sono fruibili gli *Annales* della *Francia Orientalis*, *Thuringia et Saxonia*, *Frisia et Hollandia*, *Anglia*, *Gallia*, *Lotharingia*.

¹⁷⁴ *Annales regni Francorum qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, ed. F. Kurze, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1895 (MGH SS rer. Germ., 6).

¹⁷⁵ Sulle prime si riteneva che gli annali brevi fossero le piste per più puntuali redazioni dello stesso genere, L. HALPHEN, *Etudes critiques sur le règne de Charlemagne*, Paris 1921; L. MALBOS, *L'annaliste royal sous Louis le Pieux*, «Le Moyen âge» 72 (1966) 225-233; mentre qualche anno dopo la tesi fu respinta, R. L. POOLE, *Chronicles and annals*, Oxford, Clarendon Press, 1926, 33-34.

*Bertiniani*¹⁷⁶ (riguardano gli anni 830-882) e devono la loro paternità a tre fasi redazionali distinte: la prima anonima (830-835); la seconda a Prudenziario, vescovo di Troyes (835-861)¹⁷⁷; e la terza a Incmaro di Reims¹⁷⁸ (861-882)¹⁷⁹. La loro denominazione dipende dal fatto che il manoscritto più antico e più importante procedeva dall'abbazia di Saint-Bertin¹⁸⁰. Gli altri sono gli *Annales Fuldenses*¹⁸¹ (riguardano gli anni 714-887, e furono continuati fino al 901), e anche in questo caso i contributi redazionali esibiscono paternità distinte: Eginardo¹⁸² (fino al 838); Rodolfo, abate di Fulda (838-863)¹⁸³ e il suo successore Meginardo¹⁸⁴ (863-865)¹⁸⁵. Dalla redazione finale presso l'abbazia di Fulda dipende la loro denominazione (*Fuldenses*).

In Irlanda, costantemente alle prese nel determinare la data della Pasqua, si era raggiunta una tradizione annalistica notevole: gli annali per oltre un millennio erano stati le fonti più puntuali e accreditate per la storia irlandese. Gli *Annali di Ulster*¹⁸⁶, compilazione della metà del secolo VIII, erano il punto di partenza di ogni elaborazione storica. E le innumerevoli addizioni nel

¹⁷⁶ Una prima edizione si legge in *Annales Bertiniani*, ed. G. Waitz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883 (MGH SS rer. Germ., 5.); mentre la più recente e aggiornata indagine è fruibile in *Annales de Saint-Bertin*, ed. F. Grat - J. Vielliard - S. Clémencet, Paris, Klincksieck, 1964 (Soc. de l'histoire de France).

¹⁷⁷ Prudentius Trecensis, BISLAM II, n. 11212.

¹⁷⁸ Hincmarus Remensis, BISLAM II, n. 6221.

¹⁷⁹ J. L. NELSON, *The Annals of St. Bertin*, in *Charles the Bald: court and kingdom*. Papers based on a Colloquium held in London in April 1979, a cura di M. Gibson - J. Nelson - D. Ganz, Oxford, B.A.R., 1981 (BAR International Serie, 101), 15-36.

¹⁸⁰ Saint-Omer, Bibl. Mun., ms. 706.

¹⁸¹ Ed. F. Kurze, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1891 (MGH SS rer. Germ., 7).

¹⁸² Einhardus (770ca - 14.3.840), BISLAM II, n. 3616.

¹⁸³ Radulphus Fuldensis (ante 800 - 8.3.865), BISLAM II, n. 11269.

¹⁸⁴ Meginhardus Fuldensis († 867), BISLAM II, n. 9652.

¹⁸⁵ Non tutti sono d'accordo sulla tesi della *continuità* degli annali reali francesi, S. HELLMANN, *Die Entstehung und Überlieferung der «Annales Fuldenses»*, «Neues Archiv» 33 (1908) 695-742, 34 (1909) 15-66, 37 (1912) 53-65. Alcuni ritengono gli *Annales Fuldenses* un'opera originale e indipendente, cfr. W. WATTENBACH - W. LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, in 6. *Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus dem Sächsischen Hause. Das Ostfränkische Reich*, a cura di H. Löwe, Weimar, Böhlau, 1990, 671-687; interessanti e aggiornati, cfr. E. FREISE, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung im Kloster Fulda*, Münster, Westfälische Wilhelms-Universität, 1979; *Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter*, a cura di K. Schmid, Berlin, W. Fink, 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 8).

¹⁸⁶ *Annála Uladh, Annals of Ulster; otherwise Annála Senait of Senat: a chronicle of Irish affairs, 431-1131, 1155-1541*, ed. W. M. Hennessey - B. MacCarthy, 1-4, Dublin, Printed for H. M. Stationery Off., by A. Thom, 1887-1901. Di più aggiornato è fruibile, *The Annals of Ulster (to A.D. 1131)*, ed. S. Mac Airt - G. Mac Niocaill, Dublin, Dublin Institut for Advanced Studies, 1983.

corso dei secoli, da scarse liste annalistiche ne avevano fatto delle cronache monumentali. I più noti sono gli *Annali di Inisfallen*¹⁸⁷, compilati nel 1092 e continuati fino al 1326.

Anche nel continente gli annali continuavano a giocare un grande ruolo. Rilevanti sono gli *Annales*¹⁸⁸ di Flodoardo¹⁸⁹ (coprono l'intervallo 919-966, e godono di addizioni) che contengono informazioni dettagliate sugli avvenimenti occorsi nella Francia, raccolte di anno in anno. Gli *Annales*¹⁹⁰ di Lamperto di Hersfeld¹⁹¹ coniugano una intersezione di storia universale (da Adamo fino al 705) e di annali (aperti all'intervallo 705-1077). La descrizione è più puntuale tra il 1040 e il 1069. Gli *Annales maximi Colonienses* (talvolta denominati *Chronica regia Coloniensis*)¹⁹², estesi ad interessi internazionali, sono preceduti da una compilazione storica dalla creazione

¹⁸⁷ Il testo è fruibile con la traduzione in *Annals of Inisfallen*, ed. S. Mac Airt, Dublin, Hodges, Figgis & co, 1951 (Dublin Institute for Advanced Studies). Segnaliamo alcuni tra i più accreditati consuntivi: cfr. A. P. SMYTH, *The earliest Irish Annals: their first contemporary entries, and the earliest centres of recording*, Dublin, Royal Irish Academy, 1972 (Proceedings Royal Irish Academy. Section C, 72/1); G. MAC NIOCAILL, *The Medieval Irish Annals*, Dublin, Dublin Historical Association, 1975 (Dublin Historical Association Medieval Irish History. Series, 3); K. GRABOWSKI - D. N. DUMVILLE, *Chronicles and Annals of Medieval Ireland and Wales*, Woodbridge, Boydell Press, 1984 (Studies in Celtic history, 4); D. Ó. CRÓINÍN, *Early Irish Annals from Easter-tables: a case restated*, «Peritia» 2 (1983) 74-86.

¹⁸⁸ CSLMA Gal., FLOD1; *Les annales de Flodoard*, ed. P. Lauer, Paris, A. Picard et fils, 1905 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 39).

¹⁸⁹ Flodoardus Remensis (893/94 - 966), BISLAM II, n. 3901. A proposito della vita e della produzione, si possono leggere con profitto i seguenti consuntivi: cfr. P. C. JACOBSEN, *Flodoard von Reims. Sein Leben und seine Dichtung «De Triumphus Christi»*, Leiden - Köln, E. J. Brill, 1978 (Mittelalterliche Studien und Texte, 10); H. ZIMMERMANN, *Zu Flodoards Historiographie und Regestentechnik*, in *Festschrift für H. Beumann zum 65. Geburtstag*, a cura di K.-U. Jäschke - R. Wenskus, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1977, 200-214; M. SOT, *Un historien et son Eglise au X^e siècle: Flodoard de Reims*, Paris, Fayard, 1993; M. STRATMANN, *Die «Historia Remensis ecclesiae»: Flodoards Umgang mit seinen Quellen*, «Filologia mediolatina» 1 (1994) 111-127.

¹⁹⁰ *Lamperti Hersfeldensis Annales*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1894 (MGH SS rer. Germ., 38).

¹⁹¹ Lampertus Hersfeldensis monachus (1028 - post 1081), BISLAM II, n. 8851. Interessante l'analisi a proposito delle letture dei classici nell'epoca medioevale, e in particolare di Tito Livio, che nei soggetti più capaci garantiva tracce di una latinità desueta, cfr. G. BILLANOVICH, *Lamperto di Hersfeld e Tito Livio*, Padova, Cedam ed. dott. A. Milani, 1945 (Opuscoli accademici, 8); anche la produzione e l'attività di Flodoardo non mancano di consuntivi accreditati: T. STRUVE, *Lampert von Hersfeld. Persönlichkeit und Weltbild eines Geschichtsschreibers am Beginn des Investiturstreits*, «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte» 19 (1969) 1-123, 20 (1970) 32-142; W. EGGERT, *Lampertus scriptor callidissimus. Über Tendenz und literarische Technik der Annalen des Hersfelder Mönches*, «Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus» 1 (1977) 89-120.

¹⁹² *Chronica regia Coloniensis*, ed. G. Waitz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1880 (MGH SS rer. Germ., 18).

fino al secolo XII. La sezione che interessa gli anni 1144-1175 è stata redatta verso 1175, probabilmente da un anonimo canonico della cattedrale di Colonia. La continuazione si registra fino al 1242. Gli *Annales Gandenses*¹⁹³ (estesi all'intermezzo 1296-1310, ed elaborati tra il 1308-1310) si devono a un anonimo francescano, testimone minuzioso del conflitto tra il regno francese e il contado delle Fiandre (Flandre)¹⁹⁴.

Per la storia inglese, meritano interesse le *Anglo-Saxon Chronicles*¹⁹⁵ (dal più antico testimone manoscritto del 891 al suo epilogo del 1154), aperte annualmente agli avvenimenti nazionali e internazionali contemporanei, e in particolare alle vicissitudini del Wessex. In lingua vernacola, nascevano da una cronaca universale compilata al tempo del re Alfredo, dalla mutuaione di brevi annali. E si diffusero per tutti i monasteri dell'Inghilterra.

La presenza di annali si registra anche nella Scandinavia¹⁹⁶.

Non mancavano di cospicuità gli annali che prendono vita nei monasteri, interessanti per la fatica del monaco di turno nel raccogliere le più disparate informazioni e consegnarle alla memoria. Certo, la brevità ne dimezzava la rilevanza, giacché il coagulo era appena una enumerazione di avvenimenti politici, militari, ecclesiastici o metereologici. A titolo di esempio, riferiamo di due: gli *Annales Blandinienses*¹⁹⁷, composti presso l'abbazia di Saint-Pierre-au-Mont-Blandin a Gand, durante la seconda metà del secolo IX, e aggiornati fino al secolo XIV e gli *Annales Vedastini*¹⁹⁸, interessanti per l'informazione

¹⁹³ *Annales Gandenses*, ed. F. Funck-Brentano, Paris, s.n.t., 1896 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 18); anche in una edizione più recente con a fronte la traduzione inglese, *Annales Gandenses (Annals of Ghent)*, ed. H. Johnstone, Oxford, Clarendon Press, 1985 (Oxford Medieval Texts).

¹⁹⁴ H. VAN GOETHEM, *De Annales Gandenses: auteur en kroniek. Enkele nieuwe elementen*, «Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent» 35 (1981) 49-59.

¹⁹⁵ Una prima edizione basata su un parziale numero di testimoni si può leggere in *Two of the Saxon Chronicles (the Parker MS, and the Laud MS) parallel, 789-1001 AD, with supplementary extracts from the others*, ed. C. Plummer - J. Earle, 1-2, Oxford, Clarendon Press, 1892-1899. Mentre una nuova iniziativa, nata sul censimento dei manoscritti fino ad oggi utili, è attualmente in corso, *The Anglo-Saxon Chronicle*, ed. D. N. Dumville - S. Keynes, Cambridge, D. Brewer, 1983-.

¹⁹⁶ *Codices scriptorum rerum Danicarum. II: Annales*, a cura di E. Kroman, Hafniae, E. Munksgaard, 1965 (Corpus codicum Danicorum Medii Aevi, 5); *Annales Suecici medii aevi. Svensk medeltidsannalistik*, Lund, C.W.K. Gleerup, 1974 (Bibliotheca historica Lundensis, 32); *Danmarks middelalderlige Annaler*, København, Selskabet for udgivelse af kilder til dansk historie, 1980.

¹⁹⁷ *Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand*, ed. P. Grierson, Bruxelles, Palais des académies, 1937 (Commission Royale d'Histoire).

¹⁹⁸ *Annales Xantenses et Annales Vedastini*, ed. B. de Simson, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1909 (MGH SS rer. Germ., 12).

che conservano a proposito dell'abbazia di Saint-Vaast ad Arras, lungo il periodo 873-900.

Gesta episcoporum, abbatum

In questa modalità si considerano le storie del papato, dei vescovi, delle abbazie e più tardi anche dei regni e dei principati, articolati secondo il periodo dei soggetti dei quali si era deciso di trattare¹⁹⁹. Le informazioni che si fornivano, all'interno di uno spaccato cronologico e biografico assai scarno, riguardavano gli avvenimenti e le imprese (*gestae*) di lignaggi appartenenti a ceti elevati (prelati o principi). Eppure non erano delle successioni biografiche: seguivano lo stile delle cronache, probabilmente erano delle incipienti liste (*catalogi*) nutrite di volta in volta di annotazioni e di avvenimenti ragguardevoli che, una volta maturate (*gestae*), esibivano dei ritratti.

Il risultato più cospicuo era il *Liber pontificalis*²⁰⁰ che conservava le biografie ufficiali dei papi, ineludibile per qualsivoglia indagine, almeno per i pontefici fino al 715 (Costantino)²⁰¹. Anche le addizioni (*continuationes*) – nonostante qualche spazio vuoto tra i secoli X e XI – non mancano di consegnarci interessanti prospettive fino alle conclusive del 1464 (Pio II).

Il controllo delle biografie dei pontefici, dalla fine del secolo IX alla fine del secolo XIII, è garantito dall'edizione di Watterich²⁰², mentre per il periodo avignonese (Clemente V, 1305 – 1370, Urbano V) è tutt'ora fruibile la monumentale opera di Etienne Baluze²⁰³.

¹⁹⁹ Per una delimitazione del genere letterario, M. SOT, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Turnhout, Brepols, 1981 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 37); H. W. GOETZ, *Von der «res gesta» zur «narratio rerum gestarum». Anmerkungen zu Methoden und Hilfswissenschaften des mittelalterlichen Geschichtsschreibers*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 67 (1989) 695-713.

²⁰⁰ L'intera parabola, dagli esordi al epilogo del secolo XV, è coperta dall'edizione *Liber pontificalis. Texte introduction et commentaire*, ed. L. Duchesne, 1-2, Paris, E. Thorin, 1886-1892 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome); dopo qualche anno la nuova edizione si è accresciuta di un volume, secondo le addizioni e correzioni di Duchesne e il supplemento bibliografico di C. Vogel, 1-3, Paris, E. de Boccard, 1955-1957 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome).

²⁰¹ La seguente edizione tralascia le *continuationes* e copre fino al 715: *Libri pontificalis pars prior*, ed. T. Mommsen, Berolini, apud Weidmannos, 1898 (MGH Gesta pontificum Romanorum, 1).

²⁰² J. B. M. WATTERICH, *Pontificum romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae ab aequalibus conscriptae*, 1-2, Lipsiae, sumptibus Guilhelmi Engelmanni, 1862.

²⁰³ All'indagine di S. BALUZIUS, *Vitae paparum Avenionensium hoc est, historia pontificum romanorum qui in Gallia sederunt ab anno Christi 1305 usque ad annum 1394*, 1-2, Parisiis, F. Muguet, 1690; dipoi si aggiunsero nuovi esiti, ID., *Vitae paparum Avenionensium hoc est*,

L'esemplare *Liber pontificalis*, proveniente dalla chiesa romana, non aveva tardato ad affermarsi anche nella concorrente chiesa ravennate. I condizionamenti stilistici e strutturali, nell'insieme limitati, esibiscono intenzioni chiaramente emulative, al fine di decantare la storia della diocesi di Ravenna in occasione dell'ottavo centenario, essendo stata fondata da Apollinare, allora ritenuto immediato discepolo di san Pietro²⁰⁴. E così verso la metà del secolo IX, Agnellus²⁰⁵, sacerdote di quella diocesi, confezionava il *Liber pontificalis Ravennatis*²⁰⁶ (composto tra il 835-844, e aperto fino al 841). Delle continuazioni, fino al secolo IX, sono testimoniate da rari manoscritti, che lascerebbero intendere una diffusione remota dalla sua composizione e dunque poco attestata²⁰⁷. Le divergenze strutturali lungo la serie di arcivescovi, come annunciavamo, allietano la lettura per la vivacità e l'abbandono di espressioni stereotipe: e per ciò storia e rappresentazione artistica si coniugano in ritratti di papi ed arcivescovi, come a proposito di edifici ecclesiastici (chiese e monasteri). E sebbene impieghi un latino pedestre, riusciva a garantire ai suoi lettori – imitando, copiando e rielaborando dalle collaudate elaborazioni di Beda e di Paolo Diacono – accordi di singolare fantasia a residui (storici) che manifestavano inequivocabili spazi vuoti²⁰⁸.

Particolarmente feraci erano le storie episcopali e monastiche.

In Italia vanno ricordate le *Gesta episcoporum Mettensis*²⁰⁹ (composte dopo il 783 e limitate al 766) di Paolo Diacono²¹⁰. In Francia, la più antica storia

historia pontificum romanorum qui in Gallia sederunt ab anno Christi 1305 usque ad annum 1394, nouvelle édition d'après les manuscrits par G. Mollat, 1-5, Paris, Letouzey & Ané, 1914-1922². Utile a comprenderne i limiti e le potenzialità, G. MOLLAT, *Etudes critique sur les «Vitae paparum Avenionensium» d'Etienne Baluze*, Paris, Letouzey, 1917.

²⁰⁴ C. NAUERTH, *Agnellus von Ravenna. Untersuchungen zur archäologischen Methode des ravennatischen Chronisten*, München, Arbo-Gesellschaft, 1974 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 15).

²⁰⁵ Agnellus qui et Andreas Ravennas presbyter (800/805 - post 846), BISLAM II, n. 309.

²⁰⁶ *Agnelli qui et Andreas liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878 (MGH SS rer. Lang., 1), 278-391.

²⁰⁷ A. VASINA, *La tradizione del «Liber Pontificalis» di Agnello Ravennate fino al XVI secolo*, in *Storiografia e storia. Studi di E. Duprè Theseider*, 1, Roma, Bulzoni, 1974, 217-267. Circa la tradizione è fruibile P. CHIESA, *Anellus Ravennas ep. Liber Pontificalis Ravennatis ecclesiae*, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Medieval Latin texts and their transmission. TE.TRA.I*, a cura di P. Chiesa - L. Castaldi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004 (Millennio Medievale. Strumenti e studi. n.s., 8. Te.Tra. 1), 6-13.

²⁰⁸ Fruibile è l'aggiornamento di R. BENERICETTI, *Il Pontificale di Ravenna. Studio critico*, Faenza, Seminario vescovile Pio XII, 1994.

²⁰⁹ *Pauli Warnefridi liber de episcopis Mettensibus*, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1829 (MGH SS, 2), 260-268.

²¹⁰ K. U. JÄSCHKE, *Die Karolingergenealogien aus Metz und Paulus Diaconus*, «Rheinische Vier-

monastica europea è raccolta nelle *Gesta abbatum Fontanellensium*²¹¹ (composte tra 830-867, abbracciano il periodo dal secolo VII fino al 849) a proposito degli abati di Saint-Wandrille²¹². Talvolta la esuberante documentazione fruibile induceva gli addetti ai lavori a produrre delle vere e proprie sillogi documentarie. Dimostrative sono le *Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium*²¹³ (la prima redazione è stata composta tra 961-962, e abbracciano l'intervallo 638-962, con addizioni per il periodo 1021-1187) che Folcuino di Lobbes²¹⁴ confezionava nel contado delle Fiandre²¹⁵. E il *Chartularium ecclesiae Wirgoniensis*²¹⁶ che Hemming²¹⁷ elaborava in Inghilterra per la diocesi di Worcester. O il *Liber Eliensis*²¹⁸ a proposito dell'abbazia di Ely (aperto ai secoli VII-XII), utile per le innumeri trascrizioni di carte dell'intervallo 1131-1174. Significative per le regioni del nord Europa (Germania, Scandinavia ecc.) sono le *Gesta*

teljahrsblätter» 34 (1970) 190-218; W. GOFFART, *Paul the Deacon's «Gesta episcoporum Mettensium» and the early design of Charlemagne's succession*, «Traditio» 42 (1986) 59-93.

²¹¹ Dapprima è fruibile *Gesta abbatum Fontanellensium*, ed. S. Loewenfeld, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1886 (MGH SS rer. Germ., 28); dipoi *Gesta sanctorum patrum Fontanellensium*. (*Gesta abbatum Fontanellensium*, ed. F. Lohier - J. Laporte, Paris - Rouen, Lestringant - Picard, 1936 (Soc. de l'histoire de Normandie).

²¹² W. LEVISON, *Zu den Gesta abbatum Fontanellensium*, «Revue bénédictine» 46 (1934) 241-264; I. N. WOOD, *Saint-Wandrille and its hagiography*, in *Church and chronicle in the Middle Ages. Essays presented to J. Taylor*, a cura di I. N. Wood - G. A. Loud, London, Hambledon press, 1991, 1-14.

²¹³ *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, ed. B. Guérard, 3, Paris, s.n.t., 1840 (Collection des cartulaires de France). Altre due iniziative migliorano il testo di Guérard, limitatamente alle parti narrative, *Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium*, ed. O. Holder-Egger, 1881 (MGH SS, 13), 600-673, e si articola in *Folcwinii Gesta*, pp. 607-634; *Simonis Gesta*, pp. 635-663; *continuatio*, pp. 663-673; e a quelle non narrative, *Diplomata belgica ante annum millesimum centesimum scripta*, ed. M. Gysseling - A. C. F. Koch, 1, Bruxelles, Belgisch Inter-Universitair Centrum voor Neerlandistiek, 1950 (Bouwstoffen studiën voor de geschiedenis en de lexicografie van het Nederlands, 1), 5-83.

²¹⁴ Folcuinus Lobiensis abbas (935ca. - 16.9.990), BISLAM II, n. 3923.

²¹⁵ Seppur datati, due consuntivi ancora oggi garanti di informazioni: F. MORAND, *Appendice au cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, Paris, Impr. Royale [puis] impériale, 1841-1867 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Première série, Histoire politique); *Les chartes de Saint-Bertin, d'après le grand cartulaire de Dom C. J. Dewitte*, a cura di D. Haighneré, 1-4, Saint-Omer, Impr. de H. D'Homont, 1886-1899.

²¹⁶ *Hemingi chartularium ecclesiae Wirgoniensis*, ed. T. Hearne, 1-2, Oxonii, E theatro Sheldoniano, 1723. Circa alcune perplessità sollevate a proposito della tradizione manoscritta fin qui presa in considerazione, è fruibile N. R. KER, *Cartulary. A description of the two Worcester cartularies in Cottom Tiberius A. XIII*, in *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*, a cura di R. Hunt - W.A. Pantin - E.W. Southern, Oxford, Clarendon Press, 1948, 49-75.

²¹⁷ Hemmingus Wigorniensis (fl. 1100), BISLAM II, n. 5669.

²¹⁸ *Liber Eliensis*, ed. E. O. Blake, London, Offices of the Royal Historical Society, 1962 (Royal Historical Society. Camden Third Serie, 92).

*Hammaburgensis ecclesiae pontificum*²¹⁹ realizzate da Adamo di Brema²²⁰ (redatte tra il 1072 e il 1076; coprono dapprima fino al 1072 e la continuazione fino al 1081)²²¹ interessanti anche per alcune digressioni geografiche di quelle regioni nordiche. Utili alla storia dell'antica regione dei Paesi Bassi sono le *Gesta episcoporum Cameracensium*²²² (coprono l'intervallo dal secolo XI al 1179, sebbene manchino gli anni 1036-1054; redatte da due mani anonime: la prima negli anni 1024-1043 e la seconda negli anni 1051-1054)²²³ che interessano le vicissitudini dei vescovi di Cambrai. In Inghilterra si conserva anche la testimonianza di Jocelin de Brakelond²²⁴ a proposito di una *Cronica de rebus gestis Samsonis abbatis monasterii sancti Edmundi*²²⁵, che interessa le vicende dell'abate Samson di Bury St. Edmunds (1182-1210).

Genealogie

Le esposizioni genealogiche – composte durante tutto il Medioevo – esibivano le discendenze di casate principesche. Dapprima liste di nomi, laconiche e sintetiche, progressivamente amplificate con dettagli sulla vita dei personaggi, oltre alle notizie sulla nascita, il connubio e il trapasso²²⁶. E talvolta, note genealogiche maturate in cronache²²⁷. Alla legittima intenzione

²¹⁹ M. ADAM BREMENSIS, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. B. Schmeidler, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1917 (MGH SS rer. Germ., 2).

²²⁰ Adam Bremensis († 1081/1085), BISLAM II, n. 91.

²²¹ G. THEUERKAUF, *Die Hamburgische Kirchengeschichte Adams vom Bremen. Über Gesellschaftsformen und Weltbilder im 11. Jahrhundert*, in *Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für F. J. Schmale*, a cura di D. Berg - H. W. Goetz, Darmstadt, Wiss. Buchgesell., 1988, 118-137; H. W. GOETZ, *Geschichtsschreibung und Recht. Zur rechtlichen Legitimierung des Bremer Erzbistums in der Chronik Adams von Bremen*, in *Recht und Alltag im Hanseraum. Gerhard Theuerkauf zum 60. Geburtstag*, a cura di S. Urbanski - C. Lamschus - J. Ellermeyer, Lüneburg, Dt. Salzmuseum, 1993, 191-205.

²²² *Gesta pontificum Cameracensium*, ed. L. Bethmann, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1846 (MGH SS, 7), 393-525, e *Gesta episcoporum Cameracensium continuata*, ed. G. Waitz, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883 (MGH SS, 14), 183-253.

²²³ Riferimento obbligato è E. VAN MINGROOT, *Kritisch onderzoek omtrent de datering van de Gesta episcoporum Cameracensium*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 53 (1975) 281-332.

²²⁴ Jocelinus de Brachelonda (saec. XIII), BISLAM II, n. 6848.

²²⁵ *The Chronicle of Jocelin of Brakelond*, ed. H.E. Butler, London, Nelson, 1949.

²²⁶ La più aggiornata disamina del genere in parola è fruibile in L. GENICOT, *Les généalogies*, Turnhout, Brepols, 1975 (Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, 15); non manca di interesse anche B. GUENÉE, *Les généalogies entre l'histoire et la politique*, «Annales» 33 (1978) 450-477.

²²⁷ Sintomatico è il caso del contado di Fiandra, cfr. V. LAMBERT, *Chronicle of Flanders, 1200-1500. Chronicles written independently from «Flandria Generosa»*, Gand, Maatschappij voor Ge-

di riordinare l'albero genealogico di famiglie reali, di personaggi eminenti, stimati, popolari, celebri, ecclesiastici illustri o morti in fama di santità²²⁸, la fatica degli addetti ai lavori doveva fare i conti con le innumeri lacune di una memoria non facile da recuperare ogni qualvolta ci si incamminava verso epoche lontane. E perciò il recupero di spazi in bianco implicava – per il comune sentire – più o meno caute operazioni di rammendatura (*inventio*)²²⁹, a differenza dell'attuale critica diplomatica che non mancherebbe di riconoscere in tali risultati delle falsificazioni²³⁰. E non a torto, innumeri. In quell'epoca era sufficiente, una volta accomodate le parti mancanti, lasciare le genealogie nelle mani delle autorità pubbliche e cioè di quelle riconosciute, perché le approvassero e fossero annoverate tra la documentazione fruibile²³¹.

L'accreditata utilità ne aveva garantito una più spedita diffusione. Nell'alto Medioevo, le genealogie erano rinomate presso i carolingi²³², e ben presto si fecero strada ovunque: nella Francia²³³, nel Brabante²³⁴, nell'Inghilterra²³⁵ e così per tutta l'Europa²³⁶.

schiedenis en Oudheidkunde te Gent, 1993 (Verhandelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent, 19).

²²⁸ Un primo consuntivo a proposito dei conti di Fiandra, H. PATZE, *Adel und Stifterchronik. Frühformen territorialer Geschichtsschreibung im hochmittelalterlichen Reich*, «Blätter für deutsche Landesgeschichte» 100 (1964) 8-81.

²²⁹ Interessante l'impegno dei Capetingi per attestare la loro legittima ascendenza carolingia, cfr. K. F. WERNER, *Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des «Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli»*, «Die Welt als Geschichte» 12 (1952) 203-225.

²³⁰ G. ALTHOFF, *Genealogische und andere Fiktionen in mittelalterlicher Historiographie*, in *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. München, 16.-19. September 1986, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1988, III/1: *Diplomatische Fälschung*, 417-441.

²³¹ A proposito del falsificare e del suo immaginario medievale, si veda più avanti: *Scripta authentica non rupta, non abolita nec in aliqua parte vitata*, 94-99.

²³² *Regum Francorum genealogiae*, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1829 (MGH SS, 2), 304-314; ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1839 (MGH SS, 3); [*Genealogiae*], G. Waitz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1881 (MGH SS, 13).

²³³ Ed. G. Waitz (MGH SS, 13).

²³⁴ *Genealogiae Aquicinctinae*, ed. J. Heller, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1883 (MGH SS, 14), 619-622.

²³⁵ K. SISAM, *Anglo-Saxon Royal Genealogies*, Oxford, University Press, [1953], 237-348; si veda anche D. N. DUMVILLE, *Kingship, genealogies and regnal lists*, in *Early medieval kingship*, a cura di P. H. Sawyer - I. N. Wood, Leeds, The editors, 1977, pp. 72-104; H. MOISL, *Anglo-Saxon royal genealogies and Germanic oral tradition*, «Journal of medieval history» 7 (1981) 215-248.

²³⁶ Per il ducato di Normandia è bene ricordare tre addetti ai lavori che ancora scrivevano in latino: Dudo Sancti Quintini Viromandensis - (960ca. - 1026), BISLAM II, n. 3504 - a

Forme derivate dalla storiografia antica

La rinascita carolingia aveva dato vita a nuove modalità di consegnare la memoria. Oramai il recupero dei classici nel secolo IX non dipendeva dall'iniziativa più o meno volenterosa del monaco di turno e la disponibilità di *scriptoria*, biblioteche e scuole garantiva lo studio di gran parte dei classici latini. Cresceva la familiarità e il confronto con la letteratura latina²³⁷, e in quei fecondi cantieri nascevano nuove alchimie (*storie, biografie e autobiografie*):

proposito dei Normanni fino alla morte del duca Riccardo I (996) con la *Historia Normannorum*, ed. G. Waitz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1841 (MGH SS, 4), 93-106: redatta nell'intervallo 1015-1026. Di interesse più spedito sono: L. SEARLE, *Fact and pattern in heroic history: Dudo of Saint-Quentin*, «Viator» 15 (1984) 119-137; L. SHOPKOW, *The Carolingian world of Dudo of Saint-Quentin*, «Journal of medieval history» 15 (1989) 19-37; F. LIFSHITZ, *Dudo's historical narrative and the Norman succession of 996*, «Journal of medieval history» 20 (1994) 101-120. Il secondo è Guillelmus Gemeticensis monachus - (1000ca. - 1070ca.), BISLAM II, n. 5235 - al quale dobbiamo le *Gesta Bormanorum ducum* (composte tra il 1070 e il 1071, che abbracciano gli anni 1028-1070). Il testo è fruibile in *The «Gesta Normannorum ducum» of William of Jumièges, Olderic Vitalis, and Robert of Torigni*, a cura di E. M. C. van Houts, 1-2, Oxford, Clarendon Press, 1992-1995. E infine Guillelmus Pictaviensis - (1020ca. - post 1087), BISLAM II, n. 5407 - scriveva tra 1073-1074 le *Gesta Guillelmi ducis Normannorum et regis Anglorum*, attualmente fruibile in *Guillaume de Poitiers. Histoire de Guillaume le Conquérant*, a cura di R. Floreville, Paris, Les Belles lettres, 1952 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen âge, 23). Appena uno, ma accreditato consuntivo di F. CHÂTILLON, *Ce que peut encore nous apprendre Guillaume de Poitiers, premier biographe du Conquérant*, «Revue du Moyen Âge latin» 21 (1965) 173-226. Altre iniziative si registrano nel secolo XII per garantire ai re germanici più nobili radici, allo stesso modo che avevano fatto i Franchi con i Romani, *Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, ed. E. Schröder, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1885 (MGH Dt. Chron., 1). La genesi e la relativa cronologica sono ancora dipendenti dalla riflessione di due studiosi. Il primo la situa tra 1160-1165: E. E. STENGEL, *Die Entstehung der Kaiserchronik und der Aufgang der staufischen Zeit*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 14 (1958) 395-417; ID., *Nochmals die Datierung der Kaiserchronik*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 16 (1960) 226-228. Mentre il secondo la lega al 1152, elezione reale di Federico I: F. URBANEK, *Zur Datierung der Kaiserchronik: Entstehung, Auftraggeber Chronologie*, «Euphorion» 53 (1959) 113-152. Nel secolo XIII, da liste accreditate ecclesiastiche e laiche, si era prodotta una cronaca molto elaborata che costituiva una storia d'Europa, *Martini Oppaviensis Chronicon pontificum et imperatorum*, ed. L. Weiland, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1872 (MGH SS, 22), 397-495. Sono fruibili, tra i tanti, due interessanti consuntivi: cfr. K. GRODZISKA, *Martin le Polonais et sa «Chronique sur les papes et les empereurs»*, «Studia Italo-Polonica» 1 (1982) 7-14; A. D. VON DEN BRINCKEN, *Studien zur Überlieferung der Chronik des Martin von Troppau (Erfahrungen mit einem massenhaft überlieferten historischen Text)*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 41 (1985) 460-531; 45 (1989) 551-591; 50 (1994) 611-613.

²³⁷ Due consuntivi accreditati: R. NEWALD, *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Eine Übersicht*, Tübingen, Niemeyer, 1960; S. RODA, *L'eredità del mondo antico*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia - M. Firpo, 1/1, Torino, Utet, 1988, pp. 479-502.

esercizi più o meno riusciti, segni di velleità intellettuale del regno dei Franchi. Sallustio e Svetonio rassicuravano le nuove proposte (*imitatio*), facilitavano una narrazione storica più ricercata, curata nell'attenzione ai dettagli, più articolata nell'esposizione dei dati racimolati, e altresì più cauta che in precedenza nel valutarne l'impatto psicologico sul lettore. Invece negli approcci biografici o autobiografici i contorni dei soggetti sollecitati rimanevano sfumati (caratterologici e psicologici), a dispetto di qualsivoglia oggettività. Da Eusebio di Cesarea circolavano alcuni stereotipi, e le nuove proposte di consegnare la memoria si imponevano per affermare un immaginario, quello di popoli o di personaggi da decantare al fine di imitarli: e così la narrazione era più convenzionale, disciplinata da clichés idealizzati e di fatto meno storiografica²³⁸. Altresì l'esercizio di una latinità, decisamente superiore all'epoca merovingia, non era privo di significato, mentre in taluni casi la formalità linguistica suggellava esiti più che modesti.

Storie

Delle lotte tra i rampolli di Ludovico il Pio²³⁹ dava notizia Nitardo²⁴⁰ nelle sue *Historiarum libri quattuor*²⁴¹ (coprivano gli anni 814-843), esemplari nel loro genere, e redatte in un latino eccellente. La rarità di produzioni di tale indole, almeno tra i secoli X e XI, ci aiuta a comprendere le fruibilità e sensibilità letterarie, come d'altronde gli ambienti di provenienza che garantivano tali letture e la loro più o meno metabolizzazione²⁴². Richerio di Reims²⁴³ nell'intervallo di sette anni (991-998) portava alla luce la *Historiarum*

²³⁸ E sebbene datati, ancora insostituibili: M. SCHULZ, *Die Form des Geschichtswerkes in der Auffassung der Geschichtschreiber des Mittelalters (VI.-XIII. Jahrhundert) und ihre Abhängigkeit von der Rhetorik*, Berlin, W. Rothschild, 1909; R.W. SOUTHERN, *Aspects of the European Tradition of Historical Writing. I. The Classical Tradition from Einhard to Geoffrey of Monmouth*, «Transactions of the Royal Historical Society» V/20 (1970) 173-196; attualmente si può leggere in traduzione it., ID., *1. La tradizione classica da Eginardo a Goffredo di Monmouth*, in *La tradizione della storiografia medievale*, a cura di M. Zabbia, Napoli, Il Mulino, 2002, 39-82.

²³⁹ G. VINAY, *Tra ideologia e letteratura: un saldo difficile*, in *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no*, a cura di I. Pagani - M. Oldoni, Napoli, Liguori, 2003 (Nuovo Medioevo, 14), pp. 174-178.

²⁴⁰ Nithardus (ante 800 - 15.5.845), BISLAM II, n. 10137.

²⁴¹ *Nithardi Historiarum libri IIII*, ed. E. Müller, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1907³ (MGH SS rer. Germ., 44), 1-50.

²⁴² W. WEHLEN, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung im Zeitalter Ludwigs des Frommen*, Lübeck [u.a.], Matthiesen, 1970, 57-104; K. SPRIGADE, *Zur Beurteilung Nithards als Historiker*, «Heidelberger Jahrbücher» 16 (1972) 94-105.

²⁴³ Richerius sancti Remigii Remensis monachus (fl. saec. X ex./XI in.), BISLAM II, n. 11637.

libri IV²⁴⁴, aperta agli anni 888-995, con delle annotazioni successive (995-998). Non mancano i casi in cui la dipendenza da Sallustio esibisce i confini storiografici dell'opera²⁴⁵. Qualche anno dopo, Rodolfo il Glabro²⁴⁶ confezionava delle *Historiae*²⁴⁷ (aperte agli anni 900-1044), dopo una lunga gestazione di quasi trent'anni²⁴⁸. E nonostante gli inequivoci limiti che esibiva (pettegolo, fanatico e credulone) non mancava di essere espressione fedele della sua epoca, e non a torto, a dire di Duby, «il migliore testimone del suo tempo, e di gran lunga»²⁴⁹.

Biografie

L'esito biografico più riuscito di tutta la Rinascenza carolingia è la *Vita Karoli*²⁵⁰ di Eginardo²⁵¹. Nasceva dalla frequentazione diretta con Carlomagno (*plura familiaritatis suae secreta*²⁵²), ma non era la "storia" del sovrano amato e stimato con il quale aveva condiviso vent'anni della sua vita, era piuttosto il

²⁴⁴ Richer. *Histoire de France*, a cura di R. Latouche, 1-2, Paris, Libr. ancienne H. Champion, 1930-1937 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 12, 17). Gli apporti più spediti sono fruibili in S. Martinet, *Richer, un chroniqueur du X^e siècle*, in *Chroniques nationales et chroniques universelles*. Actes du colloque d'Amiens, 16-17 janvier 1988, a cura di D. Buschinger, Göppingen, Kümmerle, 1990 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 508), 111-119; M. Sot, *Richer de Reims, a-t-il écrit une «Histoire de France»*, in *Histoires de France, historiens de la France*. Actes du colloque international organisé par la Société d'Histoire de France. Reims, 14 et 15 mai 1993, a cura di Y.-M. Bercé - P. Contamine, Paris, Société de l'histoire de France - diff. H. Champion, 1994, 47-58.

²⁴⁵ R. LATOUCHE, *Un imitateur de Salluste au X^e siècle: l'historien Richer*, «Annales de l'Université de Grenoble», n.s. section lettres-droit 6 (1929) 289-306; B. SMALLEY, *Sallust in the Middle Ages*, in *Classical influences on European culture A.D. 500-1500*. Proceedings of an international Conference held at King's College, Cambridge, April 1969, a cura di R.R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 165-176.

²⁴⁶ Radulphus Glaber (990ca - 1046/1047), BISLAM II, n. 11270.

²⁴⁷ *Raoul Glaber. Les cinq livres de ses histoires (900-1044)*, ed. M. Prou, Paris, A. Picard, 1886 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 1); migliorata con traduzione inglese, *Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque*, ed. J. France, Oxford, Clarendon Press, 1989 (Oxford medieval texts).

²⁴⁸ Cfr. E. ORTIGUES - D. JOGNA-PRAT, *Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne*, «Studi medievali» 3^a serie 26 (1985) 537-572; J. FRANCE, *Rodulfus Glaber and the Cluniacs*, «Journal of ecclesiastical history» 39 (1988) 467-508; ID., *Rodulfus Glaber and French politics in the early eleventh century*, «Francia» 16 (1989) 101-112.

²⁴⁹ G. DUBY, *L'anno mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, Torino, Einaudi, 1977, 13.

²⁵⁰ *Einhardi vita Karoli Magni*, ed. O. Holder-Hegger, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1911⁶ (MGH SS rer. Germ., 25); *Eginhard. Vie de Charlemagne*, ed. L. Halphen, Paris, Les Belles lettres, 1967⁴.

²⁵¹ Einhardus (770ca - 14.3.840), BISLAM II, n. 3616.

²⁵² *Walahfridi prologus*, ed. O. Holder-Hegger, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1911⁶ (MGH SS rer. Germ., 25), xxix.

suo ritratto in cui lo rappresentava cinquantenne: per Eginardo il suo eroe non subiva alcuna evoluzione, era semplicemente colui che *Regnum Francorum nobiliter ampliavit*²⁵³. Eginardo offriva un riuscito esempio biografico ai limiti della formalità mutuata dalle letture dei classici (in particolare Svetonio) e la creativa originalità raccolta dalla realtà, al fine di consegnare alla memoria un esempio di sovranità cristiana e connubio di virtù militari e politiche per coloro che non erano più molto devoti al grande sovrano. E pertanto non una biografia edificante di semplici avvenimenti oramai lontani: piuttosto l'immagine che Eginardo aveva nutrito, quella che lui interpretava (e forse apparteneva meno alla realtà), ma che era opportuno decantare giacché Carlomagno era stato il grande esegeta dei momenti politici, culturali ed economici dell'impero e ancora quell'attitudine poteva riaccendere la speranza. Dunque, una sobrietà di spunti perché la parabola di Carlomagno non fosse disattesa dai contemporanei di Eginardo, e lo spirito e il senso rimanesse a monito dei posteri²⁵⁴. Ancora qualche anno dopo Notkero²⁵⁵ redigeva una nuova storia popolare di Carlomagno (*Gesta Karoli Magni Imperatoris*)²⁵⁶, questa volta dotata di aneddoti e letture morali²⁵⁷. Anche in Inghilterra l'epoca del re Alfredo (Wessex, 871-899) garantiva elementi culturali favorevoli a confezionare una biografia. E così, sul modello di Eginardo, nascevano le *De rebus gestis Aelfredi*²⁵⁸: una biografia che faceva luce sulle relazioni tra il sovrano e la sua corte, tuttavia sullo stile degli annali (si

²⁵³ *Einhardi vita Karoli Magni*, (MGH SS rer. Germ., 25), c. 31, p. 35; c. 15, p. 17: «Haec sunt bella, quae rex potentissimus per annos XLVII – tot enim annis regnaverat – in diversis terrarum partibus summa prudentia atque felicitate gessit. Quibus regnum Francorum, quod post patrem Pipinum magnum quidem et forte sceperat, ita nobiliter ampliavit, ut poene duplum illi adiecerit».

²⁵⁴ Accreditato nella sintesi e nell'analisi: avvia, oltretutto, compiacentemente a bibliografia più impegnativa: C. LEONARDI, *Eginardo biografo e agiografo. (Introduzione alla «Vita Karoli» di Eginardo)*, Roma, Salerno Editrice, 1980, 7-38 (Omikron, 11), ma anche in ID., *I racconti di Eginardo*, in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, a cura di C. Leonardi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004 (Millennio medievale, 40. Strumenti e studi, n.s. 2), 249-274.

²⁵⁵ Notkerus Balbulus (840ca – 6.4.912), BİSLAM II, n. 19146.

²⁵⁶ *Notkeri Balbuli Gesta Karoli Magni Imperatoris*, ed. H.F. Haefele, Berolini, apud Weidmannos, 1959 (MGH SS rer. Germ., n.s. 12).

²⁵⁷ Due spediti consuntivi ancora interessanti, H. LÖWE, *Das Karlsbuch Notkers von St. Gallen und sein zeitgeschichtlicher Hintergrund*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte» 20 (1970) 269-302; H. J. REISCHMANN, *Die Trivialisierung des Karlsbildes des Einhard-Vita in Notkers «Gesta Karoli Magni». Rezeptionstheoretische Studien zum Abbau der kritischen Distanz in der spät-karolingischen Epoche*, Konstanz, Hartung-Gorre Verlag, 1984.

²⁵⁸ Dapprima si poteva leggere in *Asser's Life of King Alfred. Together with the Annals of Saint Neots, erroneously ascribed to Asser*, ed. W. H. Stevenson, Oxford, Clarendon Press, 1909; l'aggiornamento si deve a D. Witellock, Oxford, Clarendon Press, 1959.

fermava al 993). Della paternità non è unanime l'attribuzione a un certo Asser²⁵⁹. Nella Germania si devono a Wipo²⁶⁰, cappellano dell'imperatore Corrado II il Salico († 1039) e di suo figlio Enrico III, le *Gesta Chuonradi imperatoris*²⁶¹ (composte nell'intervallo 1040-1046). L'operazione biografica, realizzata da Sugero²⁶² per l'amico e re di Francia, Luigi VI († 1151), non mancava di decantare l'immagine del sovrano nella politica esuberante della corona. E pertanto la *Vita Ludouici Regis*²⁶³ esibiva un ritratto secondo i canoni di classicità, garantiti dalla non comune cultura classica dell'abate di Saint-Denis. Ottone di Frisinga, parente e ideologo di corte di Federico Barbarossa († 1190), consegnava una lettura più drammatica nelle *Gesta Friderici I Imperatoris*²⁶⁴: un connubio di elementi biografici del suo sovrano e di diagnosi socio-politico-culturale dell'impero, con accenti pessimisti, decadenti e filoimperiali. Il debito dai classici, in particolare da Sallustio, è innegabile²⁶⁵.

Ma non solo personaggi reali, altresì monaci illustri avevano goduto di esercizi biografici. Tra i tanti, merita essere menzionata la *Vita Ailredi abbatis Rievallensis*²⁶⁶ di Walter Daniel²⁶⁷, interessante perché ci lascia dovizie sulla vita dei primi cistercensi inglesi, sebbene l'intenzione fosse quella di dimostrare la santità di Aelred.

Autobiografie

Quello autobiografico era un genere difficile e non trattabile da tutti. Nell'immaginario dominavano i *Confessionum libri XIII* di sant'Agostino.

²⁵⁹ Asser Menevensis († 909), BISLAM II, n. 1537. Il dubbio è stato sollevato da V. H. GALBRAITH, *An Introduction to the Study of History*, London, C.A. Watts & Co., 1964, 88-129; più recentemente è fruibile S. KEYNES, *On the authenticity of Asser's Life of King Alfred*, «Journal of ecclesiastical history» 47 (1996) 529-551.

²⁶⁰ Wipo (ante 1000 – post 1047), BISLAM II, n. 13129.

²⁶¹ *Wipos Gesta Chuonradi imperatoris*, ed. H. Bresslau, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1915³ (MGH SS rer. Germ., 61), 1-62.

²⁶² Sugerus sancti Dionysii abbas (1081 – 13.1.1151), BISLAM II, n. 12342.

²⁶³ *Vie de Louis VI le Gros*, ed. H. Waquet, Paris, Les Belles lettres, 1964 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 11)

²⁶⁴ *Ottonis et Rabewini Gesta Friderici I imperatoris*, ed. B. de Simson, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1912³ (MGH SS rer. Germ., 46), 1-161 (*Gesta Ottonis*), 162-346 (*Gesta Rabewini*).

²⁶⁵ F. J. SCHMALE, *Die Gesta Friderici I. Imperatoris Ottos von Freising und Rabewings. Ursprüngliche Form und Überlieferung*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 19 (1963) 168-214.

²⁶⁶ GALTERIUS DANIEL, *La vie d'Aelred, abbé de Rievaulx*, ed. P.-A. Burton, Oka (Québec, Abbaye cistercienne Notre-Dame-du-Lac., 2003).

²⁶⁷ Galterius Daniel monachus († 1170), BISLAM II, n. 4285.

Degli esiti più o meno riusciti, eppure tutti preziosi nella peculiarità del loro stato nell'informare dei sentimenti e delle mentalità che avvolgevano l'epoca medievale, registriamo alcuni campioni: il *De vita sua sive Monodiae*²⁶⁸ di Guiberto di Nogent (composta nel periodo 1114-1115); la *Historia calamitatum mearum*²⁶⁹ di Pietro Abelardo, redatta in prima persona (1133-1136), nella finzione epistolare consolatoria ad un amico²⁷⁰; il *De rebus a se gestis*²⁷¹ (composto nel 1204/1205?) di Giraldo di Barri²⁷²; la *Vita Caroli IV Imperatoris*, redatta da Carlo IV all'indomani della sua incoronazione (1346), puntuale nell'informazione (1331-1346), probabilmente già raccolta in diari, e dipoi aggiornata da un canonico di Praga (fino al 1374); e infine l'*Opusculum de conversione sua*²⁷³ di Hermannus quodam Iudaeus: un racconto autobiografico a proposito della sua conversione cristiana sulle prime del secolo XII²⁷⁴.

Generi medievali originali

Lungo tutto il Medioevo l'uomo era in cammino (*viator*), era sempre in viaggio (*in via*) su questa terra (*per eger*) e nella sua vita perseguiva gli spazi e i tempi del suo destino. Dunque un'epoca di pellegrini, penitenti, guerrieri,

²⁶⁸ Guibert de Nogent. *Autobiographie. Introduction, édition et traduction*, ed. E. R. Labande, Paris, Les Belles lettres, 1981 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 34)

²⁶⁹ PIERRE ABELARD, *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris, J. Vrin, 1978 (Bibliothèque des textes philosophiques).

²⁷⁰ Ancora fruibile E. GILSON, *Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950 (Saggi, 129); a proposito del genere in rapporto ai testi in parola non mancano d'interesse E. B. VITZ, *Type et individu dans l'autobiographie médiévale. Etude de l'«Historia calamitatum»*, «Poétique, Revue de théorie et d'analyse littéraire» 6 (1975) 426-445; P. ZERBI, *Abelardo e Eloisa: il problema di un amore e di una corrispondenza*, in *Love and marriage in the twelfth century*. Presented at the Colloquium organized by the Institut voor middeleeuwse studies at the katolieke universiteit Leuven, held in Leuven Belgium, from May 16th to 18th 1978, a cura di W. van Hoecke - A. Welkenhuysen, Leuven, Leuven University press, 1981 (Mediaevalia Lovaniensia, serie 1. Studia 8), 130-161.

²⁷¹ *Giraldi Cambrensis opera*, ed. J.S. Brewer, 1, London, Longman, 1861 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 21), 3-122.

²⁷² Giraldus Cambrensis (1145/1147 - 1223ca.), BISLAM II, n. 4785.

²⁷³ HERMANNUS QUODAM IUDAEUS, *Opusculum de conversione sua*, ed. G. Niemeyer, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1963 (MGH QQ zur Geistesgesch., 4).

²⁷⁴ Le perplessità si possono circoscrivere agli accreditati consuntivi, A. SALTMAN, *Hermann's «Opusculum de conversione sua»: truth or fiction?*, «Revue des études juives» 147 (1988) 3045; F. LOTTER, *Ist Hermann von Schedas «Opusculum de conversione sua» eine Fälschung?*, «Aschkenas Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden» 2 (1992) 207-218; A. M. KLEINBERG, *Hermannus Judaeus's «Opusculum»: in defence of its authenticity*, «Revue des études juives» 151 (1992) 337-353.

mercanti, diplomatici e vagabondi: tutti spettatori di un mondo sconosciuto, oscuro e mai sperimentato, e le testimonianze di alcuni di loro certificavano un modo nuovo di osservare e di raccontare, in un latino semplice, avvincente e leggibile. Una storiografia che si apriva all'inedito degli uomini, degli avvenimenti e dei luoghi. Forse delle *guide* per garantire una viabilità più spedita e non perdersi nelle inconsuete precarietà della vita. Ancora una volta memorie, ombre e tracce di *peregrinationes, itinera, expeditiones*.

Tra expeditiones²⁷⁵ e peregrinationes

Le *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*²⁷⁶ nascevano probabilmente dall'osservazione di un anonimo cavaliere normanno dell'Italia meridionale²⁷⁷ e coprivano il periodo della prima crociata (1096-1099). L'immaginario religioso e l'osservazione della realtà rivelano gli inediti colori della guerra e delle sue precarietà, gli itinerari sconosciuti da raggiungere a chi sa pagare la inusitata cauzione da corrispondere (*martirio*). Anche Pietro Tudebodus²⁷⁸ offre un ragguaglio della prima crociata *Historia de Hierosolymitano itinere*²⁷⁹. Interessa il periodo che abbraccia la quarta crociata, che aveva eluso il suo itinerario primitivo per dirigersi verso Costantinopoli, la *Histoire de la conquête de Constantinople*²⁸⁰ di Geoffroy de Villehardouin, composta poco dopo il 1207²⁸¹.

Tra i resoconti di pellegrinaggi, l'*Itinerarium Egeriae*²⁸² verso la Terra Santa

²⁷⁵ La genesi e l'evoluzione del termine "crociata" la dice lunga anche a proposito di certi approcci storiografici. Utile per una informazione appena evolutiva, cfr. M. MARKOWSKI, *Cruce signatus: its Origins and Early Usage*, «Journal of Medieval History» 10 (1984) 157-165.

²⁷⁶ Tra le diverse iniziative, la più accreditata è l'*Histoire anonyme de la première croisade*, ed. L. Bréhier, Paris, Les Belles lettres, 1964 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 4). Di recente, sempre bilingue italiano-latino, è fruibile *Le gesta dei Franchi e degli altri pellegrini gerosolimitani*, ed. L. Russo, Alessandria, Ed. dell'Orso, 2003 (Il cavaliere del leone, 6).

²⁷⁷ A proposito della paternità sono fruibili B. SKOULATOS, *L'auteur anonyme des «Gesta» Francorum et aliorum Hierosolimitanorum et le monde byzantin*, «Byzantion» 50 (1980) 504-532; C. MORRIS, *The «Gesta Francorum» as narrative history*, «Reading medieval Studies» 19 (1993) 55-71.

²⁷⁸ Petrus Tudebodus (fl. 1102 - 1111), BISLAM II, n. 11022.

²⁷⁹ PETRUS TUDEBODUS, *Historia de Hierosolymitano itinere*, ed. J.H. Hill - L.L. Hill, Paris, P. Geuthner, 1977 (Document relatif à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 12).

²⁸⁰ GEOFFROY DE VILLEHARDOUIN, *La conquête de Constantinople*, ed. E. Faral, 1-2, Paris, Les Belles lettres, 1973 (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 18).

²⁸¹ J. DUFURNET, *Les écrivains de la quatrième croisade: Villehardouin et Clari*, 1-2, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973.

²⁸² *Itineraria et alia geographica*, Turnhout, Brepols, 1965 (CC, 175), 27-103.

(381-384), dal sud della Gallia o della Galizia, è tra i più suggestivi. Un'altro campione lo ritroviamo nell'*Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam*²⁸³ (realizzato nell'intervallo 1323-1324), grazie a Simon Semeonis²⁸⁴, un francescano irlandese che si era messo in viaggio dall'Irlanda verso la Palestina. Interessato al movimento economico europeo in Egitto, la sua narrazione esibisce descrizioni puntuali, sebbene sia incompleta²⁸⁵.

Non mancavano anche delle guide vere e proprie per facilitare i pellegrini che venivano da terre lontane. La più rinomata era la *Guida del pellegrino*²⁸⁶ (1139 ca.) in pellegrinaggio a Santiago de Compostela in Galicia, che apparteneva al *Liber Calixtinus*, l'epitome accreditato corrispondente al culto dei santi.

Descrizioni di viaggi

Non mancarono lungo tutto il Medioevo innumeri descrizioni di viaggi, intrapresi a fini diplomatici o commerciali. La *Relatio de legatione Constantinopolitana*²⁸⁷ (968) di Liutprando di Cremona²⁸⁸ esibisce – al di là della missione diplomatica per Ottone I, al fine di concertare un matrimonio tra le famiglie reali d'Oriente ed Occidente – una narrazione vivace, e lo rivela un osservatore sagace. E da testimone privilegiato di una politica tra Oriente ed Occidente, Liutprando non mancava di insinuare le sue tendenze politiche²⁸⁹.

Tra gli anni 1253-1255 Guglielmo da Rubruk²⁹⁰, un francescano fiammingo, aveva messo insieme gli appunti raccolti lungo i suoi viaggi come missionario in Mongolia, al fine di concordare un trattato tra i Mongoli e i Turchi. Tra le descrizioni di epoca medievale, utili a tutt'oggi, l'*Itinerarium*²⁹¹ espone una abilità descrittiva non lontana dalla realtà.

²⁸³ Ed. M. Esposito, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1960 (Scriptores latini Hiberniae, 4).

²⁸⁴ BISLAM II, n. 12170.

²⁸⁵ Ulteriori resoconti di viaggi di epoca medievale sono stati raccolti in *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII*, ed. P. Geyer, Vindobonae, F. Tempsky, 1898 (CSEL, 39) e anche in *Itineraria et alia geographica*, Turnhout, Brepols, 1965 (CC, 175-176).

²⁸⁶ Tra i più accreditati *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, ed. J. Vielliard, Paris, J. Vrin, 1984⁵.

²⁸⁷ *Liutprandi relatio de legatione Constantinopolitana*, ed. J. Becker, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1915 (MGH SS rer. Germ., 41), 175-212.

²⁸⁸ Liutprandus Cremonensis episcopus (920 - 970/972), BISLAM II, n. 9093.

²⁸⁹ P. CHIESA, *Per una storia del testo delle opere di Liutprando di Cremona nel Medioevo*, «Filologia mediolatina» 2 (1995) 165-191.

²⁹⁰ Guillelmus de Rubruc (1215/1220 - 1270ca.), BISLAM II, n. 5434.

²⁹¹ *Itinera et relationes Fratrum Minorum seaculi XIII et XIV*, ed. A. van den Wyngaert, Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1929 (Sinica Franciscana, 1).

Tra i resoconti di viaggi più popolari di tutto il Medioevo non si può dimenticare *Il Milione*²⁹² di Marco Polo²⁹³. Della descrizione del viaggio e del soggiorno cinese (1271-1292) lasciava testimonianza al suo ritorno (1298).

Diari

I diari facevano la loro comparsa nel Medioevo solo tardivamente. Si trattava di resoconti giornalieri di testimoni oculari o di quant'altro (avvenimenti e personaggi) le reti informative potevano garantire. Interessante eccezione cronologica è il *De multro ... Karoli comitis Flandriae*²⁹⁴ di Galbert de Bruges²⁹⁵. Due anni appena (1127-1128), annotati puntualmente, a proposito della crisi all'indomani della morte di Carlo I il Buono (1080/86 – 1127).

A proposito del «faire de l'histoire» tra il secolo VI e il XIV: consistenza e limiti

Qui non interessa rivendicare la denominazione di *storica* come categoria storiografica a tutte quelle opere che si sono prodotte tra il secolo VI e il XIV²⁹⁶ che storici dei secoli XIX e XX hanno liquidato, giacché le ritenevano elaborate in tempi popolati di ingenui narratori; né tanto meno il disteso sviluppo di sì variegata produzione. Importa invece la metodica, le scelte e le applicazioni di indagine e composizione che si erano prodotte: le memorie, le ombre e le tracce di un fare storia di uomini che esercitavano un'attività secondaria²⁹⁷, diversamente da noi in cui la professione dello storico esprime uno stato di vita, un mestiere, un'attività esercitata a tempo pieno. Dunque memorie, ombre e tracce di una fatica nel cercare, scrivere e

²⁹² Alla prima edizione integrale di MARCO POLO, *Il milione*, ed. L. F. Benedetto, Firenze, L.S. Olschki, 1928 (Comitato geografico nazionale italiano, 3), ne segnaliamo una più recente e accreditata *ibid.*, ed. R.M. Ruggieri, Firenze, L. S. Olschki, 1986 (Biblioteca dell'Archivum Romanicum. Serie Storia-Letteratura-Paleografia, 200).

²⁹³ Marcus Polus (1254 – 8.1.1324); BISLAM II, n. 9356.

²⁹⁴ *Galbertus notarius Brugensis. De multro, traditione, et occisione gloriosi Karoli, comitis Flandrensis*, ed. J. Rider, Turnhout, Brepols, 1994 (CCCM, 131).

²⁹⁵ Galbertus Brugensis (fl. 1127/1128), BISLAM II, n. 4229.

²⁹⁶ B. GUENÉE, *Y a-t-il une historiographie médiévale?*, «Revue historique» 258 (1977) 261-275.

²⁹⁷ Cfr. B. GUENÉE, *L'historien par le mots*, in *Le métier d'historien au Moyen Âge. Études sur l'historiographie médiévale*, a cura di ID., Paris, Publication de la Sorbonne, 1977 (Publication de la Sorbonne. Série Études, 13), 3-5.

trascrivere, alle prese con residui accessori, e però non del tutto frivoli, per quel che vediamo, giacché utilissimi al nostro consuntivo, al fine di non inciampare in letture illusorie²⁹⁸. Alla denominazione lasceremo per ciò stesso il suo significato attualmente accreditato dalla storiografia²⁹⁹, giacché una sua definizione per genere e differenza risulta ovviamente impervia. Tutto quanto ne residua del prevalente interesse storiografico si coagula nell'efficacia dell'impatto della produzione in parola: valutabile solo a ridosso dei soggetti che se ne sono immediatamente avvalsi; dei contesti che ne hanno beneficiato e della posterità presumibilmente lasciata: fruibile a chi sa un po' frugare, tra le grandi come le piccole storie, di ieri come di oggi. Ma l'affluenza di produzioni di disparata indole ed estrazione chiama la nostra diligenza a compiti di più responsabile sollecitudine. E se è chiaro che i generi in cui codesta nuova congiuntura del fare storia si esprimono sono svariati, la nostra impresa assume più caute ermeneutiche. Dunque gli esiti, più o meno lusinghieri, devono essere colti sul fatto: giacché nel puntuale monitoraggio dell'apparente affastellamento – tra genealogie, successioni contraddittorie

²⁹⁸ Ci si consenta di rimandare appena a quattro titoli, ovviamente caratteristici nel loro genere. I primi, per quanto suggestivi ed interessanti, decisamente limitati da generalizzazioni cronologiche, ermeneutiche e presunzioni filologiche, cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni Editore, 1992² (Biblioteca Univesale Sansoni, 21); J. HUIZINGA, *Autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni Editore, 1991⁹ (Biblioteca Universale Sansoni, 3), B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi Edizioni, 1989. L'ultimo, di un professore di storia della chiesa, – H. GROTZ, *La storiografia medioevale. Introduzione e sguardo panoramico*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993 – presenta a stento una storia di storie: un tedioso ricalco decontestualizzato, incapace di approssimarsi ad una storia della storiografia, ovvero alla comprensione delle presunzioni ermeneutiche della produzione di cui discorriamo. Eppure qualche valido conforto lo avrebbe trovato (per es. in *La teoria della storiografia oggi*, a cura di P. Rossi, Milano, Il Saggiatore, 1988²), almeno per cogliere il discrimine tra “storia di storie” e “storiografia”. Purtroppo, il prof. Grotz concepiva la storia semplicemente legata allo scorrere cronologico del tempo, depauperata dei suoi silenzi come delle sue contraddizioni, e pertanto anche la più congrua sollecitazione storiografica lo lasciava indifferente.

²⁹⁹ Circa la produzione storica nel Medioevo e le sue peculiarità suggeriamo il controllo della più accreditata storiografia, H. GRUNDMANN, *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen, Epochen, Eigenart*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965; B. LACROIX, *L'histoire au Moyen Âge*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales - J. Vrin, 1971; *The Writing of History in the Middle Ages. Essays presented to R.W. Southern*, a cura di R.H.C. Davis - J.M. Wallace-Hadrill, Oxford, Clarendon Press, 1981; E. MITRE FERNÁNDEZ, *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa Medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1982; *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, a cura di H. Patze, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1987 (Vorträge und Forschungen. Band 31); B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne, 1991.

di testi autorevoli, scritture pubbliche e private, cronache, argomentazioni di ogni indole, e quant'altro lo storico medievale si trovava sottomano – forniscono l'*intentio*³⁰⁰ e gli strumenti della memoria. Forse, i più espedienti al fine di cogliere la progressiva evoluzione dell'esordiente produzione alle prese con una fatica del *fare storia*, le cui caratteristiche implicavano esigenze diverse dalle nostre, e le definitive maturazioni lasciate in eredità all'epoca moderna. Tutte squisitamente peculiari di una scrittura della storia non affatto omogenea, tra incongruenze di metodo, di elaborazione e di contenuti, ma inequivocabilmente memorie, ombre e tracce di un vissuto.

Ne diciamo perciò qualcosa, spigolando, a titolo di mero saggio, l'una o l'altra coincidenza sintomatica: 1) *Memoranda tantum ea scilicet quae digna memoria esse videntur*; 2) *Scripta authentica non rupta, non abolita nec in aliqua parte vitata*; 3) *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*; 4) *Nam nullatenus stare potest si temporum series discutiatur et veritas inquiratur*; 5) *Descriptio e laudatio: Mutatis temporibus gentes quoque, situs et nomina mutant*.

Fin qui campioni di costanti ingenue e acute, semplici e vere, logiche e ambigue, ma soprattutto ritratti originali di un modo di osservare, raccogliere e raccontare³⁰¹; e, per ciò stesso, interessanti per più puntuali sondaggi.

*Memoranda tantum ea scilicet quae digna memoria esse videntur*³⁰²

Eccoci dunque a leggere dalle stesse fonti a tutt'oggi utili, secondo la finzione metodologica dichiarata sulle prime, l'*intentio* di addetti a consegnare

³⁰⁰ Cfr. GUENÉE, *L'historien par le mots*, 1-17.

³⁰¹ Al collasso del Basso Impero, le generazioni future del Medioevo si ispirarono alla lettura di classici come MARCUS TULLIUS CICERO, *De oratore*, ed. E. Courbaud, 2, Paris, Les Belles Lettres, 1953³, lib. 2, c. 9, p. 21: «Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis»; *ibid.*, lib. 2 c. 15, p. 31: «uidetisne quantum munus sit oratoris historia? Haud scio an flumine orationis et uarietate maxumum; neque eam reperio usquam separatim instructam rhetorum praeceptis; sita sunt enim ante oculos. Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid ueri non audeat? ne quae suspicio gratiae in scribendo? ne quae simultatis? Haec scilicet fundamenta nota sunt omnibus»; mutuati dapprima da ISIDORUS HISPALENSIS, *Etimologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, 1, Oxonii, e Typographo clarendoniano, 1911, lib. 1, c. 41, lin. 18: «Historia est narratio rei gestae»; e in seguito accolti con più larghi consensi, W. M. GREEN, *Hugo of the St. Victor, «De tribus maximis circumstanciis gestorum»*, «Speculum» 18 (1943) 491: «Historia est rerum gestarum narratio»; *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive historia de duabus ciuitatibus*, ed. W. Lammers, Berlin, Rütten und Loening, 1960, lib. 6, c. 23, p. 466: «Res enim gestas scribere [...] proposuimus»

³⁰² *The Historical Works of Gervase of Canterbury*, ed. W. Stubbs, 1, London, Longman & Co. - Trübner & Co., 1879 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 73), 89.

la memoria e meno (*historici, cronici, historiologi, chronographi*³⁰³): tutti alle prese con il passato, a osservare e raccontare di avvenimenti (*actus, facta, gesta, res gestae*) decorsi e/o contemporanei (*praeteriti – moderni*), consapevoli che il futuro apparteneva a Dio (*Ipsius sunt tempora et saecula*), per ciò lasciavano all'indagine del profeta le cose a venire. Un congruo intervallo (*ab initio macrocosmi usque ad nostram aetatem*³⁰⁴), secondo la discreta misura ciceroniana (*historia testis temporum*), aperto all'esercizio del consegnare la memoria (*gesta temporum*³⁰⁵). Eppure in nessun caso si coglie che le istituzioni manifestino nei secoli che studiamo particolare interesse per la storia: la scuola (municipale, cattedrale, monastica, universitaria o studium) non era nemmeno remota evenienza all'esercizio di osservare, mettere insieme e raccontare la memoria. E se, a dire di Ugo di San Vittore, era ineludibile *fundamentum omnis doctrinae*³⁰⁶, durante tutto il Medioevo rimase elusa dalle arti liberali³⁰⁷, giacché l'ordinamento dello Stagirita confinava la storia tra la retorica³⁰⁸ giudiziale, quella che riguardava fatti accaduti nel passato al fine di accusare o di difendere, persuadendo che tali fatti sono giusti o ingiusti. Dunque l'obbediente e volenteroso impegno di chierici e laici nel 'consegnare la memoria' si realizzava al meglio sul modello dei classici³⁰⁹ mututati nelle lezioni di retorica³¹⁰. E non a caso quei tratti moraleggianti sono pervasi in

³⁰³ Cfr. GUENÉE, *L'historien par le mots*, 3-4.

³⁰⁴ *Polycronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis*, ed. C. Babington - J. R. Lumby, 1, London, Longman, 1865 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 41), 8.

³⁰⁵ LACROIX, *L'historien*, 19, 25.

³⁰⁶ GREEN, *Hugo of the St. Victor*, 491.

³⁰⁷ Cfr. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1984.

³⁰⁸ Cfr. R.W. SOUTHERN, *Aspects of the European Tradition of Historical Writing. 1. The Classical Tradition from Einhard to Geoffrey of Monmouth*, «Transactions of the Royal Historical Society» V/20 (1970) 173-196; attualmente si può leggere in traduzione it., ID., *1. La tradizione classica da Eginardo a Goffredo di Monmouth*, in *La tradizione della storiografia medievale*, a cura di M. Zabbia, Napoli, Il Mulino, 2002, 39-82.

³⁰⁹ Di più frequentazione erano: QUINTILIANUS, *Instituta oratoriana*, I, 8/ 18-21; X, 1/ 31-34; XII, 4; PLINIUS, *Epistulae*, V, 8; VII, 33; CICERO, *De oratore*, II, 9/ 36-38, 12/ 51-16/ 68; *Rethorica ad Herennium*, I, 8-9; B. SMALLEY, *Sallust in the Middle Ages*, 165-175.

³¹⁰ Ancora interessante circa i rapporti tra storia e retorica nel mondo antico, cfr. H. PETER, *Die Geschichtliche Literatur über die römische Keiserzeit bis Theodosius I und ihre Quellen*, Hildesheim, G. Olms, 1967, vol. 1, 3-107 e vol. 2, 179-210; e per il Medioevo è fruibile J. A. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1974; e il recente consuntivo ID., *Latin rhetoric and education in the Middle Ages and Renaissance*, Aldershot, Ashgate, 2005 (Variorum collected serie, 827). Ma c'è di più, ancora nel secolo XV l'insegnamento della retorica garantiva percorsi con letture di classici, *Aeneae Sylvii De liberorum educatione*, a cura di J. S. Nelson, Washington, the Catholic University of America press, 1940, 76-77.

tutta la storiografia medievale al fine di disciplinare l'avventura umana (*exemplum vitae*³¹¹), di educare a conservare alla memoria non tanto il semplice ricordo di eventi del passato bensì ciò che li sostanzia e guida nella prassi³¹², pena lo smarrimento e il vuoto interiore³¹³. La rilettura agostiniana dunque garantiva alla memoria alcuni tratti dell'identità che ci fa vivere tra il primordiale avvio e l'esito definitivo (*magna est vis memoriae*³¹⁴), e non lasciava cadere gli uomini di quell'epoca nell'illusorio significato delle diverse stagioni della vita: inequivocabilmente a danno della verità storica e di un fare storia non ancora oggetto di più matura riflessione, di fatto ancora legata a letture etico-normative secondo la lezione paolina (*quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*³¹⁵).

Pertanto espedienti atti a consegnare la memoria particolarmente feraci nei risultati, e assortitissimi testimoni di addetti ai lavori, ora al riparo dei chiostri tra altalenanti sensibilità di vescovi e canonici³¹⁶, di monaci³¹⁷ e frati

³¹¹ M. D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie au XII^e siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 29 (1954) 107-133, e in particolare 116.

³¹² Cfr. G. RAYNAUD DE LAGE, *La morale de l'histoire*, «Le Moyen Âge» 69 (1963) 365-369; interessante il riferimento nella *Chronica Gausfredi coenobitae monasterii D. Martialis Lemovicensis*, in P. Labbe, *Novae Bibliothecae manuscriptorum librorum*, 2, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy et Gabrielem Cramoisy, 1657, 279: «Si enim oculo rationis quae geruntur inspexeris, ad doctrinam universorum quaecumque scripta sunt reperies, ut sciat reprobare malum vir prudens, et eligere bonum»; e ancora nel secolo XV si mantenevano gli stessi tratti, cfr. J. MONFRIN, *La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XV^e siècle*, in *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy. Proceeding of the International Conference, Louvain, 11-13 May 1970*, a cura di G. Verbeke - J. Ijsewijn, Louvain, Leuven University press, 1972 (Mediaevalia Lovaniensia. Series, 1. Studia, 1), 131-170, in particolare 163.

³¹³ Cfr. B. L. ULLMAN, *Leonardo Bruni and Humanistic Historiography*, «Mediaevalia et Humanistica» 4 (1946) 46-51; poi *ibid.*, in *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955 (Storia e Letteratura, 51), 321-344, in particolare 329; J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, les Éditions du Cerf, 1957, 135-137.

³¹⁴ AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, Turnholti, Brepols, 1981 (CC, 27), lib. 10, c. 17. 26, p. 168.

³¹⁵ Rm 15, 4.

³¹⁶ Attorno alle chiese cattedrali ruotavano disponibilità diversamente fruibili altrove. Leggere e scrivere non era prerogativa di tutti, come godere di una certa conoscenza degli avvenimenti passati (biblioteche) e mantenere relazioni sugli avvenimenti contemporanei (informazione orale e amministrativa). Da qui l'iniziativa di diversi capitoli cattedrali di elaborare sulla falsariga del *Liber pontificalis* romano memorie che mettessero a frutto le conoscenze conservate nelle biblioteche e/o archivi di turno. Gradualmente dal secolo XI, con il potenziarsi della vita monastica e la sempre più disattesa cura delle biblioteche e delle scuole cattedrali, la produzione storiografica, legata all'attività di vescovi o canonici, assumeva sempre meno interesse. Rimandiamo appena a qualche titolo, ovviamente di orientamento

Minori e Predicatori³¹⁸; ora tra corti e piazze³¹⁹, cancellerie³²⁰ e, nella nuova

generale e particolare, P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-VIII^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1962³; ID., *Dalla educazione antica all'educazione cavalleresca*, Milano, U. Mursia & C., 1970; Qualche spunto si può leggere in GUENÉE, *Storia e cultura*, 52-53; L. C. MACKINNEY, *Bishop Fulbert and education at the School of Chartres*, Notre Dame (Ind.), Medieval Institut - University de Notre Dame, 1957 (Texts and studies in the history of medieval education, 6).

³¹⁷ Anche i monasteri culturalmente meno sensibili, giacché non tutti possedevano uno *scriptorium* esemplare e le competenze culturali necessarie (*scribendi peritia*), erano tenuti alla liturgia e non potevano fare a meno del calendario: l'unico libro che permetteva loro di ordinare le quotidiane celebrazioni liturgiche. Da qui l'esigenza dello studio del computo ecclesiastico e di tutte le conoscenze dell'epoca, nonché l'ossessione cronologica nel consegnare alla memoria il frutto di lavori personali e collettivi. Non dimentichiamo che parliamo di monaci (Regola di san Benedetto, c. 1: *hoc est monasteriale, militans sub Regula vel abbate*) e non di storici di professione *tout court*. Essi avevano consacrato la loro vita a Dio secondo la Regola di san Benedetto, e i tempi del giorno e della notte erano disciplinati tra l'*ora et labora* (Regola di san Benedetto, c. 48: *otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina. Ideo hac dispositione credimus utraque tempora ordinari...*). Dunque un *labora* obbediente alle necessità del monastero e dei suoi benefattori (*Ibidem*, c. 48). Si trattava dei tempi in cui il monaco si dedicava al lavoro manuale quotidiano (*Ibidem*, c. 48, *De opera manuum cotidiana*), e pertanto secondo il ventaglio di disponibilità e abilità calligrafiche, artistiche ed intellettuali, rese a disposizione dello *scriptorium* del monastero, organizzate secondo le necessità di turno (*laborent quod necessarium fuerit*). Da qui l'esigenza di tutelare e conservare il patrimonio intellettuale del monastero (*armarius*), in particolare dei testi utili alle celebrazioni liturgiche e alla meditazione; altresì di lavorare personalmente (*scriptor/confector operis*) e collettivamente, coadiuvato da altri monaci (*excerptores/compilatores*), alla faticosa scrittura di opere storiche: una cura tutt'altro che mediocre, sbadata o passiva per mantenere la memoria ed edificare il lettore di turno. Casi particolari si possono leggere in GUENÉE, *Storia e cultura*, 54-66; e, per l'ambiente culturale, sono fruibili gli accreditati consuntivi di RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*; ID., *Dalla educazione antica all'educazione cavalleresca*; ID., *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo*, Roma, Società editoriale Jouvence, 1984; ID. - J. VERGER, *Nani sulle spalle di giganti. Maestri e allievi nel Medioevo*, Milano, Editoriale Jaca Book, 2011.

³¹⁸ L'origine e addirittura le nuove effervescenze di molti fenomeni interessanti il passaggio dalle scuole monastiche alle università si possono rintracciare nel grande rinnovamento sociale, religioso, politico e culturale che comunemente va sotto il nome di *rinascita* del secolo XII, cfr. U. T. HOLMES, *The Idea of a Twelfth Century Renaissance*, «Speculum» 26 (1951) 643-651; E. M. SANFORD, *The Twelfth Century: Renaissance or Proto-Renaissance?*, «Speculum» 26 (1951) 635-642; C. WARREN HOLLISTER, *The Twelfth Century Renaissance*, New York, Wiley, [1969]; C. BROOKE, *The Twelfth-Century Renaissance*, New York, Brace & World, 1970; *Renaissance before the Renaissance. Culture Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, a cura di W. Treadgold, Stanford, Stanford University Press, 1984. E così tra i secoli XII e XIII si cambiavano le scuole, i maestri, i programmi e soprattutto nascevano inediti strumenti mentali: il libro per i Mendicanti assumeva un significato e un ruolo diverso rispetto a quello monastico. Il codice, che si confezionava nei monasteri, era anzitutto un tesoro da tutelare in funzione spirituale e intellettuale, espressione di un sistema culturale; mentre, per i frati

sensibilità del secolo XIV, tra cultori, eruditi ed antiquari³²¹. Ognuno di loro alle prese con carte (*instrumenta, membrana, scedulae, cartae/chartae/kartae*) di

Predicatori o Minori, si trattava di uno strumento, garantito appena per la vita fraterna in comune (*orandi*), durante gli anni di formazione (*studium e universitas*) e nella pastorale (*docendi e praedicandi*), la cui tutela era disciplinata perché il suo uso non fosse in contraddizione con la pratica della povertà. Dunque le biblioteche dei Mendicanti erano popolate più da interessi legati alla loro apostolicità, piuttosto che dal desiderio di storie universali vicine alla tradizione monastica, cfr. D. NEBBIAI DALLA GUARDA, *I documenti per la storia delle biblioteche medievali (secoli IX-XV)*, Roma-Venezia, Jouvence, 1992, 77-84. Il patrimonio librario dei Frati Predicatori rispondeva alla formazione universitaria di studenti e maestri nelle arti e nella teologia: considerevolmente sprovvisto di sussidi storici rispetto ad un biblioteca monastica, era invece decisamente equipaggiato di memorie e biografie domenicane che circolavano all'interno dell'Ordine, anche se non sempre corroborate di documentazione originale. Particolarmente feraci erano anche le compilazioni enciclopediche e la manualistica divulgativa, cfr. J. SCHNEIDER, *Recherches sur une encyclopédie du XIII^e siècle: le «Speculum majus» de Vincent de Beauvais*, «Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 120/2 (1976) 174-189; M. PAULMIER-FOUCART, *Etudes sur l'état des connaissances au milieu du XIII^e siècle: nouvelles recherches sur la genèse du «Speculum maius» de Vincent de Beauvais*, «Spicae. Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais» 1 (1978) 91-121. Analogo sussidio conventuale-formativo-pastorale si godeva tra i Minori. Diversamente la tutela del patrimonio storico dell'Ordine, giacché dal monitoraggio delle testimonianze a tutt'oggi utili, conservate nelle biblioteche medievali francescane (cataloghi e inventari storici), emerge come i frati Minori valorizzavano con più cura gli avvenimenti dei primi due secoli di vita, sempre con l'intenzione di consegnare alla memoria gli aspetti più edificanti e degni di essere tramandati, cfr. C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad sacrum Conventum Assisiensem*, I-II, Assisi, Casa Editrice Francescana, 1981 (Il miracolo di Assisi. Collana storico-artistica della basilica e del sacro convento di San Francesco - Assisi, 4); G. ABATE, *Manoscritti e Biblioteche francescane del Medio Evo*, in *Il libro e le biblioteche*. Atti del I congresso bibliologico francescano internazionale, II, Roma, Pontificum Athenaeum Antonianum, 1950, 77-126; K. W. HUMPHREYS, *The Book Provisions of Medieval Friars. 1215-1400*, Amsterdam, Erasmus Booksellers, 1964; ID., *Le biblioteche francescane in Italia nei secoli XIII e XIV*, in *Francesco d'Assisi: Documenti e Archivi, Codici e Biblioteche, Miniature*, a cura di E. Menestò, Milano, Electa, 1982, 135-142; un raffronto con le biblioteche domenicane è autorizzato da T. KAEPPEL, *Antiche biblioteche domenicane in Italia*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 36 (1966) 5-80; R. MANSELLI, *Due biblioteche di «Studia» minoritici: Santa Croce di Firenze e il Santo di Padova*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale XVII. Todì, 11-14 ottobre 1976, Todì, Accademia Tudertina, 1978, 355-371; M. FERRARI, *Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo*, «Archivum Franciscanum Historicum» 72 (1979) 429-464. Peculiare, invece, nell'Ordine dei Minori era scrivere libri (*Constitutiones Narbonenses*, rubr. VI, 1: *ordinamus quod fratres, tam clerici quam laici, compellantur per suos superiores in scribendo...*), anche in un'epoca in cui il mercato librario era capace di soddisfare tutte le esigenze, cfr. A. BARTOLI LANGELI, *I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di A. Bartoli Langelì - E. Prinzi Valli, Torino, Giulio Einaudi editore, 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), 283-305.

³¹⁹ Molti sognavano di vivere bene, ma pochi ci riuscivano. C'era invece chi per vivere o sopravvivere, insomma per una remunerazione appena decente, scriveva e leggeva di vite di santi, di cavalieri, di principi e di quant'altro gli permetteva di sostentarsi, cfr. M. MIGLIO,

archivi, libri e biblioteche, testimonianze orali, monumenti ed iscrizioni: alla ricerca di documenti, ma con meno presunzioni bibliografiche delle

Storiografia pontificia del quattrocento, Bologna, Patron, 1975 (Il mondo medievale, 2), 67, 84; *Histoire de Guillaume le Maréchal, comte de Stringuil et de Pembroke, régent d'Angleterre de 1216 à 1219*, a cura di P. Meyer, 3, Paris, Renouard, 1901, 35. Erano chierici tonsurati, giullari e menestrelli, capaci di divertire le piazze e intrattenere le corti con il loro talento letterario. La divulgazione dei loro scritti dipendeva dall'accessibilità, diversamente da quella monastica elitaria. E così non indugiavano a metterli a disposizione del pubblico e dei committenti di turno in un latino facilitato anche ai meno dotati, diversamente da quello appreso nelle scuole. La prosa e il volgare seducevano le piazze, mentre le ambizioni di grandi famiglie, principi e piccoli signori venivano esaltate da amplificate genealogie e biografie agiografiche, cfr. G. DUBY, *Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles*, «Comptes-rendus de séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 111/2 (1967) 335-345; B. GUENÉE, *Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être Capétien, en France, au Moyen Âge*, «Annales Economies Sociétés Civilisations» 3 (1978) 450-457; A. LHOTSKY, *Oesterreichische Historiographie*, München, Oldenbourg, 1962, 61-63. Dunque si confezionavano epopee su misura del mecenate di turno e si consegnavano alla memoria senza troppo impegno, appena innervate dei pochi libri fruibili della biblioteca del protettore, corroborate di nutrite notizie e di testimonianze orali. E giacché era una produzione gratificata lautamente, in tanti vi concorrevano. Per qualche campione cfr. GUENÉE, *Storia e cultura storica*, 70-79.

³²⁰ Dalla seconda metà del secolo XII le cancellerie e le corti di giustizienza si potenziarono. Il numero crescente di laici, di colti giuristi o modesti notai aveva contribuito a ridisegnare una professionalità al servizio di una istituzione (principesca, cittadina, di corte, ecc.), sulle prime circoscritta alla fatica solitaria dei chierici, cfr. G. ARNALDI, *Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*. Atti del primo congresso internazionale della società Italiana di Storia del Diritto, Firenze, Olschki, 1966, 293-309; J. R. STRAYER, *Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century*, «Speculum» 15 (1940) 76-86; W. PREVENIER, *Officials in Town and Countryside in the Low Countries. Social and Professional Developments from the Fourteenth to the Sixteenth Century*, «Acta Historiae Neerlandicae» 7 (1974) 1-17. Il versato esercizio nella scrittura e nella diuturna amministrazione aveva prodotto un organismo elitario: una nuova élite di eruditi disinteressati e appassionati a 'raccontare il passato', alternativa a quella monastica (cfr. J. P. GENET, *Droit et histoire en Angleterre: la préhistoire de la «révolution historique»*, in *L'historiographie en Occident du V^e à XV^e siècle*. Actes du Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur. Tours, 10-12 juin 1977, Rennes, «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 1980, pp. 319-366), giacché abili equilibristi costantemente alle prese con diplomi, postille e marginalia, acclimatati alle stagioni degli archivi (alle loro logiche e logistiche), pirati della produzione libresca (della poca consultata) e capitani dei mari delle scritture originali e meno nell'arruffato acervo di carte conservate. Fin qui a dire del clima delle loro produzioni, delle seducenti ragnatele tessute nei laboriosi cantieri delle storie nazionali (cfr. E. MALYUSZ, *La chancellerie royale et la rédaction des chroniques dans la Hongrie médiévale*, «Le Moyen Âge» 75 (1969) 51-86, 219-254; M. CHIBNALL, *Charter and Chronicle: the use of archive sources by Norman historians*, in *Church and Government in the Middle Ages. Essay presented to C. R. Cheney*, a cura di C. N. L. Brooke - D. E. Luscombe - G. H. Martin - D. Owen, Cambridge - New York, Cambridge University Press 1978, pp. 1-17), dei puntuali sondaggi documentali (cfr. I. HLAVÁČEK, *Das diplomatische Material in der husitischen Chronik des Laurentius von Brezova*, «Folia Diplomatica» 2 (1976) 173-186; G. ARNALDI, *Studi sui cronisti della marca trevigiana nell'età di Ezzelino da*

nostre³²²; talvolta, preoccupati di denunciare la lista di fonti di cui si erano serviti (quando non ingannevoli), di avvertire il lettore di aperture a temi e personaggi con notazioni marginali e richiami disseminati qua e là più o meno puntuali (*notandum, notanda, nota e manicula*), di distribuire i loro scritti in libri³²³, capitoli e paragrafi³²⁴ o dal secolo XIV di corredarli più di frequente di indici alfabetici, al fine di facilitarne la consultazione (*tabulae*

Romano, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1963 (Studi storici, 48-50), 85-107), talvolta asciutte come i contratti che redigevano, imbastite in un latino dappoco o in più mediatiche volgate, di fatto speculari ai formulari delle cancellerie.

³²¹ All'indomani della peste nera, deflagrante ovunque, rinasceva insieme al desiderio di vivere una nuova sensibilità culturale. Quel tempo perduto era come riconquistato e guerrieri, mercanti o funzionari se ne riappropriarono in ricreazioni di letture di storie. Non era necessario impolverarsi negli archivi o cercare qualcosa del passato che poi sarebbe stato difficile gestire: era appena sufficiente qualche libro per passare un po' di tempo libero o riportare il proprio vissuto, le poche cose certe. Tutti sapevano leggere e comprendere il latino, anche i guerrieri, certo non quello colto, e ciascuno si applicava in redazioni secondo le proprie abilità linguistiche. Ma le loro storie riflettevano ancora le regole della retorica, quelle che avevano disciplinato tutto il Medioevo, ed erano sopravvissute alle potature della peste nera. Diversamente erano gli interessati all'araldica, e con l'avvento degli stemmi sul campo di battaglia, dal secolo XIV si accreditarono un ruolo preciso. Dei veri e propri antiquari, abili nel decifrare blasoni al seguito di eserciti e principi che si avvalevano della loro consulenza, e innumeri non mancarono di consegnare alla memoria le loro ricerche, giacché disinvolti indagatori di genealogie, cfr. T. D. KENDRICK, *British Antiquity*, London, Methuen, 1950, 114-115.

³²² Decisamente diverso era l'atteggiamento bibliografico nel medioevo. Ci sono dei casi in cui l'esercizio della memoria era l'unico mezzo, come attestano molteplici varianti degli aridi apparati critici di edizioni di testi, cfr. LECLERQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 73. Talvolta residui di quaderni certificano di raccolte con annotazioni, cfr. L. DELISLE, *La Chronique d'Hélinand moine de Froidmont*, in *Notices et documents publiés par la Société de l'histoire de France à l'occasion du 50^e anniversaire de sa fondation*, Paris, Renouard, 1884, 141-154; altre volte se ne trovano di diverso formato, magari anche da viaggio, cfr. GRANSDEN, *Historical Writing in England. 1: 500-c. 1307*, 175; altre volte appunti su schede sciolte, cfr. GRANSDEN, *Historical Writing in England. 1: 500-c. 1307*, 175; K. F. WERNER, *Die literarischen Vorbilder des Aimoin von Fleury und die Entstehung seiner «Gesta Francorum»*, in *Medium aevum vivum. Festschrift für Walter Bust*, a cura di H. R. Jauss - D. Schaller, Heidelberg, C. Winter Universitäts Verlag, 1960, 83; ID., *Andreas von Marchiennes und die Geschichtsschreibung von Anchin und Marchiennes in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 9 (1952) 402-463, in particolare 450.

³²³ Di articolazioni in libri e capitoli si vedano quelle di Beda o di Gregorio di Tours; la più interessante, per quel che ci pare, si legge in *E floribus chronicorum seu catalogo Romanorum Pontificum necnon e chronico regum Francorum, auctore Bernardo Guidonis, episcopo Lodovensi*, ed. J. D. Guigniaut - N. de Wailly, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 21, Paris, Imprimerie Nationale, 1855, 692-693.

³²⁴ Cfr. J. VEZIN, *Paléographie et Codicologie*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Historiques et Philologiques» (1979) 590.

auctoritatum, materiarum, rerum...)³²⁵. Innumeri le difficoltà euristiche di turno, e non meno interessanti le cure nel trascrivere, abbreviare, riassumere e potare: operazioni avvolte da silenzi tutt'altro che banali, interessanti le loro presunzioni di caratteristiche mentalità e sensibilità; e, per quel che ci pare, non molto diverse dalle nostre.

Pertanto, a titolo di supplementare conferma, se mai ne occorresse una, si può per finire addurre la testimonianza di Beda, tra i tanti possibili concorrenti, non solo funzionale a mettere in luce le precarietà alle quali gli addetti ai lavori andavano incontro, ma anche espediente a comprendere le ineludibili tracce di laboriosi cantieri impegnati nella fatica del fare storia. Dunque ne trascriviamo per intero il testo, giacché ne è anche – per quel che ci pare – il consuntivo migliore:

«Vt autem in his scripsi uel tibi uel ceteris auditoribus siue lectoribus huius historiae occasionem dubitandi subtraham, quibus haec maxime auctoribus dixerim, breuiter intimare curabo. Auctor ante omnes atque adiutor opusculi huius Albinus, abba reuerentissimus, uir per omnia doctissimus, extitit [...] quae in ipsa Cantuariorum prouincia uel etiam in contiguis eidem regionibus a discipulis beati papae Gregorii gesta fuere, uel monumentis litterarum uel seniorum traditione cognouerat, et ea mihi de his quae memoria digna uidebantur per religiosum Lundoniensis ecclesiae presbyterum Nothelmum, siue litteris mandata siue ipsius Nothelmi uiua uoce referenda, transmisit. Qui uidelicet Nothelmus postea Romam ueniens, nonnullas ibi beati Gregorii papae simul et aliorum pontificum epistulas, perscrutato eiusdem sanctae ecclesiae Romanae scrinio, permissu eius, qui nunc ipsi ecclesiae praeest Gregorii pontificis, inuenit, reuersusque nobis nostrae historiae inserendas cum consilio praefati Albini reuerentissimi patris adtulit. A principio itaque uoluminis huius usque ad tempus, quo gens Anglorum fidem Christi percepit, ex priorum maxime scriptis hinc inde collectis ea quae promeremus didicimus. Exinde autem usque ad tempora praesentia, quae in ecclesia Cantuariorum per discipulos beati papae Gregorii siue successores eorum, uel sub quibus regibus gesta sint, memorati abbatis Albini industria, Nothelmo ut diximus perferente, cognouimus. Qui etiam prouinciae Orientalium simul et Occidentalium Saxonum, necnon et Orientalium Anglorum atque Nordanhymbrorum, a quibus praesulibus uel quorum tempore regum gratiam euangelii ceperunt, nonnulla mihi ex parte prodiderunt. Denique hortatu praecipue ipsius Albini, ut hoc opus aggredi auderem, prouocatus sum. Sed et Danihel, reuerentissimus Occidentalium Saxonum episcopus, qui nunc usque superest, nonnulla mihi de historia ecclesiastica

³²⁵ Cfr. GUENÉE, *Storia e cultura storica*, 283-297.

prouincia ipsius, simul et proxima illi Australium Saxonum necnon et Vectae insulae litteris mandata declarauit. Qualiter uero per ministerium Ceedi et Ceadda religiosorum Christi sacerdotum uel prouincia Merciorum ad fidem Christi, quam non nouerat, peruenerit, uel prouincia Orientalium Saxonum fidem, quam olim exsufflauerat, recuperauerit, qualis etiam ipsorum patrum uita uel obitus extiterit, diligenter a fratribus monasterii, quod ab ipsis conditum Laestungaeu cognominatur, agnouimus. Porro in prouincia Orientalium Anglorum quae fuerint gesta ecclesiastica, partim ex scriptis uel traditione priorum, partim reuerentissimi abbatis Esi relatione comperimus. At uero in prouincia Lindissi quae sint gesta erga fidem Christi quaeue successio sacerdotalis extiterit, uel litteris reuerentissimi antistitis Cynibercti uela aliorum fidelium uirorum uiua uoce didicimus.

Quae autem in Nordanhymbrorum prouincia, ex pro tempore fidem Christi perceperunt usque ad praesens, per diuersas regiones in ecclesia sint acta, non uno quolibet auctore sed fideli innumerorum testium, qui haec scire uel meminisse poterant, assertione cognoui, exceptis his quae per me ipsum nosse poteram. Inter quae notandum quod ea, quae de sanctissimo patre et antistite Cudbercto uel in hoc uolumine uel in libello gestorum ipsius conscripsi, partim ex eis quae de illo prius a fratribus ecclesiae Lindsfarnensis scripta repperi assumi, simpliciter fidem historiae quam legebam accommodans, partim uero ea quae certissima fidelium uirorum adtestatione per me ipse cognoscere potui, sollerter adicere curauit. Lectoremque suppliciter obsecro ut, siqua in his quae scripsimus aliter quam se ueritas habet posita reppererit, non hoc nobis imputet, qui, quod uera lex historiae est, simpliciter ea quae fama uulgante collegimus ad instructionem posteritatis litteris mandare studuimus»³²⁶.

In fin dei conti era decisamente eccezionale incontrare scrupolosi eruditi³²⁷, lontani ascendenti sulla falsariga delle metodologie accreditate dall'Ottocento ai nostri giorni, e per ovvie ragioni, a dire di Guenée:

³²⁶ BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, prol., 6-13.

³²⁷ Abilità – a spiegare eventi e chiarire le cause – di fatto non sconosciute lungo tutto il Medioevo. Anzi, seppur non ritenute cogenti, in alcuni casi perseguite, *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treuerensi*, (MGH SS rer. Germ., 50), 147: «Qui aliorum actiones et rerum causas explanare proposui»; Guibertus Novingentensis, *Gesta Dei per Francos*, PL 156, 682: «Primo causas et necessitates quae huius occursum expeditionis urgebant, sicut audieram, proposui referendas et sic occasionibus praemonstratis, res demum attexere gestas», si veda anche B. MONOD, *Le moine Guibert et son temps (1053-1124)*, Paris, Hachette, 1905, 275-280; H. SCHNEIDER, *Das Kausale Denken in deutschen Quellen zur Geschichte und Literatur des zehnten, elften und zwölften Jahrhunderts*, Gotha, Druck von F. A. Perthes, 1905;

«Gli annali si limitavano a registrare gli avvenimenti di ogni anno, mentre il racconto storico doveva indagare il perché di questi eventi e «definire le cause con esattezza». Nel Medioevo gli storici rimasero dell'opinione che la brevità cui erano costrette le cronache impedisse loro di riferire non solo il perché, ma persino il come degli avvenimenti. Il fatto strano fu che anche la storia doveva, secondo loro, rinunciare all'enunciazione delle cause: in primo luogo perché la loro esposizione avrebbe inevitabilmente spezzato l'ordine cronologico che il racconto storico, per quanto elaborato fosse, era tenuto a rispettare; poi perché lo storico, nella sua modestia, voleva limitarsi ad esporre i fatti, lasciando al filosofo la responsabilità di spiegarli»³²⁸.

L'atteggiamento, a quanto pare, di Gervasio di Canterbury mette in luce una sintomatologia diffusa: non tutti gli avvenimenti erano considerati *digna* di passare alla memoria, dunque la massima *memoranda tantum ea scilicet quae digna memoria esse videntur* lasciava al giudizio dell'osservatore/narratore infinite possibilità. Di fatto costante mutuata in gran parte da letture classiche³²⁹ e per ciò stesso invalsa e sagomata secondo necessità anche da tanti altri che, come Gervasio, erano impegnati in tale fatica. Nella sua opera non aveva altra ambizione se non di una *historia de rebus gestis*, ovvero di raccontare degli eventi raccolti dalla congerie dei fatti, e non di tutti se non, a quanto pare, soltanto di quelli degni di memoria (*quae digna memoria*); o, forse, a dire di Riccardo di San Germano, solo Dio era in grado di giustificare lo scarto comune a tutti e mettere a tacere le eventuali recriminazioni per le indiscriminate potature, dovute all'imperizia nel mettere insieme l'affastellarsi della documentazione³³⁰. Pertanto le scelte

P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, 1-2, Rome, École française de Rome, Paris, diffusion E. de Boccard, 1973 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. 1re série, 221); C. CAROZZI, *Humbert de Romans et l'histoire, in 1274, année charnière. Mutations et continuités*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, 854-857.

³²⁸ GUENÉE, *Storia e cultura storica*, 255; a definire il confine tra storia e cronaca concorrono i seguenti consuntivi, cfr. GUENÉE, *Histories, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge*, «Annales Economies Sociétés Civilisations» 28 (1972) 999-1000; GRANDSEN, *Historical writings in England. 1: c. 550-c.1307*; H. BEUMANN, *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts*, Weimar, H. Böhlau Nachf., 1950, 64-65; *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*, a cura di W. Lammers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, 148.

³²⁹ CICERO, *De oratore*, lib. 2, c. 15, p. 32: «In rebus magnis memoriaeque dignis».

³³⁰ M. SCHULZ, *Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters (VI-XIII Jb.)*, Berlin - Leipzig, W. Rothschild, 1909 (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, Heft 13), 13: «Dei potius est quam hominis omnium habere memoriam».

non erano univoche. Apparentemente l'illazione *scilicet quae digna memoria esse videntur* lascerebbe intendere un deliberato arbitrio per *insignia gesta e notabilia facta*, come nell'*Eulogium Historiarum* a proposito *de mirabilibus e de bellis*³³¹, o nei *Flores chronicorum* di Bernardo Gui³³² o in tanti altri ancora. Mentre la forbice degli addetti ai lavori oscillava tra la quantità degli avvenimenti raccolti³³³ e la qualità dell'informazione, in cui i fenomeni straordinari e meravigliosi³³⁴ assumevano un ruolo determinante, dettati come nei termini della discreta prefazione di Beda: [...] *seu mala commemoret de prauis, nihilominus religiosus ac pius auditor siue lector deuitando quod noxium est ac peruersum, ipse sollertius ad exsequenda ea quae bona ac Deo digna esse cognouerit, accenditur*³³⁵; o in quelli, ancora più succinti, nella *Historia Francorum* di Gregorio di Tours: *nequivi tamen obtegere vel certamena flagitiosorum vel vitam recte viventium*.

Scripta authentica non rupta, non abolita nec in aliqua parte vitata

Una scrittura della storia per l'uomo del Medioevo non sempre facile. Il discrimine tra autentico e apocrifo non corrispondeva allo statuto epistemologico del nostro fare storia, affinato dalla capacità critica di dimostrare la genuinità di un documento, piuttosto dipendeva dall'avallo di autorità accreditate che, a secondo della loro complessa gerarchia, determinavano

³³¹ *Eulogium historiarum sive temporis. Chronicon ab orbe condito usque ad annum Domini 1366 [...] a monacho quodam malmesburiensi exaratum*, ed. F. S. Haydon, 1, London, Longman, 1858 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, 9), 2.

³³² Bernardus Guidonis (1261/62 - 31.12.1331), BISLAM II, n. 2405; *E floribus chronicorum seu catalogo Romanorum Pontificum necnon e chronico regum Francorum, auctore Bernardo Guidonis, episcopo Lodovensi*, vol. 21, p. 692: «Romanorum pontificum nomina et tempora quibus Christi ecclesiae praefuerunt, necnon insignia gesta et notabilia facta quae sub eorum temporibus eueniunt scire gestiens».

³³³ Cfr. W. M. GREEN, *Hugo of the St. Victor, «De tribus maximis circumstanciis gestorum»*, «*Speculum*» 18 (1943) 491: «Gesta temporum infinita pene sunt»; *Chronicon Turonense*, in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum dogmaticorum moralium amplissima collectio quattuor in classes distributa*, a cura di E. Martène - U. Durand, 1, Parisiis, apud F. Montalant, 1724, 917: «Cum infinita sunt temporum gesta».

³³⁴ Cfr. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, prolog., 6: «[...] uerum etiam noscendis priorum gestis siue dictis – et maxime nostrae gentis uirorum illustrium – curam uigilanter impendis. Siue enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur [...]»; *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani, a Thoma Walsingham, regnante Ricardo secundo, eiusdem ecclesiae praecentore, compilata*, ed. H. T. Riley, 1, London, Longmans - Green - Reader and Dyer, 1867, 394-395: «Gesta magnatum, tam saecularium quam ecclesiasticorum, necnon casus et eventus varios et mirabiles in scriptis plenarie redegit».

³³⁵ BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, praef., 6.

che certi testi erano più autentici di altri. Spettava alle autorità pubbliche la facoltà di garantire dell'autenticità di un'opera in base alla notorietà dell'autore o alla naturale fiducia che poteva destare o anche per la riconosciuta autorità di scritti generalmente ben accolti dai secoli precedenti, di padri e dottori della chiesa, di vite dei padri o leggende dei santi, di concili ecc.³³⁶. Dunque l'autenticità significava che i documenti, le cronache e i libri erano stati approvati (*approbati, authentici auctoritate*), diversamente dagli altri che erano da considerarsi apocrifi, ovvero che non avevano ricevuto tale riconoscimento³³⁷; e non a torto anche nei casi in cui il termine *apocriphus* si impiegava come sinonimo di *haereticus*, quale certificata prossimità con gli eretici che inficiavano la autenticità di qualsivoglia scritto, sufficiente a esimere qualsiasi analisi formale. E per ciò agli addetti ai lavori della memoria rimaneva una bilancia da colmare di testimonianze fruibili e meno: il prodotto tra fonti autentiche e apocrife da impiegare opportunamente perché i loro racconti fossero degni di fede. Eppure si indagava sull'originale e sul falso (*discrimen veri ac falsi*), sul silenzio delle fonti, quelle più antiche e, a quanto pare, più accreditate³³⁸. Lungo tutto il

³³⁶ Cfr. J. BERLIOZ - M. A. POLO DE BEAULIEU, *Les prologues des recueils d'exempla*, in *Les prologues médiévaux*. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998), a cura di J. Hamesse, Turnhout, Brepols, 2000 (Textes et études du moyen âge, 15), 299-306.

³³⁷ Cfr. B. GUENÉE, «Authentique et approuvé»: recherches sur les principes de la critique historique au Moyen Âge, in *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*. Actes du Colloque international. Paris, 18-21 octobre 1978, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1981 (Colloques internationaux du C.N.R.S., 589), 215-229.

³³⁸ Aimoinus Floriacensis monachus (965ca. - post 1008), BISLAM II, n. 329; *Aimoini monachi Floriacensis De gestis regum Francorum libri IV*, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 3, Paris, V. Palmé, 1869, c. 18, p. 40: «quia codex in quo haec digesta invenimus vitio scriptorum erat depravatus al liquidum investigare nequivimus». Ekkeardus Uraugiensis abbas (1101/1102 - 23.1.1125), BISLAM II, n. 3621; *Ekkehardi Chronicon universale*, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1844 (MGH SS, 6), p. 100, lin. 5-7, 16-17, 21-27: «[...] in sequentibus vero eadem causa pro successione ordine et temporum serie generat erroris cumulum, qui pro similitudine nominum personis inditorum inolevisse creditur ob incuriam et vitium scriptorum [...] vitio scriptorum pro similitudine nominum ordinem esse confusum [...] quid pro vero tenendum deudicet, ego vero tot et tantas varietates in hystoriographis cernens et pro tenuitate ingenioli mei mecum ruminando et ammirando perpendens, hystorias, passionum libros, chronicorum exemplaria, quae habere potui, diligenter pro meo captu percurri, multaque inveniensi scriptorum negligentia vel imperitia depravata, propter numerorum varitates litteris designatorum, in quibus facile a diligentibus delinquitur, quanto magis a non adtentibus, dum aut littera pro littera ponitur vel aliqua forte subducitur [...] »; p. 49, lin. 14-15: «Haec cum iuxta multorum opinionem sic teneantur, et in cronicis eodem modo scribantur; Hebreorum volumina, in quibus et liber

Medioevo vi era la coscienza che moltissimi documenti venivano falsificati e che se ne potevano rinvenire le tracce nel disimpegno di cronache, annali, memorie ecc., confezionati per evenienze di committenze autorevoli. E se, non mancavano denunce³³⁹ e disposizioni penali contro i falsificatori³⁴⁰, neppure facevano difetto criteri per la valutazione dei documenti³⁴¹ o delle

Regum apud nos nescio an viciatus an purus, multum ab his discordare videntur». Bernardus Guidonis (1261/1262 – 31.12.1331), BISLAM II, n. 2405; *Flores Chronicorum*, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 21, Paris, Imprimerie Nationale, 1855, 692: «Desiderans in cunctis et singulis veritatis certitudinis plenius invenire, praecipue propter multam ac nimiam dissonantiam varietatemque temporum quam reperi in diversis chronicis annorum, mensium et dierum, necnon etiam rerum gestarum. Quae, ut reor, plerumque contingit propter vitium scriptorum, interdum quoque propter diversitatem positionum et opinionum eorumdem scribentium tractatorum».

³³⁹ Cfr. INNOCENTIUS III, *Epistolae*, 235: *Ut per quosdam falsarios confictas bullas intercipient* (PL 214, 202-203); 262: *Ut falsarios quidam puniatur* (PL 214, 221AD); 349: *Quot modis crimen falsi circa bullas apostolicas committatur* (PL 214, 322B-324A); 405: *Qui allegat litteras falsas esse, hoc probare tenetur* (PL 214, 381B-382B); 456: *De poena eorum qui falsis litteris utuntur* (PL 214, 430C-431C); 531: *Habens litteras falsas ignoranter venia dignus est* (PL 214, 485D-486C); 540: *De poena eorum qui crimen falsi commiserunt* (PL 214, 493D-494D); 549: *Ne teste super falsitate cuiusdam examinandi impediatur verum dicere* (PL 214, 502D-503A).

³⁴⁰ Nell'Occidente medievale, le leggi barbare e le capitolari comminavano contro i falsari delle pene molto severe, interessanti testimoni dell'uso dei falsi, per l'appunto corrente sin da quest'epoca, *Edictus Rothari*, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1868 (MGH LL, 4), c. 243, 60: «De cartola falsa. Si quis cartolam falsam scripserit aut quodlibet membranum, manus ei incidatur»; *Liber legis regum Langobardorum, concordia dictus*, ed. G. H. Pertz, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1868 (MGH LL, 4), c. 52 (*Liutprandi de testibus*), 286: «Si quis testimonium falsum contra quemcumque reddiderit aut in cartula falsa se scientem manum posuerit, et ipsa fraus manifestata fuerit, conponat wirigild suum»; *Lex Ribuarica*, ed. R. Sohm, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1875-1879 (MGH LL, 5), lex 59/3, 249: «si autem testamentus falsatus fuerit [...] cancellario pollex dexter auferatur, aut eum quis 50 solidos redimat, et unusquisque de testibus 15 solidis multetur»; anche nei *Capitularia Karoli Magni* si ravvisa qualche misura: *Capitularia regum Francorum*, ed. A. Boretius - V. Krause, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883 (MGH Capit., 1), n. 56 (*capitula Karoli Magni 803-813*), 143: «si inventur fuerit quis cartam falsam fecisse [...] manum perdat aut redimat». Diversi i tentativi, in ambito ecclesiale, di disciplinare in materia di falsi e falsificazioni si leggono in GRATIANUS, *Decretum*, ed. A. Friedberg, 1, Lipsiae, Ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1879, dist. 19, c. 3, col. 60; dist. 50, c. 7, col. 179. A proposito dell'inibizione dei falsi, cfr. P. HERDE, *Römisches und kanonisches Recht bei der Verfolgung des Fälschungsdelikts im Mittelalter*, «Traditio» 21 (1965) 291-336.

³⁴¹ Ancora utile, seppur datato è R. POOLE, *Lecture on the History of the Papal Chancery down to the Time of Innocent III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, 151-162; più aggiornato è il consuntivo di P. ZUTSHI, *Innocent III and Reform of Papal Chancery*, in *Innocenzo III. Urbs et Orbis*. Atti del Congresso Internazionale. Roma, 9-15 settembre 1998, a cura di A. Sommerlechner, Roma, nella sede dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2003 (Nuovi studi storici. Istituto Italiano per il Medioevo, 55; Miscellanea della Società romana di storia patria, 44), 84-101. A proposito dei nuovi criteri di autenticità che apparvero nel secolo XIII,

reliquie³⁴². Era un'epoca che scrutava i contenuti e non la formalità, che si sentiva minacciata se si perdeva l'equilibrio tra cultura e coscienza o se si svuotava di contenuto la fatica di ogni operazione umana, quella che riconduceva l'uomo ad accettare la volontà di Dio senza cercarvi altra giustificazione oltre all'arbitrio divino³⁴³, un'epoca in cui lo scarto tra cielo e terra era oggetto dell'attività creativa ed erudita, in cui la fede suggellava la confezionatura di leggende sacre e di miracoli, di visioni dell'aldilà e di commercio di reliquie, in cui tutto concorreva nel fomentare la fede e garantire la salvezza, anche a prezzo di qualche vantaggio terreno per i mercanti di Dio. Un ambiente religioso, impermeabile alle nostre categorie di dimostrabilità, le cui presunzioni, a stento descrittive, si infrangono se non ci si lascia interrogare sull'atteggiamento mentale dell'uomo di quell'epoca per comprendere come si coniugavano spirito critico e falsificazione, moralità e ripristino di un giusto ordine (*lettere dall'aldilà*³⁴⁴), pena il non senso nell'affrettarsi a denunciarne i limiti critici e contraddittori di amanti della verità e nel contempo di disinibiti periti nell'arte di confezionare falsi. E non solo limitatamente ai secoli di cui discorriamo, giacché anche i più agguerriti umanisti, difensori della sincerità dei documenti preferiti alle favole dei cronisti medievali, nonostante il loro esercizio critico, avevano ritenuto genuini una massa di documenti falsi e non di meno, quali abili imitatori dell'Antichità, ne avevano contraffatto³⁴⁵. Insomma ogni epoca ha

cfr. R. HÄRTEL, *Fälschungen im Mittelalter: geglaubt, verworfen, vertuscht*, in *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. München, 16-19 September 1986, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1988, III/1: *Diplomatische Fälschung*, 29-51; accreditato è anche M. T. CLANCHY, *From Memory to written Record. England, 1066-1307*, Oxford, B. Blackwell, 1993², 318-327. Dirimenti fino al secolo XVII, GREGORIUS IX, *Decretales*, ed. A. Friedberg, 2, Lipsiae, Ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1881, lib. 2, tit. 22, cc. 1-16, col. 344-353: *De fide instrumentorum*, ma soprattutto lib. 5, tit. 20, c. 5, 818-819: *De criminibus falsis*.

³⁴² BISLAM, n. 4969; cfr. GUIBERTUS NOVIGENTENSIS, *De sanctis et pignoribus sanctorum*, ed. R. B. C. Huygens, Turnhout, Brepols, 1993 (CCCM, 127/A), 79-175; ai nostri fini risulta pertinente il consultivo di J. CHAURAND, *La conception de l'histoire de Guibert de Nogent*, «Cahier de civilisation médiévale» 8 (1965) 381-395.

³⁴³ Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1979-1980 (CC, 143-143B)

³⁴⁴ Cfr. W. WATTENBACH, *Über erfundene Briefe in Handschriften des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe*, «Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin» 9 (1892).

³⁴⁵ Gli uomini del Rinascimento si avvicinavano ai classici con un atteggiamento diverso (*redite ad fontes*), ma i limiti erano ancora quelli deplorati ai loro prossimi e remoti ascendenti (medievali). Innumeri le falsificazioni come i travisamenti; si vedano, a titolo di esempio, il

le sue falsificazioni e imbrogli, come d'altronde la nostra non manca di espedienti³⁴⁶, decisamente grossolani rispetto a quelli medievali. Ma non è questo il punto, e tanto meno il tentativo di fissare uno spartiacque nell'ultimo trentennio del secolo XVII³⁴⁷, quando si cominciava ad affinare

Liber de duplici martyrio ristampato in PL 4, sotto il nome di san Cipriano, nato invece dall'abile penna di Erasmo, cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Un'opera misconosciuta di Erasmo? Il trattato pseudo-cypriano "De duplici martyrio"*, «Rivista storica italiana» 90 (1978) 709-743; J. KRAYE, *Erasmus and Canonisation of Aristotele: the letter to John More*, in *England and Continental Renaissance. Essay in Honor of J.B. Trapp*, a cura di E. Chaney - P. Mack, Woodbrige, Boydell, 1990, 37-52, in particolare 46; i molti fraintendimenti in cui era incorso Johannes Thurmair (1477-1534), cfr. S. RIEZLER, *Johannes Turmair's genannt Aventinus sämtliche Werke. 3: Annales ducum Boariae*, 3, München, Kaiser, 1881, 602; il caso di J. Vignier che nel secolo XVII aveva inventato numerosi testi di epoca merovingia e carolingia a proposito della storia di Francia, cfr. J. HAVET, *Les Découvertes de Jérôme Vignier*, «Bibliothèque de l'École des Chartres» 46 (1885) 205; e più recentemente G. TESSIER, *Le Cas Jérôme Vignier*, «Bibliothèque de l'École des Chartres» 97 (1936) 250-251; è di interesse anche L. DELISLE, *Chronique de la Pucelle d'Orléans*. (Londres, Br. Mus. Add. ms. 30.042), in *Mémoire de la Société d'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 4, Paris, H. Champion, 1877, 220-221.

³⁴⁶ Le truffe dei presunti diari di Hitler e di Mussolini sono consolanti ed istruttive. Ma il conforto sta nel fatto che alla fin fine si siano potuti dichiarare falsi: e per ciò viene meno la distanza tra epoche e società. Ogni sistema chiuso (o società totalitaria) scevera più di ogni altra cosa le discordanze di contenuto rispetto al pensiero ufficiale, mentre la formalità e la materialità sono in fondo secondarie. Falsi e truffa medievale? No, questa volta siamo nell'epoca della luce, quella contemporanea. Ma c'è di più; sicuri espedienti, indiscutibilmente provvisori, completano lo scenario, cfr. E. BUONANNO, *Sarà vero. La menzogna al potere*, Torino, Einaudi, 2009; M. FRANZINELLI, *Autopsia di un falso: i diari di Mussolini e la manipolazione della storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011; R. HARRIS, *I diari di Hitler*, Milano, Mondadori, 2002; mentre è più istruttiva la critica storica a proposito di un presunto manoscritto francese dal titolo *Protocoly Sionskix Mundrecov*, cfr. C. G. DE MICHELIS, *Il manoscritto inesistente: la storia e gli archivi*, in *Vero e falso. L'uso politico della storia*, a cura di M. Caffiero - M. Procaccia, Roma, Donzelli editore, 2007, 103-115; C. GINZBURG, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, 184-204; e infine l'informatissimo consuntivo di S. ROMANO, *I falsi protocolli. Il «complotto ebraico» dalla Russia di Nicola II ai giorni nostri. Nuova edizione con l'aggiunta di un capitolo sugli «ebrei invisibili» dell'Europa centroorientale*, Milano, Corbaccio, 1992.

³⁴⁷ In seguito ad una contesa in cui era determinante stabilire la genuinità di un documento che si attribuiva all'imperatore Ludovico, era nata la risoluzione del noto storico H. CONRING, *Censura diplomatis quod Ludovico imperatori fert acceptum coenobium Lindaviense, qua simul res Imperii et Regni Francorum ecclesiasticae ac civiles, saeculi cumprimis Carolovingici, illustrantur*, Helmaestadii, typis et sumptibus H. Mulleri, 1672. Qualche anno più tardi, con intenti meno pratici e più scientifici, vide la luce l'opera di D. PAPEBROCH, *Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis*, in *AASS, Aprilis*, II, Antverpiae, apud Michaellem Cnobarum, 1675. E giacché i benedettini francesi avevano creduto di intravedere nell'opera del gesuita una sfida al loro ordine, alla luce dei severi giudizi espressi a proposito dei documenti conservati nel monastero di St.-Denis, non avevano tardato ad offrire una puntualissima risposta, confezionata da J. MABILLON, *De re diplomatica libri VI*, Luteciae Parisiorum, Billaine, 1681. Finalmente la valutazione paleografica e comparata della

lo studio critico dei documenti e si enunciavano le prime regole, a cesura di presunzioni di determinate acquisizioni diplomatiche. I nostri secoli esigono una più intelligente ermeneutica della *condicio humana*: e non a torto è di capitale significato rendersi conto dell'inedita relazione che intercorreva tra falso ed erudizione. Diversamente rimarebbero inevase le disinvolute garanzie dei laboriosi amanuensi di turno, puntualissimi nella loro fatica, accreditata appena nella lettera *scripta authentica non rupta, non abolita nec in aliqua parte vitiata*.

*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*³⁴⁸

L'ordinamento divino del mondo (*omnia ... disposuisti*) cui vanno riportate tutte le cose (*in mensura et numero et pondere*) era lo scenario nel quale l'uomo si trovava avvolto e in cui tutto gli sfuggiva di mano, incapace di misurarlo come di pensarlo. E perciò non c'era altra via di scampo pena il non senso: leggere (*lectio*) e rileggere questo libro del mondo affollato di segni (*doctrina*) e con pazienza tentare di decifrarlo (*meditatio*) nel breve esercizio di una vita cristiana (*assiduitas operis*)³⁴⁹. Da coloro che pregano (monaci, frati e chierici) a quelli che lavorano (contadini), da coloro che combattono (cavalieri e guerrieri) a quelli che vivono in città (mercanti, artigiani e borghesi), da coloro che viaggiano (pellegrini, giullari e studenti) a quelli che crescono in ambiti di strutturale fragilità (bambini, donne e anziani), tutti leggevano la natura come espressione squisita di Dio, creatore e ordinatore³⁵⁰. La società, come la natura che la circondava, era riflesso della provvidenza divina che aveva collocato ciascuno al suo posto. Pertanto la natura nelle sue dimensioni era la maschera sensibile, riflesso o simbolo di un'altra realtà, spiegata grazie a quel Dio lontano e vicino (*omnia ... disposuisti*³⁵¹), e, per certi versi,

documentazione garantiva risultati prima lesinati, per lo più dettati dall'esiguo e incompleto materiale di cui disponevano.

³⁴⁸ Sap. 11, 21.

³⁴⁹ IOHANNES SARISBERIENSIS, *Metalogicus*, PL 199, 853: «Praecipua autem sunt ad totius philosophiae et virtutis exercitium lectio, doctrina, meditatio et assiduitas operis. Lectio vero scriptorum praeiacentem habet materiam; doctrina et scriptis plerumque incumbit et interdum ad non scripta progreditur, quae tamen in arcanis memoriae recondita sunt, aut in praesentis rei intelligentia eminent. At meditatio etiam ad ignota protenditur, et usque ad incomprehensibilia saepe seipsam erigit; et tamen manifesta rerum quam abdita rimatur».

³⁵⁰ Cfr. A. C. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

³⁵¹ Esemplare l'iniziativa di censire il significato simbolico dei numeri fino al secolo XII, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, a cura di H. Meyer - R. Suntrup, München, W. Fink, 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 56); H. LANGE, *Les données mathématiques des traités du XI^e siècle sur la symbolique des nombres*, Copenhague, Institut du Moyen Âge grec et

esemplificata dalle letture dei classici. Parliamo dunque di *numerus* nelle dimensioni del tempo e dello spazio: ineludibili per chi fa storia, anche a dire di Ugo di San Vittore (*quid gestum sit, a quibus gestum sit et ubi gestum sit*); e, indubbiamente, secondo applicazioni diverse. Ma tutte appartenevano all'*homo viator*, segnato dalle endemiche precarietà della esigua avventura terrena (*nunc*)³⁵², nel laborioso cantiere in cui si trovava a fare i conti costantemente con la natura.

Un mondo dunque quello dei secoli che ci assillano di straordinaria difficoltà di comprensione per noi uomini del secolo XXI, giacché le presunzioni di turno riposavano tutte in Dio. È chiaro allora che le strutture mentali e la vita sociale si esprimevano attraverso forme numerali simboliche, allegoriche, cronologiche e quantitative³⁵³: tutte raccolte dall'esperienza del vissuto quotidiano, dall'osservazione della terra e del cielo, tra viaggi per guerre sante e meno, per lucrare luoghi o sante reliquie, per itinerari sconosciuti, in cui l'apparente misurabile era espressione dell'incomensurabilità di Dio, e, non a caso, sfuggiva a qualsivoglia tentativo di misurazione e manteneva costanti analoghe al vivere quotidiano e al suo immaginario religioso, disciplinato dalla biblica misura³⁵⁴.

Fin qui al fine di introdurci alla fatica della misurazione del tempo e dello spazio e sempre nel rispetto di quel modo di osservare e raccontare al quale gli addetti a consegnare la memoria appartenevano, giuste o no che

latin, 1979, offre uno studio a proposito della speculazione di un gruppo di cistercensi del secolo XII – in particolare dell'*Analytica numerorum* di Oddone di Morimond, del *De sacramentis numerorum* di Guglielmo d'Auberive o le riflessioni mistico-aritmo-logiche che si coagularono attorno a Teobaldo di Langres – circa il significato simbolico della rappresentazione dei numeri.

³⁵² BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, lib. 2, c. 13: «Talis [...] mihi uidetur, rex, uita hominum praesens in terris, ad comparationem eius quod nobis incertum est temporis, quale cum te residente ad caenam cum ducibus ac ministris tuis tempore brumali, accenso quidem foco in medio et calido effecto cenaculo, furentibus autem foris per omnia turbinibus hiemalium pluuiarum uel niuium, adueniens unus passerum domum citissime peruolauerit; qui cum per unum ostium ingrediens mox per aliud exierit, ipso quidem tempore quo intus est hiemis tempestate non tangitur, sed tamen paruissimo spatio serenitatis ad momentum excursu, mox de hieme in hiemem regrediens tuis oculis elabitur. Ita haec uita hominum ad modicum apparet; quid autem sequatur, quidque praecesserit, prorsus ignoramus».

³⁵³ Cfr. E. REISS, *Number Symbolism and Medieval Literature*, «Mediaevalia et Humanistica» n.s. 1 (1970) 161-174; J. LE GOFF, *Le concile et la prise de conscience de l'espace de la chrétienté, in 1274, année charnière. Mutations et continuités*, Paris, Éditions du CNRS, 1977, 481-489, di particolare interesse 484-485.

³⁵⁴ Cfr. H. MEYER, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter: Methode und Gebrauch*, München, W. Fink, 1975 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 25), 61-63, 129-133.

siano le osservazioni di cui abbondano tanti testi o documenti che ci sono fin qui pervenuti.

*Nam nullatenus stare potest si temporum series
discutiatur et veritas inquiratur*³⁵⁵

Il desiderio di approssimarsi alla volontà divina aveva costretto l'uomo del Medioevo, quello impegnato nell'elaborazione della scrittura della storia, alla fatica di coniugare insieme il calcolo del tempo, la liturgia e la storiografia: una conquista del tempo di Dio e dell'uomo, consumata nella *distinctio temporum*³⁵⁶ (età del mondo), nella *supputatio annorum*³⁵⁷ (calcolo delle date) e nella *ratio temporum*³⁵⁸ (critica storica), impegno costante per collocare gli avvenimenti nel tempo e per acquisirne le nuove coordinate in cui comprendere le contraddizioni del vivere (*pro commemoratione praeteritorum [...] nequivi tamen obtegere vel certamina flagitiosorum vel vitam recte viventium*³⁵⁹). L'irruzione di Cristo nella storia imponeva all'uomo la necessità di una nuova storiografia rispetto a quella pagana (ciclica), non come storia del mondo ma come storia della salvezza (lineare). E non a torto, con la nascita e la passione di Cristo si ridisegnava l'articolarsi della storia dell'umanità, un nuovo tempo – quello del cristianesimo e della Chiesa – in cui gli addetti a consegnare la memoria assumevano la tutela del passato. Perciò stesso lo storico del Medioevo, alle prese con il tempo *a parte ante*, era animato da un sentimento diverso: il suo impegno come *catholicus calculator*, non esente da perplessità, insuccessi e variabili, faceva costante ricorso alla *aribmetica ecclesiastica* per non privare l'avventura terrena del mistero della redenzione. Da qui il calcolo della Pasqua assumeva un ruolo determinante per disciplinare i destini umani, colmare lo scarto tra cielo e terra, aprire le porte del presente all'Eterno e lasciare che anche i santi del cielo restassero vicini alla inquieta passeggiata dell'uomo³⁶⁰.

³⁵⁵ *Roberti Autissiodorensis Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1882 (MGH SS, 26), 222.

³⁵⁶ *Polycronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis*, vol. 1, 30.

³⁵⁷ A.-D. VON DEN BRINCKEN, *Die Welt- und Inkarnationsära bei Heimo von St. Jakob. Kritik an der christlichen Zeitrechnung durch Bamberg Komputisten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 16 (1960) 155-194, in particolare 171.

³⁵⁸ K. SCHREINER, «Discrimen veri et falsi». *Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, «Archiv für Kulturgeschichte» 48 (1966) 28-29

³⁵⁹ GREGORIUS TURONENSIS EPISCOPUS, *Historiarum libri X*, (MGH SS rer. Merov., 1/1), prefatio, 1, lin. 12-13.

³⁶⁰ BEDA, *De temporum ratione liber*, (CC, 133B), c. 66.

*Descriptio e laudatio: mutatis temporibus gentes quoque, situs et nomina mutant*³⁶¹

Lungo i secoli (VI-XIV) non si dà alcuna geografia, almeno nei termini consueti: era la *topographia* antica a delimitare l'esercizio descrittivo lungo tutto il Medioevo in esiti più o meno prossimi ai nostri di *cosmographia*, e forse più circospetti di *geographia*. Eppure non mancavano digressioni geografiche in cui si descrivevano oggettivamente il paese e gli uomini che lo abitavano (*descriptio*) e se ne elogiavano gli aspetti attraenti (*mirabilia*) in termini seducenti (*laudatio*)³⁶². Il credito della lezione ciceroniana (*rerum ratio ordinem temporum desiderat, regionum descriptionem*³⁶³), recuperato da Ugo di san Vittore (*quid gestum sit, a quibus gestum sit, et ubi gestum sit*³⁶⁴), disciplinava l'esercizio descrittivo dello spazio. E le autorità dei classici³⁶⁵, fruibili durante le letture di retorica³⁶⁶, garantivano agli sprovvisi addetti ai lavori della memoria puntuali modelli di esposizione geografica, applicati lungo l'intera produzione a tutt'oggi utile. Il circolo vizioso di una cultura libresca – in gran parte classica, diversamente dai luoghi comuni – si rompeva nei casi in cui capaci amministratori, sollecitati a viaggiare di qua e di là nell'esercizio del loro ufficio, fornivano messe a punto di confini, fiumi, paesaggi, risorse e quant'altro delle proprietà era disatteso nelle carte d'archivio più o meno precise fino ad allora conservate³⁶⁷. E non solo l'esigenza amministrativa adeguava le conoscenze territoriali con inventari di luoghi, ma anche i pellegrinaggi, le imprese militari (crociate)³⁶⁸, apostoliche e missionarie³⁶⁹, le

³⁶¹ N. CASELLA, *Pio II tra geografia e storia: la «Cosmografia»*, «Archivio della società Romana di Storia patria» 95 (1972) 35-112, in particolare 50.

³⁶² Cfr. H. J. WITZEL, *Der geographische Exkurs in Den lateinischen Geschichtsquellen des Mittelalters*, Frankfurt am Main, s.n.t., 1952, 13, 28, 44.

³⁶³ CICERO, *De oratore*, vol. 2, c. 15, lib. 2, c. 15, 31.

³⁶⁴ HUGONIS DE S. VICTORE, *Didascalicon*, PL 176, 799, lib. 6, c. 3.

³⁶⁵ GAIUS IULIUS CAESAR, *De bello Gallico*; SALLUSTIUS CRISPUS GAIUS, *Bellum Iugurthinum*; PLINIUS SECUNDUS GAIUS, *Naturalis historia*; GAIUS IULIUS SOLINUS, *Collectanea rerum memorabilium*; PAULUS OROSIUS, *Historiae aduersum paganos*.

³⁶⁶ Cfr. H. J. WITZEL, *Der geographische Exkurs in den lateinischen Geschichtsquellen des Mittelalters*, Frankfurt 1952, 31-61, 329ss.

³⁶⁷ Cfr. J. TRICARD, *La Touraine d'un Tourangeau au XII^e siècle*, in *Le métier d'historien au Moyen Âge. Études sur l'historiographie médiévale*, a cura di B. Guenée, Paris, Publication de la Sorbonne, 1977 (Publication de la Sorbonne. Série Études, 13), 79-93.

³⁶⁸ Cfr. P. KLETTLER, *Die Gestaltung des geographischen Weltbildes unter dem Einfluss der Kreuzzüge*, «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung» 70 (1962) 302; A.-D. VON DEN BRINCKEN, *Die «Nationes Christianorum Orientalium» im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Köln - Wien, Böhlau, 1973 (Kolner historischen Abhandlungen, 22).

³⁶⁹ Significative in proposito sono le missioni tra i Mongoli dei francescani e domenicani,

trasferite di diplomatici e mercanti, i trasferimenti, vagabondaggi e missioni di ecclesiastici e studenti autorizzavano un panorama inedito del mondo fino ad allora descritto³⁷⁰. Tutte le nuove esperienze dovevano fare i conti non solo con la tradizione accreditata dai classici ma anche con l'autorità per eccellenza della Bibbia, che in definitiva aveva sempre l'ultima parola³⁷¹. Un crescente e lento progredire delle conoscenze geografiche che si evolvevano nell'altrettale nomenclatura di città, popoli e regioni ecc. (*mutatis temporibus, gentes quoque, situs et nomina mutant*)³⁷², addizionate alle modeste mappe³⁷³ sempre più elaborate³⁷⁴, quanto la laboriosa maturazione che esigeva il superamento dei limiti linguistici (omonimie, eteronomie, omografie) e delle relazioni di itineranti, affollate di visioni e reminiscenze classiche e bibliche. Tutti espedienti modestissimi nel tentativo di rappresentare l'immaginario religioso, anzitutto quello da tutti perseguito del paradiso³⁷⁵,

sollecitate da Innocenzo IV, cfr. G. G. GUZMAN, *Simon of Saint-Quentin as Historian of the Mongols and Seljuk Turks*, «*Medievalia et Humanistica*» 3 (1972) 155-178.

³⁷⁰ Cfr. A. GRANSDEN, *Realistic Observation in Twelfth-Century England*, «*Speculum*» 47 (1972) 29-51, in particolare si leggano le pp. 45-47; e non manca di interesse P. KLETTLER, *Die Gestaltung des geographischen Weltbildes unter dem Einfluss der Kreuzzüge*, «*Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*» 70 (1962) 294-322, in particolare si veda 319.

³⁷¹ L'immaginario dei Mongoli, lasciato dalle opere alessandrine e bibliche, resisteva a qualsiasi tentativo di aggiornamento, cfr. G. G. GUZMAN, *Simon of Saint-Quentin as Historian of the Mongols and Seljuk Turks*, «*Medievalia et Humanistica*» 3 (1972) 157-158; C. W. CONNELL, *Western views of the origin of the «Tartars»: an example of the influence of the myth in the second half of the thirteenth century*, «*Journal of Medieval and Renaissance Studies*» 3 (1973) 115-137, si vedano in particolare le pp. 120, 127 e 135.

³⁷² Nessuno si sottraeva a lasciare traccia dei nuovi percorsi intrapresi all'indomani del collasso dell'Impero Romano, e così il lento mutare dei tempi e dei luoghi si avvertiva anche nelle scritture della memoria, cfr. F. STAAB, *Ostrogothic Geographers at the Court of Theodoric the Great: A Study of Some Sources of the Anonymus Cosmographer of Ravenna*, «*Viator*» 7 (1976) 27-64; J. M. BATELY, *The Relationship between geographical information in the Old English Orosius and Latin texts other than Orosius*, «*Anglo-Saxon England*» 1 (1972) 45-62.

³⁷³ Incipienti balbettamenti, nonostante campioni di dettaglio descrittivo, cfr. K. MILLER, *Die ältesten Weltkarten*, 3, Stuttgart 1895-1896, in particolare 52, 112.

³⁷⁴ Innumeri le addizioni alla datata cartografia, e per ciò sempre più inadeguata, cfr. A.-D. VON DEN BRINCKEN, *Mappa Mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, «*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*» 24 (1968) 168-170. Dunque dal secolo XII fino alla fine del secolo XIV la cartografia era incapace di accogliere materialmente ulteriori addizioni ed emendazioni, e alle eccedenze di dati rastrellati che oramai affollavano le antiche mappe, rimediavano ridisegnandone di nuove, cfr. R. VAUGHAN, *Matthew Paris*, Cambridge, University Press, 1979², 235-250.

³⁷⁵ Appena qualche consuntivo illustrativo, cfr. H. LEVIN, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Indiana, University Press, 1969; R. KING, *The quest for paradise. A history of the world's gardens*, Weybridge, Whittet/Windward, 1979; *Histoire des Jardins*, a cura di M. Mosser - G. Teyssot, Paris, Flammarion, 1990; V. ORTEGA-TILLIER, *Le Jardin d'Éden... dans la gravure*

e per ciò carte³⁷⁶ dapprima teologiche, ecclesiastiche e storiche, accomodate a reperire racconti sacri e profani e a ridisegnare nel tempo e nello spazio città e monumenti del passato³⁷⁷. Dunque un'epoca di incubazione, al di là delle innumerevoli viscosità e della più disparata indole, che non mancava di lasciare i suoi primi esiti fortunatamente più providi all'indomani del recupero della *Geografia* di Tolomeo³⁷⁸, fino alla fine del secolo XIV sconosciuta in tutto l'Occidente³⁷⁹. E non a torto nei termini ancora gravidi di una lunga tradizione medievale tra cartografia e geografia³⁸⁰: dapprima con la traduzione

(XV^e-XVIII^e), Dijon, Editions Universitaires, 2006. In taluni casi era difficile ricomporre le discrepanze con il testo biblico, anche quando l'esperienza itinerante garantiva l'opposto, cfr. A.-D. VON DE BRINCKEN, *Die universalhistorischen Vorstellungen des Johann von Marignola O.F.M. Der einzige mittelalterliche Weltchronist mit Fernostkenntnis*, «Archiv für Kulturgeschichte» 49 (1967) 297-339.

³⁷⁶ Attualmente la ricerca valuta che 650 testimoni manoscritti conservano rappresentazioni di mappe del mondo, cfr. BRINCKEN, *Mappa Mundi und Chronographia*, 158-159. Purtroppo una grande quantità di testimoni cartografici legati a istituzioni ecclesiastiche o laiche si sono persi: qualche traccia della loro esistenza si può raccogliere nelle testimonianze indirette fino ad oggi utili.

³⁷⁷ Cfr. BRINCKEN, *Mappa Mundi und Chronographia*, 123-128.

³⁷⁸ Dall'esame codicologico dei testimoni conservati sia nella Biblioteca Apostolica Vaticana, *Urb. gr.* 82, sia nella Biblioteca Laurenziana di Firenze, XXVIII, 49, e di altri due ascendenti alla scuola del Crisolora (XXVIII, 9 e XXVIII, 38), emergono i primi tentativi di comprendere quando e come la *Geografia* di Tolomeo sia arrivata in Italia. Si deve infatti a J. FISCHER, *De Cl. Tolomaei vita operibus geographia praesertim eiusque fatis. Pars prior. Commentatio*, in *Claudii Ptolomaei Geographiae Codex Urbinas 82, phototypice depictus consilio et opera curatorem Bibliothecae Vaticanae*, 1, Lugduni Batavorum - Lipsiae, E. J. Brill - O. Harrassowitz, 1932 (Codices e Vaticanis selecti, 19), 179, aver identificato nell'*Urb. gr.* 82 il primo testimone che arrivò in Italia, tra i codici che Palla Strozzi aveva sollecitato da Costantinopoli, durante il soggiorno di Manuele Crisolora a Firenze.

³⁷⁹ Sulla riscoperta di codici antichi nel tardo Medioevo è fondamentale R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze, Casa editrice Le Lettere, 1996, ristampa anastatica con nuove aggiunte dell'autore a cura di E. Garin, nella *Biblioteca storica del Rinascimento*, n.s. a cura di E. Garin, Sansoni, 1967.

³⁸⁰ Un panorama nel secolo XV ancora legato alla tradizione medievale di Solino, Orosio e Isidoro, e giacché ancorato alle presunzioni che circolavano, si era privato delle conquiste raggiunte da Isidoro a Vincenzo di Beauvais, cfr. F. DAINVILLE, *La géographie des humanistes*, Paris, Beauschesne et ses fils, 1940, 10-11 (recentemente è stata ristampata l'edizione del 1940: Genève, Slatkine reprint, 2011); R. B. TATE, *Italian Humanism and Spanish Historiography of the Fifteenth Century. A study of the «Paralipomenon Hispaniae» of the Joan Margarit, Cardinal Bishop of Gerona*, «Bulletin of the John Rylands University library of Manchester» 34 (1951) 137-165, e in particolare le pp. 151-154. Tuttavia la *descriptio* e la *laudatio* trovavano ancora larghi consensi, cfr. K. VOIGT, *Italienische Berichte aus dem spätmittelalterlichen Deutschland. Von Francesco Petrarca zur Andrea de' Franceschi (1333-1492)*, Stuttgart, E. Klett, 1973 (Kieler historische Studien, 17), 14-15, 21. Dunque nessuna novità, neppure nel caso del prolifico umanista Pier Candido Decembrio (cfr. P. VITI, *Decembrio Pier Candido*, in *Dizionario*

latina che circolava manoscritta dai primi anni del Quattrocento (*Cosmographia*, 1406-1409³⁸¹) a cura di Iacopo di Angelo da Scarperia³⁸², e così ancora fino alle prime luci della stampa (*Cosmographia*, 1475³⁸³), e altresì accomodata per un pubblico più ampio nella traduzione italiana (*Geografia*, 1482³⁸⁴), e riveduta nella versione latina (*Geographia*, 1490³⁸⁵). Ma la messa a punto più accreditata nei termini e nei significati della trattazione tolemaica doveva ancora attendere, sebbene gli esiti nel primo ventennio del Cinquecento erano oramai prossimi, grazie alle *Annotationes* di Giovanni Regiomontano (*Geographia*, 1525³⁸⁶).

Esiti

De peu assez è, a dire di Jean Lemaire de Belges, a chiusa di premurose cure³⁸⁷: un esergo più che pertinente per le nostre annotazioni. Gli esiti, più

Biografico degli Italiani, 33, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, 488-498) che, al comporre la sua *Cosmographia*, nonostante decanti aver attinto da classici in voga, non mancava di ricalcare Orosio, cfr. CASELLA, *Pio II tra geografia e storia: la «Cosmografia»*, 80. Anche la stampa amplificava le più modeste conoscenze fin qui acquisite raccolte di qua e di là, come dall'*Imago mundi* di Pierre d'Ailly, cfr. E. L. EISENSTEIN, *The advent of Printing and the Problem of the Renaissance*, «Past and Present» 45 (1969) 19-89.

³⁸¹ Si trattava della traduzione realizzata da Iacopo di Angelo da Scarperia – attualmente conservata nella Biblioteca Apostolica Vaticana, *Urb. lat. 277* – donata al pontefice Alessandro V (f. 2r).

³⁸² Cfr. P. FALZONE, *Iacopo di Angelo da Scarperia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004, 28-35.

³⁸³ GW M36388, IGI 8180; CLAUDIUS PTOLOMAEUS, *Cosmographia*, (Tr: Jacobus Angeli. Ed: Angelus Vadius e Barnabas Picardus), Vicenza, Hermann Lichtenstein, 13.IX.1475; fruibile presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, *Inc.III.198*.

³⁸⁴ GW 3870, IGI 1491; FRANCESCO BERLINGHIERI, *In questo volume si contengono sette giornate della Geographia di Francesco Berlinghieri fiorentino allo illustrissimo Federigo duca durbino*, [Firenze, Nicolaus Laurentii, Alamanus, 10 sept. 1482]; fruibile presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze, Ed.R.624.

³⁸⁵ GW M36372, IGI 8185; CLAUDIUS PTOLOMAEUS, *Cosmographia*, (Tr: Jacobus Angelus. Ed: Nicolaus Germanus), Romae, Petrus de Turre, 4 nov. 1490; fruibile presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, *Stamp.Ferr.S.39*.

³⁸⁶ L'esemplare che abbiamo sottomano è quello conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, 6.25.O.33; *Claudii Ptolomaei Geographicae enarrationes libri octo Bilibaldo Pirckeymbero interprete Ioannis de Regio Monte in errores commissos a Iacobo Angelo in traslatione sua*, Argentoragi, Iohannes Grieningerus, communibus Iohannis Koberger impensis excudebat, 1525 tertio Kal. Apriles.

³⁸⁷ JEAN LEMAIRE DE BELGES, *Les illustrations de Gaule et singularitez de Troye [...] avec la Couronne Margaritique et plusiers autres de luy, non iamais encore imprimes*, Lyon, par lean de Tournes, 1549, passim.

o meno lusinghieri, devono essere colti sul fatto. Dicendo degli addetti a consegnare la memoria, piuttosto che di storici di professione, abbiamo evocato anzitutto i laboriosi cantieri in cui si impegnavano a fissare i termini minimi della memoria. La misura fa parte, di fatto, dell'immane sforzo di decantare le smanie del magma del passato e del presente europeo nell'esercizio del consegnare la memoria. Tale proposito appartiene, a sua volta, al più solenne impegno che la Chiesa medioevale fortunatamente mantiene nei confronti dell'uomo e della sua avventura. Da qui il recupero della memoria (orale e scritta) e l'impegno a custodirla e consegnarla. La storiografia comincia ad aprirsi a tal sorta di controllo³⁸⁸, si abbandona la sterile indagine *événementielle* per entrare negli involucri della memoria (archivi e biblioteche) e lasciarsi interrogare non solo dal gran numero di carte, vale a dire di residui di composizioni originali o di compilazioni, prodotti più o meno elaborati di scritture di una chiesa e di una società che non lasciavano di interrogarsi e confrontarsi sul loro passato prossimo e remoto, ma anche dai suoi addetti ai lavori, protagonisti discreti nel richiamare alla memoria il passato e informare del presente³⁸⁹. Tutto quanto ne residua è l'efficacia del suo impatto, e questa a sua volta non può essere valutata che a ridosso dei soggetti che se ne sono immediatamente avvalsi. Dunque memorie, ombre e tracce di un *faire de l'histoire* ancora meritevole di attenzioni più puntuali, non tanto nel definire e situare la storia o vedere chi furono gli storici nel Medioevo, bensì nel comprendere quella *condicio humana* definita dalla sua memoria, vale a dire dalla sua storia: non quella indagata da presunzioni avviate dalla comprensione teorica (*Verstehenslebre*) e che conduce a verità storiche, piuttosto da quella che gli addetti alla memoria costruirono (*inventio*) e ci consegnarono. Quando la memoria per affermarsi si è fatta mito in un'epoca in cui la storia, pur non essendo un mestiere, era l'artefice della gloria o della vergogna come di silenzi disarmanti. Da qui il successo e il peso della memoria, un'operazione che ci consegna

³⁸⁸ Cfr. A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. - Berlin, Ullstein, 1973, superba anche la tr. it. *Forme di vita nel Medioevo*, Napoli, Guida, 1988 (Saggi, 11); K. BOSL, *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, migliorato nell'edizione italiana, con una acclusa Introduzione di Ovidio Capitani, 5-33, *Modelli di società medievale*, Bologna, Il Mulino, 1979 (Saggi, 184); C. GAUVARD, *Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge. De grâce spéciale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1991 (*Histoire ancienne et médiévale*, 24); recentemente si è ristampata l'edizione del 1991: Paris, Publications de la Sorbonne, 2010 (*Les classiques de la Sorbonne*, 1).

³⁸⁹ Cfr. B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1980.

appena dei residui, ma che non manca di lasciarci a contatto con una cultura della memoria collettiva e individuale, nella sua miseria e nel suo splendore. Quella appunto vicenda epocale che le grandi storie della chiesa seguono passo passo e ne forniscono al minuto il sommario. Al loro riconosciuto conforto aggiungiamo per concludere due delle più recenti e autorevoli storie d'Europa: *Le moyen Âge*, a cura di R. Fossier³⁹⁰ e lo *Handbuch der europäischen Geschichte*, a cura di T. Schieder - F. Seibt³⁹¹.

Questo per dire appena di coloro che nella società dell'Occidente cristiano, nella fatica del consegnare la memoria del passato e del presente, si erano sempre preoccupati di obbedire alla loro natura di uomini e di dare un senso al breve e precario cammino su questa terra: *homo sine literis, et praeteritorum reminiscencia, in bestialem dilabatur stoliditatem, et eius vita vivi hominis reputanda est sepultura*³⁹².

³⁹⁰ 1: *Le monds nouveaux (350-950)*; 2: *L'éveil de l'Europe (950-1250)*; 3: *Le temps des crises (1250-1520)*, Paris, Armand Colin Editeur, 1982-1983.

³⁹¹ Bd. 2, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

³⁹² MATTHAEUS PARIENSIS, *Historia Anglorum*, ed. F. Madden, 1, London, Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1866 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores), prol. del lib. 1, p. 4.

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

MISTICA E COSTRUZIONE DELLA MEMORIA: DA CHIARA DA MONTEFALCO A FRANCESCA ROMANA

Ogni discorso sul tema della *discretio spirituum*, come distinzione del vero dal falso, del bene dal male, della ispirazione divina da quella diabolica, non può non prendere le mosse dal *corpus* degli scritti di Jean Gerson, in cui il concetto trovò, nella seconda decade del Quattrocento, la sua prima compiuta formulazione¹. Nella vulgata la notorietà del cancelliere parigino è legata alla sua netta presa di distanze da ogni forma di magistero femminile: «alla santità della donna si concede l'essere vissuta, ma non pensata [...] Per lui ogni dottrina di donna, soprattutto se consegnata alla solenne esterioresità della parola predicata o scritta, è sospetta e va esaminata con un rigore doppio rispetto a quello già severo ch'egli delinea per mistici di sesso maschile»².

Si è perciò letta l'opera di Gerson nel segno di una rivalsa dei teologi e dei maestri nei confronti delle *mulierculae* visionarie che avevano preteso di assumere al ruolo di consigliere del capo della Chiesa. D'altra parte l'occasione immediata per la stesura dei trattati era stata data a Gerson dal dibattito apertosi nel corso del concilio di Costanza sulla questione dell'ortodossia delle rivelazioni brigidine³. Non si trattava di un fenomeno circoscritto, né marginale, perché oltre ai casi, notissimi, di Brigida di Svezia e

¹ Cfr. M. VANNINI, *La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna*, in G. Filoramo (ed.), *Storia della direzione spirituale*. III. *L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia, Morcelliana, 2008, 57-83.

² G. POZZI, *L'alfabeto delle sante*, in ID., *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, 289-313, in part. 290 [saggio già apparso in C. Leonardi - G. Pozzi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988, 21-42].

³ I due testi sono il *De distinctione verarum revelationum a falsis*, lettera-trattato indirizzata al fratello Nicola, monaco celestino, e il *De probatione spirituum*, relazione che Gerson lesse al concilio di Costanza nel 1415.

di Caterina da Siena, la grave situazione dello scisma aveva favorito l'insorgere di nuove forme di profetismo politico femminile, rappresentato sia in Italia che in Francia da una pattuglia agguerrita di estatiche e visionarie, che diffondevano messaggi in cui i temi della condanna e della denuncia dei mali della Chiesa si intrecciavano a proposte alternative di soluzione della crisi⁴.

In linea di principio Gerson non era ostile alla mistica, in cui anzi riconosceva la forma di «sapere più alto e perfetto». Dimensione essenziale della vita cristiana, egli non negava che l'amorosa contemplazione di Dio può «essere posseduta anche da una donnetta o da un uomo semplice», sia esso un laico o un religioso⁵. Ma per il cancelliere parigino la vita spirituale andava ricondotta a una *ratio*, e sostenuta da un metodo capace di garantire un esercizio corretto della devozione, mentre la religione carismatica doveva essere governata dalle norme di un magistero codificato e di autorità consolidate. Al di là di polemiche contingenti e di questioni disciplinari, il problema di Gerson – il centro di tutta la sua riflessione – era quello di trovare un linguaggio che potesse colmare l'abisso scavatosi sin dal Duecento tra la teologia delle scuole e quella dei mistici, indicando una nuova figura di Chiesa come luogo capace di riconciliare le diverse ragioni⁶. Pur assumendo le critiche alla sterilità del verbosismo scolastico e nominalista, la cui palese insufficienza si era manifestata anche in occasione dello scisma ecclesiastico, si dovevano ristabilire le gerarchie e ricondurre l'*excessus* mistico nell'alveo di una devozione ordinata e purificata da quegli eccessi ed estremismi che avevano connotato l'entusiasmo religioso di tante donne spirituali. La questione era pratica e disciplinare, ma anche epistemologica, e colpiva in

⁴ Cfr. A. VAUCHEZ, *Sainte Brigitte de Suède et sainte Catherine de Sienne: la mystique et l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*. Atti del convegno (Todi, 14-17 ottobre 1979), Todi, Accademia tudertina, 1983 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 20), 229-248; ID., *Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge. Visionnaires, prophètes et mystiques*, in «Mélanges de l'École française de Rome» 96 (1984) 281-293; P. DINZELBACHER, *L'azione politica delle mistiche nella Chiesa e nello Stato: Ildegarda, Brigida, Caterina*, in P. Dinzelbacher - D. R. Bauer (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1993, 298-337; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Mistica, profezia e poteri alla fine del Medioevo*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*. Atti del XLV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008), Spoleto, Cisam, 2009, 485-515.

⁵ J. GERSON, *Teologia mistica*. Prima versione italiana commentata con testo latino a fronte, a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, 158-159. Il trattato venne redatto da Gerson tra il 1403 e il 1407.

⁶ Sulla frattura prodottasi nel Medioevo avanzato tra linguaggio della mistica e della teologia, cfr. F. SANTI, *Mistica e crisi della teologia universitaria*, in *Il Liber di Angela e la mistica dei secoli XIII-XIV*, 313-354.

pieno la possibilità stessa di una scrittura evangelica quale espressione di una verità portata alla luce, messaggio annunciato attraverso la comunicazione di una verità che si era svelata. Si trattava dunque di uno snodo essenziale, tanto che la riflessione di Gerson aprì un dibattito serrato, che avrebbe trovato una delle sue più significative formulazioni nel celebre *Defensorium* del Torquemada⁷. In quest'opera, presentata al concilio di Basilea, l'urgenza di stabilire un paradigma di verificabilità si coniugava allo sforzo di salvaguardare una tipologia di santità femminile carismatica che aveva radici profonde nell'ordine dei frati predicatori e intorno alla quale, come vedremo, si erano venute coagulando le stesse prospettive di riforma dell'osservanza domenicana.

La soluzione prospettata da Gerson faticò quindi a imporsi, come dimostrano le spinte e i fermenti della Chiesa e della società pretridentina, fortemente segnate da correnti di spiritualità di tipo profetico e visionario⁸, ma ormai la direzione era tracciata e, come anche di recente è stato sottolineato⁹, è alla sistemazione del maestro parigino che va riferita la

⁷ *Defensiones super revelationes beatae Birgittae, cum epistola pro iisdem apogetica*, in J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis 1769, XXX, coll. 699-814. Su questo trattato che nelle intenzioni dell'autore doveva fissare criteri di verifica di valore generale, si veda ora F. ARICI, *Juan de Torquemada e il paradigma di verificabilità della profezia femminile*, in G. Zarri - G. Festa (a cura di), *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, Firenze, Nerbini, 2009 (Biblioteca Domenicana, 1), 265-274.

⁸ Per il profetismo politico tra medioevo ed età moderna, cfr. G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi*, in P. Rossi (a cura di), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donato, 1977, 201-237; EAD., *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in D. Bornstein - R. Rusconi (a cura di), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli, Liguori, 1992, 209-236; EAD., *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in G. Barone - L. Scaraffia - G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, 177-225. Casi molto interessanti di un profetismo femminile che alla fine del Quattrocento ha come interlocutore privilegiato il supremo vertice ecclesiastico sono quelli di Colomba da Rieti e di Veronica da Binasco, per cui cfr. G. CASAGRANDE - P. MONACCHIA, *Colomba da Rieti di fronte ad Alessandro VI*, in M. Chiabò - S. Maddalo - M. Miglio - A. M. Oliva (a cura di), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*. Atti del Convegno (Città del Vaticano - Roma, dicembre 1999), III, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per gli archivi, 2001, 917-970 (917-942; 948-951); A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santità mistica e profezia femminile tra Medioevo ed Età moderna: il caso di Veronica da Binasco*, relazione presentata al Convegno Internazionale di Studio *Veronica da Binasco (1445-1497). Contesto storico e dinamiche di un culto agostiniano tra Medioevo ed Età moderna* (Milano-Binasco, 28-29 maggio 2010), in corso di stampa.

⁹ Per Gabriella Zarri, le opere di Gerson possono essere assunte come *terminus a quo* della nascita dell'istituto della direzione spirituale: «Sulla via indicata dal Cancelliere di Parigi si fa strada la convinzione che per discernere i doni dello spirito non sia sufficiente un provato maestro, ma occorra un sacerdote specializzato e di santa vita. Inizia così il cammino di una

nascita del moderno istituto della direzione spirituale tramite l'identificazione di una nuova figura professionale, quella del sacerdote di provata dottrina e vita santa quale supremo garante di una equilibrata e sana condotta spirituale¹⁰. Uno sforzo di normalizzazione per il quale il prezzo da pagare sarebbe stato quello di una radicale interiorizzazione e di un più stretto controllo della parola e del vissuto religioso.

Scopo di questo intervento è quello di mostrare come le questioni sollevate da Gerson e da lui trasferite in una compiuta elaborazione dottrinale avessero però radici antiche già nel tempo medioevale. Il processo di acculturazione e di disciplinamento delle idee e dei comportamenti religiosi fu infatti lento, e le sue premesse strutturali devono essere indagate almeno dalla fine del secolo XIII. Il problema della "vera e falsa santità"¹¹, dell'origine genuinamente soprannaturale delle visioni, della verifica e legittimazione della parola femminile si era posto assai precocemente a confessori e inquisitori medioevali sia a livello speculativo che nella prassi concreta. E già dagli inizi del Trecento alcuni autorevoli documenti papali si erano espressi in termini assai netti in merito ai rischi che si annidavano in esperienze spirituali autonome dal magistero della Chiesa. Nel 1311 vi era stata una prima condanna al Concilio di Vienne (1311)¹², mentre Benedetto XII nel 1336 aveva emanato la costituzione *Benedictus Deus*, in cui veniva negata la possibilità della visione beatifica su questa terra¹³.

I casi che prenderò in esame sono molto famosi, ma non mi soffermerò sui contenuti dottrinali dell'insegnamento delle *magistrae practicae*, quanto

nuova professione, quella del direttore spirituale, che si costruirà progressivamente, sia pure non linearmente, nella prima età moderna, tra esperienza e riflessione teorica, e si imporrà in parallelo e in competizione con confessori e inquisitori sul terreno vischioso della coscienza individuale e della ispirazione dello Spirito» (G. ZARRI, *Introduzione*, in *Storia della direzione spirituale*. III. *L'età moderna*, 13).

¹⁰ Cfr. G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in C. Casagrande - C. Crisciani - A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, 77-107.

¹¹ Cfr. G. ZARRI (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

¹² Le proposizioni condannate come eretiche dal concilio di Vienne furono pubblicate nel 1317 da Giovanni XXII nelle *Constitutiones Clementinae*, l. V, tit. III, *De haereticis*, c. II. Il punto nodale era la questione della "impeccabilità" dell'anima che raggiunge il supremo grado della perfezione, dove lo "spirito di libertà" la esonera ormai dalle pratiche della penitenza e dall'esercizio delle virtù, ma anche dalla obbedienza ai precetti della Chiesa.

¹³ Cfr. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg, Herder, 1965, 1001-1002.

piuttosto sulle difficoltà del loro riconoscimento e sulle diverse e articolate strategie che i custodi della loro memoria misero in atto per difenderle e difonderne il messaggio.

Chiara da Montefalco e il problema della simulata santità

Il 17 agosto 1308, a Montefalco, moriva Chiara, badessa agostiniana, dopo una esistenza quasi assolutamente priva di avvenimenti, fatta solo di penitenza e di preghiera¹⁴. Era sempre rimasta dentro al monastero, in clausura strettissima, per tutta la vita: il volto coperto e le mani velate, non si era mai fatta vedere oltre la grata, e nessuno mai aveva potuto toccarla¹⁵.

¹⁴ Su Chiara da Montefalco si dispone ormai di un ricco *corpus* di fonti. Sino a qualche tempo fa la storiografia sulla santa dipendeva pressoché esclusivamente dalla *legenda* redatta da Béranger de Saint-Affrique, ma negli ultimi venticinque anni il suo dossier agiografico è stato al centro di un importante lavoro editoriale che ha contribuito a una migliore conoscenza di questa figura nel contesto religioso umbro. Cfr. BERENGARIUS, *Vita Sanctae Clarae de Cruce Ordinis Eremitarum S. Augustini ex codice Montefalconensis saeculi XIV desumpta edidit notisque instruxit* P. Alfonsus Semenza, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1944. Di questa biografia si attende ora la nuova edizione critica, per cui si veda lo studio preparatorio di E. MENESTÒ, *La biografia di Chiara scritta da Béranger de Saint-Affrique*, nel volume da lui curato, *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*. Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco (Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008), Spoleto, Cisam, 2009, 163-180. Di fondamentale importanza è la documentazione prodotta nel corso del processo apostolico, iniziato nel settembre 1318 e concluso nel luglio 1319: E. Menestò (ed.), *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, pref. di C. Leonardi, con un'appendice storico-documentaria di S. Nessi, Perugia-Firenze, Regione dell'Umbria, 1984 (d'ora in poi citato come PC, *Chiara da Montefalco*). Più recentemente sono stati pubblicati anche i frammenti superstiti del processo diocesano (1309): M. Bassetti (ed.), *Il frammento vaticano del processo diocesano di canonizzazione di Chiara da Montefalco (1309)*, trascrizione di M. Moriani Antonelli, Spoleto, Accademia Spoletina, 2002 (Deputazione di storia patria per l'Umbria. Fonti per la storia dell'Umbria, 29). A completamento del dossier delle fonti è stata annunciata anche la imminente pubblicazione delle *Recollectiones*, il succinto resoconto delle vicende processuali stilato dai tre cardinali Niccolò Alberti da Prato, Vitale da Furno, Napoleone Orsini. Cfr. M. BASSETTI, *La «Relazione dei tre cardinali». Un saggio della tradizione manoscritta*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 193-207.

¹⁵ L'appartenenza di Chiara agli eremitani di S. Agostino è stata al centro di una *vexata quaestio*. L'adozione della regola agostiniana infatti non implicava necessariamente e automaticamente un legame giuridico con l'ordine. Come ha dimostrato Mario Sensi, nella Valle Spoletana questa regola fu infatti strumento di regolarizzazione di molti reclusori, quale in origine era stato anche quello di Chiara, che nel 1290 cominciò a professarla per concessione di Gerardo, vescovo di Spoleto. Tra l'altro a quel tempo il giovane ordine eremitano, in fase di strutturazione, non era ancora presente a Montefalco. Cfr. M. SENSI, *La monacazione delle*

Dopo la sua morte, le consorelle ne aprirono il corpo e trovarono nel cuore i simboli della Passione: la croce, il flagello, la colonna, e nella cistifellea tre globi di identica misura, peso e colore, disposti in forma di triangolo, come il simbolo della Trinità¹⁶.

Quando si diffuse la notizia del ritrovamento, si mosse il podestà di Montefalco, che convocò in gran segreto il suo notaio, ser Ciappo. Follia, delirio, o forse, e peggio, astuta manipolazione da parte delle monache? Si decise allora di indagare sull'accaduto con molta discrezione e un gruppo di esperti si recò al monastero per una ispezione. Nell'Archivio Segreto Vaticano si conserva la documentazione dell'intervento delle autorità civili, che il 22 agosto, cinque giorni dopo la morte di Chiara, chiesero alle diciassette suore e al medico della comunità, mastro Simone di Spello, di giurare davanti a una commissione che circa i simboli rinvenuti nel corpo non vi era stata manipolazione, né artificio¹⁷. Tanta attenzione e il rigore estremo usato nel mettere sotto accusa le monache possono a prima vista apparire stupefacenti. Si trattava di una pratica antica e consueta, e quasi sicuramente le suore non dovevano essere a conoscenza della bolla bonifaciana *Detestandae feritatis*, in cui il pontefice nel 1299 aveva cercato di limitare la dissezione dei cadaveri, subordinandola alla autorizzazione della Sede Apostolica¹⁸.

recluse della Valle Spoletana, in C. Leonardi - E. Menestò (a cura di), *Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Atti del IV Convegno di studi storici ecclesiastici organizzato dall'Archidiocesi di Spoleto (Spoleto, 28-30 dicembre 1981), Perugia-Firenze, Regione dell'Umbria - Nuova Italia, 1985 (Quaderni del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia», 13. *Agiografia umbra*, 3) 71-121. Secondo studi recenti l'annessione di Chiara al santorale agostiniano sarebbe avvenuta in una fase successiva, quando, all'interno di un processo di maturazione di una specifica identità eremitana, l'ordine stesso avrebbe rivendicato l'appartenenza di un gruppo di sante e beate in origine ad esso estranee. Cfr. P. PIATTI, *Agiografia femminile e identità dell'Ordine degli Eremitani*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 87-122.

¹⁶ Sul trattamento della salma di Chiara si veda ora C. OSER-GROTE, «*Inspiratio supervenit, ut corpus conservarent*». *Tecniche di conservazione dei corpi 'santi' nel Medioevo*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 265-278, in part. 272-275.

¹⁷ Archivio Segreto Vaticano, *Arch. Congr. SS. Rituum*, Proc. 676, ll. 53-54. Il giuramento delle religiose fu registrato dal notaio *Angelus Iohannilli* di Montefalco con tutte le formalità giuridiche necessarie. Si trattava infatti di un atto pubblico e fu emesso dinanzi alle maggiori autorità ecclesiastiche e civili del territorio: erano presenti il podestà di Spoleto, Angelo Gentile di Ugolino de Gilibertis, e i suoi funzionari, frate Francesco custode dell'ordine dei minori per la Valle Spoletana, oltre a molti religiosi e a una moltitudine di fedeli.

¹⁸ Su questo si veda E. BROWN, *Death and Human Body in the Later Middle Ages. The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corps*, in «*Viator*» 12 (1981) 221-270; C. WALKER BYNUM, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, 253. La bolla bonifaciana vietava di aprire le salme, di

Ma nei fatti di Montefalco emerge con nettezza quella che diventerà la grande questione della modernità: la disintegrazione del segno¹⁹. L'istanza giuridica, nella sua logica disgiuntiva, è chiamata a distinguere il vero dal falso (*sic vel non*), non può rendere conto dell'ordine dei significati messi in gioco dalla scoperta delle suore. Evidenzia tutt'al più una frattura del corpo sociale: da un lato ci sono le compagne di Chiara, guardiane della memoria, dall'altro una élite socio-culturale (le autorità pubbliche, gli ecclesiastici, i dotti del luogo), custode dell'univocità del senso. La nascita del sospetto rinvia a modalità diverse di concepire e trattare il corpo. Nell'orizzonte dell'ambivalenza simbolica, per cui non vi è discontinuità tra la vita e la morte - Chiara infatti non è morta, si è solo addormentata -, il corpo non è un cadavere, è una superficie di scrittura, testo che dice della sua vita, è una Bibbia vivente, memoriale inciso dei dolori e delle sofferenze della sua esistenza. Sottraendo il corpo alla neutralità dell'evento naturale, rendendolo *mythos*, racconto, l'autopsia mistica delle suore può così reintegrare nell'esperienza del gruppo la fede di Chiara, i suoi valori, il significato più profondo della sua esperienza, garantendo così anche la continuità della sua presenza tra i vivi. Ma è appunto questo orizzonte di senso che rimane incomprendibile al principio di non contraddizione, e dunque alla *ratio* giuridica. Alle soglie della modernità si stava aprendo una nuova storia del corpo che, una volta consegnato ai domini della scienza e del diritto, avrebbe confinato tutti riti, le pratiche collettive, con il loro corredo simbolico e sacrale, al campo della superstizione, dell'ignoranza, del folklore.

Una frattura che apriva uno spazio inedito anche al potere: la scoperta della verità era nell'interesse dello stato, in un ambito in cui la giustizia pubblica aveva il dovere di intervenire e il potere di farlo. Sintomo delle nuove istanze poliziesche, ai classici racconti agiografici si accompagnarono nuovi tipi di documentazione: sin dal Duecento si diffuse la pratica delle verifiche inquisitorie delle esperienze e dei comportamenti di donne che la

sezionarle e imbalsamarle, stimando questa usanza mostruosa e riprovevole e invitando ad attendere che il corpo si riducesse in polvere secondo il corso naturale. Tuttavia, come nota la studiosa, nella pratica corrente tale provvedimento venne largamente disatteso, nonostante la minaccia di scomunica.

¹⁹ Per una introduzione generale al dibattito contemporaneo sul corpo e sulla distruzione del segno, da Derrida a Ricoeur, da Barthes a Foucault, si veda U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983. Ma indicazioni utili a chiarire la specificità medievale nel trattare questo problema si possono leggere in C. LEONARDI, *Per una storiografia del piacere*, in ID., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, SISMEL, edizioni del Galluzzo, 2004, 773-784.

pubblica opinione riteneva sante allo scopo di stabilire l'esatta natura delle loro manifestazioni somatiche, come le stimmate e le estasi²⁰. Si trattava di veri e propri processi, anche se di natura diversa da quelli di canonizzazione perché gli accertamenti venivano compiuti sulle "sante in vita". Gli esempi al riguardo potrebbero moltiplicarsi, ma va ricordato almeno il caso di Lidwina di Schiedam, studiato dalla Walker Bynum nel suo libro fondamentale sul sacro digiuno²¹. Le autorità della cittadina olandese dove agli inizi del Quattrocento viveva questa laica penitente produssero un dossier ufficiale che attestava la sua miracolosa sopravvivenza nonostante l'assoluta privazione di nutrimento e di sonno: i suoi digiuni erano regolarmente autenticati da guardie del comune incaricate di sorvegliarla continuamente, di giorno e di notte, per verificare che Lidwina non assumeva cibo di nascosto e che la devozione da cui era circondata non era frutto di un inganno da parte della donna²². Un esempio dal quale si deduce chiaramente come la questione della simulata santità avesse assunto già alla fine del Medioevo una grande rilevanza e rientrasse nella sfera delle competenze delle autorità civili e religiose chiamate a sorvegliare sull'assoluta trasparenza dei comportamenti privati e collettivi.

Ma più in profondo, anche a prescindere dal problema della manipolazione e dell'artificio, era la tipologia stessa delle nuove forme di perfezione femminile a porre delicati problemi interpretativi. Si trattava di modelli che non potevano essere calati agevolmente all'interno dello schema classico di verificabilità quale era stato elaborato dalla Sede Apostolica all'atto di

²⁰ Cfr. D. ELLIOTT, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, N.J. - Oxford, Princeton University Press, 2004. Ma si veda anche T. HERZIG, *Le mistiche domenicane nella lotta antiereticale a cavallo del Quattro e Cinquecento*, in ZARRI - FESTA, *Il velo, la penna e la parola*, 133-149, dove si dimostra che i doni carismatici delle donne furono utilizzati anche in funzione della lotta antiereticale. I documenti relativi alle inchieste inquisitoriali su alcune sante vive italiane - Lucia Broccadelli da Narni, Stefana Quinzani, Colomba da Rieti - furono infatti inseriti da Heinrich Kramer nel *Clippeum*, il trattato con cui intendeva confutare l'eresia eucaristica dei Fratelli boemi. I fenomeni riscontrati sui loro corpi furono assunti come prove della verità del dogma della transustanziazione.

²¹ Cfr. C. WALKER BYNUM, *Sacro convito sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 2001, 142-143.

²² Il rapporto ufficiale venne stilato dopo mesi di osservazione sul corpo della donna, ed esso attestava il carattere miracoloso della sua inedia. Lidwina infatti riusciva a sopravvivere in una condizione di assoluta mancanza di cibo e di sonno, inoltre perdeva parti del corpo (pelle ossa viscere) che emanavano un odore soavissimo. Il documento emanato dal comune di Schiedam è stato pubblicato in AASS, Aprilis, II, Parisiis 1865, 304-305.

definire l'istituto della canonizzazione e il diritto di riserva pontificia in materia. Come ha dimostrato André Vauchez nella sua fondamentale ricerca sui processi di canonizzazione in età medievale, già agli inizi del '200 Innocenzo III aveva dato indicazioni chiare e precise in merito alla valutazione della santità²³, principi che il pontefice aveva potuto sviluppare nel contesto di una riflessione teologica seria e articolata sul problema delle reliquie, nel corso della quale non aveva esitato a contestare la validità di molti dei reperti del prezioso tesoro lipsanico custodito nelle basiliche romane²⁴. Per Innocenzo III due erano i requisiti essenziali su cui si doveva indagare, in grado di legittimarsi reciprocamente: «la virtù dei costumi e la virtù dei segni, vale a dire le opere di pietà compiute in vita e le manifestazioni dei miracoli avvenuti dopo la morte»²⁵.

Ma come far rientrare in questo codice di classificazione l'esperienza delle *religiosae mulieres*, la cui espressività spirituale stava contrassegnando i moderni tentativi di risemantizzazione della santità? Nell'arco di un secolo estasi e visioni avevano già offerto a padri spirituali e direttori di coscienza un copioso materiale edificante nella compilazione di leggende agiografiche di tipo nuovo. In piccoli gruppi che gravitavano alle periferie dei monasteri e dei conventi si stava elaborando il lessico di una santità straordinaria non tanto per gli avvenimenti della vita e l'eccellenza delle virtù, ma per gli stati e le condizioni dell'essere. Ai *signa* dei miracoli se ne affiancavano altri, ché miracoli in atto erano i corpi stessi delle mistiche, corpi scarnificati contratti luminosi stigmatizzati, testimonianza visibile, attuale di quello che lo Spirito può operare. Il nuovo genere letterario si era imposto agli inizi del '200 nelle Fiandre e nel Brabante (Maria di Oignies, Lutgarda di Tongres,

²³ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, 41-43.

²⁴ Innocenzo III si era occupato in maniera specifica del problema delle reliquie nel suo trattato di liturgia *De sacro altaris mysterio*, P.L. 217, IV, 30, coll. 876-877: «Jam et illud inquiratur, utrum Christus resurgens a mortuis, sanguinem illum resumpsit quem effudit in cruce. Si enim capillus de capite vestro non perit, quanto magis sanguis ille non periit, qui fuit de veritate naturae. Quid ergo de circumcissione praeputij umbilici praecisione dicetur? an in resurrectione Christi similiter rediit, ad veritatem humanae substantiae? Creditur enim in Lateranensi basilica, scilicet in Sancto sanctorum conservari. Licet a quibusdam dicatur, quod praeputium Christi fuit in Hierusalem delatum ab angelo [...]. Melius est tamen Deo totum committere, quam aliud temere diffinire». La diffidenza papale aveva precisi fondamenti teologici che investivano la dottrina della resurrezione, incompatibile con l'esistenza sulla terra di qualsiasi reliquia del corpo del Salvatore.

²⁵ Tale principio venne affermato nel 1199 in occasione della canonizzazione di sant'Omobono da Cremona: O. Hageneder - A. Haidacher (ed.), *Das Register Innocenz III*, Graz-Köln, H. Bohlau, 1964, 761-764, in part. 762.

Cristina l'Ammirabile, Ida di Lovanio, Beatrice di Nazareth)²⁶ e aveva poi guadagnato anche l'Italia (Umiliana dei Cerchi, Vanna di Orvieto, Margherita di Cortona)²⁷.

Anche sotto questo profilo, la vicenda di Chiara assume quindi un valore esemplare. Chiuso l'incidente tra le suore e le magistrature di Montefalco, nel 1318 si aprì il processo apostolico²⁸. A volerlo era stato l'influente postulatore della causa, Bérenger di St. Affrique, che di Chiara aveva già scritto la Vita²⁹. Berengario era un convertito: non aveva conosciuto la

²⁶ Per una visione d'insieme, cfr. P. DINZELBACHER, *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del medioevo centrale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidentale III^{me}-XIII^{me} siècles*. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome, École française, 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149), 489-506. Si veda M. LAUWERS, *Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la «Vita Mariae Oigniacensis» de Jacques de Vitry (vers 1215)*, in «Journal des savants» (1989) 61-103; ID., *Entre béguinisme et mysticisme: la Vie de Marie d'Oignies (morte en 1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine*, in «Ons Geestelijk Erf» 66 (1992) 46-69; ID., *Paroles de femmes, sainteté féminine. L'église du XIII^e siècle face aux béguines*, in G. Braive - J. M. Cauchies (a cura di), *La critique historique à l'épreuve*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, 99-115; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Agiografia e mistica nel Duecento: le «Vitae Matrum» di Tommaso da Cantimpré*, «Hagiographica» 17 (2010) 207-252; EAD., *Madri sane nella letteratura medievale*, in *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*. Atti del Convegno (Ostia Antica - Roma, 29-30 settembre 2010), a cura di M. Chiabò - M. Gargano - R. Ronzani, Roma 2011, 53-111.

²⁷ Per una ampia rassegna dei testi di agiografia mistica di area italiana, si vedano ora i due studi di A. DEGL'INNOCENTI, *Mistica e agiografia*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV*, 355-383; ID., *Modelli di santità femminile fra XIII e XIV secolo*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 123-142. Secondo la studiosa, appare suggestiva ma poco convincente l'ipotesi di Romana Guarnieri che vedeva nella nuova agiografia brabantina un modello diretto delle vite italiane della seconda metà del Duecento. Cfr. R. GUARNIERI, *La Vita di Chiara da Montefalco e la pietà Brabantina del '200. Prime indagini su un'ipotesi di lavoro*, in C. Leonardi - E. Menestò (a cura di), *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, 305-367.

²⁸ Esso fu preceduto da una prima *inquisitio* fatta in Curia, che era stata condotta nel 1316-1317 da Napoleone Orsini. Sulle diverse fasi della causa, che ebbe un *iter* lunghissimo - Chiara venne canonizzata soltanto l'8 dicembre 1881 - oltre alla Introduzione alla edizione di Menestò, si veda G. BARONE, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 181-192.

²⁹ Sulla stesura di questa biografia sono state proposte diverse datazioni. Secondo Menestò essa dovrebbe risalire al termine della prima fase del processo diocesano, dunque tra il 1309 e il 1310 (MENESTÒ, *La biografia di Chiara*, 167-169), mentre secondo la Barone sarebbe da collocarsi dopo la *inquisitio* dell'Orsini, quindi dopo il 1317 (Barone, *Il processo di canonizzazione*, 183-184). Berengario di Donadieu non era un agiografo né un intellettuale, ma un funzionario ecclesiastico, di formazione giuridica, che ricoprì diversi incarichi in Italia e in Francia. Nel 1328, benché non fosse prete, venne nominato vescovo di Sutri. Su di lui si veda la voce curata da C. GENNARO, in *Dizionario biografico degli Italiani*, IX, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1967, 36-37.

badessa, ma, come vicario del vescovo di Spoleto, a suo tempo era stato inviato a indagare sui fatti del monastero, pronto a procedere contro le religiose «quanto severius potuisset»³⁰. Aveva però finito per convincersi che quelle reliquie non erano state prodotte «per finctionem humanam, sed miraculose per operationem divinam»³¹. Da inquisitore ostile si era trasformato nel più convinto sostenitore di Chiara, e il suo intento adesso era quello di imporre e difendere un modello di santità mistica, straordinaria per i suoi carismi, piuttosto che per le sue prerogative taumaturgiche. Era cosciente che l'esito della causa si sarebbe giocato tutto sull'autenticazione dei simboli cristici e trinitari trovati nel corpo e perciò, nello stilare gli *articuli interrogatorii* del processo, si concentrò su questo aspetto. Nella sua ottica i miracoli di guarigione probabilmente dovevano fare solo da supporto probatorio a questo unico, straordinario evento, cui cercava di dare pertinenza e legittimità sociale ed ecclesiale, ma che sfuggiva ai parametri del miracoloso tradizionale. Il processo prese però una piega ben diversa dalle intenzioni del suo attore e nel corso delle deposizioni appare evidente una diffrazione nel modo di concepire la santità di Chiara. Per le monache e le donne religiose che gravitavano nell'orbita del monastero, l'eccezionalità della loro badessa era dimostrata dai doni profetici, dalla carica visionaria, dagli insegnamenti spirituali carichi di sapienza e di dottrina³², per il popolo, che debordava dal sentiero tracciato da Berengario, dalla sua capacità di restituire la salute fisica.

Non era difficile per gli inquisitori vagliare la veridicità delle testimonianze dei miracolati: in questa fase matura dei processi di canonizzazione essi di-

³⁰ *Sacra Rituum Congregatione particulari, eminentissimo ac reverendissimo domino Thoma Maria Martinelli relatore, Spoletana canonizationis b. Clarae a Cruce de Montefalco monialis Ordinis Eremitani S. Augustini, Positio super miraculis, Summarium Novum*, Roma 1881, 95. Come vicario del vescovo di Spoleto, nel 1308 venne informato dal francescano Pietro Salomone dell'autopsia e del ritrovamento dei simboli e si recò immediatamente a Montefalco per indagare sull'intera vicenda. Convintosi della veridicità dell'accaduto, ottenne dal vescovo la delega per intraprendere un'indagine sulla vicenda. Il 18 giugno 1309 venne così avviato il primo processo informativo diocesano. La redazione della Vita era finalizzata ad ottenere il riconoscimento ufficiale della sua santità. Per lo strettissimo legame tra agiografia e canonizzazione, cfr. C. LEONARDI, *Chiara e Berengario. L'agiografia sulla santa di Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo*, 369-386.

³¹ *Sacra Rituum Congregatione, Positio super miraculis*, 175.

³² Le suore erano direttamente partecipi delle estasi e delle rivelazioni della Santa, ma esse stesse erano gratificate da visioni soprannaturali, come quelle in cui Chiara appariva loro già nella gloria celeste. Per questo circuito visionario, cfr. E. PÁSZTOR, *Chiara da Montefalco nella religiosità femminile del suo tempo*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, 201-265; ma si veda ora anche la penetrante analisi di E. PAOLI, *Le visioni di Chiara da Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 215-232.

sponevano ormai di un vocabolario tecnico e di formulari di inchiesta standardizzati (identificazione del testimone e della malattia, suo decorso, eventuali referti medici, carattere istantaneo e completo della guarigione). La struttura inquisitoriale aveva ormai raggiunto una sostanziale chiarificazione e definizione nella messa a punto di alcuni parametri omogenei di autenticazione della natura effettivamente soprannaturale di una guarigione³³.

Palese appare invece il disagio e la tensione dei commissari quando sono chiamati a decidere dei poteri carismatici della santa. Pongono problemi di accertamento nuovi e diversi e anche la formulazione degli interrogatori è più sofisticata: alle suore di Montefalco si chiede se esse sanno «que differentia est inter raptum et elevationem spiritus»³⁴, e se Chiara abbia sofferto «de infirmitate matricis, de defectu cordis et de caduco morbo»³⁵. Svariate erano dunque le possibilità di lettura dei fenomeni mistici, un ventaglio di ipotesi che comprendeva, oltre alla fissazione e all'illusione, anche quella di una patologia medica.

Devastante fu la testimonianza dell'ex cappellano del monastero, frate Tommaso Boni di Foligno, un francescano, il quale rilasciò un documento scritto, in cui dichiarò la sua «violentam suspicionem quod [...] illa signa cordis eius fuerunt facta artificiose a una sorore de Fulgineo [...] que cum manibus suis subtiliter operabatur»³⁶, e dove espresse anche la ferma convinzione

³³ Una analisi comparata dei processi di canonizzazione di Pietro del Morrone/Celestino V, Chiara da Montefalco e Nicola da Tolentino che si tennero in un arco di tempo compreso tra il 1306 e il 1326 ha messo in rilievo come, pur nella differenza dei contesti storici e anche della tipologia della santità, le procedure di accertamento fossero ormai sostanzialmente stabili e uniformi. Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Agiografi e notai: due stili a confronto tra Vite e processi di canonizzazione*, in R. Michetti (a cura di), *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*. Atti del Seminario internazionale (Roma 5-7 dicembre 2002), Milano, Giuffrè, 2004 (Studi storici sul notariato italiano, 12), 203-233.

³⁴ Molto interessante è la risposta di suor Marina di Iacobo da Montefalco (teste 38), che dimostrò di essere a conoscenza della fenomenologia mistica e seppe distinguere con precisione: «dixit quod in raptu totaliter corpus persone rapte «est insensibile» quatenus nichil percipit de sensibilibus, anima existente coniuncta cum Deo per amorem; in elevatione autem mentis dicit quod corpus non remanet totaliter insensibile, sed aliquid recipit vel sentit, anima nichilominus elevata in Deum per amorem et contemplationem vehementem, non tamen ita fortiter, quin corpus et sensus aliquid apprehendant» (PC *Chiara da Montefalco*, 118).

³⁵ Suor *Thomassa*, figlia di mastro Angelo da Montefalco (teste 39) rispose che verso la fine della sua vita Chiara soffrì «de dolore matricis» (PC *Chiara da Montefalco*, 191), ma dinanzi alla domanda insidiosa seppe tirarsi fuori d'impaccio affermando che vi erano diverse forme di svenimento, e l'insensibilità dello stato d'estasi non era assimilabile a quella causata dalla malattia. Come nella deposizione precedente, è confermata la capacità di discernimento delle religiose.

³⁶ PC *Chiara da Montefalco*, 434-436, in part. 435.

che le presunte estasi di Chiara fossero in realtà attacchi epilettici. Tornavano a prendere corpo dubbi e sospetti antichi, forse mai definitivamente archiviati, e che gettavano un'ombra sullo svolgimento della causa.

Ma anche a prescindere dai veleni di fra Tommaso, il processo di Chiara da Montefalco segnalava una difficoltà obiettiva. La guarigione è un segno visibile, un fenomeno dimostrabile e scientificamente controllabile. Le visioni e le estasi attengono al campo minato dello psichismo che rimane una zona ambigua, marginale. Le cautele adottate dagli uomini di legge e dai *grands clerics* paradossalmente finivano per incontrarsi con la mentalità più grossolana, ma oggettiva delle masse popolari e con la loro concezione utilitaristica e pragmatica del miracolo. Sarebbe stata una delle funzioni dell'agiografia e del nuovo genere letterario delle scritture mistiche placare il divario crescente tra una concezione del miracolo inteso come fatto taumaturgico e quindi come fenomeno scientificamente dimostrabile e verificabile, e una concezione più spirituale e interiorizzata del *signum* che in esso non vede soltanto una repentina fuoruscita dal dolore, ma uno strumento di conversione. Quello che sfuggiva alla *ratio* logica e giuridica poteva essere recuperato soltanto nella dimensione simbolica della *narratio*. Se Berengario fallì sul piano del riconoscimento ufficiale, poté consegnare alla *Vita Sanctae Clarae*, che è anche una sorta di memoriale-confessione, la sua idea di una santità che era tale proprio in quanto aveva saputo farsi carico delle sofferenze della croce.

Angela da Foligno tra oralità e scrittura

Se la vicenda di Chiara da Montefalco fornisce uno dei primi esempi di una colonizzazione del corpo da parte del potere, il caso coevo di Angela da Foligno (†1309)³⁷ rappresenta in assoluto uno dei primi tentativi di dare organizzazione scientifica mediante la scrittura a una oralità primitiva e origi-

³⁷ Per la bibliografia sulla figura e l'opera di Angela da Foligno, ormai immensa, si rinvia a S. Andreoli - E. Degl'Innocenti - P. Lachance - F. Santi (a cura di), *Angela da Foligno e il suo culto*. 1. *Documenti a stampa e nel web (1497 ca. - 2003)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 6). Ma la letteratura è in continuo accrescimento. Tra i titoli recenti, oltre al convegno citato dell'Accademia Tudertina, si segnalano: M. VEDOVA, *Esperienza e dottrina. Il Memoriale di Angela da Foligno*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2009 (Bibliotheca Capuccina, 87); G. BENEDETTI, *La teologia spirituale di Angela da Foligno*, Firenze, SISMELE, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 17).

nariamente inidentificabile: al centro del *Liber* di Angela sta infatti la questione del rapporto tra l'oralità del discorso (femminile) e il sapere ordinatore della scrittura (maschile)³⁸. Il racconto di tipo rivelatorio vantava, come si è già osservato, di una discreta preistoria spirituale, ma con il *Liber* si produce uno spostamento che segna l'avvenuta emancipazione del discorso mistico dall'agiografia tradizionale³⁹. In esso le coordinate spazio-temporali del codice agiografico sono completamente dissolte e la narrazione appare ormai sottratta alla sequenza lineare di una storia. Alla domanda che si è ragionevolmente posta se Angela sia esistita davvero⁴⁰, si è potuto dimostrare che la sua figura è storicamente documentabile, e che a Foligno alla fine del '200 viveva una penitente laica vicina al convento di S. Francesco⁴¹. Ma il dato biografico in sé è puramente accessorio, e tutto sommato poco rilevante ai fini della comprensione. La veggente è chiamata semplicemente la *fidelis Christi*⁴², mentre una spessa coltre di incertezza avvolge l'identità dell'autore, il misterioso *frater A*, che tuttora resiste a ogni sforzo di identificazione.

Rimane il Libro, la cui composizione si realizza nell'attualità di un luogo sociale, la chiesa; all'inizio senza un progetto preordinato, anzi in maniera quasi casuale, come suggerisce anche quel frenetico cambiar di quaderni – dalla *carta pecurela* al *bambicino* –, in cui si dilata, progressivamente,

³⁸ L. Thier - A. Calufetti (ed.), *Il libro della beata Angela da Foligno*, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985 (Spicilegium bonaventurianum, XXV), *Prologo*, rr. 25-28, 130 (da ora in poi citato come TC, *Memoriale*). Sulle diverse edizioni del *Liber*, si veda J. DALARUN, *Les éditions du Liber d'Angèle de Foligno comme problème historiographique*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV*, 1-59. Secondo Menestò sono ormai maturi i tempi per una nuova edizione che, anche tenendo conto dei risultati delle ricerche condotte da Pozzi, Poirel, Paoli, Bartoli Langeli, ponga a fondamento il manoscritto 342 della Biblioteca Comunale di Assisi, detta anche del Sacro Convento (E. MENESTÒ, *Per una nuova edizione del 'Liber', ibid.*, 93-109). Si veda ora il cofanetto in tre volumi a cura di E. MENESTÒ, *Il «Liber» della beata Angela da Foligno*, edizione in fac simile del ms. 342 della Biblioteca Comunale di Assisi, con quattro studi di A. Bartoli Langeli - M. Bassetti - E. Menestò - F. Verderosa, Spoleto, Cisam, 2009.

³⁹ Cfr. A. DEGLI INNOCENTI, *La mistica femminile tra agiografia e auto-agiografia*, in *L'autobiografia nel Medioevo*. Atti dell'XI convegno del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina (Todi, 12-15 ottobre 1997), Spoleto 1998, 188-209; F. SANTI, *Il racconto mediato*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, III, Roma, Salerno ed., 1993, 689-719.

⁴⁰ Cfr. J. DALARUN, *Angèle de Foligno a-t-elle existé?*, in *«Alla Signorina». Mélanges offerts à Noëlle de La Blanchardière*, Rome, École française, 1995 (Collection de l'École française de Rome, 204), 64-70.

⁴¹ M. SENSI, *Gli spazi del Liber*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV*, 257-311, in part. 282-285.

⁴² TC, *Memoriale*, 130, r. 26.

l'ambizione scrittoria del frate *scriptor*⁴³. Il *Memoriale* è un testo che partecipa ormai di una condizione più prossima a quella teatrale, dove la messa in scena vede come protagonisti due attori, la mistica e il confessore. A convocarli però è un terzo, invisibile, che è anche il vero autore e regista dell'avvenimento. Lo schema, più che binario, è ternario. Alla base di tutto c'è infatti un postulato teologico: il fatto che Dio parli⁴⁴. Nel *Prologo* frate A pone questo dato a fondamento dell'esperienza e la autorizza: è questa certezza a porre le condizioni di possibilità di un discorso mistico autonomo.

Ma analizziamo più da vicino la relazione tra la mistica e il padre spirituale, nel combinarsi di due posizioni apparentemente asimmetriche. Da un lato c'è la donna: il suo non è un discorso autorizzato da un sapere accreditato né da una posizione istituzionale (non è un professore, né un predicatore). Il suo valore proviene unicamente dal fatto di essere il luogo dell'enunciazione ispirata, tramite o canale di un atto presente di Dire.

Il lavoro del frate invece è quello di far rientrare l'esperienza di Angela, che si pone fuori dal campo di un discorso stabilito, all'interno di una comprensibilità. È il suo stesso sapere che lo investe della capacità di nominare e di classificare: è questo in Occidente il compito proprio della scrittura. Il modello è quello della confessione, ma anche del giudizio (*frater inquisitor*, dice di sé A): devi dirmi tutto, non c'è niente che debba rimanermi nascosto o segreto⁴⁵. Ma il suo lavoro presenta una omologia anche con quello dell'esorcista, ha un valore terapeutico. La ricerca prende infatti avvio dall'episodio del pellegrinaggio ad Assisi. Dinanzi ad Angela, alla sua follia e ossessione (è indemoniata?), il frate si assume il compito di opporsi alla

⁴³ TC, *Memoriale*, 166-168, rr. 86-93: «Et illi fideli Christi revelatum fuit et dictum, post parvum tempus postquam illam coegeram ad dicendum, quod ego non unam cartam parvunculam sed quaternum magnum acciperem ad scribendum, sed quia ego non credidi bene, scripsi in duabus vel tribus cartulis quas in libello meo potui vacuas reperire; postea vero coactus feci quaternum de bambicino. Et ideo, antequam ulterius procedatur, credidi me debere referre quomodo ego ad istorum notitiam deveni, et qua de causa ista scribere sum coactus omnino, Deo compellente me ex parte sua».

⁴⁴ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Non tantum discens sed et patiens divina. *Passività e attività dell'anima nel Memoriale di Angela da Foligno*, in D. Alfonsi - M. Vedova (a cura di), *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*. Atti del Convegno internazionale di studio (Foligno, 13-14 novembre 2009), Spoleto, Cisam, 2010, 239-270.

⁴⁵ TC, *Memoriale*, II, 170, rr. 123-126: «Et consului et coegi eam quod totum diceret mihi et quod ego volebam illud scribere omnino, ut possem consulere super illo aliquem sapientem et spiritualem virum qui nunquam eam cognosceret. Et hoc dicebam me velle facere ut ipsa nullo modo posset ab aliquo malo spiritu esse decepta».

trasgressione e dare un nome a questo parlare incerto, indissociabile dall'urlo, dal grido, dal pianto, per reinserirlo in un ordine sociale e linguistico sconvolto dal comportamento della donna. Maggiore cautela richiede invece l'analogia pur seducente tra il discorso mistico e quello di tipo analitico. In entrambi i casi è posto infatti il problema dell'articolazione visibile/invisibile che si tenta di risolvere attraverso una procedura di enunciazione, un atto verbale. Ma permangono distinzioni importanti che devono essere mantenute, e non solo perché il modello analitico rinvia alla questione dell'accessibilità a un rimosso, mentre quello mistico alla fede in un cosmo soprannaturale, ma anche perché se il parlare mistico travolge la monovalenza semantica del linguaggio ordinario, questa trasgressione (o anomalia) mira al riconoscimento di un altro e diverso ordine della vita e del pensiero, e il codice conserva una logica e una coerenza sua propria, né può essere confuso con la psicosi incontrollata.

Ma allora, chi è il vero autore del *Liber*, e come interpretarlo? È il problema che tante volte si è posto della mediazione maschile della parola femminile. Non credo vi siano dubbi sulla buona fede del frate quando dichiara di aver scritto *diligenter* le parole di Angela così come furono pronunciate dalla bocca della serva di Dio: il *corpus* testuale è interamente tatuato delle citazioni della donna, frasi in presa diretta, come colate nel loro vivente fluire dentro lo stampo redazionale. Né d'altra parte si può supporre che esista un messaggio nascosto della mistica ricoperto dalla glossa delle interpretazioni del frate. In fondo, è proprio l'interrogatorio di lui che fornisce ad Angela le condizioni e il luogo del suo parlare, la possibilità stessa di enunciarsi. Il problema dell'attendibilità e verità è a monte, riguarda la sorgente stessa del discorso: a quale ordine appartiene, celeste o diabolico? È una questione, quella della certificazione, che sin dall'inizio ossessiona la donna non meno del suo scrittore: «Postquam ita est quod tu es Deus omnipotens et sunt vera ista et sunt ita magna sicut tu dicis, da mihi signum quod sim secreta quod tu sis. Trahe me extra dubium. Et mirabar tamen quare in me erat aliquod dubium, quamvis esset valde parvum dubium»⁴⁶. Angela infatti non è una estatica passiva che si estranea completamente dalla trascrizione delle parole da lei pronunciate, come accadrà ad esempio per i resoconti stenografici di Maria Maddalena de' Pazzi⁴⁷. Angela parla la voce del suo altro, ma porta anche nella differenza

⁴⁶ TC, *Memoriale*, IV, 204, rr. 57-60.

⁴⁷ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. Pozzi, Milano 1984.

dei tempi la propria riflessione sul discorso ricevuto. L'io si scinde, oggettivandosi, quando partecipa in maniera attiva all'operazione della scrittura. Il rapporto finisce così per rovesciarsi, e la *fidelis Christi*, giudicata, diventa giudice severo e incontentabile del suo *scriptor*. Si costituisce una alleanza o complicità tra i due nel lavoro redazionale, che coincide con la progressiva conversione del frate e con un consolidarsi anch'esso graduale delle certezze della donna sull'origine genuinamente soprannaturale dell'ispirazione. Ogni tentativo compiuto di distinguere e di separare quello che appartiene all'esperienza di Angela e alla dottrina del frate è destinato a fallire, perché la vera questione è a monte e riguarda l'impossibilità costitutiva di ricondurre il discorso mistico all'interno del linguaggio ordinario, pragmatico e teologico: «Illud quod deterius est et quod nihil est scripsisti, sed de pretioso quod sentit anima mia nihil scripsisti»⁴⁸.

L'ambivalenza strutturale del testo che in quanto operazione letteraria è un prodotto molto mal riuscito non è dovuta all'imperizia e all'ignoranza di frate A: quello che il *Liber* mette allo scoperto è una lotta corpo a corpo con il linguaggio e insieme il suo scacco inevitabile. Un indicibile, ma anche un inesauribile, resiste sempre alla volontà ordinatrice del sapere organico. Permane comunque uno scarto, o un resto: *aliquid parum*, per restare al linguaggio del *Memoriale*⁴⁹. Ma proprio questo residuo denuncia la frattura tra il discorso spirituale e la teologia scolastica, tra il vissuto e il saputo, tra l'esperienza e la dottrina.

Ed è in questa prospettiva che si comprende la preoccupazione con cui l'autore cerca di trovare una solenne legittimazione alla sua opera. All'origine c'è un comando divino, *ab extra* l'approvazione viene da una *ratio* ecclesiale, dal momento che il cardinale Colonna e una commissione di otto famosi lettori, uomini assai periti in questo ufficio⁵⁰, hanno visto il testo e lo hanno approvato⁵¹. La *Testificatio* apposta all'inizio del Libro è la cornice necessaria che sarà tradizionalmente richiesta alla parola e alla scrittura femminile per essere autorizzata sul piano ecclesiale e disciplinare⁵².

È alla luce di queste istanze che penso possa trovare una risposta anche

⁴⁸ TC, *Memoriale*, II, 146-152.

⁴⁹ TC, *Memoriale*, 170-174.

⁵⁰ TC, *Memoriale*, 126.

⁵¹ Cfr. M. P. ALBERZONI, *L'«Approbatio»: Curia romana, Ordine minoritico e Liber*, in G. Barone-J. Dalarun (a cura di), *Angèle de Foligno. Le Dossier*, Roma, Ecole française, 1999.

⁵² Cfr. G. ZARRI, *Predicatrici e madri spirituali. Il carisma, lo spazio, il pubblico*, in D. Corsi (a cura di), *Donne cristiane e sacerdozio*, Roma, Viella, 2004, 159-177.

la discussione tuttora aperta sui 36 brevi scritti posti in appendice al memoriale, e compresi sotto il titolo di *Instructiones*, dettati dalla esigenza di accreditare la dottrina di Angela, attenuandone le arditezze, e dissociarla da quella categoria dei “falsi spirituali”, che nell’ambiente umbro dell’epoca assumono il volto degli avventurieri del Libero Spirito⁵³. Al centro del Libro angelano c’è il cammino dell’anima che raggiunge fino alla suprema manifestazione di Dio⁵⁴. Al culmine della sua ricerca Angela, completamente trasformata, potrà dire di aver raggiunto lo stato mistico della suprema libertà, *absolutus*, sciolto da ogni determinazione esterna e contingente. Esperienza abissale, che sembra porre l’anima, ormai fatta una con Dio, al di là di ogni limite, sia morale che religioso, al di sopra della Chiesa e della Scrittura, relativizzando la mediazione ecclesiastica. Nella *Instructio* II la presa di distanze dalle devianze dottrinali prende la forma di un vero e proprio trattatello che manifesta la necessità di ritagliare un campo tra una mistica “vera” e una “falsa”. Si tratta infatti di precisare che cosa si intende per amore *optimus et perfectus* e insieme ribadire come l’esperienza straordinaria non instauri una separazione tra il puro amore e i processi della conoscenza e dell’azione. Si denuncia la frattura tra l’ispirazione interiore e l’esempio della vita e delle buone opere, tra l’esperienza spirituale e il lavoro della penitenza, quale verrà spesso proclamata nella lunga storia della mistica prima ancora di condensarsi nella formula quietista: bisogna guardarsi quindi da coloro che si sentono ormai scolti dai comandamenti divini, se anche il Figlio di Dio, che non era soggetto alla Legge, scelse di vivere sotto la Legge:

⁵³ Sulla questione cfr. L. OLIGER, *De Secta Spiritus libertatis in Umbria saec. XIV. Disquisitio et documenta*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1943 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 3); R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI*, in «Archivio per la storia della pietà» 4 (1965) 350-708.

⁵⁴ C. LEONARDI, *Il «Liber Lele»*, in ID., *Medioevo latino*, 625-649, in part. 633. Ma si veda anche ID., *Portrait d'une mystique italienne du XIII^e siècle: Angèle de Foligno*, *ibid.*, 619-624; ID., *Il «Libro» di Angela da Foligno: l'amore, la tenebra, l'abisso di Dio*, in *L'esperienza mistica della beata Angela da Foligno. Il «Liber»*. Una lettura interreligiosa. Atti del Convegno (Foligno - Assisi - Foligno, 1-2 dicembre 2000) = *Convivium Assisiense*, n.s., III (2001), 99-115; e la sezione dedicata ad Angela in ID., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, V, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2006⁴, 326-369, in part. 328: «Non è più Angela che giace nella Trinità, è la Trinità che giace in lei. I ruoli si sono invertiti. Cristo non è più il salvatore, perché assegna al salvato il suo stesso ruolo. La cristologia medievale è così potenzialmente compiuta». Ma su questo passaggio essenziale, si veda anche E. MENESTÒ, *Angela da Foligno*, in *Scrittrici mistiche italiane*, 135-182, 691-692, 714-715; ID., *Angela di Foligno: da donna del popolo a maestra dei teologi*, in E. Menestò - R. Rusconi (a cura di), *Umbria sacra e civile*, Torino 1989, 107-122.

«Iterum cave tibi ab his qui se dicunt habere spiritus libertatis, qui sunt aperte contra vitam Christi, cum Deus Pater Filium suum - qui non erat obligatus legi immo supra legem et conditor legis - et ipsum voluit constituere sub lege; et qui erat liber fuit factus servus. Et ideo est necesse his qui volunt sequi Christum quod conforment se vitae Christi, non quaerendo libertatem in solvendo legem et praecepta divina sicut faciunt multi, sed subiiciendo se legi et praeceptis divinis et etiam consiliis»⁵⁵.

La sapienza della *magistra* non aveva dunque nulla a che fare con le dottrine devianti dei nuovi eretici che contagiavano la Valle Spoletana⁵⁶, e anzi il *Liber* sembra far propria la crociata ingaggiata proprio in quegli stessi anni da Chiara da Montefalco contro i leaders della setta⁵⁷. Ma nonostante la militanza antiereticale e l'avallo di autorevoli garanti, il processo di Chiara si arenò, per Angela da Foligno non venne nemmeno avviata una inchiesta, e la fortuna del suo *Liber* fu legata a una diffusione sotterranea all'interno di circoli ristretti di devoti. Nel corso del Trecento ben diverso carattere avrebbero avuto i modelli di santità e di dottrina proposti dal papato avignonese alla pietà del popolo cristiano⁵⁸.

Il carisma profetico: Brigida di Svezia, Caterina da Siena, Francesca Romana

Assolutizzando, come fa il *Memoriale*, il tema della relazione tra il soggetto spirituale e l'infinito divino, il problema di *frater* A e degli esegeti di Angela era quello di distinguerne l'insegnamento da quello dei cattivi maestri dell'inazione contemplativa e della completa passività dell'anima che, ormai pervenuta al sommo grado dell'esperienza unitiva, si fonde e annichilisce in Dio. In termini del tutto diversi si poneva l'autenticazione del carisma di Brigida di Svezia⁵⁹ e delle numerose donne che si sarebbero

⁵⁵ TC, *Instructio* III, 458, rr. 180-186.

⁵⁶ Per i fermenti vivi nel contesto umbro e folignate del tempo, si veda M. SENSI, *Cenacoli spirituali femminili nei secc. XIII-XIV. Gli esempi di Montefalco, Foligno, Cortona*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 41-86, che sottolinea la presenza nella Valle Spoletana di un «importante gruppo di discepoli e di amici degli spirituali».

⁵⁷ Per la «teologia militante» di Chiara da Montefalco, cfr. F. SANTI, *La theologia cordis di Chiara da Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, 233-250, in part. 236-241.

⁵⁸ C. LEONARDI, *Committenze e auto committenze agiografiche nel Trecento*, in ID., *Medioevo latino*, 641-661.

⁵⁹ Brigida, parente del re di Svezia, rimasta vedova con otto figli, si trasferì a Roma nel 1349 e morì il 23 luglio 1373. Fu canonizzata il 7 ottobre del 1391. Oltre agli atti del

messe alla sua divina scuola. Ma Angela era una mistica, Brigida una profetessa, una differenza fondamentale che instaura anche modi diversi di trattare il linguaggio. Le vere mistiche sanno che il loro è un confronto con una pienezza inaccessibile, e questa consapevolezza le conduce a una valutazione sostanzialmente negativa del linguaggio, che per Angela è una menzogna, anzi una bestemmia. Per questo categoria fondamentale dello statuto linguistico della mistica è l'indicibile, l'ineffabile. Al contrario, la profetessa non mette in dubbio la certezza positiva del linguaggio con cui Dio si rivela. Alla confusione dei codici, all'ossimoro, si contrappone l'univocità di un codice che denuncia, prescrive, detta regole. Il momento mistico è individuale, passivo, quello profetico pubblico, attivo. Deriva dalla consapevolezza di un compito da adempiere, di una catastrofe da evitare, di un istituto da riparare⁶⁰.

Assente nel *Memoriale* di Angela, la storia fa irruzione nel *corpus* delle rivelazioni brigidine, è l'oggetto primo del suo discorso. Il problema fondamentale agitato nei messaggi di Brigida è la crisi delle istituzioni ecclesiastiche e politiche, la rigenerazione del corpo malato della santa Chiesa, ma anche il monopolio della Parola esercitato dai maestri di teologia: chi siete voi scribi del vostro sapere, per negare al Risorto il permesso di rientrare nella Chiesa senza passare per le porte comuni? Qual è l'autorità

processo di canonizzazione, per ricostruire la figura e l'opera di Brigida è fondamentale il *corpus* delle rivelazioni. Quest'opera è il risultato di un complesso lavoro redazionale, cui parteciparono gli ecclesiastici a lei legati, dal suo segretario Pietro di Skanninge, che l'aveva seguita dalla Svezia a Roma, al vescovo aragonese Alfonso Pecha di Valdaterra (†1389). Il testo, predisposto anche in vista del processo di canonizzazione, fu rivisto da Mattia di Linköping, il più autorevole teologo svedese, molto vicino alla santa. Cfr. *Revelationes S. Brigittae olim a Card. Turrecremata recognitae, nunc a Consalvo Duranto a sancto Angelo in Vado, Romae 1606* (= Brigida di Svezia, *Revelationes*). L'edizione comprende, oltre agli otto libri delle *Revelationes*, la *Regula Sancti Salvatoris*, 751-771, il *Sermo Angelicus de excellentia beatae Mariae Virginis*, 772-794, le *Revelationes extravagantes*, 803-851, la *Vita abbreviata*, 852-858, e infine la *Vita sive legenda cum miraculis divae Catharinae filiae Sanctae Brigittae de regno Suetiae*, 859-76. Di alcuni libri delle *Revelationes* vi è anche l'edizione moderna. Cfr. C. G. Undhagen (ed.), *Sancta Birgitta, Revelationes Book I, With Magister Mathias' Prologue*, Stockholm, Almqvist and Wiksells, 1977; H. Aili (ed.), *Sancta Birgitta Revelationes. Book IV*, Stockholm 1992; B. Bergh (ed.), *Sancta Birgitta, Revelationes, Book V*, Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1971; Id., *Book VI*, Stockholm 1991; Id., *Den Heligas Birgittas Revelationes Book VII*, Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1967; L. Hollmann (ed.), *Revelaciones extravagantes*, Uppsala 1956. Il *corpus* brigidino rappresenta, dal punto di vista letterario, un esempio misto di agiografia e rivelazioni.

⁶⁰ Per la distinzione tra codice mistico e codice profetico, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Profetismo femminile ed escatologia*, in *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV. Dall'età dello Spirito al "Pastor angelicus"*. Atti del Convegno (L'Aquila, 11-12 settembre 2003), a cura di E. Pásztor, L'Aquila, Libreria Colacchi, 2004, 127-162.

obiettiva che pretende di decidere che Dio su questa terra non parli con nessuno? Quale il potere che nega alle coscienze cristiane il diritto di porre delle questioni e di portarle nella discussione pubblica?

A prescindere dalla violenza dell'invettiva, che è una legge del genere, il discorso di Brigida innescava un profondo conflitto d'autorità. Maestro Mattia di Linkoping, il colto teologo svedese che redasse il *corpus* brigidino, non poteva di certo ignorarlo, così come le ferme prese di posizione della scolastica nel confermare la sostanza dell'insegnamento tradizionale⁶¹. Tommaso d'Aquino aveva ribadito che nessuna donna, *quamvis docta et sancta*, può parlare agli uomini nell'assemblea⁶². E tuttavia anche Tommaso aveva lasciato aperto uno spiraglio: non potendo negare a Dio la possibilità di manifestarsi tramite dirette ispirazioni, aveva dovuto ammettere in circostanze eccezionali la legittimità dell'esercizio della profezia.

È all'interno di questa concessione che mastro Matthias cercò di ritagliare per Brigida una apostolicità di tipo profetico, e di sanzionarla facendosi scudo di una serie di segni soprannaturali. Nel Prologo dichiara di aver resistito tenacemente all'ordine di scrivere e di essersi risolto a farlo soltanto in seguito ad alcuni eventi miracolosi, puntualmente registrati, tra cui una misteriosa malattia che lo aveva portato in punto di morte e da cui era guarito solo dopo essersi arreso al volere divino⁶³. Giustificò quindi la funzione di guida spirituale esercitata dalla donna presentandola come vaso canale recipiente passivo della Parola divina. Brigida era la *sponsa Dei*, tramite dello Spirito Santo, puro strumento rivelatorio, scolpito da Cristo stesso, il carpentiere-artista che per mezzo di lei continuava la sua opera di salvezza nel mondo⁶⁴.

⁶¹ BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, 3, 8-9: «Iste fuit quidam sanctus vir, magister in theologia, qui vocabatur magister Mathias de Suecia, canonicus Lincopensis. Qui glosavit totam Bibliam excellenter. Et iste fuit temptatus a diabolo subtilissime de multis heresibus contra fidem catholicam, quas omnes deuicit cum Christi adiutorio, nec a demone potuit superari, ut in legenda vite domine Birgitte hoc clarius continetur. Et iste magister Mathias composuit prologum istorum librorum, qui incipit "Stupor et mirabilia" etcetera. Fuit vir sanctus et potens spiritualiter opere et sermone». Ma si veda anche *ibid.*, IX, 48, 1-16.

⁶² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, q. 177, a. 2.

⁶³ Cfr. BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelaciones*, I, *Prologus*, 42 : «...conscriptor horum, cum sit religiosissimus et simplicissimus, nulla ratione volens manum mittere ad scribendum, reputans se propter ignoranciam suam ad tantum opus minus idoneum, coactus fuit metu mortis a Christo et fere mortuus, donec consensus; et consensu facto subito curatus est non successu temporis». Per le sei prove addotte della validità delle *Rivelazioni*, cfr. *ibid.*, 40-46.

⁶⁴ Cfr. K. E. BØRRESEN, *La teologia di Brigida*, in EAD., *Le Madri della Chiesa. Il Medioevo*, Napoli, D'Auria editore, 1993, 147-203.

Nelle rivelazioni si disegna con chiarezza la struttura che rende possibile la formulazione del discorso. La relazione è duale e rinvia al modello mariano, che è centrale nell'esperienza di Brigida, ma anche di altre donne: «Non dubitare – dirà lo Spirito Santo a Constance de Rabastens – è arrivato il tempo in cui il Figlio dell'Uomo mostri il suo potere, e in te sarà mostrato, proprio perché sei donna e come attraverso una donna la fede è stata conservata, attraverso una donna sarà rivelata: quella donna sei tu»⁶⁵. È la legge stessa dell'Incarnazione: la misteriosa e potente fecondità della madre corrisponde a questo discorso che riceve dalla sua fonte originaria la pienezza delle parole. Essa si qualifica come esperienza straordinaria rispetto alla normalizzazione delle condotte e dei metodi, porta l'eco di una sapienza alternativa rispetto alla ristrutturazione scolastica e accademica dei saperi. Dinanzi alla genealogia celibe e patrilineare del linguaggio teologico si costituisce la maniera profetica di parlare, caratterizzata dalla differenza sessuale e dalla ricettività delle madri.

Fu all'interno del paradigma della trasmissione dei *mysteria Dei per scientiam infusam* che i protagonisti del Processo Castellano presentarono il magistero di Caterina da Siena⁶⁶, sottolineandone la diretta filiazione da Brigida⁶⁷. Ma mi sembra importante sottolineare come proprio all'atto di

⁶⁵ Cfr. A. PAGÈS - N. VALOIS, *Les révélations de Constance de Rabastens et le schisme d'Occident (1384-1386)*, in «Annales du Midi» 8 (1896) 241-278. Constance de Rabastens era una veggente del Tolosano le cui rivelazioni vennero redatte in dialetto catalano dal suo confessore Raymond de Sabanac, professore all'Università di Tolosa, fra il 1384 e il 1386. Le profezie di Constance documentano come neppure nel Mezzogiorno della Francia il fronte clementista fosse compatto, perché in esse si esprime la convinzione che le tribolazioni del paese fossero causate proprio dalla presenza di un antipapa in Avignone. Quando Constance cercò di far pervenire i suoi messaggi all'arcivescovo di Tolosa, Jean de Cardailhac, si attirò l'interesse dell'Inquisizione.

⁶⁶ La letteratura su Caterina è immensa. Per questo si rinvia alla *Bibliografia analitica di santa Caterina*, pubblicata dal Centro nazionale di studi cateriniani in quattro volumi, i primi due a cura di L. Zanini e gli altri a cura di M. C. Paterna (Roma 1971, 1985, 1989, 2000).

⁶⁷ Il tentativo di presentare Caterina come madre dell'Osservanza domenicana appare evidente nel corso del cosiddetto Processo Castellano, che si svolse a Venezia tra il 1411 e il 1416. Nella testimonianza-trattato di Tommaso da Siena si palesa la preoccupazione di avallare su base ecclesiale il magistero carismatico della Senese, anche in funzione della riforma dell'ordine. Cfr. M. H. Laurent (a cura di), *Il Processo Castellano*, Milano, Bocca, 1942 (Fontes Vitae S. Catharinae Senensis Historici, 9). Si veda anche la recente edizione italiana di T. S. CENTI - A. BELLONI, *Il Processo Castellano. Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al Processo di canonizzazione a Venezia*, Firenze, Nerbini, 2009 (Biblioteca di Memorie Domenicane, 2). Per la forte valenza discernitiva che percorre le testimonianze del processo, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La maternità come gestazione in santa Caterina da Siena*, in *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, a cura di D. Giunta, Firenze 2011 (Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani, 3), 39-63.

rafforzare il processo di idealizzazione della loro madre, i discepoli apportassero una correzione significativa. Caterina infatti era stata assai cauta nel presentare la propria missione in chiave carismatica e aveva sempre respinto la qualifica di profetessa, prendendo nettamente le distanze nei confronti di forme di gnosi estatica e visionaria. La Senese, a differenza di Brigida, non aveva mai parlato di segreti divini che non fossero tramandati dalla Scrittura, conservando una inedita prudenza anche nella utilizzazione degli apocrifi. Era rimasta, insomma, profondamente tomista nell'invito costante a mantenere ben lucido e chiaro l'occhio dell'intelletto⁶⁸.

L'esegesi cateriniana fissata nel corso del Processo Castellano introduceva una forzatura, ma i teologi domenicani sapevano che solo riplasmando in chiave rivelatoria e profetica l'immagine di Caterina era possibile autorizzare e legittimare anche la sua missione pubblica ed ecclesiale. Decisiva sotto questo profilo fu la testimonianza di Tommaso da Siena, redatta sotto forma di un vero e proprio trattato⁶⁹. Quello che Caterina aveva detto e scritto lo aveva imparato in maniera soprannaturale, «miracolosamente e per mezzo della preghiera», e poi lo aveva comunicato nello stato dell'estasi, «mentre si trovava alienata dai sensi»⁷⁰. Ma aveva fatto tutto questo – specifica Tommaso – in obbedienza a un preciso comando divino, né si era mai sottratta all'onere della verifica custodendo gli «arcani» rivelati dallo Spirito come un segreto riservato, ma li aveva pubblicamente condivisi e sempre docilmente sottomessi all'approvazione dell'autorità ecclesiastica. Inoltre l'opera di materna educazione da lei esercitata non si poneva in alternativa all'istituzione, semmai mirava a rafforzare e potenziare i ruoli direttivi dei padri, risolvendosi in una forma di apostolato privilegiato nei confronti dei sacerdoti⁷¹.

⁶⁸ C. LEONARDI, *La grande Caterina*, in ID., *Medioevo latino*, 673-692.

⁶⁹ Tommaso da Siena (1350-1434), domenicano, era entrato in relazione con Caterina sin dal 1364. Scrisse anche una nuova biografia della Santa: THOMAS ANTONII DE SENIS «CAFFARINI», *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis Beate Catherine de Senis*, primum ediderunt I. Cavallini – I. Foralosso, Roma, Edizioni cateriniane, 1974 (Testi Cateriniani, 3). Per l'attività del Caffarini, si veda S. NOCENTINI, *Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini a Venezia*, in «Hagiographica» 12 (2005) 79-144. Su di lui si veda F. SORELLI, *La santità imitabile. «Leggenda di Maria da Venezia» di Tommaso da Siena*, Venezia 1984, 3-68; O. VISANI, *Nota su Tommaso d'Antonio Nacci Caffarini*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 9/2 (1973) 277-297.

⁷⁰ *Processo Castellano*, 134.

⁷¹ *Processo Castellano*, 56-59. A. VOLPATO, *Tra sante profetesse e santi dottori: Caterina da Siena*, in E. Schulte van Kessel (a cura di), *Women and Men in spiritual culture. XIV-XVII centuries. A meeting of South and North*, The Hague, Netherlands Government Publ. Office, 1986, 149-161.

La proposta di Tommaso da Siena sembrava dunque offrire una soluzione al problema del rapporto tra ministero ordinato e carisma, lasciando aperto lo spazio, oltre che a un discorso fondato sulla dottrina, anche a una parola legittimata dalla santità della vita.

Ma si trattava di un equilibrio assai precario. Il caso di Francesca Bussa dei Ponziani, santa Francesca Romana († 1440), ne offre una precisa testimonianza⁷². Laica, mistica e visionaria, fondatrice, nel 1433, di una comunità priva di clausura, la casa delle oblate di Tor de' Specchi⁷³, negli anni del concilio di Basilea Francesca indirizzò alcuni *consilia* profetici a papa Eugenio IV, invitandolo a modificare la propria intransigenza e ad avviare un dialogo con i padri conciliari. Vi era infatti il pericolo di un nuovo scisma, che avrebbe avuto conseguenze nefaste per la Chiesa⁷⁴. Francesca sembrava così

⁷² Per lo storico della santità il complesso delle fonti agiografiche di santa Francesca Romana rappresenta una occasione privilegiata di ricerca, quasi un *unicum* nel pur ricco florilegio medievale. Si tratta infatti di un *corpus* di testi cospicuo, che si costituisce in condizioni molto particolari in un arco di tempo relativamente breve – un quindicina di anni dopo la morte della futura santa –, ed elaborato da persone che ebbero con lei rapporti diretti e profondi, di cui è possibile ricostruire in maniera piuttosto precisa la fisionomia sociale, culturale, religiosa. Questo dossier è inoltre abbastanza vario e completo dal punto di vista tipologico, in quanto comprende: gli atti dei tre processi di canonizzazione che si svolsero nel 1440, 1443, 1451 [P. LUGANO, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani 1440-1453*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945 (Studi e Testi 120), citato come *Processi*]; i trattati mistici e visionari redatti dal confessore di Francesca, Giovanni Mattiotti, in duplice versione, in volgare romanesco e in latino (A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Città del Vaticano, 1994); tre redazioni di una Vita composta dal monaco olivetano fra Ippolito da Roma intorno agli anni 1452-1453 [D. MAZZUCONI, *'Pauca quedam de vita et miraculis beate Franciscæ de Pontianis'. Tre biografie quattrocentesche di santa Francesca Romana*, in *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1984)*, a cura di G. Picasso, Monte Oliveto Maggiore (Siena) 1984, 95-197]; la regola in volgare delle Oblate di Tor de' Specchi, tuttora inedita, per cui cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Nel segno dell'oblazione. Francesca Romana e la regola di Tor de' Specchi*, in EAD. (a cura di), *Francesca Romana. La santa, il monastero e la città alla fine del Medioevo*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009 (Francesca Romana Advocata Urbis, 1), 87-160. A queste testimonianze si possono affiancare i due cicli di affreschi del monastero, che si dispongono in un arco temporale più ampio nella seconda metà del Quattrocento: il ciclo della "cappella vecchia" attribuito ad Antoniazio Romano e alla sua scuola (1468), e le scene dei conflitti di Francesca con il demonio nell'antico refettorio delle suore (1489).

⁷³ Per la bibliografia sino al 1984, si rinvia alla rassegna storiografica di M. TAGLIABUE, *Francesca Romana nella storiografia. Fonti, studi, biografie*, in *Una santa tutta romana*, 199-263; per il periodo posteriore a questa data, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *S. Francesca Romana nel quarto centenario della canonizzazione. Rassegna storiografica e nuove ipotesi di lettura*, in «Benedictina» 55 (2008) 153-180.

⁷⁴ Per le visioni politiche, cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, I, 403-404; XXVII, 506-508; XXXIX 559-569; XLII, 575-577; LXI, 648-655.

raccogliere, in un momento di crisi gravissima, l'eredità storica di Brigida e Caterina, di cui condivideva le medesime aspirazioni di rinnovamento e di riforma⁷⁵. Ma questo impegno veniva ormai declinato secondo modalità diverse rispetto al passato, in una dimensione di riservatezza e di nascondimento, e nel suo *corpus* rivelatorio non si parla di colloqui diretti, ma di messaggi fatti segretamente arrivare al pontefice tramite il suo confessore.

Giovanni Mattiotti redasse i trattati visionari dopo la morte di Francesca, tra il 1440 e il 1447, in duplice versione, in latino e in volgare. In questo scritto egli parla anche di se stesso e confessa che il problema dell'autenticità delle visioni lo aveva ossessionato e che tante volte si era rimproverato i dubbi i sospetti le incertezze sulla condizione dell'estasi. La sua fiducia vacillante aveva provocato gravi dolori alla beata, ma egli era vissuto nella paura di cadere vittima di una *maligna illusio*. Aveva infine risolto il suo spinoso problema con due riflessioni: la garanzia dell'autenticità delle visioni era nella condotta di Francesca e la sua buona fede provata dalla perfetta obbedienza al magistero della Chiesa. A tutti i possibili detrattori, agli stessi suoi dubbi il Mattiotti oppugnava quale prova essenziale la mirabile vita, le eccezionali penitenze, la profonda umiltà della sua diretta, che egli aveva conosciuto per esperienza e confessione⁷⁶. L'affidabilità del suo messaggio era inoltre confermata dall'uso strettamente privato che essa aveva fatto della sua missione, mantenendo, a differenza di tante altre mistiche e visionarie dei suoi tempi, un pudore estremo sui fatti della vita spirituale, parlandone per obbedienza solo a lui, e non senza grave tormento.

Ormai perfettamente avvertito sulle regole del discernimento degli spiriti, il Mattiotti iscrisse la redazione dei trattati all'interno di un fitto tessuto di garanzie e di controlli. Ma nonostante le cautele e l'estrema prudenza, il padre spirituale non fu in grado di evitare le critiche e le polemiche. Nel Libro l'autore allude a pressioni e anche a persecuzioni da lui subite a causa di Francesca e parla del clima di sospetto che circondò le esperienze estatiche della donna⁷⁷.

Di questa diffidenza si possono percepire gli echi anche nel corso della inchiesta per la canonizzazione che si aprì l'anno stesso della morte della pia signora dei Ponziani, nel 1440. Alcuni religiosi che testimoniarono al processo elogiarono le penitenze, la carità, i doni taumaturgici della beata,

⁷⁵ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Lotta politica e profezia: pellegrine e mistiche a Roma alla fine del Medioevo*, in «Studi romani» 52 (2004) 18-41.

⁷⁶ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, XXV, 503-504; XXVIII, 512-514.

⁷⁷ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, XXXIX, 564; LIX, 643.

ma mantennero un estremo riserbo sui suoi carismi. L'olivetano Ippolito, che era stato molto vicino a Francesca, e se ne considerava anzi figlio spirituale, dichiarò che delle sue visioni non poteva parlare, perché non ne sapeva nulla (*nichil scit*)⁷⁸. E fece una distinzione importante: egli non poteva giudicare *de humilitate cordis*, ma solo *de exteriori humilitate*⁷⁹. Poteva testimoniare cioè di quanto aveva visto all'esterno, dei *plura signa* della sua santità, non dell'interiorità del suo cuore. La sua testimonianza riguardava insomma le parole, gli atti, i comportamenti esteriori di Francesca, ma non era in grado di dare un giudizio sulla sua vita mistica⁸⁰.

Alla luce di queste difficoltà è possibile spiegare i motivi per cui il Mattiotti predispose due versioni del *corpus* visionario, una stesura che doveva circolare per un uso interno alla comunità delle oblate di Tor de' Specchi, destinata alla edificazione e formazione delle suore secondo i dettami della *sacra conversatio* monastica, e un secondo testo da utilizzare per il processo di canonizzazione: era la versione ufficiale ed emendata. Il confessore dovette rendersi conto che con la sua opera avrebbe potuto nuocere a Francesca e contro le sue stesse intenzioni danneggiarne l'immagine, compromettendo l'esito della causa. Per questo, anche in funzione dell'esito processuale, si risolse a una drastica revisione dei trattati, lasciando fuori una pluralità di spunti e di motivi che sono fra i più interessanti del libro, ma anche i più delicati sul piano teologico e della disciplina, come gli appelli di Francesca a Eugenio IV, le critiche severe da lei espresse sulle scelte politiche ed ecclesiali del pontefice.

La tradizione testuale delle visioni di Francesca Romana, profetessa di seconda generazione, così come la sua mancata canonizzazione, è una conferma delle difficoltà crescenti incontrate dalla profezia femminile⁸¹. Essa non si spense, ma le scritture che avrebbe prodotto, invece di circolare liberamente, epurate, sarebbero rimaste sepolte negli archivi. Al posto delle vecchie sibille subentrarono le pie consigliere dei principi e con loro uno stile carismatico diverso: con le sante vive degli inizi del Cinquecento il dire

⁷⁸ *Processi*, 1443, art. XXX, 66; art. XXXI, 70.

⁷⁹ *Processi*, 1443, art. VIII, 25.

⁸⁰ Cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione*, 46-47; ma si veda anche C. LEONARDI, *Una scheda per Francesca Romana*, in *Studi sull'Umbria medievale e umanistica*, a cura di E. Menestò - M. Donnini, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo - Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria, 2000.

⁸¹ Per le complesse vicende del *corpus* agiografico di Francesca, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Fonti, studi, interpretazioni*, in P. Delogu (a cura di), *Roma medioevale. Aggiornamenti*, Firenze 1998, 313-329.

profetico si localizzava, perdendo la dimensione universale e pubblica della profezia femminile medievale. Intanto anche gli interventi repressivi si moltiplicavano, fino al decreto del concilio Lateranense V⁸², che proibiva l'annuncio di eventi futuri tratto dalle Sacre Scritture e negava il diritto dei singoli a divulgarne il contenuto senza l'autorizzazione ufficiale della Santa Sede.

⁸² *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1983, 383, 637.

MARIANO DELL'OMO

MEMORIA ATTIVA E MEMORIA SELETTIVA: TESTIMONIANZE MEDIEVALI DELL'ARCHIVIO DI MONTECASSINO

Nuclei di "memoria attiva"

Che l'antica abbazia di Montecassino rappresenti già in pieno medioevo, a se stessa e a chi le si avvicini dall'esterno, una "istituzione della memoria"¹, appare da tre indizi molto diversi tra loro e distribuiti a larga distanza di tempo l'uno dall'altro, tra XI e XV secolo. In tutti e tre gli esempi la memoria si affida al valore della scrittura e dell'immagine, in particolare al peso di certi libri, di codici il cui pregio li accreditava più di altri ad essere percepiti come monumento e rappresentazione se non simbolo di un'intera storia religiosa e culturale. I medievali, come Cicerone nella IX *Filippica*, seppure in una prospettiva del tutto nuova come quella cristiana, avvertivano che solo in tal modo poteva inverarsi la speranza che «vita enim mortuorum in memoria est posita vivorum»². È l'autorevolezza dei testi, delle scritture o delle immagini, di volta in volta attualizzata dalla consuetudine plurisecolare della lettura e della visione, ad assicurare la certezza che le testimonianze personali dal passato si trasmettano indenni nell'esperienza del presente.

Il primo caso che vorrei illustrare è strettamente connesso all'amicizia che legava l'abate e cardinale Desiderio di Montecassino, il futuro papa Vittore III, al riformatore e cardinale Pier Damiani. Si tratta della prima visita del santo di Fonte Avellana a Montecassino nell'autunno del 1064³:

¹ Per tale sintagma cfr. R. RIDI, *Il mondo dei documenti. Cosa sono, come valutarli e organizzarli*, Roma-Bari 2010 (Manuali Laterza, 300), 101-138: il capitolo dedicato a «Istituzioni della memoria», incentrato sul fatto che «documenti umani intenzionali» siano poi selezionati e raccolti con volontà intenzionale e per fini legati alla memoria da archivi, biblioteche ecc.

² *Orationes Philippicae*, IX, 10, 16: ed. P. Wuillemier, Paris 1960, 123.

l'abate Desiderio l'aveva infatti minacciato, per così dire, nei mesi precedenti, scrivendogli che se non fosse venuto sarebbe stato privato dopo la sua morte delle preghiere di suffragio da parte dei monaci cassinesi, come riferisce accorato lo stesso Pier Damiani scrivendo all'abate nella primavera di quell'anno⁴. Egli in questa lettera rivela anche come dall'intercessione di san Benedetto si attendesse non pochi benefici spirituali, ritenendo anzi pegno di salvezza per sé il morire nel corso del pellegrinaggio verso quel monte⁵. Una volta pervenuto finalmente al sepolcro del patriarca cassinese non si lasciò sfuggire un'occasione che sembra quasi una rivincita dettata dal solo desiderio di una certezza di comunione nella preghiera oltre la vita, ottenendo questa volta un impegno solenne dei monaci di Montecassino a commemorarlo con suffragi dopo la sua morte, come testimonia il testo di una minuta di lettera dell'abate Desiderio, trascritto in una coeva carolina (Tav. 1), presente forse lo stesso Pier Damiani, nel codice *Casin.* 3 a p. 17⁶, dove si legge:

«Con il plauso e il favorevole consenso di tutti i nostri fratelli, ti promettiamo, venerabile fratello Pietro, io frate Desiderio e tutta la comunità di questo sacro cenobio, che annualmente faremo memoria della tua dipartita, desiderando che ciò stesso osservino fedelmente anche i nostri posteri... Ci sembra cosa abbastanza degna ed onorevole che noi, per i quali spendi tanto amore e mostri tanta benevolenza, restituiamo una qualche mercede»⁷.

³ Sulla cronologia di questa prima sosta cassinese cfr. M. DELL'OMO, *I più antichi testimoni liturgici del "Sermo in vigiliis sancti Benedicti" di Pier Damiani. Una nuova edizione e un'illustrazione cassinese di ispirazione damianea*, in «Benedictina» 54 (2007) 235-237 (complessivamente 233-252).

⁴ *Die Briefe des Petrus Damiani*, 3. Nr. 91-150, ed. K. Reindel, *Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit IV*, München 1989, 168-169 (nr. 106): «Non ignorare te patior, venerande pater, quoniam Guidunculus ille, puer videlicet noster, acrem moeroris aculeum meis visceribus intulit; cum id, quod michi minatus es, per ordinem nuntiavit. Dixisse siquidem te retulit, quia nisi Cassinense monasterium, quod utique nobiliter regis, inviserem, orationem sancti loci, si te vivente defungerer, non haberem».

⁵ *Die Briefe*, 3, ed. Reindel, 170-171 (nr. 106): «Si per tam longinqui itineris ductum beati Benedicti patris nostri limen attingere licuisset, ego non parvae mercedis cumulum deputarem. Et certum teneo, quia si in illius peregrinationis itinere me obire contingeret, non tam proprii reatus me gravare excidium, quam illius attolleret dignitas meritum».

⁶ Cfr. la riproduzione fotografica di questa pagina con la relativa scheda descrittiva nr. 48 redatta da M. PALMA, che ne illustra il significato storico e paleografico, in «*I fiori e' frutti santi*». S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi. Catalogo della mostra, Montecassino, 10 luglio-31 ottobre 1998 (Nell'ambito del progetto Bimillenario di Cristo. I Santi nella storia 1998-1999), ed. M. Dell'Omo, Milano 1998, 170-171.

⁷ L'ultima edizione del testo originale è in M. PALMA - P. SUPINO MARTINI, *Desiderio e S. Pier Damiani: osservazioni su di una testimonianza scritta*, in «Nuovi Annali della Scuola Speciale

I Cassinesi del resto dopo la scomparsa del santo, nel necrologio oggi codice *Casin.* 47, al 22 di febbraio ne registrarono l'*obitus* in inchiostro rosso, con il nome «Petrus» a lettere maiuscole, seguito dalla qualifica «Hostiensis episcopus», vergato in scrittura beneventana sicuramente dalla mano principale del manoscritto, che si arresta tra il 1164 ca. e il 1166⁸.

È emblematico che la lettera mediante la quale Desiderio sigla il patto di preghiera da parte della comunità cassinese in favore di Pier Damiani sia stata copiata all'interno di un manoscritto in beneventana tra i più antichi e rilevanti della biblioteca medievale di Montecassino, il codice 3, una vera reliquia databile agli anni 874-892, che contiene tra l'altro il *De fide sanctae Trinitatis* di Alcuino e il *Libellus de signis coeli* dello ps. Beda, segnalandosi in particolare per l'apparato decorativo⁹, che con i suoi 40 disegni di costellazioni raggiunge un livello stilistico di elevata qualità. Evidentemente il manoscritto era stimato allo stesso modo già negli anni di Desiderio, a testimonianza anche del valore di una tradizione di studio che a Montecassino si era conservata intatta nel corso dell'alto medioevo, l'ininterrotta attenzione cioè verso la scienza astronomica.

Lo spazio nel quale trova posto quell'impegno di preghiera e di memoria tributato a Pier Damiani rappresentava dunque di per sé un vero monumento della cultura cassinese anche agli occhi della Montecassino del sec. XI. Si può intravedere così la coscienza di una circolarità tra valore della cultura e desiderio della memoria, con il risultato però che è la continuità e il peso della stessa memoria, nello specifico quella di Pier Damiani, a dare fino ad oggi, fino a noi, un supplemento di ricchezza a quel codice 3 dell'Archivio cassinese, già di per sé singolare veicolo di cultura, ma divenuto in seguito anche garanzia della memoria, antidoto all'oblio.

Un secondo esempio è dato dal codice *Casin.* 82, databile tra la fine del X e l'inizio dell'XI sec.¹⁰, recante i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, dove la

per Archivistici e Bibliotecari» 1 (1987) 225-226: «Cunctis fratribus nostris laudantibus et libenter consentientibus, promittimus tibi, venerabilis frater Petre, ego frater Desiderius cum tota congregacione huius sancti cenobii memoriam obitus tui annualiter nos habituros, posteros quoque nostros hoc idem observare fideliter cupientes... Satis quippe dignum et honestum nobis videtur ut quibus tantam dilectionem impendis, tantam benivolentiam ostendis, aliquid emolumenti rependamus» (226).

⁸ Cfr. M. DELL'OMO, *Liturgia della memoria a Montecassino: il 'libro dell'ufficio del capitolo' nel codice Casin. 47*, in O. Pecere (cur.), *Il monaco il libro la biblioteca. Atti del Convegno Cassino-Montecassino 5-8 settembre 2000*, Cassino 2003 (Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino), 161.

⁹ Cfr. G. OROFINO, *I codici decorati dell'Archivio di Montecassino, I. I secoli VIII-X*, Roma 1994, 41-47.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 107-108.

connessione fra testo scritto ospitante e ingresso di una testimonianza memoriale è ben più logica rispetto al caso precedente. Infatti in corrispondenza di *Moralia* XVI, 10, testo vergato in beneventana, si conserva nei margini (pp. 320-322) la trascrizione di una lettera di Tommaso d'Aquino, risalente al 1274 (Tav. 2), allorché egli sostava nella stessa Aquino diretto al Concilio di Lione, poco prima della sua morte avvenuta a Fossanova il 7 marzo di quell'anno. In questo documento il santo scrive all'amico abate di Montecassino Bernardo Aiglerio, in risposta ad un quesito sollevato da alcuni monaci della comunità, colpiti da un passaggio dei *Moralia*, appunto quello del libro XVI, al paragrafo 10, 16¹¹.

I Cassinesi si interrogavano sull'apparente antinomia che poneva san Gregorio nell'affermare la libertà del peccatore che può convertire in male il tempo concessogli dalla misericordia di Dio per la penitenza,

«sebbene Dio onnipotente preveda di ciascuno il tempo che va fino alla morte, nel quale ha termine la sua vita, né alcuno è potuto morire in un tempo diverso da quello stesso nel quale muore».

È il problema dell'infalibilità della prescienza divina e della sua relazione con la libertà umana, sul quale Tommaso offre nella sua lettera una risposta a tal punto lucida e persuasiva, che secondo Antoine Dondaine, ultimo editore della lettera, «in tutti gli scritti di s. Tommaso non vi è alcun passaggio così preciso, così chiaro, sul problema in questione e allo stesso tempo in relazione con il testo di s. Gregorio»¹². Tommaso risponde affermando che Dio certamente nella sua prescienza vede morire qualcuno allo stesso modo in cui si può vedere «Pietro sedere mentre siede». È evidente però – egli aggiunge – che dal fatto di vedere qualcuno che siede non deriva la necessità dello star seduti. Pertanto

«è impossibile che queste due cose siano contemporaneamente vere, che io veda qualcuno che siede e che questo stesso non sia seduto; e similmente non è possibile che Dio preveda qualcosa che accadrà e che ciò stesso non sia: né tuttavia per questo le cose future avvengono per necessità».

¹¹ S. GREGORII MAGNI, *Moralia in Iob libri XI-XXII*, ed. M. Adriaen, *Corpus Christianorum Series Latina* 143 A, Turnholti 1979, 806.

¹² A. DONDAINE, *La lettre de saint Thomas à l'abbé du Montcassin*, in A. Maurer (cur.), *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, I, Toronto 1974, 87-108.

Da una parte quindi Tommaso ribadisce la certezza della prescienza divina, data l'impossibilità che Dio s'inganni, e dall'altra riconosce che l'uomo, nella sua condizione di creatura, è libero nella sua attività. Non c'è dunque contraddizione: la scienza divina non impone l'attività dell'uomo, seppure la conosce in anticipo nei suoi effetti¹³.

Tommaso, di passaggio ad Aquino diretto in Francia, dopo essersi scusato con l'abate Aiglerio per non aver potuto argomentare con lui *viva voce*, dati gli impedimenti frapposti dalla lunghezza dell'ufficio divino e dagli obblighi penitenziali – era la Quaresima del 1274 –, e dopo aver soddisfatto la sua richiesta, si dice disponibile in ogni caso a scrivergli nuovamente se le sue parole non dovessero risultare sufficientemente convincenti. La lettera era destinata così a segnare una tappa miliare nella storia dell'amicizia fra Tommaso e Bernardo Aiglerio. Sappiamo che quest'ultimo, proprio per la venerazione che lo legava all'Aquinate¹⁴, aveva concesso nel dicembre del 1269 l'edificazione di un convento domenicano a S. Germano, la città sottostante Montecassino, e – come sembra – egli fu tra i primi a recepire, facendolo trascrivere nel suo Breviario, il cod. *Casin.* 555, l'ufficio del “*Corpus Christi*”¹⁵ che san Tommaso aveva elaborato proprio mentre insieme con Bernardo, da poco nominato abate di Montecassino, nel 1263 si trovava presso papa Urbano IV a Orvieto, dove probabilmente il benedettino francese, già abate di Lérins, ora di Montecassino, e il domenicano italiano *magister* dell'Università di Parigi si erano conosciuti stringendo un profondo e duraturo legame di fraternità.

La lettera inserita nel cod. *Casin.* 82 costituisce una testimonianza eccezionale anche perché ci è stata trasmessa in questo unico esemplare manoscritto: vergata in una gotica corsiva intorno all'ultimo trentennio del Duecento e già ritenuta a torto autografa dell'Aquinate, in realtà essa costituisce un documento dotato di indubbia autenticità storica, essendo copia di un originale andato perduto¹⁶. L'ipotesi più attendibile è che la

¹³ Cfr. *Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem*, ed. A. Dondaine, in *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, XLII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1979, 399; cfr. M. Dell'Omo, scheda nr. 52 relativa al citato codice, in *I Fiori e' Frutti santi*, 173-175.

¹⁴ «... ob honorem Dei et venerabilis viri fratris Thomasia de Aquino ac religiosi viri fratris Troiani de eodem Praedicatorum ordine karissimorum amicorum nostrorum promerente dilectione» (*Regesti Bernardi I abbatis Casinensis fragmenta ex Archivio Casinensi*, cura et studio A. M. Caplet, Romae 1890, 59).

¹⁵ A. LENTINI, *Il Breviario del codice cassinese 555 e l'Ufficio del “Corpus Christi”*, in «Notitiae» 18/186 (1982) 37-48.

¹⁶ Cfr. *Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem*, ed. Dondaine, 402-406.

missiva sia stata scritta da Tommaso stesso, a meno che – cosa meno probabile – non si voglia identificarne lo scriba con quel *frater Raynaldus* (Reginaldo da Piperno) menzionato in calce alla stessa lettera – «commendat se vobis» –, il quale accompagnava in viaggio l'illustre confratello (Tav. 3).

L'unicità di questo testo è ulteriormente contrassegnata dal fatto che si tratta dell'ultimo scritto di san Tommaso a noi pervenuto prima della sua morte: perciò esso appare quasi come il testamento che l'antico discepolo di san Benedetto ha voluto lasciare alla comunità cassinese sullo scorcio della sua vita terrena, egli che era stato per quasi nove anni fanciullo oblato a Montecassino¹⁷.

Del resto anche nel caso di Tommaso – e come potrebbe essere diversamente! – un altro manoscritto, il già citato necrologio, codice *Casin.* 47, nel margine inferiore di p. 95, si fa testimone muto di una memoria viva a Montecassino: in aggiunta al 7 marzo viene annotato da mano del sec. XIV, dopo la canonizzazione di san Tommaso avvenuta il 18 luglio 1323:

«Apud Fossam Novam natale sancti Thome confessoris viri eruditissimi, qui oriundus de Aquino, primo Casinensis monachus factus, postmodum de ordine beati Dominici Frater Predicator effectus, sua multiplici et fructuosa doctrina illuminavit valde Ecclesiam sanctam Dei».

Per ritornare al *Casin.* 82, è alquanto inconsueto che un classico della patristica e della spiritualità cristiana come il Commento gregoriano al libro di Giobbe, uno dei testi più gettonati per la lettura da parte dei monaci medievali, riceva nel nostro caso uno stigma di valore aggiuntivo assolutamente singolare, per il fatto che ad esso si associa, con l'epistola di Tommaso, una testimonianza della memoria che è sì un chiaro riflesso del vincolo di affetto che univa Montecassino al teologo e santo aquinate, ma anche, e in primo luogo, un contributo di natura esegetica e dottrinale al testo gregoriano, in occasione del quale è stato concepito, e accanto al quale è stato materialmente, meglio, codicologicamente, conservato e perciò salvato.

Il terzo ed ultimo campione che vorrei segnalare, in queste variazioni sul senso della memoria attraverso l'ausilio di speciali manoscritti, è rappresentato da un celeberrimo codice di origine cassinese, rimasto in sede almeno fino alla metà del Quattrocento, ed ora tra i più preziosi della Biblioteca Vaticana, il *Vat. lat.* 1202 (*Codex Benedictus*), Lezionario databile intorno al

¹⁷ Cfr. T. LECCISOTTI, *S. Tommaso d'Aquino e Montecassino*, Montecassino 1965 (Miscellanea Cassinese, 32).

1075, allestito per le feste liturgiche dei santi Benedetto, Mauro e Scolastica, cospicuo per le sue splendide illustrazioni a piena pagina, come quella del frontespizio a f. 2r (Tav. 4). Forse nessuna scena tramandataci dalla civiltà artistica del medioevo occidentale è più perfetta di questa nel rimarcare il valore simbolico che quella stessa civiltà attribuiva a codici ed edifici, entrambi con valore di monumento. L'abate Desiderio di Montecassino – non a caso ricorre ancora una volta il suo nome – vi appare, rivestito di un piviale rosso, mentre, recando tra le mani un libro con la coperta tempestate di gemme, lo offre a san Benedetto, ricoperto di cocolla blu, benedicente con la destra, mentre con la sinistra tiene un volume della Regola, poggiato su di sé, la cui coperta è anch'essa impreziosita dal colore purpureo. Ma quel che più interessa sottolineare è la presenza di molti altri manoscritti collocati sul piano che si interpone tra i due personaggi, quasi a formare una lastra di grandi tessere colorate sullo sfondo architettonico della rinnovata Montecassino desideriana: una vera miniatura-sintesi di quello che fu l'abbaziale più fruttuoso della Montecassino medievale. Del resto la scritta in inchiostro rosso con caratteri beneventani, posta al di sotto dell'illustrazione, e che recita: «Cum domibus miros plures pater accipe libros», appare come lo specchio perfetto dell'età desideriana. *Meisterwerk*, capolavoro della miniatura italiana del sec. XI, come lo ha definito Beat Brenk¹⁸, questo codice già verso la fine del medioevo doveva essere riconosciuto e apprezzato per gli stessi significati culturali e religiosi che oggi gli attribuisce non solo la storiografia artistica ma anche *ictu oculi* la sensibilità dei meno esperti. Lo dimostra il fatto che il 1° gennaio dell'anno 1424, il priore domenicano della chiesa e convento di S. Maria Maddalena a St-Maximin in Provenza, di passaggio a Montecassino per recarsi presso Luigi III, re di Napoli e conte di Provenza¹⁹, nel vedere il manoscritto sentì il bisogno, che evidentemente gli fu accordato, di lasciare traccia di sé sul *recto*, nella parte inferiore, del primo foglio, a sinistra (Tav. 5), dove su cinque righe egli scrive:

¹⁸ B. BRENK, *Das Lektionar des Desiderius von Montecassino Cod. Vat. Lat. 1202, ein Meisterwerk italienischer Buchmalerei des 11. Jahrhunderts*, Zürich 1987 (Wissenschaftlicher Ergänzungsband zur Faksimileausgabe des Codex Benedictus Vat. lat. 1202. Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi iussu Ioannis Pauli PP II consilio et opera curatorum Bibliothecae Vaticanae volumen L).

¹⁹ Cfr. M.-H. LAURENT, *Un antico lezionario cassinese: il codice Vat. lat. 1202*, in «Benedictina» 4 (1950) 327-341, specialmente 329; ID., *Un prieur de St.-Maximin au Mont-Cassin (1^{er} janvier 1424)*, in «Provence Historique» 1 (1950) 61-64.

«In isto sancto cenobio fuit frater Garssias de falcibus natione Navarrus et prior venerabilis ecclesie beate Marie Magdalene ville Sancti Max[i]mini in provincia Provincie anno Domini M^o.CCCC^o.XXIII^o. et prima die mensis ianuarii».

In questo caso il riverbero di grandezza emanante dal manoscritto e illuminante il lettore è del tutto a senso unico: lo scritto aggiunto da quest'ultimo almeno apparentemente non addiziona nulla al valore intrinseco del codice, se non il fatto di attestarne l'apprezzamento di cui esso godeva ancora nella prima metà del sec. XV. È pur vero che questa testimonianza ci aiuta a meglio ricostruire come proprio in età umanistica la riscoperta del patrimonio librario del passato, di quello cassinese in particolare, riattivi un processo di circolazione, in molti casi ahimè di separazione dei libri dal sito nel quale erano stati custoditi per secoli. È un fatto che alcuni decenni dopo quel 1424, il Lezionario desideriano faccia improvvisamente la sua comparsa tra i libri inventariati nel catalogo dei manoscritti latini della Vaticana redatto dal Platina nel giugno del 1475 sotto il pontificato di Sisto IV²⁰, sebbene ancora risulti conservato a Montecassino nel 1452²¹, e nel 1469²², come appare dal catalogo della biblioteca cassinese, oggi *Vat. lat.* 3961²³, la cui

²⁰ «Vigiliae B. Benedicti, littera longobarda, ex memb. in tabulis», una descrizione parziale dell'intero contenuto, che corrisponde a quanto si legge, di mano coeva, nell'ultima carta del manoscritto (f. 162v): «Vigilie s. Benedicti confessoris»: cfr. l'edizione di E. MÜNTZ - P. FABRE, *La Bibliothèque du Vatican au XV^e siècle d'après des documents inédits. Contribution pour servir à l'histoire de l'humanisme*, Paris 1887 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 48), 198; anche J. BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits*, avec la collaboration de J. Ruyschaert, Città del Vaticano 1973 (Studi e Testi, 272), 23; sulla fondazione sistina della Biblioteca Vaticana cfr. J. RUYSSCHAERT, *Sixte IV, fondateur de la Bibliothèque Vaticane (15 juin 1475)*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 7 (1969) 513-524; ID., *Les collaborateurs stables de Platina, premier bibliothécaire de la Vaticane (1475-1481)*, in «Palaeographica, Diplomatica et Archivistica». *Studi in onore di Giulio Battelli*, 2, Roma 1979 (Storia e Letteratura, 140), 575-591.

²¹ Nel margine esterno di f. 216r, in corrispondenza dell'omelia di san Bertario per la solennità di S. Scolastica (10 febbraio) (ed.: A. LENTINI, *Il sermone di S. Bertario su S. Scolastica*, in ID., *Medioevo letterario cassinese. Scritti vari* a cura di F. Avagliano, Montecassino 1988 [Miscellanea Cassinese, 57], 391 nr. 40: «His breviter pr libatis, fratres karissimi [...]»), si legge in inchiostro rosso in scrittura gotica: «Dominica infra octava sancte Scolastice. Sequitur in omilia sancti Bertarii abbatis Casinensis in vita sancte Scolastice virginis. 1452».

²² Su questa data cfr. M. DELL'OMO, *Cassino. Archivio dell'Abbazia di Montecassino*, in L. Buono-R. Casavecchia-M. Palma-E. Russo (cur.), *I manoscritti datati delle Province di Frosinone, Rieti e Viterbo*, Firenze 2007 (Manoscritti datati d'Italia, 17), 10.

²³ Tra i «Libri de vita et miraculis sanctorum»: «In primis de miraculis S. Benedicti liber et S. Mauri et S. Scolastice per singula miracula, optime figuratus inc. Dno tribuente»: M.

- LVII De b[e]n[e]d[i]c[t]io[n]e xpi & quod omnia que p[ro]feruntur in xpo n[ost]ro r[e]d[u]ntur
in co[m]mune g[e]n[er]is hu[m]ani.
- LXIII Quod d[e] p[ro]p[ri]e quatuor esse facia p[ro]p[ri]e ubi dicitur in
p[ro]p[ri]e quidam p[ro]p[ri]e ubi dicitur in p[ro]p[ri]e ubi dicitur in p[ro]p[ri]e.
- LXVIII De b[e]n[e]d[i]c[t]io[n]e d[e]i in p[ro]p[ri]e
- LXX De b[e]n[e]d[i]c[t]io[n]e d[e]i in p[ro]p[ri]e
- LXXI De b[e]n[e]d[i]c[t]io[n]e d[e]i in p[ro]p[ri]e
- LXXII De b[e]n[e]d[i]c[t]io[n]e d[e]i in p[ro]p[ri]e

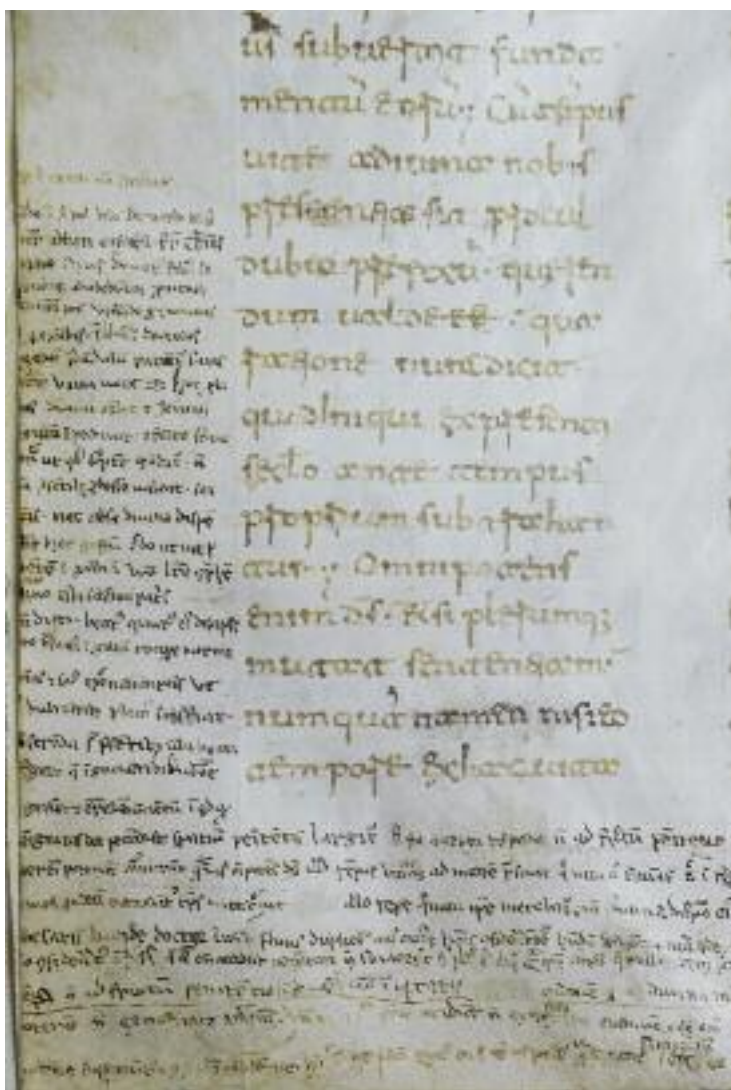
explie. capitula. libri c.

[Large block of faded or heavily obscured text, likely a rubric or introductory paragraph, mostly illegible due to fading and bleed-through.]

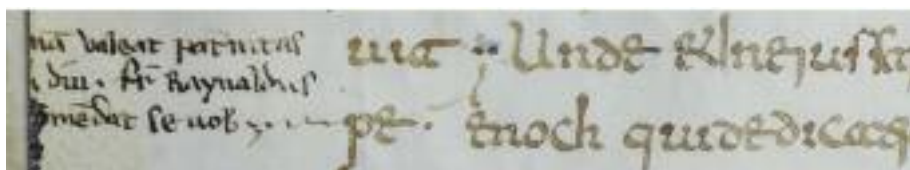
N[ost]r[us] p[ro]p[ri]e d[omi]ni uenerabilis d[omi]ni Desiderii abbas h[ic] g[r]a[t]ia q[ue] d[omi]ni Sat[is]
 f[aci]t in satis clare innotuit, q[uod] hoc monasteriu[m] s[an]c[t]i benedicti, cui p[ro]p[ri]e uideri
 plus omnib[us] abib[us] c[on]u[er]s[us] fundatis delegat[ur] c[on]u[er]s[us] fr[at]r[um] q[ui] laudan
 t[ur] abib[us] c[on]fessionib[us] p[ro]p[ri]e t[ur] uenerabilib[us] s[an]c[t]i p[ro]p[ri]e ego s[an]c[t]i
 Desiderius cu[m] tota c[on]gregatione hu[m]i[li] s[an]c[t]i cenobii, memoria obitistis
 annualit[er] habitaret[is] sic c[on]suetudinelet p[ro]p[ri]e d[e]i abbatum q[ui]
 nouit de hac luce migraverunt officio s[an]c[t]e celebrant[ur] Satis q[ui]
 dignu[m] et honestu[m] nob[is] uidet[ur] ut q[ui]bus tantam delectatione[m] impendit
 tanta benivolentia ostendit, aliq[ui]d emulatio[n]e[m] rep[ro]b[am] ut quos
 ita inop[er]ans amare s[er]p[er] du[m] uteris amantius crescat in nob[is] du[m] aliq[ui]
 deuocione[m] fac amant[er] p[ro]p[ri]e s[an]c[t]i anob[is] t[ur] p[ro]p[ri]e uenerabilib[us] s[an]c[t]i
 h[ic] i[n] p[ro]p[ri]e p[ro]p[ri]e uenerabilib[us] s[an]c[t]i al nob[is] i[n] uenerabilib[us] s[an]c[t]i
 aut t[ur] h[ic] i[n] p[ro]p[ri]e uenerabilib[us] s[an]c[t]i p[ro]p[ri]e s[an]c[t]i

S[an]c[t]i Desiderii abbas h[ic] g[r]a[t]ia q[ue] d[omi]ni Sat[is] f[aci]t

Tav. 1 - Montecassino, Archivio dell'Abbazia, cod. Casin. 3, p. 17.



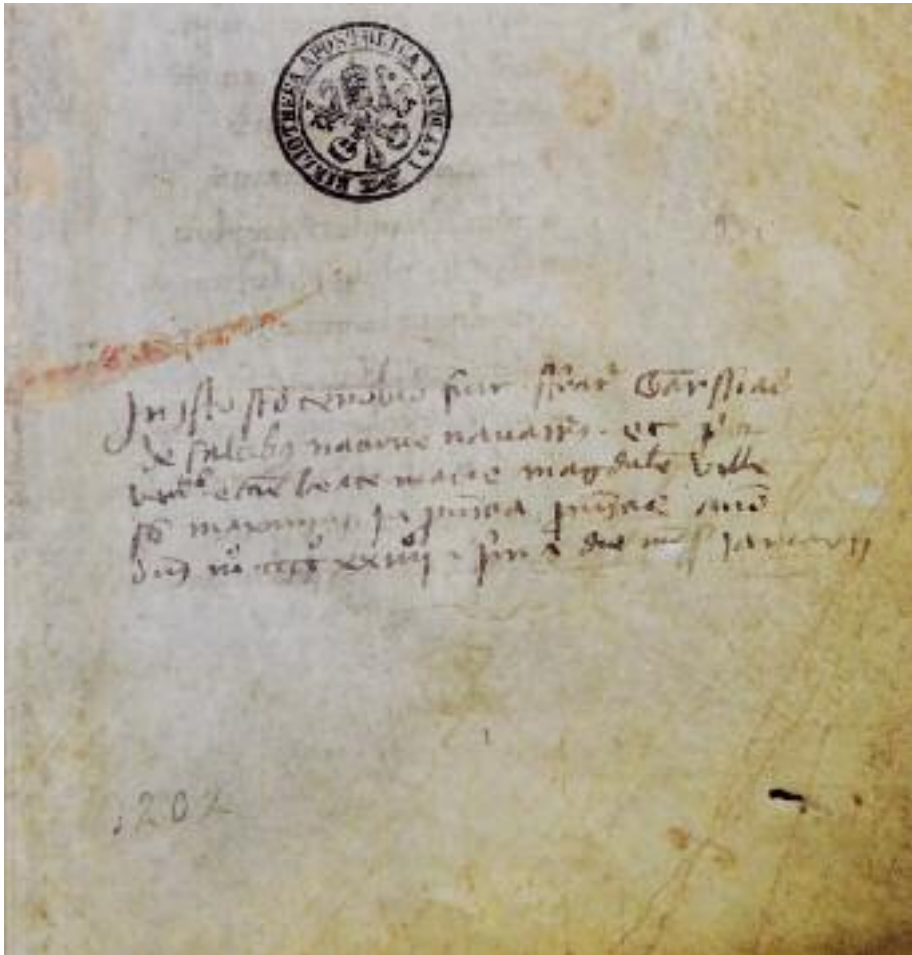
Tav. 2 - Montecassino, Archivio dell'Abbazia, cod. Casin. 82, p. 320.



Tav. 3 - Montecassino, Archivio dell'Abbazia, cod. Casin. 82, p. 322 (particolare).



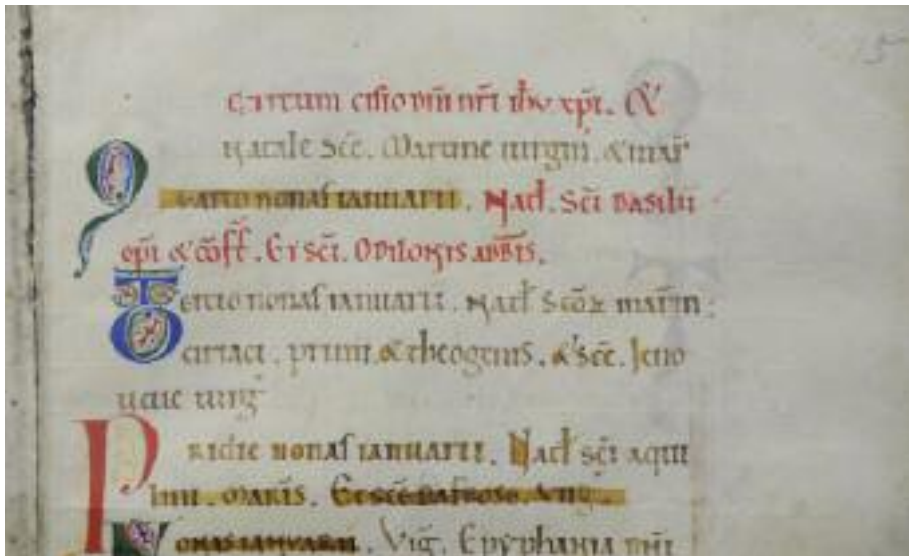
Tav. 4 - Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 1202, f. 2r.



Tav. 5 - Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 1202, f. 1r (particolare).

Uy let laim. **A** pud bechileam iude **Nat**
Scotum martirium Innocentium --
Uy let laim. **A** pud ardeland **Sci**
 atophum **epi & conf.** **Q**ui fuit discipulus
 apuloz pater & pater **R**omane **Sci**
 basilisani **pbr & confessoris** --
Uy let laim. **A** lexandrie **Nat** **Scor**
 mansueti. **seueri.** **appiani.** **donati.** **et henot.**
Uy let laim. **R**ome **Nat** **Sci siluestri po**
pe & conf. **Q**ui abbas pater aposto
 latus **quartus** **sedis** **in** **perpetua** **con**
nos **magnas** **arts.** **A** pud **senonas** **Sci**
columbe uir. **Q**ue sub **aristoteli** **in**
perpetua **igne** **supra** **gladio** **cessit**
iam **ibidem** **scor** **seruini** **et** **patriciani.**
Qui **abbas** **apostis** **ad** **predicandum** **disce**
perpetuam **urbem** **martirio** **suo** **illustre**
factus. **iam** **rome** **Scotum** **donat**
et **perulini.** **et** **setoane** --
A pud **cornuaria** **anglie** **ciuitatem.** **Nat**
Sci achme archiep: **et** **martirij** --

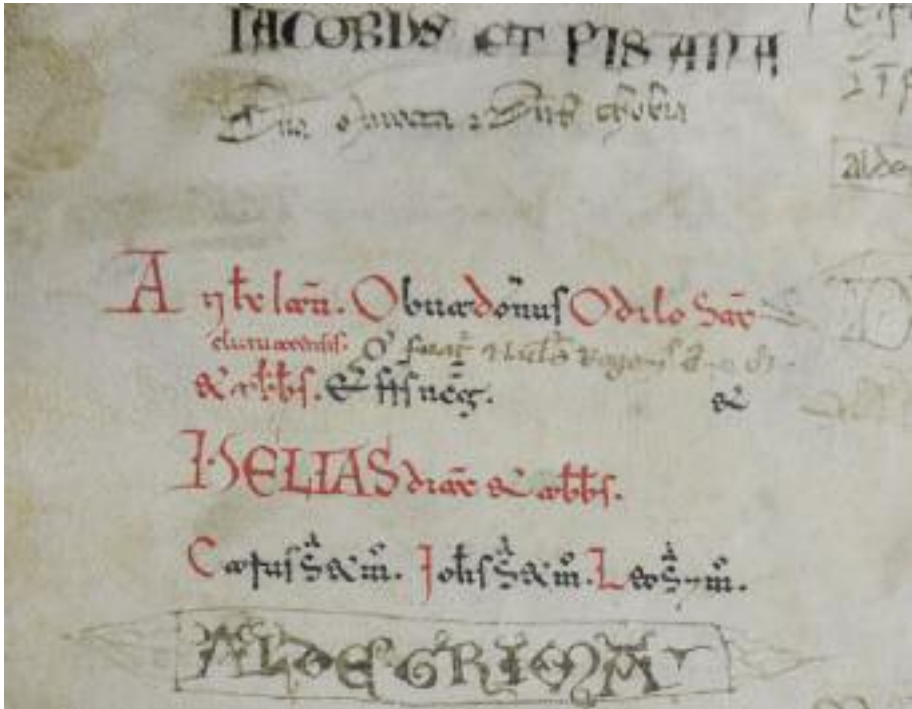
Obiit octo septuagesimo



Tav. 7 - Montecassino, Archivio dell'Abbazia, cod. Casin. 334, p. 75 (particolare).



Tav. 8 - Montecassino, Archivio dell'Abbazia, cod. Casin. 334, p. 88 (particolare).



Tav. 9 - Montecassino, Archivio dell'Abbazia, cod. Casin. 47, p. 622 (particolare).

stesura fu promossa da papa Paolo II, abate commendatario del monastero²⁴. Sembra che sia stato proprio l'interesse antiquario di Paolo II a far emigrare quel pezzo di memoria liturgica e artistica da Montecassino a Roma²⁵, e probabilmente questo fatto ne ha non solo preservato fino a noi la fisica presenza, ma ne ha potenziato valore e significato nella storia della cultura. A differenza dell'episodio sopra menzionato che vede protagonista *Garssias de falcibus*, qui si ripristina quel circuito di reciprocità o convergenza tra solchi di memoria, quello intrinseco al bene culturale e quello impresso dalla nuova istituzione della memoria, che lo accoglie e lo valorizza, lo fa cioè di nuovo oggetto d'interesse per lo studio e la trasmissione del sapere.

I tre paradigmi di memoria che ho cercato brevemente di illustrare sono una chiara dimostrazione di quanto ha scritto Armando Petrucci in *Prima lezione di paleografia*, nel capitolo intitolato «Scrivere e conservare la memoria», quando all'interno del patrimonio memoriale scritto di un'entità culturale, egli distingue tra

«una parte sostanzialmente inattiva, prodotta e conservata soltanto per inerzia..., caratterizzata dal fatto di non essere correntemente usata, cioè consultata e letta, e di non essere mai o quasi mai riprodotta»

e un'altra che, strettamente collegata alla sollecitudine di conservare il patrimonio testuale ereditato dai predecessori, costituisce

Inguanez, *Catalogi codicum Casinensium antiqui (saec. VIII-XV)*, Montis Casini 1941 (Miscellanea Cassinese, 21), 41. Per la parte archivistica cfr. M. DELL'OMO, *Il più antico inventario dell'archivio diplomatico di Montecassino nel catalogo di papa Paolo II (Vat. lat. 3961, ff. 25r - 32v). Edizione della lista e identificazione dei documenti*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, XVIII, Città del Vaticano 2011 (Studi e Testi, 469), 203-263.

²⁴ Cfr. M. DELL'OMO, *Paolo II abate commendatario di Montecassino. Note e documenti sull'abbazia cassinese e la "Terra S. Benedicti" fra il 1465 e il 1471*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 29 (1991) 63-112 (ristampa in Id. [cur.], *Montecassino nel Quattrocento. Studi e documenti sull'abbazia cassinese e la "Terra S. Benedicti" nella crisi del passaggio all'età moderna*, Montecassino 1992 [Miscellanea Cassinese, 66], 207-284).

²⁵ Non a caso in un breve di Paolo II del 20 marzo 1471 indirizzato al vescovo di Modena Nicola Sandonnino, governatore dell'abbazia di Montecassino per conto dello stesso pontefice, quest'ultimo esprimeva il desiderio di ricevere «nonnullos codices volumina oblationes ac privilegia in sedula presentibus introclusa ex biblyotheca vestra», avendo incaricato a tale scopo Giovanni de' Franchinis «ut ea omnia ad nos deferri faciat et ipse personaliter cum ipsis isthuc redeat»: edito in R. WEISS, *Un umanista veneziano. Papa Paolo II*, Venezia-Roma 1958 (Civiltà Veneziana. Saggi, 4), 88. Il buon esito della missione affidata al de' Franchinis è provato dal pagamento in suo favore di sei ducati per l'effettuata spedizione di libri da Montecassino al papa: cfr. P. CHERUBINI - A. ESPOSITO - A. MODIGLIANI - P. SCARCIA PIACENTINI, *Il costo del libro*, in M. Miglio (cur.), *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel*

«un nucleo attivo e funzionale che possiamo definire “memoria scritta volontaria”, frutto di scelte consapevoli e continuo oggetto di selezione, di riqualificazione e di uso sociale»²⁶.

Selezione e “passaggio del ricordo”

L'ultima annotazione ci permette anche di meglio comprendere quel che scriveva Marc Bloch in *Apologia della storia*, che cioè

«nonostante ciò che talora sembrano credere i principianti, i documenti non saltan fuori, qui o là, per effetto di chissà quale imperscrutabile volere degli dèi. La loro presenza o la loro assenza, in un fondo archivistico, in una biblioteca, in un terreno, dipendono da cause umane che non sfuggono affatto all'analisi, e i problemi posti dalla loro trasmissione, nonché non essere soltanto esercizi per tecnici, toccano essi stessi nell'intimo la vita del passato, perché ciò che si trova così messo in gioco è nientemeno che il passaggio del ricordo attraverso le successive generazioni»²⁷.

Questo “passaggio del ricordo” merita qualche esemplificazione, ancora grazie a due manoscritti dell'Archivio cassinese, il *Casin.* 47, che ho già più volte menzionato, e che non a caso rappresenta il più cospicuo Necrologio medievale dell'Italia meridionale, con i suoi 6500 nomi in una gamma di scritture che vanno dal XII al XV sec., e un altro manoscritto, il *Casin.* 334, affine per natura e cronologia, essendo anch'esso un libro dell'ufficio del Capitolo, in particolare un Calendario-Martirologio databile tra il 1154 e il 1166, sebbene proveniente dall'abbazia normanna della SS. Trinità di Venosa. Considerando in parallelo questi due codici omologhi si può verificare come il passaggio della memoria attraverso le successive generazioni avvenga – intenzionalmente o meno – in modo diverso, pur in ambiti territoriali finitimi (Lazio meridionale o, se si preferisce, Campania settentrionale da una parte, Lucania dall'altra), e questo per varie ragioni, che dipendono ancora una volta dall'istituzione cui è affidato il compito di salvaguardare la memoria. Due esempi.

Quattrocento. Atti del II Seminario, Roma 6-8 maggio 1982, con la collaborazione di P. Farenga e A. Modigliani, Città del Vaticano 1983 (*Littera antiqua*, 3), 328-329.

²⁶ A. PETRUCCI, *Prima lezione di paleografia*, Roma 2002 (Universale Laterza, 811), 118.

²⁷ M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*. Con uno scritto di L. Febvre. A cura di G. Arnaldi, Torino 1997 (Piccola Biblioteca Einaudi, 117), 74.

Nel culto dei santi Montecassino, come tutta l'area beneventana, mostra, e talvolta con singolare tempestività, il suo volto universale, come nel caso di Thomas Becket, l'arcivescovo di Canterbury assassinato il 20 dicembre 1170 e canonizzato appena tre anni dopo. L'aggiunta del suo nome nel codice *Casin.* 47:

«Apud Cantuariam, Anglie civitatem, nat(alis) sancti Thome archiepiscopi et martyris»,

appare vergata in corrispondenza di «IV kl. Ianuarii», appunto il 29 dicembre²⁸, con un richiamo segnato da mano simile, seppure non identica, a quella che ha trascritto l'intero Martirologio (Tav. 6), il che induce a ritenere che subito dopo la copiatura del manoscritto, ultimata intorno al 1166, poco prima quindi della canonizzazione del martire inglese avvenuta il 21 febbraio del 1173, uno scriba ne abbia segnato il nome in quello che liturgicamente era il quinto giorno «post nativitatem» (29 dicembre). È un segnale dei legami che nel tardo XII secolo intercorrevano fra l'area beneventana, Benevento in special modo, e le isole britanniche²⁹, ed è molto probabile che la precoce diffusione del culto di Thomas Becket in quest'area sia stata favorita – come ci informa Herbert di Bosham – dal cardinale Lombardo che, prima di diventare arcivescovo di Benevento, era stato annoverato – come sembra – tra gli esperti consiglieri – «inter eruditos» – di Thomas Becket³⁰, accompagnando quest'ultimo nel suo esilio (1164-1170); del resto è significativo che un altro beneventano, il cardinale Alberto de Morra, il futuro papa Gregorio VIII, sia stato inviato da Alessandro III come suo legato (1171-1173) per effettuare un'inchiesta proprio sulle circostanze della morte dell'arcivescovo cantuariense, e negoziare così la riconciliazione del re Enrico II³¹. Eppure contemporaneamente e a breve distanza geografica, nel Calendario-Martirologio della SS. Trinità di Venosa, non vi è traccia di aggiunte circa il martirio di Thomas Becket³². È difficile trarne conseguenze

²⁸ Montecassino, Archivio dell'Abbazia, *Casin.* 47, 264.

²⁹ Cfr. J. MALLET - A. THIBAUT, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent*, II, Paris-Turnhout 1997 (Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), 289 n. 2.

³⁰ *Ex libris auctorum aequalium de S. Thoma Cantuariensi*, ed. F. Liebermann-R. Pauli, in *Momenta Germaniae Historica. Scriptores XXVII*, Hannoverae 1885, 32.

³¹ Cfr. P. KEHR, *Papst Gregor VIII. als Ordensgründer*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, II. *Per la storia di Roma*, Roma 1924 (Studi e Testi, 38), 251.

³² Se nel Calendario-Martirologio non appare alcun altro nuovo inserimento, nel Necrologio

sul culto del santo arcivescovo inglese a Venosa e quindi nell'Italia normanna, ma resta la differenza, tanto più che in un altro notevole libro dell'ufficio del Capitolo, di area meridionale, il *Vat. lat.* 5949 (1197-1203) ad uso delle monache di S. Maria di Gualdo Mazzocca, presso Foiano di Val Fortore (Benevento), il Martirologio al 29 dicembre ugualmente riporta il nome dell'arcivescovo di Canterbury³³.

A denotare ancor più come l'appartenenza ad una certa area geo-liturgica possa nel medioevo causare differenze di trasmissione della memoria è l'esempio, ancor più emblematico, di Odilone e Maiolo abati di Cluny: se nel Calendario-Martirologio di Venosa, il *Casin.* 334, quindi in un codice fortemente segnato dall'influsso franco-normanno, Odilone (Tav. 7) insieme a Maiolo (Tav. 8) appare segnato nel Martirologio, quindi ufficialmente riconosciuto come santo, diversamente nel *Casin.* 47, in area geo-liturgica di tradizione longobardo-beneventana, il solo Odilone appare sì registrato, ma non nel Martirologio, bensì nel Necrologio al 31 dicembre (Tav. 9), a ricordo di un fatto concernente la storia cassinese e registrato nella stessa *Chronica* di Leone Marsicano (II, 54)³⁴: la visita cioè dell'abate cluniacense a Montecassino nel 1027. D'altra parte in nessun Calendario e tanto meno in Martirologi di area liturgica beneventana è dato rinvenire i nomi di Odilone e Maiolo, mentre si registra unicamente quello dell'abate Oddone al 18 di novembre in un tardivo (ca. 1280) Calendario cavense (Cava dei Tirreni, Archivio della Badia della SS. Trinità, codice 19)³⁵. È una riprova del determinante influsso selettivo esercitato dalla tradizione locale e dei suoi conseguenti riflessi nell'ambito della memoria liturgica.

invece tra i nomi successivamente registrati spicca quello dell'abate venosino Egidio, defunto il 28 marzo 1181, la cui memoria fu segnata solo tra la fine del XII e gli inizi del XIII sec.: cfr. H. HOUBEN, *Il "libro del capitolo" del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334); una testimonianza del Mezzogiorno normanno*, present. di C. D. Fonseca, Galatina 1984 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali, Materiali e Documenti, 1), 61; ID., *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien*, Tübingen 1995 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 80), 162.

³³ Cfr. E. CONDELLO, "Scriptor est Eustasius...". Nuove osservazioni sull'origine del codice Vaticano Latino 5949, in «Scrittura e Civiltà» 18 (1994) 71.

³⁴ Cfr. *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* XXXIV, Hannoverae 1980, 266-268.

³⁵ Cfr. V. BROWN, *A New Beneventan Calendar from Naples: the Lost 'Kalendarium Tutinianum' Rediscovered*, in «Mediaeval Studies» 46 (1984) 418-419 (ristampa in Ead., "Terra Sancti Benedicti". *Studies in the Palaeography, History and Liturgy of Medieval Southern Italy*, Roma 2005 [Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 219], 310-311).

Istituzioni della memoria, nuclei attivi ed efficienti di memoria scritta volontaria, appartenenze di territorio e di cultura che producono forme e gradi differenti di memoria: a questo punto l'eco delle parole di Marc Bloch: «... ciò che si trova così messo in gioco è nientemeno che il passaggio del ricordo attraverso le successive generazioni ...», il suono di queste parole, già così limpido, ci giunge forse in modo ancor più distinto e suggestivo, perché sembra trovare perfetto riscontro in quelle testimonianze manoscritte cassinesi il cui potenziale di memoria è giunto intatto fino a noi.

II Sezione

***Dai Seminari di Studio in collaborazione
con l'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa***

I cattolici e l'unità d'Italia

La Diocesi di Roma e il Risorgimento

Spunti per nuove letture storiografiche

Roma, Pontificia Università Gregoriana

2 marzo 2011

**Cattolici, Chiesa e S. Sede
nel processo d'unificazione italiano**

Roma, Pontificia Università Gregoriana e Università LUMSA

5 aprile - 11 maggio - 8 novembre - 30 novembre 2011

Vedi i rispettivi Programmi completi nella parte riguardante l'Attività sociale

GIOVANNI BATTISTA VARNIER

LE PROSPETTIVE DI UNIFICAZIONE NAZIONALE
E LA SANTA SEDE:
ITALIA FEDERALE E STATO UNITARIO.

Riflessioni a 150 anni dall'Unità

Ringrazio la Pontificia Università Gregoriana e la Libera Università Maria Santissima Assunta e i promotori di questi seminari di studio organizzati in occasione dei 150 anni dell'Unità d'Italia e, segnatamente, rivolgo un grazie speciale all'amico e collega Andrea Ciampani. Tale ringraziamento è per avermi reso partecipe di un progetto culturale che fa sì che io mi trovi a prendere la parola in una prestigiosa sede del sapere, dove aleggia la memoria di tanti nomi illustri, tra i quali desidero ricordare: Urbano Navarrete, che nel 1997 accettò di pubblicare, in un volume che ebbi l'opportunità di curare, un saggio dal titolo: *La disciplina sacramentaria nei sinodi diocesani di Bobbio, di Mariana e Accia e di Nebbio dal Concilio di Trento al 1699*. Una analisi di trenta pagine che resta un modello nello studio dell'applicazione in sede locale del Tridentino attraverso lo strumento dei sinodi diocesani.

Ricordo Vincenzo Monachino e la comune appartenenza all'*Accademia Olubrense*. Centro internazionale di Studi Storici e Storico-ecclesiastici della quale egli fu Gran Cancelliere.

Penso poi a Giacomo Martina, scomparso nel febbraio 2012, esempio di servizio alla Chiesa nell'esercizio della verità nella ricerca storica e al quale, il 21 novembre 1991, fu consegnato all'Università di Torino il *Premio Jemolo*, istituito sotto l'alto Patronato del Presidente della Repubblica e conferito da una commissione giudicatrice di orientamento piuttosto laico e composta, tra gli altri, da: Norberto Bobbio, Alessandro Galante Garrone, Lionello Jona Celesia. Premio quale riconoscimento – in occasione della pubblicazione del terzo volume della monumentale biografia su papa Mastai Ferretti – del-

l'intera opera del qualificato studioso della Compagnia di Gesù e anch'egli per molti anni docente nella Pontificia Università Gregoriana.

Le nuove letture storiografiche

Oltre i sentimenti di gratitudine e i ricordi personali, debbo premettere che non sono uno storico militante o – come si suole dire – impegnato; cioè uno studioso che rilegge la tradizione storica alla luce delle contingenze del presente.

Nel caso della valutazione della partecipazione dei cattolici italiani alla formazione dello Stato unitario, si tratta di un capitolo che oggi è nuovamente aperto, nella prospettiva di superare vecchie e superficiali polemiche, che periodicamente vengono a ripresentarsi, ma che ormai mi sembra interamente scritto da studiosi del cattolicesimo di sinistra rispetto a quello moderato o di destra; anzi a partire dagli anni '70 del secolo scorso la cultura cattolica italiana finisce con l'essere rappresentata da esponenti appartenenti all'area cosiddetta progressista.

Indubbiamente lo storico non deve vivere in una città separata, questo senza essere un *engagé*, arruolato in qualche schieramento, e, quindi, le sue letture storiografiche non possono che risentire dei tempi che ci troviamo ad attraversare.

Mi riferisco, nel caso di specie, alla pubblicazione, da parte dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, di un'opera che ha come titolo: *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato 1861-2011* e la cui direzione scientifica fu affidata ad Alberto Melloni¹.

Si tratta di un prodotto culturale di pregio, a cui però si può imputare il fatto che l'alto costo commerciale non può certo facilitare la diffusione di quello che – negli intenti dei promotori – intende essere un contributo per l'analisi scientifica e per la costruzione di un quadro storiografico. Ma qui si innesta proprio il tratto negativo del quale sopra ho fatto cenno, perché l'opera richiamata evidenzia un taglio editoriale in cui tra gli autori troviamo nomi di qualificati studiosi, accanto ad altri di giovani esordienti in larga maggioranza esponenti di un mondo culturale vicino agli orientamenti ideologici dei soggetti proponenti.

¹ Cfr., *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato 1861-2011*, a cura di A. Melloni, 2 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011.

Premesso che il mio intende essere solo un richiamo ad elementi di fatto senza ombra di polemica, anche perché ciò che osservo ha poco valore in quanto proveniente da chi (secondo le classificazioni accademiche) non è neppure uno storico, nonostante insegni dal lontano 1979 e con continuità una materia storico-giuridica, quale la storia e sistemi dei rapporti tra Stato e Chiesa.

Dunque, sebbene sia poco storico e per nulla militante, credo tuttavia che mi sia consentito, in apertura di questo ciclo di incontri, di avanzare alcune considerazioni a proposito delle stagioni della storia. Un tema per nulla originale, ma in riferimento al quale non posso che esprimere le mie perplessità di fronte alle riletture dell'epopea risorgimentale, in cui abbiamo assistito – in questo 2011 – insieme a nuove prospettive storiografiche il più delle volte legate ai condizionamenti del contingente².

Specialmente per periodi politicamente significativi, come Risorgimento e Resistenza, la storia non ci dice mai del tutto come andarono le cose, ma ammantava i fatti con i veli dell'epopea. Si tratta cioè della proiezione del mito politico in cui lo storico crede o che subisce. Infatti:

«Se si confrontano le celebrazioni di quest'anno con quelle centenarie nel 1961, appaiono marcate differenze sulla scena politica del nostro paese. Da un lato la crisi della prima Repubblica all'inizio degli anni Novanta e la fine dell'assetto politico caratterizzato dai partiti derivati più o meno direttamente dall'esperienza resistenziale ha oggettivamente indebolito l'attenzione alla Resistenza come mito fondativo, per recuperare invece il Risorgimento come atto di nascita dello stato unitario. Dall'altro è mutato anche il contesto internazionale: il punto di riferimento è tornato a essere prima di tutto l'Europa, mentre sono tramontati i conflitti ideologici che per lunghi decenni hanno diviso la società italiana. Questo ha fatto sì che la cultura di sinistra abbia in larga misura fatto propri i valori risorgimentali, compreso quello di patria, a cui era rimasta a lungo estranea vuoi per l'approccio tradizionalmente critico verso il Risorgimento, vuoi per l'orizzonte internazionale in cui a lungo si è di preferenza posta. Con queste celebrazioni sono state sostenute ben più convintamente dalla sinistra di opposizione che dalla destra di governo, dove si è fatto sentire più decisivo il condizionamento della Lega»³.

² Per una recente analisi delle diverse stagioni di studi sul Risorgimento italiano e le questioni religiose, si veda: G. TURBANTI, *Simboli di una nazione. Il Risorgimento italiano e la Chiesa. Appunti su un tema storiografico*, in «Il Regno. Attualità», 2011, n. 18, 603-609.

³ TURBANTI, *Simboli di una nazione. Il Risorgimento italiano e la Chiesa*, 606.

Dunque, osservando il presente, è necessario in primo luogo cercare di non semplificare la complessità del fenomeno risorgimentale e, in secondo luogo, evitare il mito, che sempre accompagna tanti interventi caratterizzati dalla consueta retorica d'occasione.

Per quanto riguarda il primo punto, da ogni ricostruzione storica deve emergere la articolata fisionomia del travaglio per l'unità e per l'indipendenza nazionale; indipendenza che nasce dall'insieme del lavoro delle istituzioni, degli individui e di tutte le circostanze che ne favorirono o ne contrastarono l'affermazione. Questo vale per problematiche che sono oggi di attualità, come il ruolo dei cattolici nella costruzione risorgimentale e il rapporto tra Italia federale e Stato unitario.

Venendo al secondo punto, è necessario prendere atto del fatto che la storia del Risorgimento fu costruita su di una incrostazione di mitologie posticce, come quelle stampe oleografiche in tre o quattro colori, che furono tanto di moda nel secondo Ottocento.

È quindi opportuno che si compia un'opera di depurazione da quelle incrostazioni che non ci fanno scorgere le sfumature delle immagini, ma è altresì necessario evitare che i miti di ieri siano sostituiti dai miti di oggi⁴: come appunto il ruolo dei cattolici e lo Stato federale sia passato che contemporaneo.

A tutto questo aggiungo che, se dovessi soffermarmi sui più recenti orientamenti storiografici presenti negli studi sui rapporti tra Stato e Chiesa in Italia avrei poco di cui scrivere.

In generale nell'intero 2011 abbiamo partecipato ad una serie di manifestazioni il più delle volte effimere, con una serie di incontri di taglio celebrativo rispetto alla elaborazione di ricerche originali e il trascorrere del tempo ci consente di osservare che il 150° si è sfarinato in festeggiamenti e mostre di diversa qualità, senza che si siano ancora visti volumi di peso né indagini ad ampio spettro sia per utilizzo di fonti sia per elaborazione storiografica.

Certamente, come per le celebrazioni colombiane del 1992, i bilanci si potranno fare soltanto con il trascorrere del tempo e in questo concordo con l'opinione già espressa da Giovanni Sale, il quale di recente ha osservato che: «sotto il profilo della ricerca storica non ci sono ancora state pubblicazioni di rilievo»⁵.

⁴ Insiste su lontane origini religiose, probabilmente più ideali che reali, presenti nel processo risorgimentale: C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, Torino, Giappichelli, 2011.

⁵ G. SALE, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, Milano, Jaca Book, 2010, 13.

Italia federale e Stato unitario

Tuttavia, se la dimensione politica delle questioni risorgimentali travalica lo spessore culturale degli interventi e se i contributi sono poco interessanti nelle indagini e nello scavo archivistico e tradizionale è l'impianto di molti convegni, originali sono invece le nuove interpretazioni. Tanto originali che le vetrine dei librai espongono serie di volumi che decenni addietro non avrebbero neppure trovato un editore.

Mi riferisco al fatto che oggi è diffuso il pensiero politico antiunitario, teso ad evidenziare il conflitto epocale tra la Chiesa e lo Stato, come pure lo scontro del Nord contro il Sud della Penisola. In proposito penso che molti abbiano avuto occasione di leggere quanto scritto, l'8 marzo 2011, da Paolo Mieli nelle pagine del *Corriere della Sera*, in un intervento dal titolo: "Questione cattolica e Sud. Le ferite del Risorgimento. Così nacque uno Stato lontano dalle masse popolari". Intervento che si conclude con l'interrogativo retorico: «Dobbiamo attendere altri cinquant'anni perché di questi temi si possa discutere con sobrietà?»⁶.

Un indirizzo – quello degli orientamenti politici antiunitari – che in passato fu colto solo da pochi, tra i quali desidero ricordare per l'autorevolezza del pensiero Augusto Del Noce e il volume: *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*⁷.

Dunque l'attuale dibattito, storico, politico e culturale sull'Unità d'Italia ha molti elementi per essere caratterizzato da un punto di vista che può dirsi "realista", se non si vuole definire come "revisionista", con il richiamo al fatto che il revisionismo è il fondamento del progresso scientifico.

Tutto questo avviene però in un contesto generale nel quale siamo giunti al 2011 trascurando la storia del Risorgimento.

In ciò sono perfettamente d'accordo con quanto osservato anni addietro da Bianca Montale, che ha dedicato la propria vita allo studio di questi temi: «Oggi la parola Risorgimento è discussa, e desta più di un sospetto; tutti i mali si fanno risalire a veri o pretesi vizi d'origine. La storia dell'Ottocento è ormai ridotta ai minimi termini, e largamente ignorata, per far posto a quella del Novecento. Che non è possibile capire senza conoscerne le radici»⁸.

⁶ P. MIELI, *Questione cattolica e Sud. Le ferite del Risorgimento. Così nacque uno Stato lontano dalle masse popolari*, "Corriere della Sera", 8 marzo 2011.

⁷ A. DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Milano, Giuffrè, 1993.

⁸ *Scritti in onore di Bianca Montale*, Genova, Università degli Studi, 2000.

Il mito del pontefice liberale e l'infatuazione giobertiana

Se invece guardo il passato, il triste privilegio dell'età e una antica curiosità per la storia, mi consentono di ricordare come furono letti e festeggiati i primi cento anni dell'Unità d'Italia, con quelle manifestazioni che si svolsero mezzo secolo orsono a Torino in occasione di *Italia 61*⁹. Allora il nostro Paese, uscito sommerso di macerie dalla guerra, attraversava quello che fu definito il miracolo economico, l'emigrazione consentiva a molti italiani la possibilità di procurarsi all'estero condizioni migliori di esistenza e l'accentramento amministrativo sembrava il solo sistema per garantire il superamento delle differenze tra Nord e Sud della Penisola. La scelta istituzionale repubblicana era vista nell'ottica del perseguimento degli ideali propugnati da Giuseppe Mazzini, mentre la Pubblica Amministrazione e la leva militare obbligatoria si rifacevano ancora ai modelli della burocrazia monarchica sabauda.

A ciò si aggiunga che le generazioni che ci precedettero vissero nel culto delle memorie risorgimentali e della fedeltà a quegli ideali civili che ispirarono i Padri della patria, mentre la mia generazione si è alimentata delle lotte per la libertà e dei principi della Carta costituzionale. Ora bisogna convenire che la storia è andata avanzando e l'idea di nazione si è aggiornata, forse è stata superata da un senso più ampio di appartenenza alla comunità di Stati e i concetti ottocenteschi di indipendenza e di frontiere nazionali hanno, a dir poco, cambiato senso.

In sintesi la revisione storiografica deve andare oltre il mito e superare i vecchi stereotipi risorgimentali, ma senza creare nuovi miti.

E poiché ho ricordato il contributo di ricerca scientifica di Giacomo Martina, dirò subito che centrale per ogni considerazione – che sia in relazione al movimento di unificazione nazionale – è la figura di Pio IX, che inizialmente rappresentò il mito del papa liberale da molti atteso e poi divenne colui che sancì il divorzio tra i cattolici e il nuovo Stato e l'espressione del maggior nemico dell'unità nazionale¹⁰.

⁹ «Connotazioni ideologiche diverse hanno sempre caratterizzato questi studi. Dopo il dramma del fascismo e della seconda guerra mondiale, la nascita del nuovo stato repubblicano intorno ai valori resistenziali non ha offuscato l'interesse per le origini dello stato unitario nell'Ottocento. Liberati dalle pastoie culturali del fascismo gli studi hanno anzi conosciuto allora nuovi sviluppi, ma sempre con una prospettiva ideologica» (TURBANTI, *Simboli di una nazione. Il Risorgimento italiano e la Chiesa*, 603-604).

¹⁰ Cfr. G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974; *Pio IX (1851-1866)*, 1986; *Pio IX (1867-1878)*, 1990.

Un pontefice nel cui lungo regno, dal 1846 al 1878, si verificarono i più importanti eventi della storia della Chiesa contemporanea e che oggi è quasi dimenticato da quello stesso mondo cattolico che sembra non proporlo come modello di santità dopo aver voluto innalzarlo agli altari.

Come sappiamo, tutto incominciò il 17 luglio 1846 con il decreto di amnistia per i prigionieri politici; un provvedimento di carattere paternalistico, ma che fu letto in chiave politica. Tuttavia fu soprattutto l'invocazione pontificia del 10 febbraio 1848: «Benedite, dunque, o grande Iddio, l'Italia, e conservatele questo dono, il più prezioso di tutti la fede» a creare equivoci, poiché venne citata e ripetuta sempre in termini monchi. In tal modo «Un'invocazione essenzialmente religiosa venne ad acquistare così un significato politico; Pio IX dal canto suo lasciò fare. Così al mito del "papa liberale" (nato in seguito al provvedimento di amnistia) se ne aggiungeva un altro, suscettibile di ben più gravi conseguenze, quello del papa fautore e promotore della guerra d'indipendenza nazionale»¹¹.

A far cadere il mito del pontefice liberale e promotore dell'unità d'Italia, giunse però l'allocuzione concistoriale del 29 aprile 1848: evento tutt'altro che trascurabile, perché da quell'anno la Santa Sede non ebbe più una visione politica propositiva e sposò la tesi della protesta, concretata nelle linee del catastrofismo del tanto peggio tanto meglio, espresso dal segretario di Stato cardinale Antonelli.

In quelle drammatiche circostanze papa Mastai Ferretti espresse il suo rifiuto ad aderire ad una lotta di liberazione, poiché – essendo padre dei popoli – doveva riservare a tutti indistintamente il proprio amore paterno. Le contraddizioni del doppio potere temporale e spirituale apparve manifesta: come sovrano doveva desiderare la guerra, come pastore solo la pace.

La Chiesa può riconoscere e approvare la dimensione nazionale solo in relazione al fatto che non vi siano controversie che mettano in antitesi una nazione contro altra o contro altre; in quel caso può assumere funzioni di arbitro, non altro, e questo sotto pena della sua universalità.

Anche un apologeta non può non riconoscere, che: «Pio IX però, in quella storica ora avrebbe dovuto agire con ben maggiore risolutezza e chiarezza d'intenti, ma d'animo mite, angelo di bontà e pieno di buone intenzioni, non aveva una personalità così forte come lo richiedevano le circostanze. Gli avvenimenti in cui si trovò coinvolto erano troppo più forti di lui, che fu grande papa religioso, ma negato alla scienza e all'arte politica»¹².

¹¹ SALE, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, 36.

¹² D. MASSÉ, *Il Caso di Coscienza del Risorgimento Italiano. Dalle origini alla Conciliazione*, Alba, Società Apostolica Stampa, 1946, 136.

Questo produsse il crollo dell'infatuazione giobertiana di vedere il cattolicesimo *italiano* e non quindi universale, come forza politica vantaggiosa per la realizzazione del disegno di unità nazionale; infatuazione – è opportuno ricordarlo – che travolse anche sacerdoti e chierici nel disegno di conciliare l'aspirazione nazionale con la fede cristiana, alla luce delle nuove libertà. Dunque il tentativo dei cattolici di porsi alla guida del processo di unificazione fu di breve durata e le vicende del Risorgimento videro soccombere il cattolicesimo nazionale rispetto a quello romano.

La Chiesa, quale momento universale, si oppose allo Stato nazionale, che, quindi, si realizzò contro di essa. L'identità tra religione e nazione si ruppe quando Pio IX si avvide (o fu da altri reso edotto) che, se il papato si fosse fatto interprete dello spirito nazionale e posto alla guida del moto risorgimentale, avrebbe perduto la propria cattolicità e, proseguendo nella linea dei suoi primi atti, il papa sarebbe diventato il promotore della rivoluzione nazionale italiana, con conseguenze di estrema gravità per il resto del mondo cattolico.

Da quel momento i percorsi divergono: finisce il proto-risorgimento cristiano e la dinastia sabauda si allea con la grande rivoluzione nazionale per salvare il trono e allargare i propri domini.

Il mito della Terza Roma

Altro mito del passato oggi cancellato e da taluni addirittura rovesciato, con lo slogan padano di *Roma ladrona* fu quello della Terza Roma. Dopo quella dei Cesari e quella dei papi si afferma il mito posticcio e laico di una nuova Roma – mito che affascinò anche il conte di Cavour – e dell'Italia una e indivisibile con Roma capitale, ma che fu un prodotto della cultura romantica, alimentato da uomini nutriti di letture classiche e che nella sede dei papi non avevano mai messo piede. Così il trascorrere del tempo fece sì che la città da conquistare (come simbolo di una Italia da formare) sia diventata una capitale da cui allontanarsi.

Il 25 marzo 1861 Cavour, nel suo più importante discorso sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa, affermò che – senza Roma capitale – l'Italia non si può costituire e la Camera votò un ordine del giorno col quale si impegna il governo a riunire Roma all'Italia.

Inoltre, sempre in questo immaginario, la Roma dei papi era anche una città da redimere, perché degradata da secoli e secoli di governo del clero.

«Chi volesse cercare le radici remote della questione romana dovrebbe però risalire al tentativo antico di dissociare la Romanità dal Cristianesimo, attraverso l'esaltazione del mito della Romanità, repubblicana o imperiale. Tra il XV e il XX secolo, la dissociazione di Roma dal Cristianesimo, quale avviene dal protestantesimo al modernismo, e la decristianizzazione della Romanità, come avviene, dall'umanesimo all'illuminismo. Le due tendenze confluiscono nell'ideologia risorgimentale: la riaffermazione del Cristianesimo senza Roma o della Roma senza il cristianesimo»¹³.

In quest'ottica, è da ricordare – anche perché non privo di risvolti di attualità – quanto scrisse Massimo D'Azeglio nei propri *Ricordi*:

«Lo spettacolo della Roma papale ha spenta in Italia la religione; e se è vero, come io credo innegabile, che una nazione che ne è priva non può essere né ordinata né forte (prova gli antichi Romani, i moderni Anglo-sassoni e pur troppo noi!), convien concludere che l'Italia non sarà veramente nazione, finché non sia ferma in un principio religioso; che questo, se non si comanda né s'ottiene con un decreto o un atto di volontà, si vede però sorgere quanto detto principio si palesa, non come un strumento di dominio (e brutto dominio) materiale, bensì come una benefica emanazione della divinità. La conclusione naturale e finale è dunque, che se Roma, se il cattolicesimo non si riforma, se il prete non riesce a convincere che egli crede quello che insegna; ch'egli crede che non è terribile troppo la povertà, né troppo desiderabile la ricchezza; che è un bene essere mite ed umile, ed un male essere crudele e superbo; che la carità ed il perdono sono un bene, ed un male l'odio e la vendetta; finché egli non persuade coi fatti ch'egli crede tutto ciò, non c'è da sperare si diffonda negli animi italiani quel vero e sincero principio religioso, senza il quale saremo sempre, come ora, un popolo di poco nervo, di meno carattere, e di nessuna facoltà assimilativa tra i propri elementi»¹⁴.

A seguito di questo carico di aspettative si comprende che – una volta conquistata Roma – la data del 20 settembre assunse il valore di una ricorrenza del tutto laica e si alimentò una cultura politica che trovò espressione in manifestazioni di volgare anticlericalismo e addirittura – come in concreto si verificò – tali da spingere taluno ad andare contro la persona del pontefice.

¹³ R. DE MATTEI, *La Questione Romana*, in «Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche». Università Cattolica del Sacro Cuore, 2011/2, 66.

¹⁴ M. D'AZEGLIO, *I miei ricordi*, Sesto San Giovanni, A. Barion, 1933, 25.

«La Massoneria fu lo strumento operativo di questo progetto. Si trattava di una struttura associativa che, pur non superando nel suo insieme le 20.000 unità, ebbe una capillare diffusione sul territorio e assolse al ruolo di *nation-builder*. Un'opera di costante costruzione e legittimazione dello stato unitario»¹⁵.

Ancora nel 1911 *La Civiltà Cattolica* definì il XX Settembre data nefasta e trionfo della massoneria; non una festa nazionale ma dei settari e dei nemici della religione¹⁶, tanto che: «L'apoteosi della massoneria, nella festa del XX Settembre, non poteva quest'anno essere più evidente»¹⁷. Aggiungendo poi, sempre nel medesimo *Editoriale*, che l'Italia con Roma sua capitale fu fatta: «per subdole arti, specialmente di sette, circa il fine di scristianizzazione del popolo italiano» e per stabilire la sovranità dello Stato laico contro la sovranità della Chiesa e per «incatenarla prima, distruggerla poi»¹⁸.

Il mito di Garibaldi

Se oggi di fronte alle istanze federali crolla il mito di Roma, tutto si ricompone nell'eterno mito di Garibaldi, sempre utilizzato come simbolo delle lotte per la libertà come avvenne nelle elezioni politiche del 18 aprile 1948, quando il fronte social-comunista si coagulò sotto l'insegna dell'Eroe dei Due Mondi per cercare di sconfiggere la Democrazia cristiana.

Vero è che Garibaldi, Mazzini, Vittorio Emanuele II e Cavour vengono presentati congiunti o disgiunti a seconda delle circostanze politiche, ma il Nizzardo, che fu bandiera di tutte le logge, è oggi il solo emblema della unità nazionale, avendo cancellato la memoria di Cavour, di Vittorio Emanuele II e oscurato lo stesso Giuseppe Mazzini, esponente del pensiero unitario e di quella religione del dovere, che – in questa stagione dell'individualismo radicale dei diritti – viene posta in seconda linea.

«Per Garibaldi “massoneria” significò fratellanza di uomini liberi praticanti una “religiosità” personale (rispetto di sé e degli altri), al di fuori di qualsiasi

¹⁵ DE MATTEI, *La Questione Romana*, 73.

¹⁶ «Torna ogni anno questa data nefasta ed ogni anno è celebrata in Roma alla breccia di Porta Pia, con sempre minor ardore però e spontaneità di popolare concorso» (*Il XX settembre Festa massonica*, «La Civiltà Cattolica», 1911, vol. IV, 3).

¹⁷ *Il XX settembre*, 4.

¹⁸ *Il XX settembre*, 7.

imposizione dogmatica o dottrinarina. Compresa quella dei “catechismi” positivistici, materialistici, ateistici recitati ai margini delle logge della Comunità massonica regolare italiana e spesso trionfanti in quelle irregolari»¹⁹.

Eppure è difficile dimenticare il volgare anticlericalismo di Garibaldi, per il quale – scrivendo il 3 luglio 1872 la *Prefazione* alle sue *Memorie* –: «Il prete è la personificazione della menzogna. Il mentitore è ladro. Il ladro è assassino, e potrei trovare al prete una serie d'altri infami corollari»; in quanto alla Chiesa cattolica egli la definisce: «setta degenerare, vero flagello dell'Italia che vendette allo straniero, settanta volte sette» e il papato ha fatto «l'opera più infernale, quella di tenerla divisa, moralmente e materialmente»²⁰.

Se Garibaldi – che irrideva Mazzini come «inventore delle rivoluzioni per corrispondenza, a nessuna delle quali aveva mai preso parte» – è diventato il mito fondante del Risorgimento italiano²¹ – in quanto figura adatta per tutte le circostanze: dal centralismo al federalismo – l'anticlericalismo risorgimentale viene oggi definito laicità. Così siamo passati dall'internazionalismo massonico al particolarismo leghista e il colore verde repubblicano è trasformato in verde padano.

Eppure basta leggere qualche autore – per non parlare di Benedetto Croce – per inquadrare il potere temporale della Chiesa come nemico secolare dell'unità nazionale e l'anticlericalismo utilizzato come strumento per tenere lontani i cattolici italiani dall'esercizio del potere politico.

Non citerò dunque Croce, di cui tuttavia non posso non ricordare che iniziò la sua *Storia d'Italia* proprio a partire dal 1871 e il cui indirizzo storiografico si è conservato per decenni in schiere di docenti di storia e filosofia dei nostri licei, ma Sismondo de Sismondi per il quale – scrivendo la *Storia delle repubbliche italiane dal medioevo*, vol. VIII, capitolo XIV – «Non c'è altro popolo in Europa che dedichi maggior tempo alle pratiche religiose: non c'è altro popolo che meno dell'italiano osservi i doveri e le virtù del cristianesimo al quale sembra tanto devoto. Ogni italiano ha appreso non già ad obbedire alla propria coscienza, ma a destreggiarsi con essa; ...».

Un altro richiamo ci porta ad Ernesto Rossi (1897-1967) – esponente antifascista di *Giustizia e Libertà*, autore con Altiero Spinelli del *Manifesto di*

¹⁹ A.A. MOLA, *Garibaldi vivo. Antologia critica degli scritti con documenti inediti*, Milano, Mazzotta Editore, 1982, 220.

²⁰ G. GARIBALDI, *Le memorie nella redazione definitiva del 1872*, a cura della Commissione, Bologna, Cappelli, 1972, 23-24.

²¹ Cfr. *Garibaldi: Cultura e ideali*, a cura di S. Bonanni, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 2008.

Ventotene e fondatore nel secondo dopoguerra del Partito radicale – che commemorando nel 1959 a Firenze l’anniversario del XX Settembre, ricordò un discorso pronunciato alla Camera il 3 maggio 1873 da Pasquale Stanislao Mancini, insigne giurista e politico, autore nel 1851 del saggio *della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*: «No, signori, tutta la storia italiana, voi lo sapete, non si compone che di un combattimento lungo, incessante, perenne, contro il nemico inconciliabile dell’Italia, contro il nemico della costituzione, della potenza della nazionalità italiana: e questo nemico secolare si chiama Papato, coi suoi roghi, con le sue maledizioni, con la sacrilega invocazione sul sacro suolo d’Italia delle armi straniera!»²².

Oltre a ricorrere al mito “depurato” di Garibaldi, oggi abbiamo la necessità di festeggiare l’unità d’Italia avendo cura di scegliere una data il più possibile neutra, come il 17 marzo: giorno della promulgazione di una legge che non proclama tanto l’unità, bensì modifica i titoli spettanti a Vittorio Emanuele II. Questo dimostra ancora una volta che l’Italia è quella nazione che, avendo tante date da celebrare, finisce che non ce ne sia nessuna che risulti da tutti condivisa.

Il conflitto tra fede religiosa e il sentimento nazionale

Oltre a forti momenti di anticlericalismo politico, il Risorgimento fu comunque areligioso e volle sostituire al cattolicesimo – ridotto nella sfera privata – il culto pubblico della religione della patria e di Roma capitale. Basta leggere *Cuore* di Edmondo De Amicis dove Dio è presente, ma non è il Dio cristiano, e tanto meno si seguono i modelli del cattolicesimo unitario di Vincenzo Gioberti.

In tal modo tutto il Risorgimento si risolse in un conflitto con la Chiesa e ciò determinò in Italia l’incompatibilità tra la fedeltà al cattolicesimo e il sentimento nazionale: quindi essere buoni italiani voleva dire disobbedire al papa, oppure essergli obbedienti ma non volere l’unità d’Italia.

Se leggiamo il volume di Domenico Massé, pubblicato nel 1946 ad Alba dalla Società Apostolato Stampa con nulla osta e il permesso alla stampa della Autorità ecclesiastica, troviamo bene rappresentata la situazione italiana:

²² E. ROSSI, *Pagine anticlericali*, Roma, Samonà e Savelli, 1969, 139.

²³ MASSÉ, *Il Caso di Coscienza del Risorgimento Italiano*, 5-6.

«Il grave conflitto religioso in cui si mise fin dal principio il Risorgimento italiano, creando ai cattolici, cioè alla stragrande maggioranza degli italiani, un dannosissimo Caso di coscienza, e continuando ad avvelenare anche dopo compiuta bene o male l'unità politica, la magra vita della Nazione costituitasi ad unità, si inasprì, com'è noto, con la presa di Roma, fatta capitale del regno d'Italia, e con la conseguente soppressione di ogni dominio temporale del Papa, nel 1870. Da quel tempo tutta o quasi l'attenzione venne rivolta alla cosiddetta Questione Romana, riguardante il principato civile del sommo Pontefice, anche perché essa interessava pure i cattolici ed i Governi di tutto il mondo e diventava questione internazionale. Ma il Caso di coscienza del Risorgimento italiano già esisteva assai prima del sorgere della Questione Romana, ed aveva ben più lontane e più vaste radici, che vennero tolte soltanto con il Concordato concluso tra l'Italia e la Santa Sede contemporaneamente al Trattato politico regolante la questione del Principato civile del Papa»²³.

La ferita nella coscienza degli italiani restò aperta nel corpo vivo della nuova Italia e fu causa, non ultima, dell'indebolimento cronico da cui a lungo fu colpito il sentimento nazionale e la compagine morale e politica della Nazione.

Per un autore connotato per ben diverse esperienze religiose e politiche, quale fu Romolo Murri, la «tragedia del Risorgimento e della Nazione italiana era fra l'*obbedienza* religiosa e la necessità unitaria. L'obbedienza, non la coscienza. Con la loro coscienza religiosa i cattolici che parteciparono al travaglio dell'unità si sentivano perfettamente in regola e in pace. Il problema era di agire con quella loro coscienza religiosa e civile e patriottica senza rompere con la autorità della Chiesa, risoluta a non ammettere, per quanto la riguardasse, l'unità italiana»²⁴.

Di queste lacerazioni si avvide anche un pensatore non certo sospetto di sentimenti religiosi e che in altra sede denunciò la visione dispotica della Chiesa di Roma²⁵, quale fu Antonio Gramsci.

Egli, con lo pseudonimo di *Caesar*, ebbe a scrivere, su *L'Ordine nuovo* del 2 ottobre 1920 a proposito della questione romana:

²⁴ R. MURRI, *L'ulivo di Santena*, Roma, Sapienza Editrice, 1930, 309.

²⁵ «Per 'dispotismo' la Chiesa intende l'intervento dell'autorità statale laica nel limitare e sopprimere i suoi privilegi, non molto di più. Essa riconosce qualsiasi potestà di fatto e, purché non tocchi i suoi privilegi, la legittima: se poi accresce i privilegi, la esalta e la proclama provvidenziale» (A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli*, in *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1952, 238).

«... La legge delle guarentigie, monumento di ipocrisia e di malafede liberale, non può garantire in nessun modo i diritti dei cattolici. Essi hanno tutte le ragioni di chiedere – finché dura l'attuale sistema selvaggio di pluralità statale – che essa sia internazionalizzata, che la posizione giuridica della Chiesa sia regolata internazionalmente. Pretendere che lo Stato italiano abbia il diritto di legiferare, con assoluta sovranità, in questioni eminentemente internazionali, sopra istituzioni eminentemente internazionali quale è la Chiesa – solo perché il centro di questa istituzione si trova in Italia – costituisce una colossale prepotenza, un atto di arbitrio che offende, nel tempo stesso il diritto e il buon senso»²⁶.

La ricerca di una concordia tra società civile e società religiosa

Il tutto si ricompose, nei fatti, soltanto con la Conciliazione dell'11 febbraio 1929 e non a caso l'immagine che fa da sfondo al cartoncino d'invito per questo nostro incontro si riferisce ad un evento reso possibile nel clima di ritrovata concordia tra società civile e società religiosa.

La Conciliazione portò all'impraticabilità di continuare a festeggiare il 20 settembre, come racconta un anticlericale polemico quale fu il già ricordato Ernesto Rossi: «Un anno e mezzo dopo la firma dei Patti Lateranensi, il 13 settembre 1930, ricevendo cinquecento sacerdoti, assistenti diocesani delle varie organizzazioni dell'Azione Cattolica, Pio XI disse che quella visita gli recava particolare conforto, “alla vigilia sempre dolorosa del 20 settembre, di quel 20 settembre che ancora una volta tornava – egli voleva ormai credere e non più sperare – per l'ultima volta”. Diceva di crederlo, anziché sperarlo, “perché ciò era stato assicurato e promesso da autorevole parola, alla quale voleva credere”»²⁷.

L'autorevole parola a cui si riferì il pontefice fu ovviamente quella di Benito Mussolini, il quale aveva già annunciato un disegno di legge che modificava l'elenco delle feste nazionali: fu la legge 27 dicembre 1930, n. 1726; che – abolendo il XX Settembre – riconobbe l'11 Febbraio come solennità civile.

Ovviamente, in questo navigare tra vecchi e nuovi miti, tra pagine di storia poste in piena luce ed altre oscurate, la *par condicio* impone che, se dobbiamo dimenticare la reale portata storica della breccia di Porta Pia, non possiamo neppure evocare (senza ricercare la vena polemica che vi è insita)

²⁶ A. SCANDONE, *Comunisti e Cattolici. Stato e Chiesa (1920-1971)*, Roma, PCI, 1972, 9-10.

²⁷ ROSSI, *Pagine anticlericali*, 141.

il nome di un Comune in provincia di Roma: Mentana, che soprattutto ricorda l'omonima battaglia del 1867.

A questo proposito – lasciando da parte la retorica risorgimentale di Anton Giulio Barrili²⁸ – rileggo l'antica ma accurata monografia di Paolo Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, pubblicata per la prima volta nel 1938.

Assistiamo così nell'inverno 1866-67 alla partenza delle truppe francesi e al contemporaneo arrivo di volontari in difesa del pontefice:

«Mentre le ultime navi uscivano in alto mare con gli ultimi resti del corpo di spedizione, una corvetta austriaca entrava nel Porto di Civitavecchia per raccogliere il papa in caso di pericolo. Altri bastimenti continuavano a sbarcare, da vario tempo, gruppi di volontari, provenienti da ogni parte d'Europa e del mondo, pieni di entusiasmo per arruolarsi sotto le bandiere pontificie»²⁹.

Contemporaneamente: «I cattolici d'Italia e del mondo si prodigavano, sempre con lena crescente, spronati dal pericolo del momento, in offerte generose d'uomini e di danaro. Crebbero così, considerevolmente di mese in mese e le reclute ai quadri, ed i mezzi per sostenere l'esercito accresciuto, e per fornirlo di tutti gli ordigni più atti, e più consoni ai tempi, onde fornire un utile strumento di difesa attiva, di repressione»³⁰. E più oltre: «Nuove reclute accorrevano numerose da ogni parte dello Stato, dall'Italia, dalla Francia, dall'Olanda e dal Belgio»³¹.

Eppure Mentana è importante in termini politici più che militari, perché pose fine al garibaldinismo e dimostrò la fedeltà della popolazione romana al pontefice: «L'armata rivoluzionaria non esisteva più. Sbalorditive conseguenze ottenute senza troppo forti sacrifici. Non famigliari da lungo tempo al successo, i fedeli del Pontefice riprendevano coraggio; i nemici aggiornavano cervellotiche speranze. Vandalismi garibaldini non potevano contristare ogni animo sereno e buono. Dai punti invasi giunsero simpatici, leali indirizzi di devozione. Gli abitanti rialzavano triregni e chiavi, preparavano rustiche feste, grate funzioni, accendevano su i colli gioiosi fallò, correvano incontro alle milizie»³².

²⁸ Cfr. A. G. BARRILI, *Con Garibaldi alle Porte di Roma 1867. Ricordi e note*, s. l., Cappelli Editore, 1968.

²⁹ P. DALLA TORRE, *L'anno di Mentana. Contributo ad una Storia dello Stato Pontificio nel 1867*, Torino, SEI, 1938, 13.

³⁰ DALLA TORRE, *L'anno di Mentana*, 15.

³¹ *Ibid.*, 16.

³² *Ibid.*, 269-270.

Ma nell'operazione di rendere cristiano il Risorgimento, a cui stiamo assistendo in questo 150° anniversario, non possiamo tacere il fatto che i caduti pontifici ebbero la convinzione di morire per la difesa della fede e non per il legittimismo di un sovrano temporale: «Alle giovani e valorose vittime (appartenenti all'aristocrazia cattolica d'Europa), cadute *pro Petri Sede*, Pio IX, piangendo, celebrò maestosi funerali alla Sistina e furono dichiarate, con un breve pontificio: "benemeriti di noi, dell'Apostolica Sede e della causa Cattolica"»³³.

Ancora seguendo l'analisi del Dalla Torre, Mentana: «Fu duro, utile insegnamento, che spalancava larghe vie a nuovi e giovani e consoni programmi. Vano tentativo non troppo dissimulato dai soliti mazziniani, anzi ad essi chiaramente inferiore dal lato spirituale per troppe spinte, per visione quasi certa del successo, affrettò senza dubbio moralmente il sogno di Roma capitale, materialmente concorso, e più poteva concorrere, ad allontanarlo. Chiuse piccole scuole di piccoli uomini e gretti, di classici errori, di pretestuoso e vuoto machiavellismo. Tolsse ai privati ogni iniziativa politica nei riguardi dell'estero e fu gran progresso, enorme fortuna»³⁴.

I persistenti nodi storiografici e le metamorfosi della contemporaneità

Avvicinandomi alle conclusioni, aggiungo che so benissimo di condurre la mia riflessione agli estremi del paradosso e questo come risposta al fatto che non è senza perplessità che assisto ad una sorta di *canonizatio* del Risorgimento.

Oggi quella stessa Chiesa, pur essendo da sempre custode della tradizione, è passata dal Risorgimento scomunicato alla difesa di quello Stato nazionale nato proprio dalle spoliazioni ecclesiastiche, dimenticando che durante il Risorgimento la Chiesa, introducendo la distinzione tra Paese legale (laico e minoritario) e Paese reale (cattolico e maggioritario), perseguì una visione autenticamente eversiva, applicando al sistema liberal-democratico la distinzione canonistica della *pars sanior*.

Ricordo quanto sopra soltanto per sottolineare le tante metamorfosi della contemporaneità, che vedono il superamento dell'appartenenza nazionale (dovuta alle interconnessioni sovranazionali, determinate dalla globalizzazione

³³ *Ibid.*, 273.

³⁴ *Ibid.*, 266.

e dalla società multiculturale, come pure nel ricondurre la materia concordataria nel diritto interno³⁵ e nel perseguire, a livello costituzionale, la legittimazione della contrattazione bilaterale con le confessioni religiose).

In tale linea nelle pagine di storia della Chiesa non mancano i precedenti di questa strategia: ad esempio possiamo osservare – con riferimento alle nuove Repubbliche che sorsero in America Latina a seguito dell'indipendenza – che «Già nella costituzione “Sollicitudo Ecclesiarum” del 5 agosto 1831 il pontefice scriveva che le vicende politiche degli Stati non dovevano impedire di provvedere alle necessità spirituali delle anime, trattando con le autorità di fatto»³⁶.

Solo per memoria, aggiungo che la questione sarebbe stata definitivamente risolta con Gregorio XVI, eletto il 2 febbraio 1831, il quale già il successivo 28 febbraio preconizzò sei vescovi residenziali per il Messico: «dando notizia soltanto il giorno precedente all'ambasciata spagnola»³⁷; a queste nomine vescovili seguirono quelle per Cile e Argentina. Inoltre si procedette anche sul piano dei riconoscimenti diplomatici e il primo Stato ad essere riconosciuto il 26 novembre 1835 fu la Nuova Granada, dove nel marzo 1836 fu inviato un internunzio con amplissimi poteri su tutta l'America di lingua spagnola³⁸.

Quello che ho richiamato è un insegnamento che vale per l'oggi e che ci invita ad essere cauti nel porre le etichette di conservatore e progressista, considerata la pragmaticità delle linee politiche.

A questo punto arrivo all'interrogativo centrale, rispetto al quale quello tra Italia federale e Stato unitario è una questione secondaria. L'interrogativo è il seguente: l'Unità d'Italia è una storia comune da difendere – secondo quanto afferma un editoriale de *La Civiltà Cattolica*³⁹ – oppure da rileggere?

³⁵ Cfr. S. FERLITO, *Il concordato nel diritto interno*, Napoli, Jovene, 1997.

³⁶ A. CANAVERO, *La Santa Sede e l'indipendenza dei nuovi Stati dell'America latina*, in *Temi e questioni di storia economica e sociale in età moderna e contemporanea. Studi in onore di Sergio Zaninelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, 622

³⁷ *Ibid.*, 630.

³⁸ «La Santa Sede riconobbe l'indipendenza della “Nueva Granada” il 26 novembre 1835. Il 14 dicembre dello stesso anni l'incaricato del governo presentò le sue credenziali e la Santa Sede designò il suo primo rappresentante diplomatico nella persona di Monsignor Gaetano Baluffi. La sua missione principale, che era quella di risolvere la questione del Patronato, terminò il 22 settembre 1841 senza aver sciolto né il problema del Concordato, né quello del Patronato. Sebbene la Santa Sede non riconoscesse espressamente le prerogative in questione, di fatto, fino al 1853 rimase in vigore il sistema del “Patronato repubblicano”» (V. PRIETO, *Chiesa e Stato in Colombia*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2007, 1, 68).

³⁹ *L'Unità d'Italia: una storia comune da difendere*, in «La Civiltà Cattolica», 2010, II, 423-429.

Senz'altro da rileggere, anche se contro i fatti non valgono le opinioni e non si può disfare ciò che è avvenuto: *Factum illud, infectum fieri non potest*.

Dal “Risorgimento scomunicato” – secondo il titolo di una monografia di Vittorio Gorresio pubblicata per la prima volta nel 1958 con l'editore Parenti di Firenze⁴⁰ – siamo giunti all'odierno “Risorgimento benedetto”. Questo perché i medesimi eventi hanno avuto nel tempo diverse e talvolta opposte interpretazioni: sono le tante interpretazioni storiografiche, tra le quali non bisogna dimenticare quella marxista, che inquadrò il moto risorgimentale come espressione borghese e nazionalista⁴¹.

Il ruolo del cattolicesimo organizzato

Tornando alle tante interpretazioni storiografiche, oggi assistiamo ai tentativi di presentare i cattolici come “soci fondatori dello Stato unitario”, ma in queste rivisitazioni del passato dobbiamo procedere con estrema cautela e senza alcuna enfasi.

Indubbiamente nessuno può negare il rapporto tra fede cristiana e aspirazione nazionale, come nessuno può negare il fatto che la storia dell'Italia è talmente intrecciata con quella della Chiesa e da essa condizionata, da poter affermare che la storia contemporanea dei rapporti fra Stato e Chiesa costituisce una notevole parte della storia dello Stato italiano e, soprattutto, una parte che non è possibile ignorare senza perdere il senso dell'orientamento. Se questo è indubbio, quello dei cattolici protagonisti del Risorgimento non è altro che il tentativo di costruire un nuovo mito: soprattutto se non cerchiamo di introdurre delle distinzioni.

Il cattolicesimo è un connotato essenziale dell'identità italiana, ma i veri protagonisti negli anni del Risorgimento furono i cattolici intransigenti, i quali, nel loro tentativo di aggregazione delle masse cattoliche attraverso l'Opera del Congressi, costruirono un modello alternativo di società (la città sul monte, come una sorta di città separata dal contesto mondano). Altri, invece, distinguendo tra Paese reale (che corrisponde alla nazione cattolica) e Paese legale (minoritario e laicista e rappresentato dallo Stato), diedero una risposta eversiva all'ordine costituito.

⁴⁰ V. GORRESIO, *Risorgimento scomunicato*, Firenze, Parenti, 1958; nuova edizione con prefazione di G. Vattimo, Palermo, La Zisa, 2011.

⁴¹ Cfr. DE MATTEI, *La Questione Romana*, 76-78.

Circa la ragione di questa lacuna storiografica, a mio avviso non è tanto da imputare alla povertà archivistica e alla difficoltà di reperire materiale documentario, quanto invece all'indirizzo degli studi relativi al movimento cattolico italiano, a cui unire lo stile silenzioso e l'essenza sociale di istituzioni come le Conferenze di San Vincenzo, che in origine «si preoccuparono di mantenersi estranee al dibattito politico e non parteciparono mai direttamente alla polemica temporalista, che echeggia in Italia nei decenni del secondo '800. Quasi tutte le associazioni laicali italiane sono nate nel sec. XIX dalla duplice esigenza battagliera di tutelare la libertà pontificia mediante la salvaguardia del potere temporale e di sostenere i principi dottrinali del cattolicesimo sulla linea del *Sillabo*. Questo tono combattivo è estraneo alla "S. Vincenzo", come sono assenti i motivi di riforma sociale e le istanze rinnovatrici che affioreranno, sia pur tardivamente e confusamente, nel movimento cattolico italiano»⁴².

Ovviamente si deve anche precisare che quando facciamo riferimento al contributo dei cattolici all'unità nazionale non ci si riferisce certo a Cavour, che pure fu un credente e negoziò per tempo la propria assoluzione dalle censure ecclesiastiche. Ma per me è anche difficile annoverare tra il contributo dei cattolici una figura discutibile come Vincenzo Gioberti, che ne *I Prolegomeni del primato* apostrofò i Gesuiti come: «il verme che rode l'Italia, la cancrena che la divora, la peste che la uccide e da essa nascono, per diretto o indiretto, tutti i travagli e i dolori della penisola»⁴³.

AmMESSO che quanto sopra affermato possa essere stato vero – cosa tutt'altro che provata – Gioberti mancò senz'altro di carità cristiana, per di più nei confronti di confratelli, e non può quindi essere considerato come un modello del contributo dei cattolici al Risorgimento italiano.

Indubbiamente non si può negare che: «accanto a Mazzini e prima ancora di Cavour – politico intelligente, ma mosso da ideali e da intenti politici diversi da quelli fatti propri dai cattolici –, ci sono stati Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, che pensarono al nuovo assetto politico e sociale della penisola in termini "italiani", e che videro nel confluire di culture e tradizioni locali diverse, amalgamate dallo stesso cemento della fede cattolica, le condizioni per la nascita di uno Stato confederale, sul tipo

⁴² F. MOLINARI, *Le Conferenze di S. Vincenzo in Italia nel sec. XIX*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico in Italia*, Studi per il Centenario dell'Azione Cattolica (1868-1968), vol. I, Padova, Antenore, 1969, 61.

⁴³ La citazione è tratta da: G. MARTINA, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003, 80.

della Svizzera o degli Stati Uniti d'America, sottoposto alla medesima direzione politica ed economica»⁴⁴. Questo è perfettamente vero, ma perché non chiederci se il federalismo nel Risorgimento fu strumentale o reale e se fu federalismo politico o solo economico?

Altra cosa è invece l'istanza cattolica di autonomia, nata contro il centralismo dello Stato unitario, ma che si alimenta da nostalgie per i modelli di società medioevale sia nell'amministrazione locale (attraverso i Comuni) come nel governo dell'economia (attraverso le corporazioni).

Il vero problema non fu quello di ascoltare le richieste dei cattolici – ormai politicamente messi all'angolo – ma di valutare l'opportunità della scelta adottata dalla *élite* politica piemontese della forma di Stato “accentrato” giacobino e per certi aspetti anche mazziniano. Si cercò in tutti i modi di imporre il modello “centralista” di derivazione francese e già in vigore nel regno di Sardegna; questo nella convinzione che ciò fosse necessario per consolidare il debole regno d'Italia.

Aggiungiamo che è soltanto con la Carta costituzionale del 1948 che si afferma la soluzione “regionalistica”, già in passato elaborata da un politico moderato come Marco Minghetti. Dunque il modello accentrato non si è rotto oggi – come molti ritengono – ma con l'entrata in vigore della Costituzione italiana e con l'autonomia regionale (specialmente con le Regioni a statuto speciale).

A titolo di curiosità storica è il caso di ricordare che quella spinta regionalistica, che fu molto forte all'indomani dell'unificazione, si conservò non nell'apparato amministrativo, ma in quello giudiziario; l'ordinamento giudiziario, che fa capo alla Corte di Cassazione e che è oggi la massima espressione dell'accentramento, restò per lungo tempo decentrato, con tre codici (Sardo, Toscano e del regno delle due Sicilie) e cinque Corti di Cassazione. Come nemesi o contorsione della storia ricordo ancora che dopo l'unità d'Italia il partito meridionalista proponeva la creazione di uno Stato “regionale”, in quanto considerato maggiormente rispettoso delle diversità locali.

⁴⁴ SALE, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, 16-17.

Dalla Questione romana alla questione italiana

La Chiesa cattolica ha certamente regolato i conti con il processo risorgimentale che portò all'Unità, ma solo con una parte di esso, e cioè con il fatto che per unire l'Italia fu necessario andare contro il potere temporale del papa. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che il nostro Risorgimento fu ispirato da ideali di libertà decisamente anticlericali.

Nella mente delle correnti di pensiero liberali, che furono le principali artefici del processo risorgimentale, questo processo ebbe un doppio programma: all'esterno l'indipendenza dallo straniero e l'unità nazionale e all'interno la realizzazione di nuovi ordinamenti ispirati ai moderni principi di libertà ed eguaglianza. Quindi liberalismo e democrazia, variamente tra loro dosati, secondo i discordi pareri e i diversi schieramenti politici. «Per quanto riguarda il profilo ideale, il Risorgimento italiano, almeno agli inizi, ebbe una vocazione pluralista. Esso ebbe più “padri”, i quali si fecero portatori di progetti unitari differenti, anche se animati dal medesimo spirito»⁴⁵.

Il Risorgimento concreta uno Stato nazionale che è un prodotto della grande rivoluzione di Francia condannata dalla Chiesa. Infatti il Sillabo deprecò l'affermazione che il pontefice possa e debba riconciliarsi con il progresso, con il liberalismo e con la civiltà moderna e che l'abolizione del potere temporale dei papi gioverebbe alla libertà e alla prosperità della Chiesa⁴⁶.

«La rivoluzione, nata come moto antiaustriaco, da “moderata”, quale in effetti la voleva Cavour – volta semplicemente a costituire un regno italiano comprendente soltanto le regioni dell'Italia settentrionale e in parte anche centrale –, divenne “radicale”, quando Garibaldi e i democratici ne presero la direzione dopo il 1859»⁴⁷.

Dopo l'iniziale vocazione pluralista – allorché furono avanzati una serie di progetti differenti (sia federalisti che rigorosamente “unitaristi”, ma tutti animati dal medesimo spirito unitario) – ben presto «Il moto risorgimentale, come si è detto, si mosse invece in altra direzione e divenne, anzi, a partire dal 1860, palesemente anticlericale e a volte anche anticattolico, soprattutto quando repubblicani e massoni presero la direzione del movimento unitario»⁴⁸.

⁴⁵ *Ibid.*, 15.

⁴⁶ Cfr. le relative *Propositiones Syllabi* dell'8 dicembre 1864.

⁴⁷ SALE, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, 14.

⁴⁸ *Ibid.*, 30.

Da quanto sopra esposto è quindi condivisibile l'opinione che: «La Questione romana non può essere tuttavia ridotta al solo problema dell'unificazione politica, la sua dimensione primaria è culturale e religiosa. Sotto questo aspetto, il risorgimento italiano ruota attorno a due eventi che ne costituiscono il perno: la Repubblica Romana del 1849 e la presa di Roma del 1870»⁴⁹.

Ciò segnò l'affermarsi di un modello illuminista che sostituisce alla grazia di Dio la volontà della Nazione: cioè uno Stato che si regge e può fare tutto con la metà più uno dei consensi. È lo Stato delle libertà individuali, che consentono tutto quello che la maggioranza numerica dei consensi elettorali può esprimere, senza alcun richiamo ai principi di ordine naturale o di coscienza; principi che – pur esprimendo *pars sanior* – possono tuttavia risultare numericamente minoritari. È lo Stato del divorzio e dell'aborto, dell'eutanasia e delle manipolazioni genetiche, dei matrimoni omosessuali e di tutto quanto l'individuo come maggioranza numerica può esprimere: e questo Gioberti non lo vide o non volle vederlo.

Il Risorgimento fu anche questo e, cacciando i legittimi sovrani dai troni, instaurò un regime che è contrario ai modelli di Stato cattolico e che quindi, per questo stesso, risultò condannato dalla Chiesa.

Tra questi legittimi sovrani ci fu il pontefice, il cui dominio temporale – dopo i celebri discorsi pronunciati da Cavour alla Camera il 25 e 27 marzo 1861 che dichiaravano Roma come unica possibile capitale d'Italia – «puntellato dalle armi francesi, aveva i giorni contati. L'annessione era ormai scontata. L'incertezza riguardava soltanto il come e il quando. Era iniziato il conto alla rovescia e la corte pontificia visse la propria agonia con angoscia crescente. [...] Se il diritto era dalla parte del Pontefice, la forza apparteneva al suo avversario. E nelle grandi controversie internazionali assai raramente la forza si inchina al diritto»⁵⁰.

«C'è, dunque, una “questione” tutta italiana e solo italiana dei rapporti Chiesa-Stato. In ragione – per usare l'espressione del quarto comma dell'art. 2 dell'accordo di revisione del Concordato del 1984 – del “particolare significato che Roma, sede vescovile del Sommo Pontefice, ha per la cattolicità”, ma anche in ragione del fatto che la Santa Sede è comunque accolta, nel concerto delle potenze statuali, come una “potenza morale” la cui esistenza non può essere

⁴⁹ DE MATTEI, *La Questione Romana*, 65.

⁵⁰ G. ROMANATO, *La fine dello Stato pontificio*, in *Singularissimo giornale. I 150 anni dell'“Osservatore Romano”*, a cura di A. Zanardi Landi - G. M. Vian, Torino, Umberto Allemandi, 2010, 39.

ignorata. A ben vedere, la peculiarità della situazione italiana non è data solo dal fatto dello sdoppiamento di piani sui quali si pone il problema dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato, vale a dire la disciplina giuridica della Chiesa che è in Italia e la disciplina giuridica della condizione della Santa Sede; essa è data anche dal fatto che la condizione giuridica riservata alla Santa Sede non è un problema esclusivamente interno allo Stato italiano, ma è una questione di intuibile e ben nota rilevanza internazionale. In qualche modo paradossalmente la “questione” dei rapporti Chiesa-Stato in Italia è, per dir così, una “questione nazionale” anche e proprio perché riveste una dimensione che trascende i confini del nostro Paese, assumendo una rilevanza planetaria⁵¹.

Verso il presente

In conclusione, in sede storica (non solo quindi politica, dove il metro di valutazione è dettato dal contingente) noi possiamo certamente utilizzare l'espressione del presidente della Conferenza Episcopale Italiana cardinale Angelo Bagnasco, secondo la quale: «L'unità d'Italia è un bene comune»⁵²; con l'avvertenza però che ciò vale solo per il prodotto finale, non per il modo con cui l'esito fu conseguito. Altrimenti seguiremmo un sillogismo imperfetto, che partendo dall'indubbio contributo del mondo cattolico al bene del Paese e dal fatto che il Risorgimento fu un bene per il Paese, si ricava che i cattolici contribuirono al Risorgimento.

In proposito non affermo nulla di originale se ricordo che siamo in presenza di un fenomeno complesso, per cui se focalizziamo tutta l'attenzione sull'evento del 17 marzo 1861 non rendiamo un buon servizio alla storia. Questa è una data per l'oggi, che serve ad oscurare il fatto che la festa nazionale del Risorgimento fu invece il 20 settembre, istituita in occasione del venticinquesimo dell'Unità, con legge n. 401 del 19 luglio 1895.

Possiamo quindi parlare di Chiesa e Stato nei 150 anni dell'unità d'Italia; in tal modo, considerando l'intero periodo, vi troveremo il proto-risorgimento cristiano come il neo-guelfismo e poi il Patto Gentiloni, la grande guerra e la Conciliazione formale del 1929. Vi troveremo, soprattutto, il contributo dei cattolici italiani alla Resistenza e alla Costituzione del 1948: con il personalismo contro l'individualismo, le comunità intermedie tra cittadino e

⁵¹ G. DALLA TORRE, *Il paradigma della continuità come chiave di lettura dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia*, in www.statoechiese.it.

⁵² “L'Osservatore Romano”, 4 maggio 2010.

Stato e le autonomie contro il modello unitario giacobino. Tutte norme che rappresentano una sconfessione dei principi attraverso i quali il Risorgimento fu realizzato.

In proposito ricordo anche che merita considerazione la posizione dei Costituenti del PCI, che si ispirarono al pensiero di Francesco Ruffini, secondo il quale: «Ogni individuo gode della piena libertà di fede e di coscienza, che però non autorizza nessuno a sottrarsi ai generali doveri politici o civili»⁵³ e che fu proprio Palmiro Togliatti a non mancare di ribadire nell'aula dell'Assemblea costituente di aver seguito a Torino proprio le lezioni del massimo esponente del separatismo laico, appunto il Ruffini, e di averne discusso gli insegnamenti ricevuti con Antonio Gramsci.

Nell'occasione di quel dibattito, il *leader* politico dei comunisti italiani (una personalità che necessita di una esatta messa a fuoco storiografica, questo perché – al di là di ogni altra valutazione – egli seppe, come pochi, convogliare durante la Resistenza le istanze del PCI indirizzate verso la rivoluzione di classe nella lotta per la libertà dall'occupazione nazista), ricordò come:

«L'onorevole Dossetti, riferendosi a questa prima parte dell'articolo che stiamo discutendo, cercando di darne una giustificazione dottrinarica, diceva che questa si può trovare in un corso di diritto ecclesiastico, tenuto precisamente nel 1912, all'Università di Torino, dal senatore Francesco Ruffini. Voi mi consentirete di ricordare all'onorevole Dossetti che sono stato allievo di quel corso, che l'ho frequentato quel corso, che ho dato l'esame di diritto ecclesiastico su quelle dispense che egli ha citato e lodato. È, forse, per questo che non ho trovato difficoltà a dare quella formulazione. Ricordo però anche che quelle lezioni non erano frequentate soltanto da me. Veniva alle volte e si sedeva in quell'aula, un uomo, un grande scomparso, amico e maestro mio, Antonio Gramsci, e uscendo dalle lezioni e passeggiando in quel cortile dell'Università di Torino, oggi semidistrutto dalla guerra, egli parlava con me anche del problema che ci occupa in questo momento, del problema dei rapporti fra la Chiesa cattolica e lo Stato italiano»⁵⁴.

⁵³ E. FRIEDBERG - F. RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino, Bocca, 1893, 177.

⁵⁴ P. TOGLIATTI, *Seguito della discussione del progetto di Costituzione della Repubblica italiana*, in *Gli Atti dell'Assemblea costituente sull'Articolo 7*, a cura di A. Capitini - P. Lacaita, Manduria-Perugia, Lacaita, 1959, 472-473.

Questo riferimento alla questione religiosa è in linea con quanto scrisse Gramsci nei *Quaderni del carcere*, secondo il quale: «La formula della religione “affare privato” è di origine liberale e non proprio della filosofia della praxis»⁵⁵.

Infine – dopo questo passaggio – nell’accordo di Villa Madama del 1984 troviamo l’affermazione della reciproca collaborazione tra Chiesa e Stato per la promozione dell’uomo e il bene del Paese, con l’impegno delle due parti di perseguire insieme il conseguimento del bene comune. Quindi in questi centocinquanta anni abbiamo assistito ad un crollo degli ideali che furono alla base della costruzione unitaria e alla riproposizione di altri. Allo stesso modo e nel medesimo lasso di tempo passiamo dall’architettura egemonica di impianto federalista al suo abbandono con la prima guerra di indipendenza, con l’accentramento amministrativo e l’unificazione legislativa: intesi come pilastri, insieme alla leva militare, per realizzare l’unità politica.

Parallelamente dopo il 1861, poiché non si pensò di modificare lo Statuto, si cercò in tutti i modi di adattare strutture politiche e amministrative pensate per un piccolo Stato regionale ad un nuovo Stato nazionale, assai esteso territorialmente rispetto al regno di Sardegna: «Si può dire, insomma, che nel tumultuoso e affrettato processo di unificazione lo “Stato accentratore” soffocò e annientò la “nazione”, portatrice di istanze sociali e culturali molto diverse tra loro»⁵⁶.

A quanto sopra si somma l’immagine spregiativa con la quale la storiografia post-risorgimentale bollò il pensiero politico cattolico come “neo-guelfismo”, una visione negativa, in quanto portatrice di quelle istanze ispirate ai principi di autonomia amministrativa e di sussidiarietà che oggi sono disciplinate dal nuovo titolo V della nostra Carta costituzionale.

Se osserviamo in modo sereno tutti questi eventi, saremo anche noi dell’avviso di Giovanni XXIII che nel 1961, in occasione del primo centenario dell’unità d’Italia, ebbe a ricordare che la storia tutto vela e tutto svela:

«La ricorrenza che in questi mesi è motivo di sincera esultanza per l’Italia, il centenario della sua unità, ci trova, sulle due rive del Tevere, partecipi di uno stesso sentimento di riconoscenza alla Provvidenza del Signore, che pur attraverso variazioni e contrasti, talora accesi, come accade in tutti i tempi, ha guidato questa porzione elettissima d’Europa verso una sistemazione di rispetto e di onore nel concerto delle nazioni grazie a Dio depositarie, sì, oggi ancora, della civiltà che

⁵⁵ Cfr. H. PORTELLI, *Gramsci e la questione religiosa*, Milano, Mazzotta, 1976.

⁵⁶ SALE, *L’Unità d’Italia e la Santa Sede*, 21.

da Cristo prende nome e vita. Ad osservare con attenzione serena il corso degli avvenimenti del passato, più o meno lontano, torna bene il motto: *la storia tutto vela e tutto svela*⁵⁷.

Una lezione di metodo, che qui ho volto richiamare, che merita di essere ascoltata perché ci viene da un pontefice che tutti ricordiamo per la grande saggezza.

⁵⁷ *Discorso di Giovanni XXIII al presidente del Consiglio Amintore Fanfani*, 11 aprile 1961, in "Il Diritto ecclesiastico", 1961, I, 179-180.

GRAZIA LOPARCO

LE ISTITUZIONI RELIGIOSE EDUCATIVE FEMMINILI A ROMA NELLE RELAZIONI DELLE ISPETTRICI GOVERNATIVE

Il passaggio da Roma capitale della cristianità a capitale di uno stato moderno implicava un radicale cambiamento in diversi ambiti¹. Nonostante le difficoltà e i disagi per le comunità religiose presenti in città, anche dopo il 1873 vi giunsero nuove congregazioni dedite all'assistenza e all'educazione², in risposta alla crescita demografica (da 275.637 abitanti nel 1881 a 424.943 nel 1901) e alla centralizzazione ecclesiale accentuata con il Concilio Vaticano I (1869-70). La dimensione locale, nazionale e internazionale si intrecciarono, al di qua e al di là del Tevere. Il processo di laicizzazione investì in maniera particolare la scuola, fino ad allora rimasta in mano alle congregazioni religiose o a pochi insegnanti nominati dalle autorità ecclesiastiche.

Nel 1875, con un decreto presentato dal ministro della pubblica istruzione Ruggero Bonghi³, si istituiva la figura delle ispettrici governative con il compito di ispezionare le istituzioni femminili di istruzione ed educazione, in massima parte tenute da religiose. Le relazioni inviate al Ministero

¹ Diversi aspetti sono trattati in L. Fiorani - A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia*. Annali 16. *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Torino 2000. In particolare il contributo di G. MARTINA, *Roma, dal 20 settembre 1870 all'11 febbraio 1929*, *ivi*, 1061-1100.

² Cfr. G. MARTINA, *I religiosi e le religiose a Roma dall'inizio del secolo ad oggi*, in *Presenza e missione dei religiosi e delle religiose nella Chiesa di Roma*, Roma 1980, 55-68; G. MARTINA, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878)*, I, Milano 1973, (Scienze storiche 3/1), 194-335.

³ Cfr. *Regio decreto col quale sono istituiti quattro posti di ispettrici governative per gli educatori femminili*, N. 2434, 21 marzo 1875 (pubblicato nella Gazzetta Ufficiale del Regno il 17 aprile 1875, n. 90), «Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno d'Italia. Anno 1875 (Serie 2ª)», vol. 44, Firenze, 487-489.

illustrano come interpretavano e valutavano le “emissarie” dello Stato⁴, in un tempo in cui si attribuiva all’istruzione e all’educazione il compito privilegiato di “fare gli italiani”⁵. Gli educandati costituivano allora il canale principale per l’educazione delle ragazze di civile condizione, cioè della fascia sociale media ritenuta dalle classi dirigenti anello di congiunzione o cerniera “tra le due nazioni”, dove occorreva gettare le basi dell’identità e della cultura nazionale. Questo conferiva una forte valenza politica al controllo come all’impegno di promuovere valori laici e nazionali nelle ragazze chiamate a esercitare un influsso nelle famiglie.

In particolare, 106 relazioni relative alla città di Roma offrono uno spaccato della vita della capitale tra il 1887 e il 1901, delle scelte delle famiglie, della mentalità delle ispettrici, degli alti funzionari⁶. Nondimeno vi si riflette la situazione delle religiose e il miglioramento della legislazione sul controllo scolastico. L’insolita angolatura di lettura femminile è interessante per tutta l’Italia e a maggior ragione per la capitale, dove l’ispettrice Marietta Guerrini (1833-1905) era a contatto diretto con il Ministero e con le superiori religiose, mediatrice tra due poli. In regime di separazione Roma costituiva un osservatorio privilegiato sia per lo Stato che per la Santa Sede. Alcune comunità visitate erano incipienti e vi risiedeva ancora la fondatrice, altre stavano organizzando un ampliamento o la costruzione di un edificio educativo *ad hoc*.

Alla recezione delle relazioni i dirigenti ministeriali spesso le annotavano, decidendo volta per volta se procedere ad altre ispezioni o provvedimenti da parte dei prefetti e dei provveditori. Nel 1904 la figura delle ispettrici governative sfumava nella riforma degli ispettori, ma in realtà le relazioni erano già ferme al 1902.

⁴ Cfr. S. FRANCHINI, *Le ispettrici “governative”: l’autorappresentazione di due delle prime emissarie del Ministero della pubblica istruzione*, in *Scritture di desiderio e di ricordo. Autobiografie, diari, memorie tra Settecento e Novecento*, a cura di M. L. Betri - D. Maldini Chiarito, Milano 2002, 254-275.

⁵ Cfr. *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell’Italia contemporanea*, a cura di S. Soldani - G. Turi, Bologna 1993; S. SOLDANI, *Le donne, l’alfabeto, lo Stato. Considerazioni su scolarità e cittadinanza*, in *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, a cura di D. Gagliani e M. Salvati, Bologna 1992. A p. 132 riconosce che il gran numero di scuole cattoliche d’inizio ’900 dimostra che «l’immagine di una Chiesa ostile all’alfabeto era ormai poco più di un idolo polemico e di un guscio vuoto».

⁶ Cfr. Archivio Centrale dello Stato [d’ora in poi ACS], *Gli istituti femminili di educazione e di istruzione (1861-1910)*, a cura di S. Franchini - P. Puzzuoli, Roma 2005 (Fonti per la storia della scuola VII), 25-26.

I sondaggi di Silvia Franchini⁷ hanno suggerito l'indagine su qualche congregazione religiosa⁸. La successiva pubblicazione dell'Archivio Centrale dello Stato ha ricostruito il quadro di riferimento per altri potenziali studi, sia per aree geografiche, sia per congregazioni, sia per tipologia di istituzioni educative, sia per ispettrici, e così via⁹. Storia sociale, della scuola e dell'educazione, storia delle istituzioni statali e delle congregazioni si incrociano così nei primi decenni di Roma capitale. Certo, le relazioni ispettive si comprendono alla luce della politica scolastica ed ecclesiastica con particolare riferimento alla legge del 1873, che soppresse varie comunità e opere assistenziali, costrinse diverse monache a cambiare abitazione, talora a ricomprare edifici religiosi. La diversa tipologia giuridica di ordini, istituti, associazioni, opere pie dinanzi allo Stato ebbe dirette conseguenze per la possibilità di continuare la propria attività in autonomia, di dipendere da amministrazioni laiche, di collaborare con istituzioni statali, e così via. Erano gli anni del monumento a Giordano Bruno, del *Cuore* di De Amicis, della legge Crispi.

Questo studio, prediligendo la documentazione, non si addentra nel confronto con altre fonti, come sarebbe necessario per una valutazione più complessiva sulle istituzioni educative¹⁰.

Le istituzioni religiose femminili educative a Roma

Diffusione prima e dopo il 1870

Non è facile sapere esattamente quante istituzioni educative o assistenziali erano gestite da religiose, monache, oblate dopo il 1870 a Roma, data l'incongruenza tra quelle recensite per l'inchiesta Crispi¹¹ e la Guida Monaci

⁷ Cfr. S. FRANCHINI, *Gli educandati nell'Italia postunitaria*, in *L'educazione delle donne. Scuola e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, a cura di S. Soldani, Milano 1989, 87-129.

⁸ Cfr. G. LOPARCO, *L'attività educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice in Italia attraverso le ispezioni governative (1884-1902)*, «Ricerche Storiche Salesiane» 21 (2002) 40, 49-106 e la tesi di licenza di Nataliya Vashchuk, *I collegi delle suore canossiane nel Veneto secondo le ispezioni governative (1884-1902)*, diretta da G. Loparco, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma, a. a. 2007-2008.

⁹ Cfr. ACS, *Gli istituti femminili di educazione e di istruzione (1861-1910)*. Di particolare interesse l'Introduzione.

¹⁰ Per ragioni di spazio si rimanda alle voci del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, oltre che alla bibliografia dei singoli Istituti, per una prima informazione sugli Istituti citati.

¹¹ Cfr. M. CASELLA, *Ordini religiosi, scuole e associazioni cattoliche a Roma in una inchiesta governativa del 1895*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma* 1, Roma 1977, 257-300.

della città. Inoltre, nell'Archivio storico del Vicariato di Roma sono conservate centinaia di risposte al questionario inviato per la preparazione della visita apostolica d'inizio '900, ma neppure esse sono esaustive, dal momento che non sono distinte per tipologia di attività, mentre sono qui da escludere gli istituti che si dedicavano all'assistenza di malati, poveri, comunque adulti, o dove c'erano solo allieve esterne¹². Intorno al 1897-98, poi, presso il Ministero della pubblica istruzione si curò una prima statistica delle istituzioni religiose educative¹³; tuttavia si ha l'impressione che anche quella fosse incompleta.

Tra le istituzioni educative da visitare rientravano quelle assistenziali, pure tenute all'assolvimento dell'obbligo scolastico. Talvolta, riferendo di alcune congregazioni religiose, l'ispettrice menzionava altre case che sostenevano classi scolastiche per allieve esterne, che di per sé non erano soggette alle ispezioni governative, ma a quelle inviate dal Provveditorato. Le prime, difatti, riguardavano espressamente istituzioni in cui le allieve vivevano, pernottavano, ricevevano l'istruzione o, talvolta, erano solo convivtrici. Non di rado nella stessa casa erano compresenti, ma separati, diversi tipi di servizi educativi e assistenziali. Poiché a fine '800 vari istituti aprirono una casa a Roma, con opere incipienti, non tutte erano subito note agli uffici ministeriali.

Le congregazioni religiose menzionate nelle relazioni ispettive sono una cinquantina, le case visitate quasi 70. Secondo la Guida Monaci nel 1887 c'erano 51 congregazioni femminili (senza distinguere tra educative ed assistenziali) in 79 sedi¹⁴. Nel 1901 si contavano, tra l'altro, 26 Educandati femminili, Convitti e Semiconvitti a pagamento diretti da religiose; 5 Istituti femminili di istruzione, di cui 4 retti da religiose, senza convitto, a pagamento; 2 Istituti femminili di istruzione, gratuiti¹⁵. Osservando lo specchio delle *Scuole dirette da Religiose* si contano 29 sedi di Convitti femminili a pagamento, appartenenti a 25 Istituti religiosi¹⁶. Erano escluse le opere pie e i conservatori.

Dal punto di vista giuridico, la legge sul trasferimento della capitale del 3-2-1871, all'art. 4 autorizzava l'esproprio per pubblica utilità di immobili

¹² Cfr. F. IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, Roma 1985 (Biblioteca di storia sociale 22).

¹³ Cfr. Ministero della Pubblica Istruzione, *Relazione presentata a S. E. il Ministro della Pubblica Istruzione Prof. Comm. Nicolò Gallo sugli istituti femminili di educazione e di istruzione in Italia dal Direttore Capo di Divisione Prof. Comm. Giuseppe Castelli*, Roma 1900.

¹⁴ Cfr. T. MONACI, *Guida commerciale di Roma. 1887 XVII Anno*, Roma 1887, 401-402.

¹⁵ Cfr. T. MONACI, *Guida commerciale di Roma e provincia*, Roma 1901, 651-652.

¹⁶ Cfr. *ivi*, 654-655.

appartenenti a corporazioni religiose e con quella del 1873 si estendeva alla capitale la legge del 1866, con alcune varianti. La legislazione era frutto di compromesso tra le tendenze radicali e moderate, poiché ci si limitava a negare il riconoscimento a «Ordini, corporazioni e congregazioni religiose regolari e secolari, conservatori e ritiri, i quali importino vita comune e abbiano carattere ecclesiastico», nella speranza che scomparissero quelli di clausura e che fosse limitata la vitalità e l'influsso sociale della vita religiosa in genere, ma si attribuiva ai loro membri la pienezza dei diritti civili e politici¹⁷. Il patrimonio degli enti non più riconosciuti era devoluto allo Stato, mentre ai religiosi e alle religiose di voti solenni che ne facessero richiesta era attribuita una pensione, diversa secondo l'età e la natura degli istituti di appartenenza. Le religiose potevano continuare a vivere nelle loro case o in parte di esse, finché fossero ridotte in numero di sei, quando era possibile la concentrazione in altre case. Essendo implicitamente proibito ricevere novizie, si attendeva l'estinzione naturale per evitare drastiche e impopolari misure. In realtà molte monache riuscirono a restare nelle loro case (con alcune eccezioni, ad esempio le carmelitane di Regina Coeli), con problemi di mantenimento e reclutamento.

Maggiore comprensione si mostrò verso i conservatori, istituti di istruzione ed educazione ai cui membri non era riconosciuto il carattere religioso dal diritto canonico e perciò furono presentati allo Stato come opere a carattere laico, passando dalla dipendenza dal Ministero di grazia giustizia e culto a quello della pubblica istruzione. Ai conservatori rimasti fu preposta una commissione di controllo, composta da un "operaio" laico e due consiglieri, per vigilare sul patrimonio e sull'amministrazione, riordinare i ruoli del personale in base alle rendite dell'ente, verificare i titoli legali ormai richiesti per le maestre e assistenti. La legge Crispi sulle opere pie del 17-7-1890, all'art. 91 esonerava dall'obbligo di "conversione" del patrimonio i conservatori a scopo educativo, che, pertanto, una volta riconosciuto il loro carattere laicale, potevano continuare nella propria attività. Neppure le comunità di vita attiva come le Maestre Pie Filippini e Venerini, le Adoratrici del Divin Sangue (oggi del Sangue di Cristo) e molte altre presenti in città costituivano giuridicamente veri istituti religiosi; pertanto riuscirono ad adattarsi alla nuova situazione sotto il profilo istituzionale ed economico.

¹⁷ G. MARTINA, *Italia. Gli Istituti Religiosi in Italia dalla Restaurazione alla fine dell'800*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione [DIP]*, diretto da G. Pelliccia (1962-1968) e G. Rocca (1969-2003), V, Roma 1973, coll. 271-233.

Secondo G. Martina, lo Stato liberale aveva impegnato la Chiesa nella duplice battaglia della difesa del potere temporale e della conservazione della vita religiosa: mentre la prima rispondeva a esigenze obiettive e il successo dello Stato si rivelò positivo anche per la Chiesa, la seconda offensiva non sembrava altrettanto giustificata e nel complesso terminò con il successo degli Ordini religiosi. Luigi Fiorani sottolinea la continuità nella pratica religiosa dopo il 1870, a fronte della rottura politica e istituzionale. Nel 1871-72 un'indagine governativa rilevava 218 conventi; al tempo dell'inchiesta Crispi nel 1895 ne erano dichiarati 164 (89 maschili e 75 femminili). Di fatto dopo il 1880 a Roma c'era una fitta rete di istituzioni educative e assistenziali femminili, più antiche e più recenti¹⁸. In questa cornice istituzionale si svolse il controllo delle ispettrici governative, in una stagione di fervide idealità e di limitate risorse statali per l'istruzione specialmente femminile.

La tipologia delle istituzioni ispezionate

Le relazioni aiutano a districarsi nella tipologia delle opere visitate: istituti privati, collegi, educatori che potevano includere l'istituto privato con le classi interne, ma anche il semplice convitto per allieve di scuole pubbliche¹⁹. Gli educatori avevano destinatarie di condizione civile o agiata o di alto ceto sociale, come si rispecchiava nelle rette, nelle materie facoltative, nel vitto. Non di rado, oltre alle educande a pagamento, ne accoglievano alcune gratuitamente o sovvenzionate da enti o benefattori. Di fatto gli educandati religiosi riempiono nel primo cinquantennio postunitario un vuoto istituzionale, servendo non di rado alle figlie degli stessi politici pubblicamente anticlericali. Tra le Dame del S. Cuore a Trinità dei Monti si notava nel 1898: «Ci sono figlie di deputati, di senatori e ci sono state figlie di Ministri, [con nota blu a margine: «al solito!»] anzi io ritengo che il progresso fatto negli studi in questo Istituto si debba in parte all'affluenza di queste figlie di legislatori e pubblici funzionari, giacché le Dame ci tengono a mostrarsi ossequienti alle leggi dello stato»²⁰. Anche nella rivista

¹⁸ Per una ricognizione delle istituzioni cfr., oltre agli studi citati di G. Martina, anche la voce *Roma*, in DIP VII, coll. 1895-1990; inoltre, *Scuola e itinerari formativi dallo Stato pontificio a Roma capitale. L'istruzione superiore*, a cura di C. Covato - M. I. Venzo, Milano 2010.

¹⁹ Sulla terminologia cfr. G. ROCCA, *Conservatorio ed educandato nell'Ottocento italiano*, «Annali di storia dell'educazione» 1995, n. 2, 59-101.

²⁰ Archivio Centrale dello Stato Roma, Ministero Pubblica Istruzione [ACS, MPI], *Direzione Generale Istruzione Primaria e Popolare. Istituti femminili. Ispezioni e relazioni (1884-*

Critica sociale nel 1908 rimbalzava la stessa denuncia, legata al disimpegno dello Stato a creare collegi femminili²¹.

Accanto ai collegi, separato o contiguo, c'era il mondo dell'assistenza e della beneficenza, particolarmente attento alle fanciulle e alle ragazze²². C'erano istituti di beneficenza, pubblici e privati, conservatori e orfanotrofi (S. Eufemia, Conservatorio del Divino Amore, Ss. Clemente e Crescentino, detto delle Zoccolette, di Ripetta, del Bambin Gesù, ...), opere pie, istituti per la rieducazione delle pentite (Casa Pia, Conservatorio alla Lungara, istituto delle Lauretane, ...) o di prevenzione per le pericolanti (S. Caterina ai Funari, conservatorio delle Viperesche, Villa Mirafiori...). Con la tipologia variava la relazione con il notabilato, i benefattori singoli o associati²³, le istituzioni pubbliche, come l'orfanotrofio comunale di Termini²⁴, la questura, il Ministero degli Interni, la prefettura, il Comune. Le relazioni accennano all'origine degli istituti e al loro *status* amministrativo.

In seguito alla legislazione liberale, in qualche caso avvenne l'unificazione di due o tre conservatori affidati a diverse congregazioni; alcune opere restavano sovvenzionate dall'Elemosineria apostolica, da quando, a metà '600, i papi emulavano la generosità di principi o nobili, o di istituzioni religiose (le Orsoline, le Dame inglesi, le Convittrici del Bambin Gesù, le Maestre Pie Venerini e Filippini, le Suore del Divino Amore, ecc). Le istituzioni recenti giunte a Roma non di rado erano percepite come espressione della reazione clericale alla fine dello Stato pontificio, più pericolose per l'antipatriottismo e i desideri di riconquista, mentre le ex oblate dei conservatori parevano più rassegnate e obbedienti alle nuove

1902), b. 53, fasc. 108, n. 5, 30 marzo 1898, sull'educatorio delle Dame del S. Cuore a Trinità dei Monti. Le relazioni sono conservate nelle buste 52 e 53, fascicolo 108 (città di Roma). Poiché la maggioranza è nella busta 52, d'ora in poi, le relazioni in essa contenute saranno indicate: *Relaz.*, con il numero della relazione, mentre sarà indicata esplicitamente la busta 53, senza ripetere il fascicolo, sempre 108. Si sottintende che siano datate tutte a Roma e l'autrice sia Marietta Guerrini, eccetto quando sarà segnalata la sua aiutante, nel 1901.

²¹ Cfr. D. SPADONI, *Una lacuna dell'educazione in Italia. I collegi femminili*, «Critica sociale» 18 (1908) 11, 175-176.

²² Cfr. A. GROPPI, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei Papi*, Roma-Bari 1994.

²³ Per una ricognizione sulle attività associative dei laici cattolici a Roma, cfr. M. CASELLA, *Attività religiose, culturali e caritative-sociali delle Associazioni laicali (1870-1900)*, in *La comunità cristiana di Roma. III. La sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea*, a cura di M. Belardinelli - P. Stella, Città del Vaticano 2002, 219-289. Sebbene si accenni poco a iniziative femminili, lo studio indica il clima romano di quel periodo.

²⁴ Per alcuni anni affidò le sue orfane a vari istituti religiosi, mentre si ristrutturava l'edificio a S. Maria degli Angeli alle Terme di Diocleziano.

autorità. Per L. Fiorani l'azione di presenza sociale delle congregazioni spesso assunse un significato di supplenza e toni velatamente polemici in risposta a pretese ingerenze del regime su temi delicati, come l'educazione²⁵.

Marietta Guerrini tra le prime ispettrici governative

Per la città di Roma le relazioni iniziano nel 1887, con il mandato a Marietta Guerrini, ispettrice fino al dicembre 1904. Dal 1862 la «buona e brava bresciana» aveva insegnato nelle scuole normali di Catania, Ancona, Perugia e Venezia²⁶, affidabile, preparata, dedita al dovere e ai principi nazionali. Nel 1874, come insegnante di storia e geografia nella scuola normale di Venezia, si iscrisse all'esame di abilitazione nell'Università di Padova. Fu accettata per l'interpretazione favorevole del regolamento da parte del rettore, ma, dopo aver superato l'esame, il Ministero chiese spiegazioni e si riservò di deliberare, sentito il Consiglio superiore, siccome non constava che le donne potessero essere ammesse all'esame. Non conosciamo l'esito, tuttavia la vicenda attesta la capacità della Guerrini, già nota ai funzionari ministeriali. Il 9 agosto 1875 fu nominata ispettrice per l'Italia meridionale.

Le ispettrici governative furono figure femminili rilevanti nel nuovo Stato, in cui la partecipazione delle donne ai gradi elevati della vita pubblica era limitatissima. S. Franchini rileva che il loro incarico era di natura essenzialmente politica, consentiva di esprimere pareri su questioni di pubblico interesse, provocando a volte successive verifiche, talaltra contestazioni. L'eccezione venne dall'opportunità di affidare a donne l'ispezione di istituti femminili, per essere meglio accettate dalle religiose, introdursi negli ambienti, osservare diversi aspetti della vita didattica e quotidiana. Le ispettrici passarono a sei e a otto, non furono in tutto molto più di dodici, dunque erano ben note e corrispondevano con ministri, segretari generali, capi di divisione per l'assegnazione della sede, di incarichi ordinari e speciali, per la segnalazione di problemi e imprevisti che potevano sorgere nella missione.

²⁵ Cfr. L. FIORANI, *Roma. Il Novecento*, in DIP VII, col. 1977.

²⁶ ACS, MPI, *Personale 1860-1880*, b. 1081, fasc. Guerrini Marietta. La Guerrini, forse perché poco nota, non è menzionata in *Donna lombarda 1860-1945*, a cura di A. Gigli Marchetti - N. Torcellan, Milano 1992.

Le ispettrici dipendevano dapprima dalla Divisione per l'istruzione primaria e normale, attiva dal 1860 al 1896; in seguito dalla Direzione generale per l'istruzione primaria e popolare. Alla fine del 1897 furono ridistribuite le circoscrizioni²⁷.

La Guerrini, trasmettendo la sua esperienza nel momento del passaggio al nuovo ruolo unico degli ispettori scolastici nel 1904, lasciò scritte moltissime osservazioni e pareri sugli istituti femminili. S. Franchini nota che «per la sua preparazione, prontezza ed equilibrio di giudizio nell'affrontare situazioni difficili ed incerte, le vennero inoltre affidati dal ministero incarichi straordinari e temporanei di particolare delicatezza, come l'ispezione di istituti situati fuori dal "circolo" che le era assegnato»²⁸.

Le competenze istituzionali

Fino al 1883 le ispettrici non ebbero un Regolamento chiaro da richiamare nelle visite per legittimare le proprie richieste²⁹. Dovevano esaminare il «casamento», cioè l'edificio, la direzione, l'educazione religiosa e morale (che includeva le osservazioni sulla disciplina, le relazioni interpersonali e la didattica), l'istruzione e le qualità delle insegnanti, i libri di testo, la ginnastica e l'igiene, l'arredamento e il materiale didattico. Nello specchietto sintetico si registrava il numero delle allieve ripartite per classi, il nome e i titoli di studio delle insegnanti, il livello sociale delle destinatarie, la qualità dell'edificio e del materiale didattico, osservazioni particolari.

Su richiesta del ministro Paolo Boselli si elaborò un altro Regolamento nel 1889, con il contributo della Guerrini, per rimediare a difetti e lacune del precedente³⁰. Sostanzialmente il nuovo testo pose sotto la vigilanza del Ministero della pubblica istruzione tutti gli istituti a scopo educativo, senza distinguere per tipologia, né che appartenessero allo Stato, province, comuni, enti morali o privati. In tal senso si poteva verificare e garantire il rispetto

²⁷ Con decreto ministeriale del Codronchi, 31 ottobre 1897, si assegnarono i sette circoli: il V, con residenza a Roma, comprendeva le province di Arezzo, Firenze, Grosseto, Livorno, Lucca, Massa e Carrara, Pisa, Roma e Siena e fu assegnato a Marietta Guerrini.

²⁸ Cfr. ACS, *Gli istituti femminili*, 229.

²⁹ Cfr. *Regolamento per le visite delle ispettrici governative agli educatorii ed altri istituti femminili*, emanato con r. d. 4 gennaio 1883.

³⁰ La pubblicazione ACS, *Gli istituti femminili*, riporta importanti documenti sullo scambio di osservazioni e opinioni delle ispettrici governative, specie di Marietta Guerrini, con i responsabili ministeriali. L'esperienza delle visite, lucidamente presentata, divenne talora oggetto di provvedimenti e di precisazione della normativa.

della legge dell'obbligo scolastico, inoltre controllare il personale, individuando suore e oblate entrate negli istituti dopo la legge eversiva³¹.

Forse non è casuale che a Roma le relazioni ispettive inizino dal 1887. M. Guerrini si era fatta stimare per le osservazioni lucide e coerenti con il mandato governativo, per cui le si affidò strategicamente il circolo dell'Italia centrale, che aveva come residenza la capitale. Una nota ministeriale degli anni novanta precisava: «È la più antica e la più provetta delle ispettrici; giova al Ministero averla vicina, per notizie, per provvedimenti urgenti, per lavori di commissione»³². Dopo il 1896, tuttavia, N. Castellini espresse un giudizio severo, sembrandole «invasa, come al solito, da ottimismo»³³.

A questo punto viene da chiedersi quale fosse il tenore generale delle opinioni della Guerrini sulle religiose, soprattutto all'inizio del mandato, per meglio contestualizzare le relazioni dal 1887 al 1901, anno in cui fu coadiuvata da una aiuto ispettrice, Maria Antonietta Pancrazi.

Il punto di vista generale sulle religiose

Le relazioni e le lettere inviate da M. Guerrini al Ministero indicano che ella arrivava a Roma con un bagaglio di esperienze e con la consapevolezza della situazione atipica della città sia per la questione romana, sia per la presenza di diverse congregazioni di origine straniera, mentre si dovevano formare gli italiani. Nel maggio 1887 scriveva su un educando:

«Per l'educazione c'è del buono; sicuro che quando s'accetta l'educazione monastica bisogna accettarne le conseguenze, le quali, nel caso nostro e per le condizioni di Italia e di Roma specialmente, tendono a darci delle piccole clericali che, secondo le monache, dovrebbero influire in questo senso sulle famiglie che saranno chiamate a formare. E questo lo dico una volta per tutti gli istituti di monache, se ci saranno eccezioni le noterò e m'auguro che sieno molte»³⁴.

Le idee clericali, comuni tra le suore, inficiavano particolarmente l'insegnamento della storia con il travisamento dei fatti³⁵. Dalle relazioni emerge

³¹ Cfr. ACS, *Gli istituti femminili*, 253.

³² Cfr. *ivi*, 60, nota 1.

³³ *Relaz.*, n. 5, 21 dicembre 1896, sul Conservatorio della Divina Provvidenza affidato alle Dorotee (a Ripetta).

³⁴ *Relaz.*, n. 3, 13 maggio 1887 sull'Educatore di S. Maria delle suore Dorotee (alla salita di S. Onofrio 38).

³⁵ *Relaz.*, n. 3, 2 luglio 1887, sull'Educatore della Trinità dei Monti retto dalle Dame del S. Cuore.

una certa prevenzione specie verso alcuni istituti, ma non una vera e propria diffidenza pregiudiziale, per il fatto che le valutazioni sulle stesse opere variarono in base all'osservazione. Una situazione dava occasione di esprimere giudizi su tratti ritenuti comuni, a partire dal senso di responsabilità esercitato a nome dello Stato e dall'interesse per le giovani generazioni, secondo il modello femminile confacente alle diverse classi sociali. Per M. Guerrini la condizione religiosa comportava di per sé la cura di alcuni aspetti e le lacune di altri.

«L'uniformità della loro vita, la disciplina a cui sono costrette hanno il vantaggio per l'educazione di mantenere un ambiente ordinato, tranquillo, dove ogni individuo fa il suo dovere sottomesso ai superiori ed ai regolamenti; ma c'è lo svantaggio che le condizioni suddette, i regolamenti limitano l'estrinsecazione delle varie individualità, delle loro idee, della loro cultura e perciò, riguardo all'insegnamento, quello delle maestre secolari prevale generalmente su quello delle suore»³⁶.

Riconosceva nelle secolari uno studio più accurato della pedagogia e della didattica, una maggiore vivacità nell'esposizione; un maggiore incoraggiamento delle alunne ad esprimere le loro idee, a formarsi dei giudizi. Le suore erano, a suo dire, più sistematiche nell'insegnare, ma acritiche³⁷. Riteneva che in generale il profitto fosse maggiore nelle scuole delle secolari che presso le religiose, «sempre più inceppate per la scelta dei libri e più di tutto perché le suore, una volta che hanno vestito l'abito monastico, non progrediscono più. Potrebbero far eccezione le Suore Marcelline, che studiano più delle altre»³⁸. Le giovani religiose, avendo studiato nelle scuole normali, sollecitavano alcune innovazioni, ma trovavano resistenza³⁹. Così, nonostante ella disapprovasse i frequenti cambi di maestre, auspicava che aumentassero le giovani per portare le idee nuove⁴⁰.

In vari momenti emerse la diffidenza di M. Guerrini nei confronti delle religiose straniere, specialmente francesi, così pure la provenienza regionale

³⁶ *Relaz.*, b. 53, n. 5, 30 marzo 1898, sull'Educatario delle Dame del S. Cuore a Trinità dei Monti.

³⁷ *Ivi.*

³⁸ *Relaz.*, b. 53, n. 1, 27 novembre 1889, sull'Istituto delle Figlie del S. Cuore, via Cavour 218, già via Graziosa.

³⁹ *Relaz.*, n. 3, 13 maggio 1887, sull'Educatario di S. Maria delle suore Dorotee (alla salita di S. Onofrio 38).

⁴⁰ *Relaz.*, b. 53, n. 5, 30 marzo 1898, sull'Educatario delle Dame del S. Cuore a Trinità dei Monti.

delle religiose predisponeva bene o male, tanto che valorizzava le Oblate «veramente romane», meno intransigenti di altre⁴¹. Esaminando l'autorità morale delle educatrici, specialmente delle direttrici, notò pure personalità di spicco che la indussero a modificare le valutazioni generali sulle congregazioni.

Le attese sulla formazione delle giovani donne

Le critiche o la stima dell'ispettrice per le istituzioni scaturivano dalla loro adeguatezza o meno alla formazione di giovani donne. In una relazione del 1898 sembra compendiato il suo obiettivo: «Che le nostre giovanette crescano educate ed istruite, non per fare le saccenti e le emancipate, ma perché sappiano educare i loro figliuoli al sentimento dell'onestà, del dovere e all'obbligo di onorare la patria colle proprie azioni, coll'esatto adempimento di tutte le leggi e di sacrificarsi anche intieramente per la sua prosperità»⁴².

Lo scopo comune veniva poi declinato in base alle differenze sociali che si ripercuotevano sull'educazione. Gli educandati per figlie di famiglie agiate dovevano formare donne capaci di stare in società, sode nella cultura, ma in genere disinteressate a un titolo di studio per accedere a un impiego pubblico. Su queste istituzioni si appuntavano le critiche più raffinate, pensando al compito futuro delle ragazze.

«L'idea generale è che [...] le ragazze che escono di lì saranno buone, ben dirette faranno una buona riuscita, ma non avranno né quella serietà di riflessione, né quella solidità di propositi, né quella vera cultura che formano il carattere, che fanno la donna modesta sì (non vana e saccente) ma degna e rispettata compagna dell'uomo colto, onesto e saggio; brava nella direzione della propria casa; ottima per l'educazione; dignitosa e cortese in società. Se sbaglio nel mio giudizio, sarò la prima a rallegrarmene»⁴³.

In effetti dopo alcuni anni l'ispettrice scorgeva aspetti più positivi. Le famiglie borghesi e possidenti, romane o di altre regioni, aspiravano all'educazione collegiale come un vanto, con materie e lavori femminili adatti alle esigenze domestiche. Mentre l'ispettrice notava che l'educazione adatta per figlie di operai,

⁴¹ *Relaz.*, n. 76, 6 settembre 1888, sul Conservatorio delle Oblate del Bambin Gesù (via S. Pudenziana a S. Maria Maggiore).

⁴² *Relaz.*, b. 53, n. 5, 30 marzo 1898, sull'Educatario delle Dame del S. Cuore a Trinità dei Monti. Sul binomio educazione e istruzione, cfr. G. ROCCA, *Educazione e istruzione. Due percorsi di liberazione tra Otto Novecento*, in *Autorità e libertà. Tra coscienza personale, vita civile e processi educativi. Studi in onore di Luciano Pazzaglia*, a cura di L. Caimi, Milano 2011, 215-244.

⁴³ *Relaz.*, n. 3, 2 luglio 1887, sull'Educatario a Trinità dei Monti.

piccoli negozianti, artigiani, includeva quel tanto d'istruzione per sapersi regolare in casa o attendere a un piccolo negozio, si sforzava di promuovere l'impegno scolastico soprattutto tra le opere di beneficenza. Difatti mancava una tradizione di istruzione accurata nelle opere pie per bambine di estrazione più modesta, o orfane, differenziate tra quelle di condizione civile e le povere⁴⁴, ancora diverse da ragazzine provenienti dalla strada.

Per il pregiudizio che l'istruzione fosse un perditempo, le giovani non avevano ancora capito di doversi istruire; «spesso, non sempre però, sono i superiori degli istituti che dicono sia inutile l'istruirsi per chi deve guadagnarsi la vita col lavoro manuale»⁴⁵. Nell'orfanotrofio comunale affidato alle Suore di Carità, la stessa regina si era interessata per la formazione di «oneste e brave donne di casa, capaci prima di tutto di reggere bene la propria famiglia e abbastanza abili per guadagnarsi modestamente da vivere»⁴⁶. Similmente le Dame del S. Cuore pensavano alle orfane capaci di bastare a sé come donne di servizio, cameriere, cucitrici o ricamatrici⁴⁷. Per un'educazione confacente all' estrazione sociale c'erano sia istituzioni più esclusive, sia altre in cui si accostavano categorie diverse di destinatarie.

Aspetti esaminati nelle ispezioni

Le relazioni iniziavano con un cenno alle origini e allo scopo dell'Istituto, alle circostanze dell'arrivo a Roma, poi passavano in rassegna diversi aspetti. Le descrizioni e le valutazioni di Marietta Guerrini erano in genere puntuali, argomentate, chiare.

⁴⁴ Per le orfane di condizione civile M. Guerrini auspicava una cultura superiore a quella delle cameriere, per lavorare in modo più consono alla loro estrazione. *Relaz.*, b. 53, fasc. 108, n. 25, 30 luglio 1888, sull'Istituto Delval. Opera di beneficenza privata per fanciulle orfane di condizione civile.

⁴⁵ *Relaz.*, b. 53, n. 14, 21 aprile 1894, sull'orfanotrofio di beneficenza privata tenuto dalle Suore del Sacramento, via dei Riarii. Diverse maestre, scegliendo esercizi astrusi e inadatti, contribuivano alla demotivazione. Simili note in *Relaz.*, b. 53, n. 13, 28 giugno 1897, sull'orfanotrofio di S. Maria della Compassione, tenuto dalle Suore di S. Maria della Compassione. Vicolo degli Ibernesi alla Dimora del Grillo.

⁴⁶ *Relaz.*, b. 53, n. 1, 10 febbraio 1896, sulla Sezione femminile dell'Orfanotrofio comunale di S. Maria degli Angeli alle Terme di Diocleziano.

⁴⁷ Cfr. *Relaz.*, b. 53, n. 5, 3 agosto 1887, sull'Orfanotrofio privato tenuto dalle Dame del Sacro Cuore a Villa Lante.

Condizioni dell'edificio

La disamina muoveva dall'ubicazione e dalla proprietà del caseggiato. La reiterazione delle visite presso le stesse religiose permetteva di puntualizzare un'evoluzione edilizia, trasferimenti di sede, indicatori di iniziativa o ampliamento dell'opera, indice di gradimento, inserimento nel tessuto sociale. La descrizione del "casamento" metteva in luce se era adeguato alle esigenze dell'opera, alla condizione sociale e al numero delle interne, alla possibilità di separare i diversi tipi di utenti. L'ispettrice valutava la salubrità dei locali, la luminosità, l'aerazione, la presenza di spazi adeguati sia per i tempi di studio e lavoro, sia per la ricreazione. Quando si trattava di vecchi edifici a primo impatto sottolineava l'aspetto piuttosto severo e triste, più consueto per le opere pie, che dipendevano da un consiglio di amministrazione laico⁴⁸. Le religiose di vita attiva erano più inclini a migliorare gli edifici o a trasferirsi. Costruendo in proprio, talora emergeva un modello architettonico unico, motivato dall'opera, come tra le suore di Nazareth, di origine francese⁴⁹. La struttura fisica, l'ampiezza o angustia dei locali, erano messaggi sull'intenzionalità delle religiose e sull'offerta formativa. Forse per questo ci furono critiche per la destinazione della Villa Mirafiori, dove si ospitavano orfane e ragazze povere. L'eleganza dell'edificio sembrava contrastare fino alla stonatura.

«In generale si crede che le ragazze ci si abituino troppo bene e non possano più rassegnarsi a vivere in povere case. Può darsi che, se andranno proprio in poveri abituri molto ristretti e senza sole, ricordino con rammarico il locale goduto, ma per ora esso esercita poco o nessuna influenza su di loro. Bella o brutta l'abitazione che le tiene rinchiusa è sempre una prigione per queste figliuole abituate a vivere nella strada; esse crescono insofferenti di vita ordinata, di disciplina, di luoghi chiusi»⁵⁰.

In rari casi l'ispettrice sollecitò ulteriori visite delle autorità locali in tempi brevi⁵¹.

⁴⁸ *Relaz.*, n. 5, 2 giugno 1896, sul Conservatorio Vipereschi Opera pia. Maestre Pie Venerini.

⁴⁹ *Relaz.*, n. 14, 24 luglio 1897, sull'Educatore privato delle Suore di Nazareth per fanciulle benestanti interne ed esterne, via Cola di Rienzo.

⁵⁰ *Relaz.*, 28, 24 marzo 1901, sull'Istituto delle Suore di Carità Figlie dell'Immacolata, Villa Mirafiori, Istituto di beneficenza.

⁵¹ Cfr. *Relaz.*, n. 4, 28 febbraio 1898, sull'istituto privato tenuto dalle Suore del Sacro Cuore di Gesù Bambino nel Sacramento.

La cura del corpo: condizioni igieniche e dietetiche, ginnastica

M. Guerrini notava puntualmente le condizioni igieniche, l'ordine e la proprietà di dormitori, refettori, l'isolamento dell'infermeria, l'ampiezza delle aule, la comodità delle sedie e dei banchi, l'aerazione, la presenza di cortili e giardini per favorire il moto all'aria aperta. Non si accusavano molti casi di malattia o di trascuratezza della salute. Particolare attenzione era dedicata alla frequenza dei bagni, quasi simbolo della società moderna. Essi sembravano diminuire con la fascia sociale delle utenti, inoltre era tradizionale che le religiose non favorissero i frequenti bagni completi, per una forma di pudore verso il corpo femminile⁵². Era interesse dell'ispettrice, invece, favorire il cambio di mentalità, che si rifletteva ancora verso la ginnastica. Nella periferia di Roma, oltre Monte Mario, l'ispettrice nel 1889 segnalava ad esempio che la maestra aveva sospeso l'insegnamento della ginnastica, perché i parenti avevano minacciato di non mandare più le ragazze a scuola se avessero continuato la disciplina⁵³.

Tra i collegi per ragazze benestanti, solo nell'educatorio delle Dame di Nazareth, in via Cola di Rienzo si annotava l'insegnamento del ballo.

Ogni relazione registrava l'aspetto fisico delle allieve interne, e in rari casi si denunciava un regime alimentare inappropriato. Anche nelle opere pie c'era vitto sano e sufficiente. Negli orfanotrofi l'ispettrice notava che difficilmente arrivavano ospiti di sana costituzione, sia per le malattie ereditarie che le avevano private anzitempo dei genitori e che potevano aver contratto esse stesse, sia per gli stenti subiti nell'infanzia. Di qui la necessità di un vitto adeguato per risanare il corpo e dargli vigore, di aria buona e molta pulizia⁵⁴.

Nei collegi con diverso trattamento c'erano due refettori, ma si cominciava a provarne disagio.

Personale insegnante ed elementi educativi per tipi di opere

Secondo il Regolamento, Marietta Guerrini valutava l'attività delle

⁵² Cfr. *Relaz.*, n. 3, 13 maggio 1887, sull'Educatorio di S. Maria delle suore Dorotee (alla salita di S. Onofrio 38).

⁵³ *Relaz.*, n. 2, Roma 2 dicembre 1889, sulla Scuola Pia e sull'Istituto Pontificio diretti dalle Suore della Provvidenza e dell'Immacolata Concezione a Monte Mario in parrocchia S. Francesco detta volgarmente S. Onofrio di Campagna. Le suore le sembravano «tagliate giù alla buona».

⁵⁴ *Relaz.*, b. 53, n. 12, 2 dicembre 1887, sull'orfanotrofio retto dalle suore di S. Giuseppe di Cluny (via delle Sette Sale).

singole insegnanti, la direttrice, il clima. Prima di riconoscere figure di spicco, notava che le maestre, pur brave, avevano delle carenze didattiche:

«Sono inceppate dalla loro condizione monastica; ad es. insegnano mal volentieri la storia patria; non arrivano mai a tempo di parlare del nostro risorgimento come nazione, oppure ne svisano i fatti; riguardo ai libri di lettura non si contentano che siano morali, scritti bene e adatti alle ragazze, ma escludono quelli dove sono espressi sentimenti patriottici. E bisogna contentarsi di questo silenzio per non avere di peggio, il che accadrebbe se introducessero come libri di piacevole lettura quelli specialmente che si stampano a Modena, dalla tipografia dell'Immacolata Concezione, scritti apposta per allettare le fanciulle e nei quali sono messe in discredito tutte le nostre più care istituzioni»⁵⁵.

Di solito le religiose risultavano in regola con i titoli per l'insegnamento nelle classi elementari, complementari o di perfezionamento⁵⁶. In alcuni istituti, specie se orientati alla formazione delle maestre, l'ispettrice aveva trovato insegnanti con diploma del Magistero o universitario, altri in cui si stavano impegnando a conseguirli⁵⁷. Nel 1893 c'erano diplomate tra le Dorotee del Conservatorio della Provvidenza⁵⁸ e di S. Maria⁵⁹; la direttrice delle Oblate agostiniane⁶⁰, le Figlie del S. Cuore⁶¹, le Suore di S. Anna⁶², le Dame del S. Cuore⁶³. Gli insegnanti laici supplivano le carenze.

⁵⁵ *Relaz.*, n. 3, 13 maggio 1887, sull'Educatario di S. Maria delle suore Dorotee (alla salita di S. Onofrio 38).

⁵⁶ Su questo argomento, cfr., tra l'altro, alcuni contributi in *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, a cura di S. Bartoloni, Bologna 2007; ACS, *L'istruzione normale dalla legge Casati all'età giolittiana*, a cura di C. Covato - A. M. Sorge, Roma 1994 (Fonti per la storia della scuola I).

⁵⁷ Così le Missionarie del S. Cuore e le Figlie di Maria Ausiliatrice.

⁵⁸ Pelliccioni Luigia, direttrice, e Caterina De Angelis, avevano il diploma di pedagogia e morale; Strombellini Rosa e Strasserra Luigia, diploma in lettere italiane. Cfr. *Relaz.*, n. 7. Roma, 20 agosto 1893, sul Conservatorio della Provvidenza, affidato alle Suore Dorotee (via Ripetta).

⁵⁹ Drago Teresa aveva ricevuto il diploma in lettere italiane, Università di Genova, nel 1890. Cfr. *Relaz.*, n. 6, 10 maggio 1893, sull'Educatario di S. Maria delle suore Dorotee (alla salita di S. Onofrio).

⁶⁰ *Relaz.*, n. 18, 17 luglio 1900, sul Conservatorio del Bambin Gesù delle Oblate Agostiniane.

⁶¹ *Relaz.*, n. 3, 3 marzo 1900, sul Collegio delle Figlie del S. Cuore. Sr. Anna Carlini aveva diploma di italiano storia e geografia per le classi complementari.

⁶² *Relaz.*, n. 13, 2 luglio 1900, sull'Educatario privato delle Suore di S. Anna della Provvidenza. La direttrice aveva diploma in belle lettere del Magistero.

⁶³ *Relaz.*, n. 11, 12 settembre 1896, sull'Istituto di S. Rufina tenuta dalle Dame del S.

Nelle opere pie con le sole classi inferiori era più frequente trovare qualche maestra non diplomata, di cui l'ispettrice specificava se aveva o meno conoscenze e abilità didattiche. Per le maestre estere e ancor più per le direttrici si poneva il problema dei titoli italiani e l'influsso educativo. Le suore di Nazareth, di origine francese, risultano ad esempio apprezzate perché «non cercano di impadronirsi completamente delle educande, prendendo per sé tutto l'insegnamento. È vero che sono molto guardinghe nella scelta delle Maestre e preferiscono quelle che provengono dalla scuola normale cattolica di Piazza Rondanini a quelle che hanno studiato nelle scuole normali regie. Ad ogni modo sono italiane, sono secolari, il loro carattere è più confacente a quello delle alunne ed hanno le idee più larghe che non abbiano le suore, massime dopo tre o quattro anni che sono suore. Nell'Istituto l'elemento francese domina l'italiano; ma nella scuola è questo che prevale»⁶⁴.

M. Guerrini dedicava attente osservazioni all'aspetto educativo, indagando se le allieve stavano volentieri nell'istituto; se avevano confidenza con le religiose, se queste sapevano essere autorevoli temperando fermezza e amabilità, se sapevano rendere gaio l'ambiente, se sapevano trasmettere il gusto dello studio, se si accontentavano di comportamenti conformisti e poco sinceri, o sapevano creare convinzioni, alimentare la capacità di riflessione, di lavoro, di rispetto.

Attese e scopi educativi differenziati portavano a rilevare la conformità tra identità e scopi realmente perseguiti, che a volte si intrecciavano con la provenienza regionale delle religiose. Sulle Suore di S. Anna giunte da Torino annotava: «Le suore non trascurano la vita reale, co' suoi obblighi e doveri. In generale dalle monache piemontesi e lombarde si ha un'educazione piuttosto forte e seria. [...] Forse le suore si lasciano piegare facilmente alle insinuazioni dei superiori, accettando a occhi chiusi consigli e libri. L'istruzione è meschina. Manca però sempre l'educazione seria e forte che forma il carattere e rende riflessivi»⁶⁵. Alle suore incaricate delle inquiete interne di Villa Mirafiori, piuttosto disordinate, anzi «zotiche» di origine meridionale, l'ispettrice diceva che per educare non bastava la buona volontà e il buon cuore, ma occorreva accortezza, studio del carattere, studi

Cuore, alla Lungaretta. Sr. Tarnassi aveva il diploma di italiano storia e geografia conseguito all'Università.

⁶⁴ *Relaz.*, n. 14, 24 luglio 1897, sull'Educatario privato delle Suore di Nazareth per fanciulle benestanti interne ed esterne, via Cola di Rienzo.

⁶⁵ *Relaz.*, n. 79, Roma, 8 settembre 1889, educatorio delle Suore di S. Anna.

speciali (e indicava alcuni libri pedagogici), forza di volontà, in modo da acquisire l'autorità naturale che si fa ben volere e obbedire⁶⁶.

Le relazioni tra educatrici e allieve costituivano la condizione indispensabile a una vera formazione del carattere. La gamma delle osservazioni spazia dalla confidenza efficace alla triste constatazione: «Percorrono, direi quasi, la stessa via, ma ciascuna assorta nei propri pensieri, senza comunicarsi»⁶⁷. La lingua aveva pure la sua incidenza. Per esempio una maestra di lavoro tedesca «quanti savi ammaestramenti non potrebbe dare, anche in modo piacevole, interrompendo così quelle lunghe e monotone ore di silenzioso lavoro, se conoscesse l'arte di educare, e forse la conoscerà, ma non sa esprimersi in italiano?»⁶⁸.

– *Negli educatori e istituti privati*

Oltre all'educazione tradizionale, nei collegi si avviava la preparazione delle insegnanti per un inserimento attivo nella società. Così le Dorotee seppero far rifiorire l'antico Conservatorio della Divina Provvidenza a Ripetta⁶⁹. Inoltre nelle classi aumentavano le allieve esterne. Nel 1900 la Guerrini notava la differenza:

«Le allieve esterne sono più brave, più abituate a veder gente estranea, e perciò più pronte nel rispondere, meno timide nel manifestare le loro idee, ne hanno anche di più, e tutto contribuisce a dar loro più spirito, più facilità d'esprimersi. La vita delle interne è più circoscritta, più piccolo il loro mondo, le loro idee restano meschine. Perciò io ritengo vantaggioso la riunione nelle classi degli Istituti di alunne interne ed esterne, perché le prime sono di solito più diligenti e disciplinate; le seconde portano nella scuola coi loro componimenti maggior copia di idee e più vivacità»⁷⁰.

Dalle Figlie del S. Cuore restava la separazione tra le educande, le esterne a pagamento e le allieve gratuite⁷¹. Le Suore di S. Anna in via Buonarroti

⁶⁶ *Relaz.*, n. 28, 24 marzo 1901, sull'Istituto delle Suore di Carità Figlie dell'Immacolata, Villa Mirafiori.

⁶⁷ *Relaz.*, b. 53, n. 14, 21 aprile 1894, sull'orfanotrofio di beneficenza privata tenuto dalle Suore del Sacramento, via dei Riarii.

⁶⁸ *Ivi.*

⁶⁹ Nel 1893 c'era il corso complementare e normale. *Relaz.*, n. 7, 20 agosto 1893, sul Conservatorio della Provvidenza, affidato alle Suore Dorotee in Roma (via Ripetta).

⁷⁰ *Relaz.*, n. 2, 12 febbraio 1900, sul Conservatorio della Provvidenza, affidato alle Suore Dorotee in Roma (via Ripetta).

⁷¹ *Relaz.*, n. 3, 3 marzo 1900, sul Collegio delle Figlie del S. Cuore. Era rimasta colpita dalla cura per tre allieve in difficoltà.

avevano un collegio signorile, ma nel 1900 ella trovava più allieve esterne che interne e concludeva: «Fa pena vedere quel bell'istituto, così promettente da principio, ridotto a un sì piccol numero di educande. E non è il solo che si trova in queste condizioni»⁷². In un istituto di origine inglese l'aveva invece colpita la superiora vivace, energica «di quelle donne che hanno in sé la propria autorità, che s'impone naturalmente e che le altre le riconoscono senza invidia, perché ispira fiducia, perché è buona ed affettuosa»⁷³. Scriveva delle Giuseppine: «Le suore giuseppine diligentissime per se stesse secondano un poco la tenerezza delle mamme e sono indulgenti colle figliuole. Del resto in una grande città ci vogliono scuole per tutti i gusti, purché lo scopo sia sempre buono e retto»⁷⁴.

A differenza della carenza di personale lamentata altrove, le suore di S. Giuseppe di Chambéry oltre ad avere le maestre diplomate, ne avevano qualcuna in più in caso di malattia o impedimento⁷⁵. Le suore giuseppine giunte a Roma con l'appoggio della marchesa Barolo avevano un educatorio con buone insegnanti, ma forse per soddisfare la vanità dei parenti «ne viene quell'istruzione un po' spigliata e di apparenza, ma poco fondata». Nelle classi complementari coglieva una certa apertura anche per l'unione di interne ed esterne, lamentava però poco ordine, lo studio mnemonico di storia e geografia.

«Libri di lettura: alcuni li farei leggere a educazione finita, ma in questo io sono rimasta forse un po' indietro. È meglio che le monache concedano alle interne diversi libri, che correre il rischio che, per troppa privazione, le interne si facciano portar dalle esterne di nascosto dei libri, che male scelti per ignoranza, sarebbero veramente pericolosi»⁷⁶.

Sulle Orsoline si riservava di giudicare l'impianto dopo che avessero trasferito l'educandato sulla via Nomentana, nella sede in costruzione. Le aveva credute colte, bravissime nei ricami, signorili, ma a Roma era rimasta delusa.

⁷² *Relaz.*, n. 13, 2 luglio 1900 sull'Educatório privato delle Suore di S. Anna della Provvidenza.

⁷³ *Relaz.*, n. 27, 8 agosto 1900, sull'Istituto Italiano-inglese affidato all'associazione religiosa inglese delle Ancelle della Madre di Dio, S. Sebastianello Piazza di Spagna.

⁷⁴ *Relaz.*, n. 28, 10 agosto 1900, sull'Istituto privato per sole esterne delle Suore di S. Giuseppe o Giuseppine.

⁷⁵ Cfr. *Relaz.*, n. 16, 12 luglio 1900, sull'Istituto delle Suore di S. Giuseppe di Chambéry.

⁷⁶ *Relaz.*, n. 14, 8 febbraio 1888, sull'istituto di educazione delle Suore di S. Giuseppe (provvisoriamente in via C. Alberto).

«Forse mi aspettava che fossero tutte italiane, e invece ne sono varie di forestiere, massime francesi e fra queste la superiora, che capisce pochissimo l'italiano; e, oltre a essere un misto di italiano e di straniero, queste suore mi sono sembrate poco ordinate, tirate giù un po' alla buona, discrete appena nell'istruzione»⁷⁷.

Le Maestre Pie Filippini si dedicavano a figlie di piccoli commercianti, industriali, impiegati, con «un'educazione sincera che viene dal cuore, senza tutta la finezza dei modi che viene dall'abitudine di frequentare la buona società»⁷⁸. Diverse Maestre in settimana si occupavano delle scuole in cinque punti della città (ai Coronari, ai Crociferi, all'Esquilino, in Trastevere, in Piazza Rusticucci).

Le Maestre Pie Venerini impressionarono la Guerrini per l'accordo tra loro, «base di una buona educazione», tuttavia nel 1888 avevano rinunciato a formare le maestre; nel 1894, quando c'erano anche maestre secolari interne, notava la capacità della direttrice di penetrare nell'animo delle 17 educande «studiate a una a una»⁷⁹. L'aiuto ispettrice M. Antonietta Pancrazi nel 1901 scriveva che l'antico monastero era diventato «un simpatico alveare in cui pulsa una vita forte e generosa», con insegnanti Maestre ed esterne «quasi tutte giovani, svelte, affabili e intelligenti», che si esprimevano con giocondità d'animo, modi cortesi e spigliati tra suore ed allieve. La superiora chiamava per nome non solo tutte le alunne della scuola elementare, interne ed esterne, ma anche le centinaia di bimbi dell'asilo⁸⁰.

Dinanzi a istituti recenti, quando la visita capitava in un momento poco opportuno, la stessa Guerrini sembrava rilevare le attenuanti, come presso le Missionarie del S. Cuore della Cabrini, nel 1889. Le religiose erano giunte a Roma da due anni, avevano educande e allieve esterne in classi distinte per povere e signorine a pagamento, convivtrici allieve della scuola normale e del Magistero: «Mi è rimasto di questo istituto un'impressione di poco ordine, di poca serietà, più una voglia di fare che di far bene. Chi sa se

⁷⁷ *Relaz.*, n. 22, 24 luglio 1900, sull'Istituto privato delle Suore Orsoline.

⁷⁸ *Relaz.*, n. 15, 24 febbraio 1888, sull'Istituto privato delle Maestre Pie Filippini (all'Arco dei Ginnasi).

⁷⁹ *Relaz.*, n. 17, 17 marzo 1888; n. 23, 29 agosto 1894 sul Conservatorio Vipereschi, Opera Pia affidata alle Maestre Pie Venerini, via S. Vito, 10.

⁸⁰ *Relaz.*, n. 4, 10 marzo 1901. Ispettrice aiuto Maria Antonietta Pancrazi. Visto dell'ispettrice M. Guerrini. Conservatorio della SS. Concezione, detto delle Viperesche (nella regione Monti).

modificherei le mie impressioni conoscendo personalmente la fondatrice»⁸¹. La curiosità era dunque combinata con una prudenza accorta.

A riprova dell'incompletezza delle informazioni la Guerrini quasi casualmente, cercando l'istituto omonimo della francese sig. Delval, nel 1900 aveva scoperto le Figlie di Maria Ausiliatrice in via Marghera, all'inizio dell'attività e intenzionate ad aprire un educando. L'ispettrice, pur apprezzando la loro abilità nel giardino d'infanzia, non sembrava entusiasta dell'apertura di un altro collegio, in una città già ricca di proposte, con buoni educandi incompleti di allieve⁸².

– *Negli orfanotrofi e opere pie*

Negli orfanotrofi e opere di beneficenza si privilegiava una formazione che consentisse di guadagnarsi onestamente da vivere⁸³. In tal senso l'ispettrice sapeva valorizzare le capacità personali, a prescindere dal giudizio sull'istituto, che poteva restare più severo.

Nella Casa dei catecumeni affidata alle Figlie del S. Cuore notava la loro intraprendenza nell'aprire una scuola per esterne, senza peraltro tacere le critiche:

«Queste suore, sebbene tra le più intransigenti, non sono avverse all'istruzione anche per le povere e vogliono anzi che imparino a far da sé [...]. È difficilissimo far loro adottare un libro di testo nuovo, indurle a [... (forse "cessare"?)] di dar in mano alle ragazze, perché li copino e li studino a memoria, certi sunti di storia, scritti da loro [...]. Ma insegnano volentieri, e quelle che fanno le maestre perché vi hanno inclinazione insegnano con profitto. [...] Io trovai adunque questa scuola discreta per l'insegnamento; belle e spaziose le classi. Ben insegnato il lavoro [...]. Il locale è grandioso, ma è l'emblema dell'Istituzione che accoglie; tutti e due abbandonati in decadenza, vivono più nel passato che nel presente»⁸⁴.

⁸¹ *Relaz.*, n. 4, 15 dicembre 1889 sul Collegio convitto femminile diretto dalle Salesiane Missionarie del S. Cuore, via Nomentana – Palazzo Lanzavecchia.

⁸² Cfr. *Relaz.*, n. 25, 31 luglio 1900, sull'Istituto privato delle Suore di Maria Ausiliatrice, via Marghera.

⁸³ Cfr., ad esempio *Donne professioni nell'Italia del Novecento*, a cura di G. Vicarelli, Bologna 2007; A. GROPPI, *Il lavoro delle donne*, Roma-Bari 1996; *Operaie, serve, maestre, impiegate*. Atti del convegno internazionale di studi Il lavoro delle donne nell'Italia contemporanea: continuità e rotture (Carpi 6-7-8- aprile 1990), a cura di P. Nava, Torino 1992.

⁸⁴ *Relaz.*, n. 71, 4 settembre 1889, sull'Opera Pia dei Catecumeni. Sezione femminile affidata alle Figlie del Sacro Cuore (alla Madonna dei Monti).

Sempre nel 1889 le suore del Prezioso Sangue le erano apparse dedite, ma poco atte a creare un clima gaio e vivace nel Conservatorio S. Eufemia, fino a stigmatizzarle come istituzione «più opprimente delle altre»⁸⁵. Eppure nel 1894 tesseva l'elogio della direttrice⁸⁶ e ne specificava la finezza educativa nel 1896⁸⁷. Nel dialogo con lei maturava la convinzione che era meglio far uscire le ragazze beneficate a 18 anni invece di 21, per l'involuzione dei loro comportamenti⁸⁸. Inoltre, per le allieve di 6-8 anni, notava che «abitate per strada, disordinate, ci vuole qualche cosa nella scuola di così severamente e comodamente ordinato che si imponga a loro». Invece i banchi scomodi, un'aula piccola per le scuole esterne gratuite producevano irrequietezza. Se le religiose erano senza energia, «quelle piccine che in fondo sono svegliate e intelligenti se ne approfittano». Con saggezza pedagogica esortava la maestra a «non voler far solamente disapprovare il male facendo loro imparare a memoria raccontini di ragazzi cattivi, ma condurli alla stessa meta, facendo loro ammirare di preferenza le buone azioni dei bimbi buoni»⁸⁹.

Nella Pia Casa di carità delle suore Pallottine, nella prima visita del 1889 presumeva poca chiarezza da parte delle religiose, che dichiaravano una casa succursale e invece forse era un tentativo di riforma della superiora⁹⁰. Nel 1897 notava la scarsa disciplina delle allieve maggiori, talora orfane provenienti dalla strada, per la carente autorevolezza delle educatrici nel trovare la via del cuore per inculcare i sani principi. Tra i motivi critici, il

⁸⁵ *Relaz.*, n. 65, 1 settembre 1889 sul Conservatorio di S. Eufemia in S. Urbano (via Alessandrina), opera pia affidata alle suore del Divin Sangue.

⁸⁶ «Essa si interessa vivamente delle sue Orfane, [...] e destina poi ciascuna a quel genere di occupazioni dalle quali trarranno con maggior vantaggio il loro sostentamento. Ha molta cura della loro salute, che è veramente, come dice lei, la loro migliore ed unica dote». *Relaz.*, n. 17, 9 giugno 1894 sul Conservatorio di S. Eufemia, affidata alle suore del Prezioso Sangue.

⁸⁷ «Ella si preoccupa del loro avvenire inculcando loro quei sani principi di dovere, di onestà, di operosità e moderazione che saranno loro di guida per tutta la vita, e le aiuta anche quando sono uscite dall'Orfanotrofio, seguendole col consiglio e coll'affetto. Con quelle di carattere più difficile ci si studia di più e "Tocco tutti i tasti, mi diceva ultimamente, finché trovo quello che mi risponde". *Relaz.*, n. 8, 17 settembre 1896, sul Conservatorio di S. Eufemia, affidata alle suore del Divin Sangue.

⁸⁸ «Poiché sanno che devono rimanere fino a 21 anni ed hanno vitto, alloggio e vestito, si adagiano in una certa poltroneria; non considerando più come un beneficio, ma come un diritto l'essere mantenute [...], e a volte, pur desiderando di uscire, rifiutano delle buone occasioni, [...] perché le impensierisce il lavoro assiduo». *Relaz.*, Relazione n. 8, 17 settembre 1896, sul Conservatorio di S. Eufemia, affidata alle suore del Divin Sangue.

⁸⁹ *Relaz.*, n. 64, 31 agosto 1889 sull'istituto privato delle Suore del Divin Sangue in via S. Giovanni (educatorio - scuola esterna gratuita).

⁹⁰ *Relaz.*, n. 68, 3 settembre 1889 sulla Pia Casa di carità tenuta dalle Suore Pallottine in piazza S. Rufina Succursale di quella di S. Agata dei Goti. Opera pia.

fatto che la direttrice scherzasse volentieri con le ragazze, a scapito della sua dignità⁹¹.

Su via Nomentana, quattro orsoline in abiti secolari si occupavano senza molta esperienza di alcune orfane. L'ispettrice scriveva che suor Assunta Fossi, «toscana, diligente, buona di cuore ma di mente piccina, si dedica interamente al bene di queste figliuole che per lei consiste nel lavorare, pregare, obbedire, far silenzio; ha anche cura della loro salute; ma dubito che pensi mai a studiare le loro tendenze, a ben dirigerle, a educare il loro cuore, non ci arriva»⁹².

Invece nella zona popolare vicina a Ponte Sisto annotava: «L'occupazione non manca in questo orfanotrofio, è variata e c'è una certa vivacità; le alunne esterne portano pure il loro contingente di allegria giovanile»⁹³.

Le suore francesi del Protettorato di S. Giuseppe in modo inusuale accoglievano bambini di qualunque religione. L'ambiente ordinato e gentile faceva pensare che i soccorsi raggiungessero lo scopo, dunque era un'opera da sostenere⁹⁴. Anche la sig. Delval, francese, aveva aperto un piccolo orfanotrofio privato. Secondo la Guerrini le ragazze erano gentili, ma non la convincevano:

«Crescono delle giovanette in apparenza docili, sottomesse, modellate tutte sullo stesso esemplare; ma quando cessa la volontà che le domina e che sono libere di sé, allora la loro natura prende il sopravvento, reagisce e difficilmente si vincono le cattive tendenze, che furono compresse, ma non studiate e vinte colla ragione e coll'amore del bene vero. È questo in generale il sistema di educazione delle Monache francesi; meno male quando c'entra fra loro l'elemento italiano; ma quando son tutte francesi, colle migliori intenzioni del mondo, l'educazione riesce falsa»⁹⁵.

⁹¹ Cfr. *Relaz.*, n. 11, 5 aprile 1897, sulla Pia Casa di Carità affidata alle Suore Pallottine in via S. Agata dei Goti Roma.

⁹² *Relaz.*, n. 24, Roma 24 luglio 1888, sulla Piccola Casa della Provvidenza per le orfane di Gesù Nazareno. Istituto del padre Ferrari gesuita. (Vicolo della Fontanella n. 6 - a mezza strada tra porta Pia e S. Agnese). In risposta, si scriveva dal Ministero al Provveditore agli studi di porre rimedio ai mali denunciati.

⁹³ *Relaz.*, n. 66, 1° settembre 1889, sull'Orfanotrofio dei Santi Clemente e Crescentino volgarmente detto delle Zoccolette. Opera di beneficenza di S. Santità affidato alle Figlie della carità.

⁹⁴ *Relaz.*, b. 53, n. 7, 10 febbraio 1894, sull'Ospizio dell'Infanzia abbandonata Opera Pia tenuto in Roma dalle Suore del Protettorato di S. Giuseppe (via Nomentana 27).

⁹⁵ *Relaz.*, b. 53, n. 25, 30 luglio 1888, sull'Istituto Delval. Opera di beneficenza privata per fanciulle orfane di condizione civile. La sig. Delval apparteneva a un'associazione religiosa francese, detta di Maria Ausiliatrice. Nel 1900, cercando l'istituto, la Guerrini trovò invece le

Un problema negli orfanotrofi era la disaffezione allo studio con il crescere dell'età, che suggeriva una riflessione sulle cause e sui provvedimenti legati all'ascendente delle maestre⁹⁶. Nell'Istituto delle Lauretane, affidato alle Suore del Buon Pastore di Angers, notava un'istruzione limitata, che «dovrebbe essere più adatta alla loro condizione, cioè badar meno alla teoria grammaticale, ma abituarle a riflettere, a capire quello che leggono e a fare degli esercizi pratici»⁹⁷. Lì c'erano ragazze ravvedute, orfane e un educatorio, che lei non vedeva bene, difatti la separazione tra le categorie di ragazze dava adito a disagi, procurando curiosità, avvillimento e invidia. Le educande erano trattate bene e non sembravano scontente, ma nell'insieme pareva mancare l'affiatamento e affetto «che dà all'educatorio un aspetto come di famiglia». Un orfanotrofio in cui ravvisava un clima di “benintesa educazione” era invece quello comunale delle Terme di Diocleziano, gestito dalle Suore di carità⁹⁸.

Giudicando con i suoi parametri, l'ispettrice trasmetteva al Ministero le osservazioni, concludeva con un giudizio sintetico, stabilendo anche confronti tra istituzioni simili. Con realismo, dopo aver soppesato pro e contra, più di una volta aveva concluso: «Del resto si dice che il meglio è nemico del bene ed è meglio accettare le cose come sono»⁹⁹.

L'istruzione: la didattica, i programmi, i libri di testo

Marietta Guerrini era attenta alla preparazione delle maestre, alla loro disponibilità ad aggiornare i metodi e i contenuti dell'insegnamento. Circa le insegnanti presso le Figlie della carità notava l'insufficienza di personale: quando una sola maestra aveva più classi «non ha tempo per abituarle a pensare, a riflettere»¹⁰⁰, oltre al fatto che in genere c'era qualche maestra in

Figlie di Maria Ausiliatrice, poiché la Delval era morta e le consorelle si erano trasferite in via Torino, in una sede più ristretta.

⁹⁶ Cfr. *Relaz.*, b. 53, n. 13, 28 giugno 1897, sull'orfanotrofio di S. Maria della Compassione. Istituto di beneficenza privata. Vicolo degli Ibernesi alla Dimora del Grillo (era una casa del Seminario Irlandese).

⁹⁷ *Relaz.*, n. 18, 2 aprile 1888 sull'Istituto detto delle Lauretane retto dalle Suore del Buon Pastore.

⁹⁸ Cfr. *Relaz.*, b. 53, n. 1, 10 febbraio 1896, sulla Sezione femminile dell'Orfanotrofio comunale di S. Maria degli Angeli alle Terme di Diocleziano.

⁹⁹ *Relaz.*, n. 20, 28 maggio 1888, sul Conservatorio Torlonia, affidato alle Figlie della carità.

¹⁰⁰ *Relaz.*, n. 66, 1 settembre 1889, sull'Orfanotrofio dei Santi Clemente e Crescentino [...] Zoccolette. [...] Figlie della carità.

meno, così qualche classe era affidata ad assistenti poco competenti. Alcuni anni dopo lamentava la stessa carenza, a detrimento della scuola:

«Le maestre, finite le lezioni, e ognuna ha due classi, non ha finito lì le proprie incombenze e non resta loro tempo, se non di correggere i compiti, di raccogliersi un poco, di riflettere sulle lezioni fatte, sul profitto che è stato scarso, cercarne la ragione, pensare come si può far meglio. La superiora dà gli incarichi, ma con tante cose da fare non può sempre vedere se le maestre abbiano tempo e forza per ben disimpegnare i propri uffici. Sono tutte zelo e buona volontà, ma a me sembra che, in generale in questi istituti, ciascuna abbia più lavoro di quello che possa fare»¹⁰¹.

Sul tema della riflessione insisteva dall'inizio: «Studiano molto a memoria, ma sanno poco riflettere, [... poco abituate] a sviluppare le loro idee, a dar ragione di quello che studiano»¹⁰².

La nazionalità delle insegnanti poteva influire sulla proprietà linguistica, come nel caso delle Suore di Nostra Signora di Sion: «Poiché non ha facilità di parola (ma conosce bene la lingua), le vien meno anche la vivacità di espressioni, di esempi, di confronti che danno anima e chiarezza all'insegnamento»¹⁰³.

In particolare era viva la divergenza sui libri di testo, specie per la storia e l'antologia, veicoli del patriottismo e dei valori civili. Già nel 1887 la Guerrini esprimeva le sue riserve sul compendio «troppo ristretto e arido» di storia del Tomasetti, in uso anche presso le Dame del S. Cuore a Trinità dei Monti¹⁰⁴. Il libro era raccomandato dalla Commissione cattolica guidata da mons. Lenti, che orientava le scelte delle religiose¹⁰⁵, a differenza delle opere pie, dipendenti dalla Commissione amministrativa. Per questo, presso le Maestre Pie Venerini del Conservatorio delle Viperesche, rilevava con disappunto l'uso di libri indicati dalla Commissione cattolica, sebbene come opera pia le scuole fossero soggette al Consiglio di amministrazione laico¹⁰⁶.

Insisteva: «Studiano a stento la storia; hanno naturalmente quella del To-

¹⁰¹ *Relaz.*, n. 24, 1 settembre 1894, Conservatorio delle Zoccolette, [...] Figlie della Carità.

¹⁰² *Relaz.*, n. 62, 29 agosto 1889, sull'educatorio privato delle Suore della Carità di S. Maria dell'Orto dette anche suore Gianelline.

¹⁰³ *Relaz.*, n. 21, 23 luglio 1900, sull'Istituto privato della Congregazione religiosa di Nostra Signora di Sion.

¹⁰⁴ *Relaz.*, n. 3, 2 luglio 1887, sull'Educatorio della Trinità dei Monti.

¹⁰⁵ *Relaz.*, n. 17, 17 marzo 1888 sul Conservatorio della SS. Concezione, detto delle Viperesche, Opera Pia affidata alle Maestre Pie Venerini, S. Vito, n. 10.

¹⁰⁶ *Relaz.*, n. 23, 29 agosto 1894 sul Conservatorio Vipereschi, Opera Pia.

masetti; oltre che è una storia che lascia indifferenti affatto e non ispira il sentimento della patria, non riesce facile alle ragazze che la studino, né alle maestre che la spiegano»¹⁰⁷. Alle stesse religiose, in un altro istituto, era stato vietato usare gli stessi testi: «I libri di testo sono buoni e la Commissione non ha lasciato introdurre quelli dell'Avolo [sic] e del Tomasetti, come nelle scuole cattoliche»¹⁰⁸. Alle Missionarie del S. Cuore suggeriva di cambiare il testo per ovviare allo scarso interesse delle allieve, ma la superiora non voleva scostarsi da quelli consigliati dalla Commissione cattolica¹⁰⁹.

In altri casi la tendenza delle religiose ad accontentare diverse esigenze suscitava note critiche¹¹⁰; a volte la Guerrini si limitava a registrare con rassegnazione l'uniformità¹¹¹, oppure notava che «dalle Piemontesi sono solita trovare i libri del Parato¹¹²; ma qui, tanto per la lettura che per la storia, hanno adottato quelli dell'Avoli e del Tomasetti»¹¹³.

Tra le Suore del SS. Sacramento rilevava in positivo: «L'insegnamento della storia, che è sempre uno scoglio in questi istituti di suore, è fatto piuttosto diligentemente. Ci sono poi dei libri di testo che sembrano fatti apposta per renderla difficile e poco attraente. È vero che molto deve dire la maestra da sé e la maestra di quinta fa appunto così [...] e la narrazione di un fatto importante, o della vita di un uomo illustre se la fa poi ripetere sotto forma di componimento»¹¹⁴.

Le Suore di S. Anna non avevano adottato un testo nella classe complementare: «La direttrice fa le sue lezioni, che le alunne dovrebbero poi

¹⁰⁷ *Relaz.*, n. 64, 31 agosto 1889 sull'istituto privato delle suore del Divin Sangue in via S. Giovanni.

¹⁰⁸ *Relaz.*, n. 65, 1° settembre 1889, sul Conservatorio di S. Eufemia in S. Urbano (via Alessandrina). Opera Pia affidata alle suore del Divin Sangue.

¹⁰⁹ *Relaz.*, n. 4, 15 dicembre 1889, sul Collegio convitto femminile diretto dalle Salesiane Missionarie del S. Cuore, via Nomentana - Palazzo Lanzavecchia.

¹¹⁰ *Relaz.*, n. 62, 29 agosto 1889, sull'educatorio privato delle Suore della Carità di S. Maria dell'Orto (Gianelline). «Queste suore cercano di contentare un po' tutti. Si attengono ai programmi governativi, ma hanno insieme quello delle Scuole Cattoliche compilato dalla Commissione presieduta da mons. Lenti; hanno i libri di testo del Parato, Fornaciari, Cappellina... Comba, ed hanno insieme le letture dell'Avoli e la storia patria del Tomasetti, una storia d'Italia poco italiana e niente patriottica».

¹¹¹ *Relaz.*, n. 80, 8 settembre 1889, Istituto di educazione delle suore di Carità del Buono e Perpetuo Soccorso (Roma, via Merulana).

¹¹² Cfr. G. CHIOSSO, *Libri, editoria e scuola a Torino nel secondo Ottocento*, «Annali di storia dell'educazione» (1997), n. 4, p. 85-116.

¹¹³ *Relaz.*, n. 79, 8 settembre 1889, Suore di S. Anna, via Buonarroti.

¹¹⁴ *Relaz.*, b. 53, n. 3, 26 novembre 1896, sull'Educatorio delle Suore del Sacramento, via dei Riarii.

ricordare e scriversele da sé per non dimenticarle e per richiamarsele ordinatamente a memoria. Non tutte si sentono capaci o hanno la voglia di scrivere regolarmente il sunto di storia; alcune li fanno per tutte, anzi ci sono dei sunti scritti da alunne che da tempo hanno lasciato l'istituto, che mi parvero proprio assai inesatti e con errori di lingua e di storia. Ma io credo che per un altr'anno la Direttrice si scieglierà un buon libro di storia e lo darà per testo alle sue alunne»¹¹⁵.

Per i libri di lettura morale e piacevole trovava presso le Oblate del Bambin Gesù Collodi, Pellico, Manzoni, e aggiungeva: «Tutto sta che qualche prete non vi introduca di quelli che, dilettaando, hanno quel che di satirico e di cattivo contro le nostre istituzioni e le Suore non saprebbero forse trovarci il nascosto veleno»¹¹⁶. Per le classi elementari più volte ebbe modo di lamentare lo scarso uso di lezioni oggettive, mentre in qualche caso poté notare la felice anomalia¹¹⁷. In genere:

«Le lezioni oggettive, che, scelte a dovere e fatte bene, darebbero alle alunne utili cognizioni e le abituerebbero a riflettere, a rendersi conto di molte cose, sono invece un po' trascurate, la qual cosa avviene, non in tutti, ma in vari di questi Istituti di Suore. Io credo che esse non abbiano ancora ben compresa l'utilità di quest'insegnamento e lo riducono ad una semplice nomenclatura»¹¹⁸.

Durante l'ispezione, la Guerrini tentava di capire la mentalità e le idee coltivate nelle allieve, partendo dalla convinzione che la scarsa esperienza delle suore alterasse anche la qualità della trasmissione. Così fu critica verso le Dorotee, di cui pure aveva apprezzato alcuni aspetti, fornendo un esempio preciso:

¹¹⁵ *Relaz.*, n. 13, 2 luglio 1900, sull'Educatório privato delle Suore di S. Anna della Provvidenza.

¹¹⁶ *Relaz.*, n. 76, 6 settembre 1888 sul Conservatorio delle Oblate del Bambin Gesù (via S. Pudenziana a S. Maria Maggiore). Educatório per sole interne.

¹¹⁷ *Relaz.*, n. 12, 6 aprile 1897, sull'Educatório succursale della Pia Casa di carità delle Pallottine, Piazza S. Rufina; n. 14, 24 luglio 1897, sull'Educatório privato delle Suore di Nazareth per fanciulle benestanti interne ed esterne, via Cola di Rienzo. Si riferiva alle allieve di II e III elementare. Giudizio positivo anche nella relazione n. 16, 12 luglio 1900, sull'Istituto delle Suore di S. Giuseppe di Chambéry.

¹¹⁸ *Relaz.*, n. 17, Roma, 9 giugno 1894, sul Conservatorio di S. Eufemia. Opera Pia affidata alle Suore del Prezioso Sanguine; n. 23, 29 agosto 1894, sul Conservatorio Vipereschi, Opera Pia affidata alle Maestre Pie Venerini.

«Le idee nei componimenti non sono tutte giuste. Forse le monache, per invogliarle allo studio, hanno portato loro come esempio le poche donne che, come l'Agnesi Gaetana, si distinsero nelle scienze e nelle lettere; e queste figliuole, sia che immaginino di essere utili agli altri per il loro sapere, o di adoperarsi a pro dell'umanità dedicandosi ad opere caritatevoli, si vedono circondate di gloria, ricevendo, con molta modestia ed umiltà, i molti omaggi che a loro tributano gli ammiratori. Sono idee del resto che vengono in quell'età, ne feci l'osservazione alla Maestra generale, perché procuri di modificarle»¹¹⁹.

Alcuni anni dopo scriveva che c'era sì diligenza, ma poco slancio: «I componimenti delle alunne sono legati a quelle idee convenzionali, ma c'è nulla di nuovo, non un pensiero scritto con quella spontaneità e naturalezza colla quale è sorto nella mente della fanciulla»¹²⁰.

Tra le orfane presso le suore del Buon Pastore notava invece componimenti in terza e quarta «scritti a dovere, ben ragionati, affettuosi ma senza esagerazioni, tali insomma da dare una buona idea dell'istruzione di queste giovani, che sapranno poi tenere la loro corrispondenza coi parenti, colle persone alle quali dovranno render conto di lavori e di commissioni eseguite, faranno bene i propri conti chè sono abbastanza avanti anche in aritmetica»¹²¹.

Presso le Figlie di Nostra Signora alle Quattro Fontane, allora di clausura, notava che le suore dipendevano dall'Ambasciata francese, ma erano per lo più italiane. Aveva apprezzato l'abilità educativa, il sistema dei piccoli gruppi di allieve, ma lamentava l'autoreferenzialità e di conseguenza l'arretratezza didattica:

«Questo istituto sarebbe modestamente buono se le direttrici disciplinare e didattica potessero uscire, vederne degli altri, vedere altre scuole, altri metodi d'insegnamento; siccome sono donne d'ingegno conoscerebbero dove c'è vero progresso e l'accetterebbero volentieri, invece guardano il nuovo, che non conoscono bene, con una cert'aria di diffidenza e di superiorità, lo accettano

¹¹⁹ *Relaz.*, n. 6, 8 agosto 1887, sull'Educatario privato detto del S. Cuore tenuto dalle suore Dorotee a piazza dell'Indipendenza.

¹²⁰ *Relaz.*, n. 6, 10 maggio 1893, sull'Educatario di S. Maria delle suore Dorotee (alla salita di S. Onofrio).

¹²¹ *Relaz.* b. 53, n. 7, 5 febbraio 1897, sull'Istituto detto delle Lauretane.

¹²² *Relaz.*, n. 11, 17 novembre 1887, sull'Istituto francese di San Dionisio affidato alle Figlie di Nostra Signora (alle Quattro Fontane 121).

quasi per forza e par che dicano in cuor loro che esse educavano benissimo senza far novità. Prima che le suore patentate siano arrivate a prevalere, le scuole secolari avranno progredito dell'altro; negli Istituti, e massime in quelli di clausura, il progresso è sempre in ritardo almeno di una generazione»¹²².

Qualche anno dopo sottolineava i progressi, tenendo conto che le allieve erano di famiglie benestanti, ma di campagna, con attese limitate d'istruzione e desiderose che restassero di gusti modesti, abilitate a una vita attiva, amanti della casa e della famiglia:

«Per quanto primitive, queste suore non sono per nulla ostili alle novità, si informano dei nuovi libri che si usano nelle scuole e si attengono ai programmi governativi. Uscendo da questo piccolo educatorio resta in noi una dolce impressione di pace, di serenità, di affetto prodigato e ricambiato con larghezza di cuore e si passa sopra a quello che manca di teoria e di insegnamenti. Parrebbe quasi di non dover suggerire il meglio per non perdere il bene»¹²³.

In qualche istituto, pochi per la verità, l'ispettrice criticava il tempo dedicato a preparare feste ed accademie, che potevano distogliere da uno studio più serio¹²⁴.

Le visite alle Dame del Sacro Cuore, le religiose più in vista e più prese di mira dai liberali, offrono all'ispettrice sin dall'inizio l'occasione di valutare il loro sistema d'istruzione e di criticarne vari aspetti:

«La direttrice dice che le ragazze studiano volentieri a memoria, ma non si applicano a capire, ed è così persuasa che questo sia un difetto comune a tutti gli italiani. [La geografia dice sia insegnata male in Italia e bene in Inghilterra] ma sono le sue monache che non la sanno insegnare [...]. Per loro l'insegnamento importante è quello della religione; ma non si contentano della dottrina, della storia sacra, della morale evangelica, vengono quasi alla polemica. Dopo la dottrina e la storia sacra, fanno studiare la storia ecclesiastica, i caratteri della vera religione; un altro libro intitolato – Scuola di filosofia e religione, la biografia di tutti i papi, passano in rassegna eresiarchi ed eresie, confutandoli, naturalmente. Non manca neppure in questo insegnamento la recitazione fatta a memoria e con poca applicazione, ma per questo le suore ci si mettono

¹²³ *Relaz.*, n. 12, 27 giugno 1900, sull'Istituto di S. Dionisio, Figlie di Nostra Signora.

¹²⁴ *Relaz.*, n. 6, 8 agosto 1887, sull'Educatorio privato detto del S. Cuore tenuto dalle suore Dorotee a piazza dell'Indipendenza.

davvero, perché è con questo che inculcano, più ancora che gli insegnamenti evangelici, le loro idee. Dopo questo viene l'insegnamento delle lingue, musica, disegno»¹²⁵.

Le stesse religiose, incaricate dell'educatorio S. Rufina, meno elegante, apparivano migliori delle altre «forse perché essendo italiane il loro carattere si confà meglio con quello delle educande, e anche perché non hanno altri pensieri che il loro istituto, se ne occupano di più e si sanno meglio insinuare nel cuore delle fanciulle». In terza e quarta classe studiavano sul Terreno la storia moderna d'Italia con cenni all'Europa:

«I fatti sono un po' svisati, naturalmente, ma almeno li sanno tutti, anzi la direttrice didattica, che è la più brava delle maestre, si è procurata il Bollettino della società geografica, ed africana, e ne ha fatto un cenno geografico e storico dell'Abissinia e della costa africana del Mar Rosso e dei fatti avvenuti dall'occupazione della baia di Assab fino al combattimento di Dogali; e le ragazze hanno studiato tutto questo con piacere e con molto interessamento. All'insegnamento della Religione è fatta una parte speciale [...] la suora che insegna tutto ci si mette quasi dovesse convertire degli eretici; ma in ultimo passano ad uno studio più tranquillo di filosofia e morale, molto elementare, s'intende»¹²⁶.

Qualche anno dopo esprimeva stima per il metodo didattico, caratterizzato da ordine esterno e anche mentale. Le allieve organizzavano riassunti, sommari; erano ingegnossissime ed eleganti.

«Mi si dirà che questa è un'istruzione un po' gretta, un po' di memoria e nella quale il pensiero non lavora abbastanza e le idee, il ragionamento non possono spaziare liberamente. Prima di tutto questo non è vero, perché anche alle idee, al ragionamento, è fatta larga parte nello studio della letteratura, della morale, della pedagogia; e poi l'istruzione non si compie negli istituti; e, uscite che sieno, queste ragazze col corredo che hanno di tante cognizioni, non riesce loro difficile la lettura di libri seri ed istruttivi dove trovano qua un personaggio che conoscono, là un fatto del quale si sono interessate, altrove un brano di prosa o poesia che hanno studiato e nuove interpretazioni di fatti, di sentenze che le fecero pensare. E così verranno via via allargando sempre più le loro idee. Que-

¹²⁵ *Relaz.*, n. 3, 2 luglio 1887, sull'Educatorio della Trinità dei Monti retto dalle Dame del S. Cuore.

¹²⁶ *Relaz.*, n. 4, 27 luglio 1887, sull'Istituto Andosilla in S. Rufina tenuto dalle Dame del S. Cuore. Educatorio privato, scuola gratuita popolare per le fanciulle trasteverine alla Lungaretta.

st'amore delle alunne per lo studio le affeziona sempre più alle loro maestre e nasce fra loro un vivo scambio di idee nelle discussioni che sorgono per i loro diversi pareri. Questo permette alle educatrici di veder chiaro nel cuore delle educate e di scoprirne l'indole, cosicché possono più facilmente correggerle ed indirizzarle al bene, alla verità. In pochi istituti di suore ho veduto una simile intelligente ed affettuosa corrispondenza tra Maestre e scolare e così ben equilibrata. [...] Dei tre istituti delle Dame del S. Cuore in Roma, questo è quello che si è maggiormente accostato agli usi del paese e alla sua borghesia; gli altri due si sono italianizzati, se così posso dire, da qualche anno a questa parte; questo si è fatto direi quasi romano»¹²⁷.

Nel 1898 ribadisce con entusiasmo: «In questo istituto tutto è romano». Romana la fondazione, la superiora dell'istituto, la direttrice didattica, la direttrice disciplinare delle educande. Le maestre per la maggior parte sono romane, così le educande e quasi tutte le alunne a pagamento che frequentano le scuole interne, e quelle della scuola popolare. «Tutto questo dà all'istituto un carattere proprio, diverso da quello degli altri istituti delle Dame del S. Cuore, dove c'è sempre un poco del carattere francese, sebbene anche in quelli si procuri di renderlo un po' meno evidente»¹²⁸. Nel caso delle Dame è lampante un cambiamento di valutazione.

I lavori femminili e la formazione al lavoro

Marietta Guerrini era attenta alla qualità della preparazione al lavoro delle ragazze, per cui registrò alcune informazioni interessanti, che superano le richieste governative. Secondo la condizione sociale, ella valutava la sola formazione di donne giudiciose per la famiglia oppure la cura di abilità redditizie per le allieve. I lavori femminili previsti nella formazione spaziavano dal cucito e rammendo, al ricamo, alla confezione di vestiti e biancheria. Nei Conservatori più intraprendenti si ipotizzò una migliore preparazione professionale, ma nel 1894, presso le suore del Prezioso Sangue a S. Eufemia non fu ancora possibile, nonostante l'interesse fattivo del principe Ruspoli¹²⁹.

¹²⁷ *Relaz.*, n. 11, 12 settembre 1896, sull'Istituto di S. Rufina tenuto dalle Dame del S. Cuore, alla Lungaretta.

¹²⁸ *Relaz.*, n. 6, 21 aprile 1898, sull'Educatario detto di S. Rufina tenuto dalle Dame del S. Cuore e sulla scuola popolare di fondazione Andosilla.

¹²⁹ Quasi tutte le ragazze arrivavano in quinta. Le più grandi aiutavano a turno le lavandaie esterne per il bucato, per imparare. La Guerrini consigliava che si insegnasse anche a pesare

Nei Conservatori e negli orfanotrofi c'era la consuetudine di lavori su commissione, favoriti in una città come Roma, per integrare le spese. In molti di essi si descrive la tipologia del lavoro, la diversa distribuzione dei guadagni. La condizione per imparare bene, secondo l'ispettrice, era che già nell'istituto le allieve fossero formate a un lavoro assiduo e rispettoso delle scadenze, a sua volta assicurato dalla quantità delle commissioni. La Guerrini era rimasta, in proposito, molto ben impressionata dell'organizzazione delle Figlie della carità. Insegnavano bene il lavoro, sia integrando le lavandaie che assumevano il bucato di vari enti o famiglie, sia insegnando a ricamare anche corredi da sposa con buon gusto, per cui l'esecuzione diventava redditizia¹³⁰. L'introito era in parte assicurato su libretti della Cassa di risparmio.

Nel caso del Conservatorio della Speranza l'ispettrice notava come, prima della riforma di Pio IX del 1862, le beneficate che non uscivano ai 21 anni diventavano tessitrici in seta, ma ormai la trasformazione industriale aveva messo in crisi i metodi tradizionali. L'alternativa delle moderne scuole professionali non era accessibile alle piccole opere pie, per le spese d'impianto. Per questo nel Conservatorio si contentavano di insegnare i lavori necessari alla vita familiare: «Queste ragazze, perfezionandosi ciascuna in quel lavoro che le va più a genio, possono trovar lavoro presso queste famiglie, per guadagnarsi da vivere, come cucitrici in bianco, rammendatrici, calzettaie, stiratrici, ecc. [...] alcune hanno trovato posti convenienti nelle famiglie come donne di servizio, cameriere, sorveglianti il guardaroba»¹³¹.

pane e pasta, a tenere i conti delle spese, il valore dei commestibili. Emanuele Ruspoli, che presiedeva la Commissione amministrativa, aveva pensato di offrire alle più grandi un corso di due o tre anni alla scuola professionale, ma dovette desistere. Per il ricamo, fece andare una maestra di disegno, laica, brava, per le interne di 12-13 anni che mostravano attitudine. *Relaz.*, n. 17, 9 giugno 1894 sul Conservatorio di S. Eufemia, affidata alle suore del Prezioso Sangue.

¹³⁰ *Relaz.*, n. 27, 11 novembre 1888, sull'istituto di beneficenza privata a S. Nicola da Tolentino, affidato alle Figlie della carità.

¹³¹ La Guerrini descrive la situazione: «Riguardo alle stoffe di seta c'è anche un'altra causa che ne ha fatto cessare la tessitura. Non si fece nulla per tener dietro ai progressi di quest'industria e le stoffe rimasero quel che erano da principio e coi medesimi prezzi: non furono introdotti quei mezzi che ne rendono la fabbricazione più facile e sollecita, e i compratori, trovando in altre fabbriche stoffe probabilmente meno forti, ma più belle in apparenza ed a miglior mercato, non diedero più le loro ordinazioni a questo Conservatorio» (*Relaz.*, n. 4, 24 maggio 1896, sul Conservatorio della Speranza, opera pia affidata alle suore Dorotee).

Nel 1896, nel Conservatorio comunale di S. Caterina ai Funari osservava l'insufficiente preparazione per le ragazze di famiglie civili ma povere. Non era dunque conveniente che diventassero cameriere, forse potevano essere incaricate di un guardaroba, mentre per essere istitutrici di bambini avrebbero dovuto conoscere meglio il francese. Prospettava l'ipotesi di mandare le allieve alle scuole professionali pubbliche, come si faceva per le scuole normali. Tuttavia prevedendo inconvenienti, evitava di suggerirla¹³².

Oltre all'abilitazione domestica, la capacità di gestire le spese stava a cuore anche ad alcune direttrici dalle idee più larghe. La Guerrini nel 1896 ricordava una precedente superiora genovese che «avrebbe voluto che fossero tutte più attive, conceder loro anche qualche svago di più e fare una sezione a parte per quelle tra i 18 e 20 anni. Queste avrebbe voluto, ad una o due per volta, mandarle colle Suore che andavano a fare le provviste, perché avessero un'idea di ciò si compera, della qualità, del prezzo della roba, del modo di contrattare. Volea abituarle a lavorare anche fin tardi di sera quando il lavoro era urgente, e far loro prendere a poco a poco quel tenore di vita a cui deve assoggettarsi chi vuol bastare a sé e magari aiutare gli altri». Ma purtroppo quella superiora era stata sostituita da una meno aperta. Si consolava: «Si dice che il meglio è nemico del bene. [...] Così com'è il Conservatorio dà pure i suoi buoni risultati e un lento progresso ci sarà ugualmente»¹³³.

Passeggiate, uscite, visite dei parenti

L'attenzione alle necessità di moto delle allieve si combinava con le uscite programmate delle religiose. In genere si andava a passeggio una o due volte la settimana, talvolta ogni due settimane, tal altra anche meno, qualora ampi spazi in casa consentivano di correre e saltare. Le Dame del S. Cuore le mandavano in carrozza da Trinità dei Monti a Villa Lante.

Il contatto tra mondo interno ed esterno avveniva anche tramite le visite dei parenti, fissate per regolamento. Per consuetudine non si prevedeva che le allieve uscissero con i propri parenti, mentre talvolta era esplicita la motivazione che i familiari non erano affidabili. Le tradizioni delle religiose erano abbastanza differenziate in merito, quelle di origine francese non mo-

¹³² Cfr. *Relaz.*, n. 15, 4 maggio 1894, sul Conservatorio di S. Caterina detto della Rosa ai Funari, opera pia affidata alle agostiniane.

¹³³ Cfr. *Relaz.*, n. 4, 24 maggio 1896, sul Conservatorio della Speranza, opera pia affidata alle Suore Dorotee.

nastica sembravano più aperte con le educande, sempre molto prudenti con gli orfanotrofi e istituti di beneficenza. Le suore Dorotee, in particolare, cercavano di non distogliere le interne dall'affetto dei parenti, che vedevano ogni settimana e con i quali potevano parlare liberamente, oltre ad usare una certa larghezza nel mandarle a casa¹³⁴.

Le suore del Divino Amore, invece, in avvento e in quaresima non lasciavano andare le educande in parlatorio, suscitando ovviamente il dissenso dell'ispettrice¹³⁵.

Aspetto economico

Le relazioni riportano volta per volta la retta pagata mensilmente per le educande, il prezzo aggiuntivo delle lezioni facoltative, per francese, inglese, tedesco; musica, pittura, raramente ballo. Si andava dagli educatori più costosi delle Dame del S. Cuore, delle Dorotee, delle suore di Nazareth, delle Figlie del S. Cuore tra le 700 e le 600 lire annuali a quelli intermedi intorno alle 450-400 lire, a quelli più economici intorno alle 300 lire. Quasi tutti gli istituti più costosi avevano proposte diverse nella stessa città, per le differenti fasce sociali, incluse scuole popolari gratuite. In genere le sezioni erano nettamente separate e le insegnanti pure differenti.

Per i Conservatori e le opere pie nelle relazioni si delucidavano le fonti di sostentamento, sia quelle procurate da enti o da famiglie di benefattori, sia gli introiti provenienti dal lavoro su commissione delle religiose e delle ospiti. In genere la Guerrini specificava la percentuale che andava alle ragazze e, nel caso di laboratori, anche coloro che commissionavano il lavoro. In alcuni casi, come le suore del Divin Sangue, l'ispettrice notava che la diffusione delle religiose era favorita dal basso costo dei loro servizi, oppure che la retta di qualche istituto era troppo alta rispetto alla qualità del servizio, a confronto con altre istituzioni similari. La capitale appariva ricca di offerte e di fatto gli istituti rivolti alle stesse fasce sociali si facevano concorrenza.

¹³⁴ Cfr. *Relaz.*, n. 3, 13 maggio 1887, sull'Educatario di S. Maria delle Suore Dorotee (alla salita di S. Onofrio, 38).

¹³⁵ *Relaz.*, n. 77, 7 settembre 1889, sull'Istituto privato delle Suore del Divino Amore (via S. Francesco di Sales alla Lungara).

Nodi critici

Le relazioni di Marietta Guerrini hanno un tono critico, vigile, in genere non polemico. Talora prendeva spunto da un aspetto problematico locale per proporre una riflessione su un tema generale più ricorrente. Oltre gli aspetti già richiamati, se ne possono mettere a fuoco alcuni.

Il patriottismo

L'insegnamento della storia era un discrimine per individuare gli istituti più retrivi o quelli più aperti, per questo tornavano le critiche ai libri di testo e all'interpretazione dei fatti risorgimentali. L'ispettrice non tacque qualche eccezione, difatti fu ben impressionata dalle suore Giannelline. Scriveva che con sr. Emma Carpanini, le allieve di IV e V

«ragionano benino, sanno proprio bene la storia. Senza far lezioni troppo elevate... essa insegna la storia del nostro paese popolarmente, ma la insegna con tale sentimento di italianità, con tale efficacia e semplicità di paragoni che quelle giovanette la studiano con amore. Ordinariamente mi sento dire nelle scuole simili a questa che le alunne non studiano volentieri la storia, perché non la capiscono; ma se tutte le maestre la insegnassero come sr. Carpanini non si sentirebbero più simili lagnanze. [...] Fa le sue lezioni nel modo più semplice e chiaro, ma ci mette tutta la sua abilità di insegnante e il suo cuore di italiana e le figliuole ci provano gusto, capiscono, ritengono le cose studiate e amano il nostro paese»¹³⁶.

Inoltre l'attenzione si appuntava sul quadro del re, fortemente simbolico in quei decenni. L'ispettrice notava: «S'intende che in questi istituti c'è sempre il ritratto del papa e non c'è mai quello del re. Questo lo mettono negli istituti appartenenti a Opere pie, anche se sono amministrati da preti e monsignori»¹³⁷. Così pure avveniva per la Pia casa delle Pallottine «che certo non avrebbero messo il ritratto del re se non c'era la condizione di opera pia»¹³⁸. Alla direttrice delle suore di S. Giuseppe, aperte per diversi aspetti, chiedeva perché da buona piemontese non metteva nell'educatorio il ritratto

¹³⁶ *Relaz.*, n. 17, 14 luglio 1900, sull'Istituto delle Suore di Nostra Signora dell'Orto.

¹³⁷ *Relaz.*, n. 64, 31 agosto 1889, sull'istituto privato delle Suore del Divin Sangue in via S. Giovanni (educatorio - scuola esterna gratuita).

¹³⁸ *Relaz.*, n. 11, 5 aprile 1897, sulla Pia Casa di Carità affidata alle Suore Pallottine in via S. Agata dei Goti.

del re e le fu risposto che non voleva offendere certe suscettibilità¹³⁹. Le Maestre Pie Filippini le apparvero disponibili, eppure, «sebbene [...] si mostrino ossequenti alle leggi, dicono di non poter tenere nelle scuole il ritratto del re, perché dipendono dal Papa»¹⁴⁰.

Il riflesso della situazione delle religiose dopo il 1870 e le autorità civili

Pur stando dalla parte dello Stato, in alcune occasioni la Guerrini sembrò più partecipe delle vicende delle religiose, soprattutto quando ebbe modo di tornare nello stesso luogo e di rendersi conto delle conseguenze delle leggi. Così tra le ex monache agostiniane del Conservatorio di S. Caterina ai Funari notava la disponibilità al cambio seguito al 1870, per cui erano diventate un'opera pia sottoposta a una Commissione amministrativa, sicché seguivano i libri di testo delle scuole comunali e non quelli indicati dalla Commissione cattolica. Per la legge della soppressione, venendo a mancare le religiose, dovevano essere sostituite da secolari, tuttavia nel 1894 non c'era ancora stata alcuna sostituzione. Era uno dei casi potenzialmente critici, su cui l'ispettrice avanzava delle proposte:

«Non ho scorto né in lei, né nelle altre monache, quel malcontento, quel dispetto quasi, che vedo solitamente nelle Oblate dei Conservatori toscani per essere stata soppressa la loro associazione, per l'idea di venir sostituite da Direttrici e Maestre secolari. Probabilmente questo viene anche dall'essere ancora tutte monache, senza elementi diversi: se ci fosse con loro qualche maestra secolare, non so se la vedrebbero tanto di buon occhio. Perciò io credo che sarebbe prudente, occorrendo nuove maestre, che queste restassero esterne fin tanto almeno che nell'Istituto c'è un numero sufficiente di ex monache capaci per la direzione, l'economia domestica, il mantenimento dell'ordine e della disciplina»¹⁴¹.

Dopo due anni l'ispettrice registrava la diminuzione delle religiose, da 12 a 9, ovviamente invecchiate. Lei stessa avrebbe visto bene di far accettare nuove religiose per assicurare la qualità dell'istruzione, considerando che le agostiniane avevano accolto di buon grado la riforma, sia per fornirsi di

¹³⁹ Cfr. *Relaz.*, n. 14, 8 febbraio 1888, sull'istituto di educazione delle Suore di S. Giuseppe (provvisoriamente in via C. Alberto).

¹⁴⁰ *Relaz.*, n. 15, 24 febbraio 1888, sull'Istituto privato delle Maestre Pie Filippini (all'Arco dei Ginnasi).

¹⁴¹ *Relaz.*, n. 15, 4 maggio 1894, sul Conservatorio di S. Caterina detto della Rosa ai Funari. Opera pia affidata ad Agostiniane.

patenti, sia per i libri di testo, che per le dimissioni delle beneficate ai 18 anni¹⁴². Nel 1901 l'aiuto ispettrice, Maria Antonietta Pancrazi, notava che le 29 ricoverate, povere o no, erano trattate senza differenza nei vestiti e nell'istruzione, tuttavia non condivideva l'uso di far frequentare ogni classe due anni, fino al perfezionamento, dovendo restare fino ai 18 anni, invece di organizzare un corso speciale di studi o l'approfondimento di un'arte o mestiere¹⁴³.

Le Suore del Divino Amore avevano «perso tutto in una volta» dopo il 1872: furono soppresse e la congregazione di carità tolse loro l'orfanotrofio dell'Addolorata, opera pia loro affidata da Pio IX nel 1863. La Guerrini nel 1889 annotava, su un educatorio con 16 suore e 39 educande:

«Tutti erano nei loro diritti, ma quelle poverette dovettero andare in cerca di una casa dove ricoverarsi. [...] Queste povere donne dipendono dal Vicariato, ma non è in questi umili e poveri conventi dove i Cardinali sfoggiano la loro protezione. Avuto il locale [in affitto, dal Vicariato o Vaticano] riaprirono il loro educatorio. Vanno da loro delle ragazze le cui famiglie vogliono spendere poco, ma vogliono dire d'averle messe in collegio e hanno ottenuto dal Municipio 14 orfane dell'ospizio di Termini e 11 dalla Congregazione di carità, che dà 20 lire e qui il difetto di logica: queste povere donne o sanno educare o non sanno educare. Nel primo caso, perché togliere ad esse l'orfanotrofio? Nel secondo caso perché affidar loro delle ragazze? [...] sono buone donne, povere, ma di massima civile e di cuore. Non curate per la loro povertà materiale, e anche un po' di spirito, né dai santi (o che vogliono esser tali) né dai profani, fanno quello che possono. [...] Gli enti morali mandano ragazze gracili e malaticce, forse quelle che non si ricevessero in altri istituti»¹⁴⁴.

Nel 1897 si imbatteva nel loro Conservatorio del Divino Amore, opera di beneficenza privata sussidiata dal municipio e dalla congregazione di carità,

¹⁴² *Relaz.*, n. 7, 20 luglio 1896, sul Conservatorio comunale di S. Caterina ai Funari. «Se le avessero lasciate sussistere come le altre degli Istituti educativi, disciplinate e sottoposte alla Commissione, come lo sono ora, non eccedenti il numero di dodici e coll'obbligo della patente per quelle almeno che si sarebbero dedicate alla scuola, si andrebbero man mano rinnovando le maestre con vantaggio dell'istruzione. È vero che si possono prendere maestre secolari interne o anche, per ora, solamente esterne, ma è naturale che prenderebbero più volentieri delle giovani che si dedicassero interamente al Conservatorio, vestendo l'abito monastico, all'ammettere delle giovani secolari che formerebbero un elemento nuovo a parte».

¹⁴³ *Relaz.*, 28 febbraio 1901, relazione di M. Antonietta Pancrazi, sul Conservatorio comunale di S. Caterina ai Funari.

¹⁴⁴ *Relaz.*, n. 77, 7 settembre 1889, sull'Istituto privato delle Suore del Divino Amore (via S. Francesco di Sales alla Lungara).

già denominato Conservatorio Pio: nel 1872 le orfane lì accolte erano state unite a quelle dell'Addolorata, con la denominazione di Conservatorio della Speranza, affidato alle Dorotee della Frassinetti. Gradualmente le religiose, affittando una casa, avevano riaperto un ricovero per fanciulle orfane o povere, affidate loro dalla casa reale o dagli enti che le sussidiavano. Le suore che avevano ricevuto la pensione dal governo stavano scemando, ma ne stavano subentrando altre che avevano una piccola dote dalla famiglia. Era un caso di riorganizzazione di un ordine modesto, soppresso ma non scomparso¹⁴⁵. Nel 1901 si lamentava ancora la carenza di maestre abilitate, a eccezione di una laica, e una «disarmonia organica tra le orfane e le altre»¹⁴⁶.

Tra le suore della Provvidenza, la Guerrini notava che le maestre forestiere avevano ottenuto tutte la cittadinanza italiana, in ossequio alle leggi per i titoli di studio. La superiora

«dopo il 1870 fece studiare le sue maestre perché si munissero della patente e le prime presero quella inferiore nel 1874, quella superiore nel 1875 e poi, in seguito alle disposizioni del 1882, si presentarono tutte in quell'anno all'esame per la patente di ginnastica. Nel 1893 fece prendere la patente ad altre suore e siccome allora, per ottenere di essere ammessi agli esami, le suore straniere doveano avere la nazionalità italiana, essa, come fecero le suore straniere degli altri istituti, fece fare a ciascuna delle aspiranti la domanda richiesta per ottenere la suddetta nazionalità, ma la Superiora non volle che, come le altre, si arrestassero alle prime difficoltà. Ella continuò tutte le pratiche volute, né si spaventò della spesa, e, poiché le cose andavano molto in lungo, scrisse direttamente al Principe Hohenzoln allora Governatore dell'Alsazia e si appianarono tosto tutte le difficoltà incontrate; sicché ora sono cinque le suore patentate straniere che hanno ottenuto la nostra nazionalità»¹⁴⁷.

L'ispettrice trovò invece in difficoltà le Figlie di S. Anna con il benefattore francese che aveva aperto un orfanotrofio senza chiedere alcun permesso alle autorità civili e aveva tentato di opporsi all'ispezione¹⁴⁸.

¹⁴⁵ *Relaz.*, n. 10, 10 marzo 1897, sul Conservatorio del Divino Amore, Opera di beneficenza privata.

¹⁴⁶ *Relaz.*, n. 5, 17 marzo 1901, stesa da M. Antonietta Pancrazi, aiuto ispettrice, Conservatorio del Divino Amore, alle falde del Gianicolo (via delle Mantellate).

¹⁴⁷ *Relaz.*, b. 53, n. 9, 1 marzo 1897, sulle Scuole tenute dalle Suore della Provvidenza in Piazza Fiammetta Palazzo Sacripante; b. 52, n. 23, 29 luglio 1900, Istituto privato delle Suore della Provvidenza (scuole esterne), Piazza Fiammetta.

¹⁴⁸ *Relaz.*, b. 53, n. 27, 10 agosto 1892, sull'orfanotrofio privato del signor Carlo Descemet affidato per l'andamento interno alle Figlie di S. Anna (via dei Coronari 61).

La nazionalità delle responsabili e delle insegnanti

L'ispettrice non nascondeva le sue remore di fronte al "carattere nazionale". Le Dame del Sacro Cuore, di impronta francese, nei primi anni romani della Guerrini furono oggetto di un'aspra critica per diversi motivi:

«Le Dame [...] usano con loro quei modi un po' sdolcinati dei Francesi, che sono per lo meno inutili e non si confanno col nostro carattere; ma poi quell'affetto sincero, quello studio del carattere di ogni alunna per indirizzarlo al bene, secondo le proprie inclinazioni, non l'ho in esse trovato. Esse si impongono, si fanno obbedire, ma non procurano di persuadere. [...] Ora io credeva questo difetto comune a tutti gli educatori retti dalle Dame del S. C., ma invece credo sia comune a quelli solamente dove domina l'elemento francese; perché dove è l'elemento italiano che dà l'intonazione all'Istituto, ho ritrovato l'affetto dignitoso, serio, premuroso e sincero delle maestre e la fiducia affettuosa nelle alunne, che sono l'indizio di una buona educazione. Da che provenga questa diversità nel modo di educare non saprei; forse dal carattere francese; forse perché questa istituzione religiosa essendo sorta in Francia, di là viene l'indirizzo, e le Francesi sono quelle più specialmente iniziate al vero spirito dell'ordine, e attendono di più all'ingrandimento del medesimo che alla speciale educazione delle fanciulle, essendo questa il mezzo per riuscire nel loro intento, non lo scopo principale della loro istituzione. Questa istituzione tende ad espandersi, per spargere le proprie idee e fare proseliti e addetti, anche secolari, e specialmente fra le persone più altolocate e più influenti della società, e infatti ora aprono volentieri la loro porta, non solo alle nobili fanciulle, ma anche alle non nobili, fuorché (o purché) figlie dei Ministri, dei Segretari Generali, dei Senatori e dei Deputati, degli Ammiragli e più le idee di queste sono diverse dalle loro, più sono contente di educare a modo loro le figliuole. Non voglio dire che sia un'educazione interamente sbagliata, un po' di buono ci dev'essere, ma c'è del fallo. Si parla di umiltà e si coltiva la vanità del titolo, del grado, della ricchezza; oltre le idee clericali, inerenti a tutte le monache, domina qui il sentimento francese e si studia meglio la storia di Francia che quella d'Italia, quantunque ci sarebbe da dire anche sul modo con cui si insegna quella, e sui giudizi che si danno in proposito»¹⁴⁹.

La direzione straniera comportava lì e altrove l'assunzione di una direttrice didattica italiana, per ottemperare alla legge. Tuttavia in più occasioni la Guerrini rilevò che si trattava di prestanome per eludere la legge, cosa che non trovava giusta né educativa.

¹⁴⁹ *Relaz.*, n. 3, 2 luglio 1887, sull'Educatario della Trinità dei Monti.

«Mi parrebbe più corretto obbligare le signore straniere, che si mettono a capo degli Istituti che vengono ad aprire in Italia, a chiedere la cittadinanza italiana; ma non a contentarsi della semplice domanda, come si è fatto per le Maestre, affine di poterle ammettere agli esami di patente, senza più darvi corso, ma a condur a termine le pratiche volute. Ad es. ci sono due maestre che hanno chiesto la cittadinanza per l'esame di patente, ma ora che hanno fatto il tirocinio e la lezione pratica non possono ancora averla, perché non si è mai dato corso alla loro domanda. Tutto questo andrebbe meglio ordinato, altrimenti è preferibile togliere dal regolamento quegli articoli, che non si possono o non si sanno far eseguire»¹⁵⁰.

Un aspetto pratico inerente alla nazionalità estera era la scarsa conoscenza dei costumi locali da parte della direttrice:

«Certo che non essendo italiana e facendo una vita ritirata, non ha gran conoscenza dei nostri costumi, del nostro carattere, né la può acquistare come una che sia del paese; pure, dopo tanti anni che vive fra le educande e tratta colle loro famiglie una certa conoscenza deve averla»¹⁵¹.

In via Milano delle francesi in abito secolare avevano aperto un buon educatorio, ma la Guerrini era piuttosto fredda e lamentava che la direttrice fosse una prestanome italiana: «Queste signore secolari forestiere, suddite di un altro governo, appartenenti a società pie, senza essere apertamente suore, sono spesso più monache delle monache stesse e procurano di imporsi alle insegnanti» italiane¹⁵². L'allusione diede adito a richieste di ulteriori verifiche¹⁵³.

Il problema tornava presso le suore dell'Assunzione, che avevano incaricato una direttrice didattica troppo giovane per la legge:

«Seria, di belle maniere, modesta e dignitosa. È proprio quella che ci voleva per contentare le suore, cioè una direttrice di nome e non di fatto, che non faccia disonore alla sua carica, mentre deve dimenticare di averla [...]. Certo non è dignitoso per il governo l'aver fatto un regolamento nel quale è prescritto che le

¹⁵⁰ *Relaz.*, b. 53, n. 13, 10 aprile 1894, sull'Educatorio delle Suore del Sacramento, via dei Riarii.

¹⁵¹ *Ivi.*

¹⁵² *Relaz.*, n. 24, 30 luglio 1900, sulla visita fatta il 5 febbraio nell'Istituto privato di via Milano (scuole esterne); sig. Courbalet appartenente ad una pia associazione secolare francese, detta delle Figlie di Maria.

¹⁵³ Il 4 giugno 1901 il Torraca firmava: «Si mandò una lettera al Provveditore di Roma perché si visitasse l'Istituto da parte di un ispettore circondariale e verificare – evitare che nell'Istituto ci fossero altri scopi che l'istruzione, come fa supporre l'ispettrice».

direttrici debbano essere italiane e contentarsi che queste non abbiano alcuna autorità; e su questo argomento non dico di più, avendo già detto molto»¹⁵⁴.

L'italianità da inculcare si scontrava con la prassi di incaricare come direttrice una persona in realtà assente dalla scuola. Di qui la lucida e pungente riflessione dell'ispettrice:

«Io mi domando che cosa intendeva il Governo quando nel regolamento dell'Istruzione primaria [parola illeggibile] l'articolo per le Direttrici, ingiungendo che ogni Istituto femminile educativo avesse una Direttrice italiana. E ritengo che lo spirito di questa legge (o disposizione) bene interpretato abbia lo scopo di provvedere a che l'istruzione delle nostre giovanette abbia un indirizzo veramente italiano. Cioè che lo studio delle nostre tradizioni, della nostra storia, delle nostre aspirazioni, dei nostri costumi, del carattere, anche dei nostri difetti, ispiri ad esse sentimenti italiani, imparino come si governino le nostre famiglie, quali siano le doti e i difetti predominanti della popolazione, doti e difetti che esse dovranno sviluppare e correggere nei loro figli. Intesa la legge a questo modo è naturale che la donna che deve dare tale indirizzo all'educazione delle giovanette deve essere la vera direttrice, la prima persona dell'Istituto, quella che esercita maggiore autorità, che ha più prestigio delle altre e che, per la sua natura di italiana, non può dare un indirizzo diverso. Ma è mai possibile questo; può dirsi eseguita la legge se la Direttrice è una signora esterna, quasi estranea all'Istituto? Può aver ella l'autorità di dir più delle Signore che stanno sempre con le educande, che le istruiscono, che si occupano sempre del loro bene morale e materiale? La sig. Beccari non dà nemmeno una lezione, mi dicono che è donna di merito e non lo voglio mettere in dubbio, ma per me non è una Direttrice; è una gerente responsabile all'uso del gerente dei giornali. Una Sig. che accetta un posto simile, o deve avere un gran bisogno di guadagnarsi qualche cosa per vivere; o dev'essere partitante delle Suore e vuol facilitare ad esse la loro diffusione in Roma; ma non fa una bella figura. Può permettere il Governo, anzi sancire, che lo spirito della sua legge sia così malinteso? Ci sta della sua dignità di riconoscere legalmente per direttrice di un educatorio una signora che non può averci alcune autorità? E che stima deve nascere nel cuore delle fanciulle stesse per un Governo, che mentre vuole persone di sua fiducia a capo degli Educatori, permette poi che non vi abbiano né importanza, né autorità di sorta? La legge per se stessa è buonissima; in pratica poi le persone, per le quali specialmente era fatta, hanno trovato il modo di eluderla, salvando le apparenze; l'autorità ha lasciato fare. Bisogna dunque convenire che la legge,

¹⁵⁴ *Relaz.*, n. 24, 4 luglio 1892, sull'Istituto privato delle Suore dell'Assunzione (via di Ripetta).

come è fatta, ha qualche lato vulnerabile che hanno saputo trovare le persone interessate: bisogna rifarla in modo più esplicito e, sopra tutto, farla eseguire rigorosamente. Anche in altri istituti di suore straniere la direttrice è sempre una dipendente della superiora, spesso una Maestra esterna, e si desidera che appartenga a una associazione pia come quella delle Figlie di Maria, del S. Cuore e simili. Mi sono diffusa su questo argomento perché è cosa che si ripete in vari Istituti e ho voluto farla palese alla Ecc.za Vostra che vorrà certamente provvedere perché sia salvo il prestigio dell'autorità e perché la legge sia veramente ben interpretata ed eseguita»¹⁵⁵.

Una francese a capo di un piccolo orfanotrofio la lasciava perplessa sulle reali intenzioni:

«Non so se la sig. Delval sia proprio venuta a Roma per beneficiare una dozzina delle nostre fanciulle, o se ci sia stata mandata per mettere anche qui una casa di Suore di Maria Ausiliatrice e per fare proselite; e non so nemmeno se la suddetta sig. sia veramente la proprietaria del piccolo Orfanotrofio»¹⁵⁶.

Avendole fatto notare l'incompletezza dell'istruzione, la direttrice cercava di persuaderla che quelle ragazze avevano bisogno di imparare a lavorare per vivere: «Si sarebbe detto ch'ella sola avesse scoperto la necessità di simili istituzioni e che per la prima venisse ad insegnarcele. Io dissi che, essendo ragazze di condizione civile, è bene che la loro cultura sia superiore a quella delle cameriere, almeno per quelle che hanno ingegno, affinché possano procurarsi dei mezzi per vivere, più confacenti alla loro condizione»¹⁵⁷. Tra le Suore di Carità del buono e perpetuo soccorso aveva trovato poi la fondatrice nata nell'isola Mauritius da genitori francesi e con una punta di ironia la descriveva:

¹⁵⁵ *Relaz.* n. 22, Roma 2 maggio 1892 sull'Educatario privato delle Dame di Nazareth per fanciulle benestanti interne ed esterne, via Cola di Rienzo ai Prati di Castello. In risposta fu mandata una lettera al prefetto in data 8 ottobre 1892, prot. gen. n. 10030, perché richiamasse o la sig. Beccari a essere la vera direttrice, o si facesse sostituire. Per l'art. 355 della legge organica occorre la cittadinanza italiana per ottenere l'autorizzazione ad aprire un istituto educativo, per un'educazione veramente italiana.

¹⁵⁶ *Relaz.*, b. 53, n. 25, Roma, 30 luglio 1888 sull'Istituto Delval. Opera di beneficenza privata per fanciulle orfane di condizione civile. La Delval venne a Roma nel 1882. Prima in appartamento in affitto in via Fontanella Borghese; da due anni occupava un grandioso appartamento del Palazzo Altieri al Gesù.

¹⁵⁷ *Ivi.*

«È donna di spirito e fiera; si direbbe che è venuta in Italia e a Roma per rimediare al male che facciamo noi, per convertirci. La sua associazione è protetta dal cardinal vicario, del quale si crede collaboratrice. [...] Per me questo è un educatorio indefinito. La direttrice è fiera della sua... triplice origine – nata in Africa, da genitori francesi, sotto il dominio inglese... le suore forestiere sono tutta religione e credo intransigenti. Le italiane parte intransigenti e parte... più disinvolute; fra queste ce ne sono delle romane, non nate qui, ma di genitori venuti qui impiegati quando esse erano ancora piccole»¹⁵⁸.

Tra gli impegni delle maestre, la Guerrini sottolineava la lingua italiana, da curare anche con le italiane. Pertanto aveva avvisato la direttrice delle canossiane che la pronuncia delle maestre risentiva del dialetto veneto¹⁵⁹.

Pratiche religiose

In ogni relazione la Guerrini era attenta a segnalare le pratiche di pietà richieste alle interne. In generale quando si trattava delle preghiere di mattina e sera, messa e rosario che duravano in tutto un'oretta, non lamentava l'eccesso. In casi diversi lo annotava. In alcuni istituti si compiaceva della sobrietà, definendo le pratiche "non eccessive, non faticose, poche". Forse gli istituti di origine francese erano un po' più parchi. Rispetto ad altre ispettrici non si avverte nella Guerrini un senso di fastidio.

L'istruzione religiosa risultava spesso affidata alle religiose, eccetto che per le ragazze maggiori, per cui si cercava anche un sacerdote, almeno periodicamente.

Conclusione

Le relazioni consegnano le osservazioni critiche di un'ispettrice sinceramente interessata a far progredire le scuole e le istituzioni religiose, per formare le giovani secondo i parametri promossi dallo Stato, senza escludere la dimensione religiosa. Fiduciosa nel progresso, Marietta Guerrini si fece paladina dei valori patriottici e familiari, tentando di verbalizzare e declinare l'italianità da inculcare nell'azione educativa. Ella sottolineò a volte con

¹⁵⁸ *Relaz.*, n. 80, settembre 1889 sull'Istituto di educazione delle suore di Carità del Buono e Perpetuo Soccorso (via Merulana).

¹⁵⁹ Cfr. *Relaz.*, n. 4, 16 gennaio 1893 sull'Educatorio delle suore Canossiane al Testaccio, via Galvani.

acutezza punti di forza e di debolezza delle istituzioni e indicò concreti cambiamenti. Senza risparmiare le osservazioni, con gli anni conobbe meglio le religiose e pervenne a un giudizio globale più positivo che mentre coglieva i limiti di vite disciplinate da strutture e regolamenti, seppe pure riconoscere l'intraprendenza, l'apertura, la dedizione intelligente di molte religiose al compito educativo, segnalate per nome al Ministero.

Le relazioni costituiscono insomma una miniera di informazioni per conoscere Roma nella sua composizione e stratificazione sociale, nella trasformazione dei costumi e della mentalità delle religiose e delle autorità, attraverso lo sguardo e i passi di una delle pochissime donne italiane che allora esercitavano un controllo pubblico in nome dello Stato, mediando tra istituzioni ecclesiali e statali.

Integrate con altre fonti e anche confrontate con le pochissime relative a istituzioni simili gestite da laiche, le relazioni indicano una pista interessante per approfondire il tessuto della mentalità istituzionale tra '800 e '900, in cui la dimensione politica, sociale, religiosa, si confrontarono, a volte si incalzarono sul terreno sensibile della formazione degli italiani, nella stagione del passaggio dagli ideali risorgimentali alla loro istituzionalizzazione. I numeri e le osservazioni dicono che a Roma, oltre all'assistenza, l'educazione e istruzione femminile connessa a strutture collegiali restò praticamente in mano alle religiose che si impegnarono molto a diversi livelli, mentre lo Stato affinava le esigenze di qualificazione e di controllo, ma praticamente non investì per creare a suo carico ambienti analoghi e alternativi. Caso mai, pensava ai ragazzi. Tanti esponenti del ceto medio e funzionari della capitale laica, forse massoni, mazziniani e liberali, nonostante le idee proclamate, continuarono a fidarsi delle religiose. Nell'immaginario comune esse restavano educatrici per lo più apprezzate, dando prova di spirito d'iniziativa con la costruzione di edifici adatti, la qualificazione del personale e dell'offerta formativa. Tutto sommato, tra consuetudini e innovazioni, le religiose partecipavano responsabilmente alla formazione delle nuove leve guardando avanti con realismo e promuovevano con convinzione la trasformazione dell'Italia.

Tabella: Elenco delle relazioni ispettive sugli istituti religiosi femminili di Roma dal 1887 al 1901¹ in ordine cronologico

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|----------------------|-------------------------------------|--|-------------------------------------|-------------------|
| 3 | Suore Dorotee | Educatore di S. Maria | Salita di S. Onofrio 38 | 13 maggio 1887 |
| 3 | Dame del Sacro Cuore | Educatore della Trinità de' Monti | (Piazza di Spagna) | 2 luglio 1887 |
| 4 | Dame del Sacro Cuore | Ist. Andosilla, Educ. Privata e scuola gratuita popolare | Lungaretta | 27 luglio 1887 |
| 5 | Dame del Sacro Cuore | Orfanotrofo privato | Villa Lante | 3 agosto 1887 |
| 6 | Suore Dorotee | Educatore privato S. Cuore | Pzza dell'Indipendenza | 8 agosto 1887 |
| 7 | Suore Dorotee | Conservatorio delle pericolanti – Opera pia | (Via Garibaldi?) | 20 agosto 1887 |
| 11 | Figlie di Nostra Signora | Ist. Francese di S. Dionisio | Alle Quattro Fontane 121 | 17 novembre 1887 |
| 12 | Suore di S. Giuseppe di Cluny | Orfanotrofo | Via delle Sette Sale (via Leopardi) | 2 dicembre 1887 |
| 13 | Suore di S. Maria della Compassione | Istituto di S. Maria della Compassione | (in via degli Ibernesi) | 10 gennaio 1888 |
| 14 | Suore di S. Giuseppe (di Torino) | Istituto di educazione | Via C. Alberto (provvisoriamente) | 8 febbraio 1888 |
| 15 | Maestre Pie Filippini | Istituto Privato | Arco dei Ginnasi | 24 febbraio 1888 |
| 16 | Maestre Pie Venerini | Istituto privato | Via del Governo Vecchio 62 | 14 marzo 1888 |
| 17 | Maestre Pie Venerini | Conservatorio della SS. Concezione, detto delle Viperesche – Opera pia | S. Vito 10 | 17 marzo 1888 |
| 18 | Suore del Buon Pastore | Istituto detto delle Lauretane Opera pia e di ben., educat. privato | | 2 aprile 1888 |
| 20 | Figlie della Carità | Conservatorio Torlonia | (Salita di S. Onofrio) | 28 maggio 1888 |

¹ Archivio Centrale dello Stato, MPI, Direzione generale Istruzione Primaria e Popolare. *Istituti femminili. Ispezioni e relazioni (1884-1902)*, bb. 52; 53, fasc. 108.

Grazia Loparco

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|----------------------|---|---|---|-------------------|
| 24 | Suore Orsoline | Piccola Casa della Provid. per le orfane di Gesù Nazareno | Vic. d. Fontanella 6 (a mezza strada tra Porta Pia e S. Agnese) | 24 luglio 1888 |
| 25 | Associazione religiosa francese, detta di Maria Ausiliatrice | Ist. Delval. Opera di beneficenza privata per fanciulle orfane di condizione civile | Palazzo Alteri al Gesù | 30 luglio 1888 |
| 76 | Oblate del Bambin Gesù | Conservatorio delle Oblate del Bambin Gesù | (Via S. Pudenziana a S. Maria Magg.) | 6 settembre 1888 |
| 26 | Figlie della Carità | Istituto del marchese Giovanni Patrizi | Vicolo Orbitelli (presso s. Giovanni dei Fiorentini) | 26 ottobre 1888 |
| 27 | Figlie della Carità | Ist. di beneficenza del march. Francesco Patrizi | S. Nicola da Tolentino | 11 novembre 1888 |
| 62 | Suore della Carità di S. Maria dell'Orto (dette S. Giannelline) | Educatore privato | Angolo via Quattro Cantoni - nuova via Lanza (?) | 29 agosto 1889 |
| 64 | Suore del Divin Sangue | Istituto privato | Via S. Giovanni | 31 agosto 1889 |
| 65 | Suore del Divin Sangue | Opera pia Conservatorio di S. Eufemia in S. Urbano | (Via Alessandrina) | 1° settembre 1889 |
| 66 | Figlie della Carità | Orfanotr. dei ss. Clemente e Crescentino, detto delle Zoccolette - opera di benef. del Papa (Elemosineria apostolica) | (Via delle Zoccolette) | 1° settembre 1889 |
| 68 | Suore Pallottine | Pia Casa di Carità - Opera pia | P.zza S. Rufina, succ. di via s. Agata dei Goti | 3 settembre 1889 |

Le istituzioni religiose educative femminili a Roma nelle Relazioni delle ispettrici governative

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|----------------------|--|---|---|-------------------|
| 70 | Monache agostiniane | Conservatorio di S. Caterina detto della Rosa ai Funari – Opera Pia | Via dei Funari | 3 settembre 1889 |
| 71 | Figlie del Sacro Cuore | Opera Pia dei Catecumeni. Sezione femminile | (alla Madonna dei Monti) | 4 settembre 1889 |
| 72 | Suore di S. Maria della Pietà al Calvario dette anche Brignoline | Ist. per l'educazione dei ciechi. Sezione femminile | presso S. Alessio all'Aventino | 4 settembre 1889 |
| 73 | Suore di Carità | Ospizio Margherita di Savoia per i poveri ciechi. Sezione femminile Opera pia | S. Maria degli Angeli alle Terme di Diocleziano | 4 settembre 1889 |
| 74 | Suore di S. Maria della Pietà al Calvario dette anche Brignoline | Istituto per sordo-mute. Sezione femminile | (alla Villa Patrizi, fuori Porta Pia) | 5 settembre 1889 |
| 77 | Suore del Divino Amore | Istituto privato (di beneficenza) | Via S. Francesco di Sales alla Lungara | 7 settembre 1889 |
| 79 | Suore di S. Anna | Educandato | [Via Buonarroti] | 8 settembre 1889 |
| 80 | Suore di Carità del Buono e Perpetuo Soccorso | Istituto di educazione | Via Merulana | 8 settembre 1889 |
| 81 | Istituto Cattolico sotto il titolo di S. Giuseppe | Istituto Cattolico privato S. Giuseppe in Roma | (Prati di Castello, Via Cavallini) | 9 settembre 1889 |
| 1 | Figlie del S. Cuore | Istituto - educatorio | Via Cavour 218 | 27 novembre 1889 |
| 2 | Suore della Provvidenza e dell'Immacolata Concezione | Scuola Pia e Istituto Pontificio | A Monte Mario in parr. S. Francesco, detta volgarmente S. Onofrio di Campagna | 2 dicembre 1889 |
| 4 | Salesiane Missionarie del S. Cuore (Cabriniane) | Collegio convitto femminile | Via Nomentana – Palazzo Lanzavecchia | 15 dicembre 1889 |
| 22 | Suore (Dames) di Nazareth | Educatorio privato | Via Cola di Rienzo | 2 maggio 1892 |
| 24 | Suore dell'Assunzione | Istituto privato | Via di Ripetta | 4 luglio 1892 |
| 26 | Sorelle dei Poveri | Ist. di beneficenza | Via Giusti 3 | 7 agosto 1892 |

Grazia Loparco

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|-------------------------|--|---|---|-------------------|
| 27 | Figlie di S. Anna | Orfanotrofio privato del signor Carlo Descemet | (Via dei Coronari 61) | 10 agosto 1892 |
| 3 | Figlie della Divina Provvidenza | Istituto | Via Salaria 28 | 12 gennaio 1893 |
| 4 | Canossiane | Educatario | Testaccio (Via Galvani) | 16 gennaio 1893 |
| 6 | Suore Dorotee | Educatario di S. Maria | Salita di S. Onofrio 38 | 10 maggio 1893 |
| 7 | Suore Dorotee | Conservatorio della Provvidenza - Opera pia | Via di Ripetta | 20 agosto 1893 |
| 7 | Suore del Protettorato di S. Giuseppe | Ospizio dell'infanzia abbandonata Opera Pia | (Via Nomentana 27) | 10 febbraio 1894 |
| 13 | Suore del Sacramento | Educatario | Via dei Riarii | 10 aprile 1894 |
| 14 | Suore del Sacramento | Orfanotrofio di beneficenza privata | Via dei Riarii | 21 aprile 1894 |
| 15 | Monache agostiniane | Conservatorio di S. Caterina detta della Rosa ai Funari - Opera Pia | Via dei Funari | 4 maggio 1894 |
| 16 | Suore Dorotee | Conservatorio della Divina Provvidenza - Opera pia | Via di Ripetta | 6 giugno 1894 |
| 17 | Suore del Prezioso Sangue | Conservatorio di S. Eufemia | (Via Alessandrina) | 9 giugno 1894 |
| 23 | Maestre Pie Venerini | Conservatorio della SS. Concezione, detto delle Vipere- sche - Opera pia | S. Vito 10 | 29 agosto 1894 |
| 24 | Figlie della Carità | Conservatorio delle Zoccolette | (Via delle Zoccolette) | 1° settembre 1894 |
| 25 | Maestre Pie Filippini | Istituto Privato | Arco dei Ginnasi | 3 settembre 1894 |
| 1 | Suore di Carità (suore grigie) | Sezione femminile dell'Orfanotrofio comunale | S. Maria degli Angeli alle Terme di Diocleziano | 10 febbraio 1896 |

Le istituzioni religiose educative femminili a Roma nelle Relazioni delle ispettrici governative

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|----------------------|---|--|--|-------------------|
| 2 | Figlie della Carità | Orfanotrofio delle Zoccolette | | 20 febbraio 1896 |
| 4 | Suore Dorotee | Conservatorio della Speranza Opera pia (già dell'Addolorata) | Via di Ripetta | 24 maggio 1896 |
| 5 | Maestre Pie Venerini | Conservatorio della SS. Concezione, detto delle Viperesche | S. Vito 10 | 2 giugno 1896 |
| 7 | Monache agostiniane | Conservatorio di S. Caterina detto della Rosa ai Funari – Opera Pia | Via dei Funari | 20 luglio 1896 |
| 11 | Dame del Sacro Cuore | Istituto S. Rufina | Lungaretta | 12 settembre 1896 |
| 16 | Suore del Prezioso Sangue | Conservatorio di S. Eufemia | (Via Alessandrina) | 17 settembre 1896 |
| 3 | Suore del Sacramento | Educatario | Via dei Riarii | 26 novembre 1896 |
| 4 | Suore del Sacramento | Orfanotrofio privato | Via dei Riarii | 5 dicembre 1896 |
| 5 | Suore Dorotee | Conservatorio della Divina Provvidenza - Opera pia | Via di Ripetta | 21 dicembre 1896 |
| 8 | Suore del S. Cuore di Gesù Bambino nel Sacramento | Istituto privato | | Fine gennaio 1897 |
| 7 | Suore del Buon Pastore | Istituto detto delle Lauretane. Opera pia per giovani penitente, per fanciulle povere ed orfane, Educatario a pagamento per fanciulle di condizione civile | (Via S. Giovanni) | 5 febbraio 1897 |
| 9 | Suore della Provvidenza | Scuole | Piazza Fiammetta | 1° marzo 1897 |
| 10 | Suore del Divino Amore | Conservatorio del Divino Amore (già Conservat. Pio, poi unito a quello dell'Addolorata) | Via d. Mantellate (alle falde del Gianicolo) | 10 marzo 1897 |
| 11 | Suore Pallottine | Pia Casa di Carità – Opera pia | Via s. Agata dei Goti | 5 aprile 1897 |

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|-------------------------|---|---|---|-------------------|
| 12 | Suore Pallottine | Pia Casa di Carità – Opera pia | P.zza S. Rufina, succ. di via s. Agata dei Goti | 6 aprile 1897 |
| 13 | Suore di S. Maria della Compassione | Orfanotrofio di S. Maria della Compassione. Istituto di beneficenza privata | Vicolo degli Ibernesi alla Dimora del Grillo | 28 giugno 1897 |
| 14 | Suore (Dames) di Nazareth | Educatorio privato | Via Cola di Rienzo | 24 luglio 1897 |
| 4 | Suore del S. Cuore di Gesù Bambino nel Sacramento | Istituto privato | | 28 febbraio 1898 |
| 5 | Dame del Sacro Cuore | Educatorio a Trinità de' Monti | (Piazza di Spagna) | 30 marzo 1898 |
| 6 | Dame del Sacro Cuore | Educatorio detto di S. Rufina | Lungaretta | 21 aprile 1898 |
| 7 | Suore di S. Anna | Educandato | [Via Buonarroti] | 27 aprile 1898 |
| 1 | Suore di S. Giuseppe di Cluny | Scuola privata e orfanotrofio | Via Buonarroti | 10 dicembre 1899 |
| 2 | Suore Dorotee | Convitto della Divina Provvidenza a Ripetta – opera pia, educativa | Via di Ripetta | 12 febbraio 1900 |
| 3 | Figlie del S. Cuore | Collegio | Via Cavour 218 (?) | 3 marzo 1900 |
| 4 | Religiose del SS. Sacramento | Educatorio | Via dei Riarii 41 | 15 marzo 1900 |
| 5 | Dame del Sacro Cuore | Educatorio della Trinità de' Monti | (Piazza di Spagna) | 25 marzo 1900 |
| 12 | Figlie di Nostra Signora | Ist. Francese di S. Dionisio | Alle Quattro Fontane 121 | 27 giugno 1900 |
| 13 | Suore di S. Anna della Provvidenza | Educandato | [Via Buonarroti] | 2 luglio 1900 |
| 14 | Suore di S. Giuseppe di Cluny | Orfanotrofio | Buonarroti o Sette sale? | 5 luglio 1900 |
| 15 | Suore di Carità del Buono e Perpetuo Soccorso | Istituto di educazione | Via Merulana | 10 luglio 1900 |
| 16 | Suore di S. Giuseppe (Chambéry) | Educatorio | Tra via Firenze e via Lucullo | 12 luglio 1900 |

Le istituzioni religiose educative femminili a Roma nelle Relazioni delle ispettrici governative

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|-----------------------------|---|---|--|-----------------------|
| 17 | Suore della Carità di S. Maria dell'Orto (dette S. Giannelline) | Educatario privato | Angolo via Quattro Cantoni-nuova via Lanza | 14 luglio 1900 |
| 18 | Oblate agostiniane | Conservatorio del Bambin Gesù | (Via S. Pudenziana a S. Maria Magg.) | 17 luglio 1900 |
| 19 | Suore Dorotee | Istituto, Collegio del S. Cuore | Viale Manzoni | 18 luglio 1900 |
| 20 | Suore Dorotee | Educatario di S. Maria | Salita di S. Onofrio 38 | 20 luglio 1900 |
| 21 | Congregazione di Nostra Signora di Sion | Istituto privato | Via della Mercede | 23 luglio 1900 |
| 22 | Suore Orsoline (Merici) | Educatario | Viale Regina | 24 luglio 1900 |
| 23 | Suore della Provvidenza | Scuole esterne | Piazza Fiammetta | 29 luglio 1900 |
| 24 | Associaz. secolare Francese detta Figlie di Maria | Istituto privato | Via Milano | 30 luglio 1900 |
| 25 | Figlie di Maria Ausiliatrice | Istituto privato | Via Marghera | 31 luglio 1900 |
| 27 | Ancelle della Madre di Dio (inglese) | Istituto italiano-inglese | S. Sebastianello Piazza di Spagna | 8 agosto 1900 |
| 28 | Suore di S. Giuseppe (Chambéry) | Scuola per alunne esterne | Corso V. E. 21 | 10 agosto 1900 |
| 1 M. Ant. Pancrazi | Maestre Pie Filippini | Istituto Privato | Via S. Lucia de' Ginnasi | 10 febbraio 1901 |
| 2 M. Antoniet. Pancrazi | Monache agostiniane | Conservatorio di S. Caterina detto della Rosa ai Funari - Opera Pia | Via dei Funari | 22 e 25 febbraio 1901 |
| 3 Maria Antonietta Pancrazi | Figlie della carità | Orfanotrofio del marchese Patrizi | Via s. Nicola di Tolentino 16 | 3 marzo 1901 |
| 4 M. Anton. Pancrazi | Maestre Pie Venerini | Conservatorio della SS. Concezione, detto delle Viperesche | S. Vito 10 | 10 marzo 1901 |
| 5 M. A. Pancrazi | Suore del Divino Amore | Conservatorio del Divino Amore | Via d. Mantellate | 15 e 16 marzo 1901 |
| 28 | Suore di Carità Figlie dell'Immacolata | Istituto di beneficenza | Villa Mirafiori | 24 marzo 1901 |

| Relaz. N. Protocollo | Istituto religioso | Denominazione | Indirizzo della casa | Data della visita |
|---------------------------------|--|--|--|--------------------------|
| 37 | Suore dell'Immacolata [Suore di Carità Figlie dell'Immacolata] | Orfanotrofio della Immacolata Concezione | Via dei SS. Giovanni e Paolo | 18 maggio 1901 |
| 37 | Suore dell'Immacolata [Suore di Carità Figlie dell'Immacolata] | Orfanotrofio della Immacolata Concezione | Villa Mirafiori (via Nomentana) | 18 maggio 1901 |
| 4 | Suore dell'Immacolata [Suore di Carità Figlie dell'Immacolata] | Due orfanotrofi Immacolata Concezione | Via dei SS. Giovanni e Paolo e Villa Mirafiori | 14 novembre 1901 |

ROBERTO REGOLI

IL VICARIATO DI ROMA DOPO IL 1870

Il Vicariato di Roma è l'istituzione che promana dagli uffici del vicario del papa e del vicegerente per la diocesi romana¹. L'azione del Vicariato nei secoli si è manifestata anche tramite un Tribunale². La figura del *Vicarius Urbis* è attestata stabilmente a partire dal XIII secolo, mentre quella del vicegerente è meno antica, ma pur sempre plurisecolare³. Il vicario a volte è stato un vescovo o un arcivescovo, ma a partire da papa Paolo IV (1558) è sempre un cardinale; l'esercizio della sua potestà riguarda solo la diocesi di Roma.

«Il Vicario di Roma fa le veci del Papa non soltanto riguardo alla giurisdizione, ma anche all'ordine episcopale; [...] Fatte alcune eccezioni, la giurisdizione del Vicario di Roma può paragonarsi a quella che i vescovi hanno nelle proprie diocesi. [...] L'autorità del Vicario di Roma non cessa durante la vacanza della Sede Apostolica. Subordinatamente al Vicario, e in ambito più ristretto, esercita, nella diocesi di Roma, giurisdizione ordinaria vicaria il Vicegerente, la cui figura rimonta al Vicariato del cardinale Giacomo Savelli (1560-1561). Lunghi secoli

¹ Sulla diocesi di Roma, lo studio più recente è: F. LOVISON, *Roma*, in *Le diocesi d'Italia*, diretto da L. Mezzadri - M. Tagliaferri - E. Guerriero, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008, vol. III, 1047-1082.

² Cfr. D. Rocciolo (ed.), *Della giurisdizione e prerogative del Vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Antonio Cuggiò segretario del tribunale di Sua Eminenza*, Roma, Carocci, 2004.

³ Cfr. V. CASELLI, *Il Vicariato di Roma. Note storico-giuridiche*, Roma 1957, 13-14. Nel sito del Vicariato di Roma si legge: «Il Sommo Pontefice, Vescovo di Roma, da tempo remoto ha avuto dei *Vicarii in spiritualibus* per la diocesi di Roma, generalmente insigniti del carattere episcopale, come si deduce da una lettera di Innocenzo III, del giugno-ottobre 1198, indirizzata *Octaviano Hostiense Episcopo, Vicario nostro*, cioè ad Ottaviano De' Conti, Cardinale Vescovo di Ostia (X. A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berolini, Rud. de Decker, 1878, I, 40, n. 4059). La figura del Vicario del Papa nel governo spirituale della città di Roma andò sempre più delineandosi e può considerarsi definitiva, più o meno, nelle prerogative attuali con Paolo IV, il quale, nel Concistoro del 28.XI.1558, decretò che l'alto ufficio fosse esercitato da un Cardinale di S.R.C.». Consultazione (On line) (22 febbraio 2011): <http://www.vicariatusurbis.org/CardinaliVicari.asp>

di storia e vicende fortunate non hanno, in complesso, alterato molto la fisionomia del *Vicarius Urbis in spiritualibus*»⁴.

Fino al secolo XIX il cardinale vicario, il vicegerente e i loro uffici si occupano di giustizia clericale, religiosa e laicale, civile e penale⁵.

Durante il pontificato di Pio IX avviene un cambiamento significativo nelle competenze del Vicariato, che passa da una missione d'impegno temporale e spirituale ad una solamente spirituale. La perdita del potere temporale pontificio si ripercuote anche nelle funzioni del Vicariato. La breccia di Porta Pia del 20 settembre 1870 si apre fino a raggiungere il Vicariato, che è costretto a mutare il suo volto⁶.

⁴ CASELLI, *Il Vicariato di Roma*, 26. Sulla figura del vicegerente, si può consultare: N. DEL RE, *Il Vicegerente del Vicariato di Roma*, Roma, Istituto di Studi Romani Editore, 1976.

⁵ Nel XVIII secolo, secondo gli scritti del futuro papa Benedetto XIV, il cardinale vicario ha una giurisdizione ordinaria fino a quaranta miglia da Roma, non comprendendo, però, quei luoghi soggetti ad altri vescovi. Al cardinale vicario compete «il diritto privato di opporsi nei contratti e nelle nomine dei Regolari di Roma» (CASELLI, *Il Vicariato di Roma*, 91). Egli può indire e celebrare il sinodo diocesano e ha «il diritto di esecuzione delle citazioni e dei mandati contro i chierici a lui soggetti, per ragione di nascita o di beneficio» (CASELLI, *Il Vicariato di Roma*, 93). Non solo a Roma, ma anche nelle sei diocesi suburbicarie. In alcune cause civili ha giurisdizione cumulativa con la Camera apostolica. In alcuni conflitti mercenari, invece, può giudicare contro tutti, nonostante il diritto della Camera apostolica. Il Tribunale del cardinale vicario può a volte occuparsi anche di cause laicali. Il promotore fiscale del Vicariato svolge la stessa mansione presso la Congregazione per la residenza dei vescovi. Infine, lo stesso vicario può dar corso ad alcune cause criminali e a lui compete la giurisdizione privativa sulle cause matrimoniali e sui benefici di Roma e del suo distretto; ha giurisdizione in fatto di ordinazioni non solo del clero diocesano, ma anche dell'altro clero, che vuole essere ordinato a Roma. A partire dal 1772, il cardinal vicario, il vicegerente, il luogotenente civile e gli uditori sono considerati giudici privativi di cause attinenti ai miseri abbandonati dai parenti. Sotto Pio VII, a partire dalla bolla *Post diuturnas* (1800), il tribunale del Vicariato esercita la sua giurisdizione in campo civile, criminale e nella correzione dei costumi. Tali giurisdizioni vengono esercitate dal cardinale vicario, dal vicegerente e da un luogotenente. Con Pio IX, il cardinale vicario riceve nuovi incarichi e presidenze: due deputati sui quattro ecclesiastici del costituendo consiglio municipale di Roma sono di nomina del vicario (1847), il quale è anche presidente nato della istituita Commissione di archeologia sacra (1851), sempre il vicario è responsabile delle ammissioni al seminario Pio (istituito nel 1835) e delle missioni ai coloni della campagna romana (Opera della cura spirituale dell'agro romano, 1856). Cfr. CASELLI, *Il Vicariato di Roma*, 105-111.

⁶ Se guardiamo le responsabilità, le competenze e gli uffici prima del 1870, troviamo nel Vicariato il cardinal vicario, il vicegerente, un prelado luogotenente civile, un prelado deputato ai monasteri, due prelati assessori, l'avvocato luogotenente criminale, il segretario del tribunale, il promotore fiscale per le materie ecclesiastiche, il deputato ai matrimoni, il custode delle sacre reliquie, il sostituto della segreteria e gli esaminatori apostolici del clero

A seguito della perdita del potere ecclesiastico territoriale, nel Vicariato scompaiono i ruoli di prelado luogotenente civile, prelati assessori, avvocato luogotenente criminale, segretario del tribunale, custode delle sacre reliquie⁷. L'attenzione è rivolta alle questioni ecclesiali e a quelle di maggior tensione con il nuovo Stato italiano liberale, quali i matrimoni e le professioni religiose.

Il 1870 segna un passaggio a livello istituzionale, che renderà alcuni uffici del Vicariato inutili o da modificare⁸. Ma non solo. Il Vicariato, nella impossibilità di relazioni dirette tra Santa Sede e Regno d'Italia, diviene uno dei canali di trasmissione delle informazioni e dei contatti informali tra le due istituzioni. Dopo l'insediamento del Regno d'Italia a Roma, il Vicariato assume una funzione del tutto nuova, dinamica e da "inventare". E di questa funzione si vuole qui trattare.

Il Vicariato tra Pio IX e Leone XIII

Le prime questioni, in cui è coinvolto il Vicariato, riguardano le proprietà ecclesiastiche (con i relativi risvolti sociali) della diocesi romana e degli istituti religiosi presenti a Roma; si ha a che fare soprattutto con i sequestri immobiliari dei luoghi di culto⁹. È il caso, ad esempio, delle chiese di S.

romano. Il tribunale del vicariato è composto dall'avvocato luogotenente, dall'avvocato luogotenente sostituto e dal capo-notaro (cfr. CASELLI, *Il Vicariato di Roma*, 111). Dopo il 1870, invece, permangono il cardinal vicario, il vicegerente, un prelado deputato ai monasteri, il promotore fiscale per le materie ecclesiastiche, il deputato ai matrimoni, il sostituto della segreteria e gli esaminatori apostolici del clero romano. In più compaiono la figura del sacerdote difensore delle professioni religiose e dei matrimoni, il segretario del Vicariato, due minutanti e un incaricato delle materie legali.

⁷ Cfr. CASELLI, *Il Vicariato di Roma*, 111.

⁸ I cardinali vicari dopo il 1870 sono: Costantino Patrizi (1841-1876), Raffaele Monaco La Valletta (1876-1884), Lucido Maria Parocchi (1884-1899), Domenico M. Jacobini (1899-1900), Pietro Respighi (1900-1913), Basilio Pompilj (1913-1931), Francesco Marchetti Selvaggiani (1931-1951), Clemente Micara (1951-1965), Luigi Traglia (1965-1968), Angelo Dell'Acqua (1968-1972), Ugo Poletti (1972-1991), Camillo Ruini, pro-vicario (17.I.1991), poi vicario (1.VII.1991-27.VI.2008), Agostino Vallini (dal 27.VI.2008). Sui cardinali vicari fino alla metà del XX secolo: A. ILARI, *I cardinali vicari. Cronologia bio-bibliografica*, «Rivista Diocesana di Roma» 3/1-2 (1962) 273-295.

⁹ Cfr. C. M. FIORENTINO, *La questione romana intorno al 1870. Studi e commenti*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1997, 155-198; ID., *Chiesa e Stato a Roma negli anni della destra storica, 1870-1876: il trasferimento della capitale e la soppressione delle Corporazioni religiose*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1996; G. ROMANATO, *Le leggi anticlericali negli anni dell'unificazione italiana*, «Studi Storici dell'Ordine dei servi di Maria» 56-57 (2006-2007) 1-120.

Antonio all'Esquilino e di S. Marta al Collegio Romano nel 1877¹⁰. Tali questioni saranno oggetto di attenzione sia del Vaticano sia del cardinale vicario per diversi anni, come dimostrano anche numerosi documenti conservati presso l'Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari¹¹. Il cardinale vicario vi è coinvolto, sia nella sua funzione di vicario per la diocesi di Roma, sia in quella di Presidente della Sacra Congregazione della Visita Apostolica¹². Carica quest'ultima associata d'ufficio alla prima. Normalmente il cardinale vicario perde i propri ricorsi ai

¹⁰ Archivio della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari [d'ora in poi AES], *Rapporti delle Sessioni*, Sessione 436, anno 1877, 16 agosto 1877: «Prima che si iniziassero la discussione sugli accennati dubbii l'E.mo Segretario di Stato per commissione ricevutone dal S. Padre propose agli E.mi Padri la soluzione di un quesito estraneo all'argomento di cui sopra, che era il seguente: se nonostante i molti atti già emanati in varie circostanze dall'autorità Ecclesiastica, ossia dall'E.mo Sig. Card. Vicario contro le ingiuste ed irreligiose disposizioni del Governo usurpatore convenga prendere qualch'altro provvedimento in presenza del sacrilego attentato compiuto dal medesimo sulle Chiese di S. Antonio e di Santa Marta di Roma, la prima delle quali è stata presa e sigillata senza lasciare che il Clero ne levasse il SS.mo Sacramento».

¹¹ Si pensa in particolare ai tre volumi degli "Aggravi delle Chiese di Roma, 1870-1882": AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1028, fasc. 328, anno 1880-1881. Su questa Congregazione: L. PÁSZTOR, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850*, «Archivum Historiae Pontificiae» 6 (1968) 191-195; R. REGOLI, *Il ruolo della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari durante il pontificato di Pio XI*, in C. Semeraro (ed.), *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche. Atti del Convegno Internazionale di Studio. Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009*, Città del Vaticano, LEV, 2010 (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti, 31), 183-229.

¹² Circolare del Cardinale Vicario Monaco La Vallette e relativo elenco di domande a tutte le istituzioni Ecclesiastiche e Luoghi Pii di Roma, nella fattispecie al cardinale Enea Sbarretti, titolare della Basilica di S. Maria ad Martyres e Protettore delle Confraternite ivi esistenti: «Dal Vicariato di Roma Li 29 settembre 1881 Il Sottoscritto Cardinale Vicario di Roma anche come Presidente della Sacra Congregazione della Visita Apostolica volendo prendere speciali provvidenze relativamente alle Chiese e Luoghi Pii di Roma, udito l'oracolo di Sua Santità, deve prima di ogni altra cosa richiedere le notizie che sono necessarie per ben conoscere lo stato attuale delle medesime Chiese e Luoghi Pii, e particolarmente come vengano adempiti gli oneri inerenti per ragione di beneficii, cappellanie, legati pii ecc. Quindi lo scrivente cardinale prega V.E. R.ma a voler dare le risposte a ciascuna delle dimande formulate nella qui unita modula entro lo spazio di trenta giorni, e di aggiungervi tutto ciò che potrà servire allo scopo accennato. E baciando umilissimamente le mani si rassegna di V. Eminenza R.ma [...]» (AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1028, fasc. 328, Roma, 1881, "Aggravi delle Chiese di Roma, 1870-1882", vol. I, f. 14r). Sulla Congregazione della Visita Apostolica: S. PAGANO, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 4 (1980) 317-442. Inoltre: A. ILARI, *Le visite pastorali a Roma sotto Leone XII e Leone XIII*, «Rivista diocesana di Roma» 8 (1967) 350-359, 601-611, 844-850; R. GRÉGOIRE, *Une visite apostolique à Rome en 1824-1826. Contribution à l'étude de la vie paroissiale romaine au XIX^e siècle*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 21 (1967) 482-489.

Tribunali contro i sequestri compiuti dallo Stato italiano¹³. Questo genere di interventismo clericale è portato innanzi ad onore dei principi ritenuti ecclesiastici, pur nella consapevolezza dell'incerto o nullo risultato da ottenere. Per gli interessi della Chiesa romana e della Santa Sede, il cardinale vicario è in corrispondenza occasionale, soprattutto nell'anno 1871, con autorità governative, quali il ministro dei lavori pubblici, il commissario regio governativo di Roma e provincia, il presidente del Consiglio dei ministri, il prefetto di Roma, il ministro dell'Interno¹⁴.

Le questioni, però, alla lunga più interessanti, a causa della loro rilevanza come anche del lungo periodo che ricoprono, sono di altra natura e riguardano i rapporti tra Vaticano e Quirinale. Un caso significativo si ha pochi mesi prima della morte di papa Pio IX, in occasione della morte, dei funerali e della sepoltura di Vittorio Emanuele II, conquistatore di Roma e re d'Italia. I conforti religiosi ai protagonisti della presa di Roma del settembre 1870 sono stati occasione di attenzione da parte dei vertici della Chiesa, così come successe anche nel caso della morte del conte Camillo Benso di Cavour¹⁵.

¹³ Ad esempio, si può prendere in considerazione la causa intercorsa fra il cardinale Vicario ed il Commissario per la liquidazione dell'asse ecclesiastico per la chiusura delle due chiese pubbliche di S. Antonio all'Esquilino e di S. Marta al Collegio Romano. Alla fine, da parte della magistratura italiana, con sentenza del 5 febbraio 1881, si dichiara l'assoluta facoltà dello Stato di disporre a proprio arbitrio delle Chiese di Roma. È significativo il contenuto di un foglio volante scritto a mano, presente tra le carte custodite in Vaticano: «Sono già diciotto le Chiese di Roma le quali dopo il 20 settembre 1870 furono o profanate, o chiuse, o demolite; ed havvi fondato motivo e timore che si rinnoverà ancora questa offesa gravissima alla Religione cattolica. L'E.mo Card. Vicario nell'intendimento d'impedire mali maggiori, non dubitò di far ricorso ai tribunali percorrendone tutti i gradi. Il risultato fu che il tribunale e la corte di appello sfuggendo alla quistione respinsero la dimanda dell'E.mo Vicario per carenza di azione o di diritto di agire. La corte di Cassazione poi, quantunque con linguaggio sibillino facesse le viste di toccare il merito della quistione, ebbe in realtà respinto il ricorso pel motivo medesimo della carenza di azione. Qual è la conseguenza di tali fatti? L'ha tratta ed affermata la corte medesima di Cassazione, dicendo: che lo Stato ha il dominio assoluto sulle Chiese, e che a suo libito può dar loro quella destinazione che viene consigliata dai bisogni del servizio pubblico, come se fossero una qualunque altra proprietà demaniale. La giurisprudenza attuale è pervenuta a questo, di cancellare dalle leggi quella divisione di cose *humani e divini iuris* che era altrettanto antica che le leggi medesime»: AES, Stati Ecclesiastici, pos. 1028, fasc. 328, anno 1880-1881, f. 80r-v. Sulle cause civili portate avanti e perdute dal cardinale vicario Monaco La Valletta: A. CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti. La «questione di Roma» tra politica nazionale e progetti vaticani (1876-1883)*, Roma, Archivio Guido Izzi, 2000 (Istituto per la storia del Risorgimento Italiano, Biblioteca scientifica, serie II, Memorie, vol. XLIV), 203.

¹⁴ Cfr. Archivio Storico del Vicariato di Roma [d'ora in poi ASVR], *Atti Segreteria del Vicariato*, nr. 68, Miscellanea di Corrispondenza con il Governo Italiano Anni 1870-1890.

¹⁵ Cfr. F. CASTELLI, *E il confessore di Cavour chiese clemenza a Leone XIII*, «L'Osservatore

In una adunanza ridotta a cinque cardinali membri della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari¹⁶, il cardinale vicario, Raffaele Monaco La Valletta (1876-1884)¹⁷, espone agli altri porporati (Bilio, Franchi, Simeoni e Nina) le procedure relative alla gestione della morte del re Vittorio Emanuele da parte del Vicariato. Secondo le istruzioni date dal cardinale Monaco al camilliano Pietro Desideri, parroco dei SS. Vincenzo ed Anastasio a Trevi, chiesa parrocchiale più vicina al Quirinale, il re, prima di ricevere il viatico, avrebbe dovuto ritrattare la sua azione contro la Chiesa romana. Esattamente le istruzioni toccavano tre punti: il parroco «a) che se fosse stato chiamato al Quirinale vi si recasse pure. b) Se avesse trovato l'infermo in punto di morte, previa ritrattazione fatta almeno innanzi a due testimonii, gli avesse pure amministrato i SS. Sacramenti senza chiedere altre istruzioni o facoltà. c) Per il resto ricorrere all'E.mo Vicario». Le istruzioni non furono date per iniziativa del cardinale vicario, ma dietro istanza del medesimo parroco romano¹⁸. Il Vicariato, dunque, entra in scena solo per coinvolgimento altrui e in maniera piuttosto defilata.

Nel momento in cui il re è improvvisamente prossimo alla morte, però, – sempre stando alla versione del cardinale Monaco La Valletta – il canonico Valerio Anzino, cappellano regio, interviene presso il parroco per l'amministrazione dell'unzione, ma questi senza formale ritrattazione regia rifiuta di andare al palazzo del Quirinale. Lasciamo la narrazione direttamente alle parole del cardinale:

Romano», 29 settembre 2010, 4-5; alla p. 5 dello stesso giornale: Supplica di Giacomo da Poirino a Leone XIII, Torino 26 aprile 1882, e Lettera di Pio IX a monsignor Luigi Fransoni, 8 agosto 1861; S. PAGANO, *Ritrattazione mancante o implicita. Ritrovata nell'Archivio Segreto Vaticano una lettera inedita sulla confessione in punto di morte del conte Camillo Benso di Cavour*, «L'Osservatore Romano», 20 aprile 2011, 5. Inoltre, F. CASTELLI, *Il pentimento del confessore di Cavour*, «Parola e storia» IV/2 (2010) 225-232.

¹⁶ AES, *Rapporti delle Sessioni*, Sessione 444, anno 1878, 9 gennaio 1878, provvedimenti per i funerali e la sepoltura di Vittorio Emanuele II. Non essendo numerati i fogli dei verbali delle singole sessioni, le diverse citazioni all'interno del testo non saranno accompagnate da nota con rimando a piè di pagina, a eccezione della prima citazione riguardante la singola sessione.

¹⁷ C. M. FIORENTINO, *Monaco La Valletta, Raffaele*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 75, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, 525-528.

¹⁸ *Relazione del P. Pietro Desideri Parroco dei SS. Vincenzo e Anastasio*, Roma 13 gennaio 1878, in P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, III, *La Questione Romana dalla Convenzione di Settembre alla caduta del Potere Temporale con Appendice fino alla morte di Vittorio Emanuele II, 1864-1870*, parte II, (*I Documenti*), Roma, Editrice Gregoriana, 1961 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, 25), 433-438.

«Il Parroco però non fu chiamato, e solo verso il mezzodì del 9 Gennaio ricevette un biglietto di visita del can.co Anzino Cappellano regio con preghiera di consegnare al latore la borza [!] dell'Olio Santo. Il R.ndo Parroco s'affrettò di rispondergli nulla poter premettere senza la ritrattazione di rigore; ma impertanto che suggellava la lettera all'Anzino, ecco questi presentarsi di persona in Parrocchia domandando l'occorrente per l'Olio Santo, e che volendosi senz'altro dalla Corte e dalla Real famiglia il S. Viatico, si fosse compiaciuto il Parroco medesimo di tosto amministrarlo, per la ragione che non v'era più un momento da perdere. Non volendo però il Parroco devenire alle richieste dell'Anzino senza un assicurazione dell'avvenuta ritrattazione, invitò quest'ultimo a recarsi presso i Superiori. E non trovato l'E.mo Vicario a casa, per essere questi al S. Ufficio, si recarono col Segretario del Vicariato, R.mo Can.co Petacci, presso il Vicegerente, il quale accettate le dichiarazioni dell'Anzino sotto giuramento e innanzi a due testimonii, nella considerazione della strettezza del tempo autorizzò fosse amministrato al Re moribondo il SS. viatico, ma in pubblico. L'Anzino arrivato in Parrocchia, e preso il S. Viatico lo portò segretamente fino al portone della panetteria del Quirinale, ove accesi i torchietti, fu il N. Divin Redentore portato nella stanza del Re, e presenti la Corte e la real famiglia, fu il S. Viatico amministrato all'infermo, il quale dopo poco tempo spirò, senza esserglisi potuto amministrare l'estrema unzione».

Nel racconto di san Giovanni Bosco, riportato da Pirri, abbiamo una versione leggermente diversa, che mette in risalto i pentimenti del re e l'azione autonoma del cappellano regio¹⁹. Una narrazione complementare è fornita in altro documento dallo stesso canonico Anzino²⁰; in essa si mette in luce il pentimento del re, l'azione tempestiva e sacerdotale del canonico medesimo e la pusillanimità di alcuni ecclesiastici romani, quali il parroco dei SS. Vincenzo ed Anastasio e il prelado segretario del Vicariato²¹. Sulle

¹⁹ Giovanni BOSCO, *Relazione d'una testimonianza di un domestico che assistè il Re morente*, Roma, 20 gennaio 1878, in PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, vol. II, *I Documenti*, 430-432. Il memoriale di mons. Anzino è riportato anche dalla Rivista «30Giorni» nel numero di ottobre 2000.

²⁰ Cfr. *Dalle carte di monsignor Anzino*, «30Giorni», ottobre 2010: <http://www.30giorni.it/it/articolo.asp?id=12425>.

²¹ «Insistendo però io sulla responsabilità grave che Egli [parroco dei SS. Vincenzo ed Anastasio] si assumeva e sulla gravità del caso, che mentre ne discutevamo l'infermo avrebbe potuto morire, mi suggerì di andare dal vicino Monsignor Vicegerente per esporgli le mie ragioni. Presa adunque una carrozza ci recammo alla casa di Monsignor Lenti, in via dell'Umiltà, ma Egli era assente: corsimo fino al Vicariato, ma il Cardinale Vicario trovavasi al Vaticano. Andammo dal Segretario del Vicariato Monsignor Petacci, il quale sentito lo

ultime ore di vita del re e sulla sua riconciliazione con la Chiesa si hanno numerosi documenti, a suo tempo pubblicati dal Pirri²², che, pur divergendo nella forma, sono concordi nella sostanza²³. Fatto sta che in questo affare il Vicariato intervenne preventivamente tramite il cardinale vicario e poi, al momento della necessità, tramite il vicegerente, mons. Giulio Lenti, ed il segretario del Vicariato, canonico Placido Petacci. In questa maniera, si entrava in una questione di rilevanza nazionale, per l'uso pubblico che se ne sarebbe fatto. L'azione degli ecclesiastici coinvolti rallenta la veloce risoluzione del caso, senza le piene garanzie che voleva il cardinale vicario, arrivando comunque alla fine all'amministrazione del viatico.

Basandosi sulle dichiarazioni del cardinale vicario, i porporati riuniti in Congregazione prendono alcune risoluzioni in relazione ai funerali di Vittorio Emanuele II, che qui consideriamo solo nella parte in cui viene dato un ruolo al cardinale Monaco La Valletta, che, tramite il curato dei SS. Vincenzo e Anastasio, deve determinare la forma, meno solenne possibile, dei funerali del re. Il Vicariato preme su mons. Anzino affinché dichiari per iscritto e pubblicamente la ritrattazione compiuta da Vittorio Emanuele II. Ritrattazione che è alla base dell'assoluzione e del viatico. Nonostante le minacce di Crispi, il cappellano regio riesce abilmente ad ottenere l'autorizzazione del nuovo sovrano, Umberto I, a pubblicare la dichiarazione: «E il Vicariato ebbe così l'atteso e sospirato documento»²⁴.

Da alcune testimonianze dell'epoca si sa che anche da parte del papa si tentò in quell'occasione di evitare un conflitto tra i due colli romani intorno alle esequie. Il papa assentì alle esequie a Roma, purché non

stato delle cose, si mostrò impassibile e mi rispose che si doveva stare strettamente alle istruzioni; che se il Re correva pericolo di morire senza i Sacramenti della Eucarestia e dell'Olio Santo, la responsabilità era tutta Sua, che non aveva voluto tener conto delle allocuzioni ed encicliche del Papa ecc. A questo punto risposi che io non avea tempo di ascoltar rimproveri né ricevere lezioni di diritto Canonico, e che mi sarei aggiustato recandomi al Sudario a prendere il SS.mo Viatico. Il Monsignor Petacci ed il P. Curato mi corsero dietro e mi persuasero a recarmi con loro alla vicina Parrocchia dei Santi Celso e Giuliano dove si trovava a pranzo Monsignor Vicegerente. Colà giunto esposi a S. E. lo stato delle cose, ed avendo dichiarato che il Re avea compiuto i suoi doveri di buon Cattolico, egli mi autorizzò a somministrargli il S. Viatico col patto che io avrei fatto la stessa dichiarazione per iscritto» (*Dalle carte di monsignor Anzino*, «30Giorni», ottobre 2010: <http://www.30giorni.it/it/articolo.asp?id=12425>). Inoltre: *Dichiarazione del can. Anzino Cappellano di corte*, 10 gennaio 1878, in Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, parte II, *I Documenti*, 439.

²² PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, parte II, *I Documenti*, 427-453.

²³ Cfr. G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990, 515.

²⁴ MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, 516-517.

celebrate in una Basilica patriarcale, «malgrado il cardinal Vicario e malgrado la curia»²⁵, stando al diario del deputato Guccioli²⁶. Il cardinale Monaco La Valletta, così agendo, non aiuta a rasserenare l'ambiente. Alla fine, tutte le trattative per i funerali «furono condotte dall'Anzino, perché l'autorità ecclesiastica si era rifiutata di trattare col governo»²⁷. Quintino Sella commentava con la moglie: «L'ultima condotta del Papa benigna verso V. E. ha fatto impressione grandissima, e la farà anche maggiore all'estero. Qui in Roma essa ha conciliato molti animi a Pio IX, tanto che io credo sia stata così abile, che ci abbia guadagnato più il Vaticano che il Quirinale»²⁸. Opinione quest'ultima non condivisa o almeno non compresa dal segretario di Stato, cardinale Simeoni²⁹.

Un ulteriore intervento Vaticano in relazione alla morte del re avviene in occasione del trigesimo³⁰. In questo caso nuovamente i contatti tra Curia romana e Corte passano per il cardinale vicario. I contatti informali tra le due sponde del Tevere sono in realtà continui³¹, al di là dei proclami pubblici. I contatti formali, invece, riguardanti questione religiose, avvengono in quei frangenti tramite il cappellano reale e il Vicariato. In tal senso, il ruolo del cardinale vicario va assumendo una nuova connotazione, che è quella di essere tramite della comunicazione tra Vaticano e Quirinale, in una strategia guidata dal papa e dai cardinali curiali.

Durante il pontificato di Leone XIII, il Vicariato si trova ovviamente coinvolto nelle questioni politiche del Campidoglio e, a livello più teorico

²⁵ A. GUCCIOLI, *Nuove pagine del Diario*, 12 gennaio 1878, «Nuova Antologia» 70 (1935) tomo 380, 420.

²⁶ Alessandro Guccioli era allora deputato e poi divenne assessore e sindaco di Roma. Cfr. *Nuove pagine del Diario di Alessandro Guccioli*, «Nuova Antologia» 70 (1935) tomo 380, fasc. 1519, 81-83.

²⁷ MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, 518.

²⁸ Lettera di Quintino Sella a sua moglie Clotilde, Roma, 16 gennaio 1878, in Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, vol. II, *I Documenti*, 446.

²⁹ A proposito della morte del re Vittorio Emanuele: «la rivoluzione lungi dallo scorgere nello stesso avvenimento un avviso da Dio, ne profitò al contrario per ritrarne la maggior copia di possibili vantaggi e di apparenti trionfi diretti tutti, secondo solito, a vie meglio osteggiare ed opprimere la Chiesa ed il suo Supremo Gerarca» (*Circolare ai Rappresentanti della S. Sede in occasione della morte e funerali di Vittorio Emanuele*, in PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, vol. II, *I Documenti*, 448).

³⁰ AES, *Rapporti delle Sessioni*, Sessione 447a, anno 1878, 31 gennaio 1878, Esequie da farsi nella Chiesa del Pantheon il trigesimo della morte di Vittorio Emanuele II. Il verbale di questa sessione è riportato con evidenti errori di trascrizione in G. ANDREOTTI, *La castità regale*, «30Giorni», luglio-agosto 1999: <http://www.30giorni.it/it/articolo.asp?id=13671>.

³¹ A livello aneddotico, cfr. ANDREOTTI, *La castità regale*.

che pratico, nei progetti di risposta ad un eventuale allontanamento, sequestro o fuga del papa da Roma.

Si è dinanzi a un intreccio di dinamiche di soggetti sociali e politici capitolini, di progettualità governative, pontificie e del cattolicesimo romano³². In tale movimento, a Roma, i cattolici entrano nella giunta capitolina dall'estate 1883 fino al 1888. Si raccoglie il primo frutto della vita dell'Unione romana, quale «nucleo di un eventuale "partito" cattolico ossequiente all'indirizzo pontificio»; ci si trova in un tempo di «una effettiva consonanza d'azione tra curia romana, associazionismo sociale e movimento amministrativo cattolico»³³. Si tratta di una sperimentazione, alla fine non giunta alla sua mèta, di un movimento politico dei cattolici nel campo amministrativo, in stretto dialogo con il Vaticano. Il cardinale vicario non rimase estraneo a tali manovre. In effetti il moderato cardinale Monaco La Valletta, guida del «partito "curiale" di centro»³⁴, in carica al Vicariato fino al 24 marzo 1884, e il suo successore, cardinale Lucido Maria Parocchi³⁵, definito «intransigentissimo»³⁶, furono presenti in significativi passaggi del momento. Entrambi fecero parte di una speciale commissione cardinalizia, creata nel 1886 dal papa all'interno della Congregazione degli Affari Ecclesiastici e presieduta dallo stesso Monaco La Valletta, che la auspicava da tempo, per discutere periodicamente sulla situazione della Chiesa e della Santa Sede in Italia³⁷. Monaco La Valletta sostenne più volte in Vaticano l'Unione romana e preparò la strada a togliere prudentemente il *non expedit*³⁸.

In caso di forzato allontanamento del papa Leone XIII da Roma, a causa della condizione politica dell'Italia, contraria alla Santa Sede, la Curia romana progetta, negli anni 1882, 1884 e poi intorno al 1889, delle istruzioni da darsi per la direzione dei Sacri Palazzi, per i prefetti delle Congregazioni e per il Sacro Collegio. Per quanto riguarda Roma, nel 1882 viene redatto un *motu proprio* con istruzioni in merito per il vicegerente³⁹ e, il 30 maggio 1889, è redatto un altro *motu proprio*, *Il turbamento degli animi*,

³² Cfr. CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti*, 8.

³³ *Ibid.*, 9.

³⁴ *Ibid.*, 423.

³⁵ M. DE CAMILLIS, *Parocchi, Lucido Maria*, in *Enciclopedia Cattolica*, sotto la direzione di P. Paschini, vol. 9, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1952, col. 853.

³⁶ A. GUICCIOLI, *Diario del 1887*, «Nuova Antologia», 73 (1938) tomo 399, fasc. 1598, 400.

³⁷ Cfr. CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti*, 434.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 128, 162.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 300.

sulla creazione di una Giunta prelatizia da costituirsi a Roma nell'eventualità dell'assenza papale⁴⁰. Tale Giunta è costituita da nove prelati⁴¹. In questo contesto vengono date importanti facoltà speciali al vicegerente. Va ricordato un passaggio della minuta delle facoltà, per cui, in caso di necessità e di impossibilità di comunicazione tra il vicegerente ed il papa medesimo, al vicegerente è conferito «il pieno governo ecclesiastico di Roma e suo distretto con tutte le facoltà necessarie ed opportune proprie di qualunque altro Ordinario diocesano ed estese anche al caso di Sede vacante»⁴². Norme e pre-

⁴⁰ AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1108, fasc. 362, anno 1889. Per l'anno 1884: CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti*, 422-423, n. 11.

⁴¹ In relazione alla Giunta prelatizia, vi è la seguente minuta: «Leo PP. XIII Motu Proprio In Conformità a quanto Noi con Nostro Motu-proprio del giorno 30 maggio del corrente anno, che comincia *Il turbamento degli animi*, abbiamo ordinato e disposto intorno all'esercizio delle facoltà apostoliche ed al modo di funzionare delle Sacre Congregazioni pel caso in cui sorgesse la dolorosa necessità di abbandonare la nostra residenza di Roma per trasportarci provvisoriamente in altro luogo, dove ci sia facile comunicare col mondo cattolico ed esercitare in servizio dei fedeli il Nostro Apostolico ministero, diamo qui la lista dei soggetti che Noi di Nostra scelta e volontà designiamo per formare la Giunta colle corrispondenti facoltà ed incarichi che ivi le attribuiamo: volendo che il seguente atto debba riguardarsi come appendice e parte integrale dell'anzidetto motu-proprio ed abbia lo stesso valore ed effetto, non ostante qualunque disposizione in contrario, a cui intendiamo per questo caso, se occorra, di derogare. Lista dei soggetti per la Giunta: 1. Monsig.r Luigi Sepiacci vescovo di Callinico 2. Mgr Tancredi Fausti Arcivescovo di Seleucia 3. Mgr Serafino Cretoni 4. Mgr Giulio Lenti Patriarca di Costantinopoli 5. P. Giuseppe M. Graniello dei Barnabiti 6. Mgr Alessandro Carcani 7. Mgr Domenico Jacobini Arcivescovo di Tiro 8. Mgr Lorenzo Salvati 9. Mgr Francesco Segna. Dato dal Nostro Palazzo Apostolico Vaticano questo dì 1 Luglio 1889» (AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1108, fasc. 362, anno 1889).

⁴² Leone XIII, *minuta motu proprio*, Roma, 30 giugno 1889: «Prevedendo il caso che imperiosi avvenimenti ci mettano nella dolorosa necessità di allontanarci provvisoriamente da Roma per trovare altrove un sicuro e libero asilo da dove, come è nostro preciso dovere, possiamo senza ostacoli attendere al governo della Chiesa universale, abbiamo divisato di adottare per questa nostra diletta città e suo distretto alcune disposizioni acconce a provvedere durante la Nostra assenza alla cura spirituale dei fedeli ed alla retta amministrazione ecclesiastica. È pertanto Nostro volere che allontanatici Noi da Roma in uno al Sacro Collegio, nella assenza del Cardinale Nostro Vicario vi resti in suo luogo Monsignor Vicegerente e vi eserciti le stesse facoltà, estensive anche al caso di Sede vacante, fino a tanto che non ne sarà da forza maggiore allontanato o impedito. Verificandosi poi il detto caso di forza maggiore lo autorizziamo a suddelegare in sua vece e colle medesime facoltà altra persona, possibilmente insignita del carattere vescovile, qualora l'urgenza delle circostanze non gli permetta di invocare da Noi l'opportuno provvedimento, salve sempre quelle ulteriori disposizioni che da Noi e da chi fa le nostre veci a tal riguardo potessero prendersi. Considerando parimenti il caso che non sia possibile o facile a Mgr Vicegerente di rivolgersi direttamente a Noi per istruzioni e facoltà non comprese in quelle di cui lo rivestiamo, intendiamo fin da ora di conferirgli per speciale delegazione ed a beneplacito nostro e dei nostri Successori il pieno governo ecclesiastico di Roma e suo distretto con tutte le facoltà

venzioni che non furono mai applicate, a causa della permanenza a Roma del pontefice.

Quando nel 1890 viene approvata nelle Camere dello Stato italiano una legge che colpisce le confraternite romane, si costituisce in Vaticano una Congregazione speciale di cardinali, a cui partecipa anche il cardinale Lucido Maria Parocchi, nuovo cardinale vicario, come pure il cardinale Monaco. In quella riunione viene decisa la linea della reazione ecclesiale ai provvedimenti statali: il cardinale vicario è designato alla guida della protesta pubblica. Esattamente, egli «in qualità di Ordinario avrà la cura di diramare verbalmente le opportune istruzioni a tal effetto»⁴³. Al di là di queste eccezionalità, il cardinale vicario partecipa alla normale *routine* romana.

Durante il suo pontificato, Leone XIII interviene nei riguardi del Vicariato, dando nel 1879 nuove competenze al vicegerente, sopprimendo nel 1902 i notai e costituendo l'ufficio della cancelleria ecclesiastica⁴⁴.

La diocesi di Roma di papa Pecci è piuttosto misera. Una relazione, databile tra il 1887 ed il 1895, non è lusinghiera nei confronti del clero: «Le parrocchie di Roma sono troppe di numero, mal ripartite e peggio assistite. [...] non sono rette che dal povero parroco aiutato da un misero e grammo prete che si chiama viceparroco, molte volte ignorante di latino e mezzo imbecille»⁴⁵. A partire dal 1902 si riunisce una commissione per il riordinamento delle parrocchie di Roma⁴⁶. Leone XIII è ormai anziano e stanco e di lì a poco morirà. I suoi sforzi riformistici, però, sopravvivranno al suo pontificato.

necessarie ed opportune proprie di qualunque altro Ordinario diocesano ed estese anche al caso di Sede vacante, compresa ancor quella di suddelegarle successivamente ad altri degni ed idonei soggetti, eccettuando tutto ciò che riguardo a Roma è esclusivamente proprio e riservato al Romano Pontefice. Intendiamo però che lo stesso in tutte quelle cose che eccedono le facoltà ordinarie proprie del Cardinale Nostro Vicario di cui lo rivestiamo ed il cui servizio resta del tutto rimesso alla sua coscienza ed arbitrio, sia obbligato a procedere colla previa intelligenza della Giunta Prelatizia che Noi lasciamo del pari deputata in Roma con apostoliche facoltà per supplire dietro certe norme al difetto della nostra presenza. Tutte queste cose prescriviamo, ordiniamo e comandiamo nonostante qualsivoglia cosa ancorché meritevole di speciale menzione la quale fosse in contrario. Dato dal nostro Palazzo Apostolico Vaticano questo dì 30 giugno 1889». Il testo è conservato in AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1108, fasc. 362, anno 1889.

⁴³ AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1124, fasc. 367, anno 1890.

⁴⁴ DEL RE, *Il Vicegerente del Vicariato di Roma*, 27; F. IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, 105.

⁴⁵ *Annotazioni riservate sopra il riordinamento della curia vicariale e clero secolare*, in ASVR, *Decreta 1902. I pars*, fasc. 4848, f.21r, cit. in IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, 48.

⁴⁶ *Ibid.*, 48-49.

Il Vicariato tra Pio X e Pio XI

Dopo la fase di avvii riformistici di Leone XIII, l'ascesa alla cattedra di Pietro di un pastore, qual era il cardinale Sarto, facilita la riforma dell'istituzione del Vicariato di Roma. Dopo la visita apostolica del 1904 (durata sicuramente fino al 1907) e la riforma della Curia romana del 1908⁴⁷, Pio X tramite la costituzione *Etsi Nos* (1 gennaio 1912) dà un nuovo volto al Vicariato, cioè un nuovo ruolo al cardinale vicario, fino ad allora menomato nella propria giurisdizione a causa delle numerose giurisdizioni particolari di altri⁴⁸. È in questi anni che viene nominato cardinale vicario il tenace Basilio Pompilj (1913-1931)⁴⁹, che dovrà attuare gli indirizzi della costituzione del 1912. Egli, spoletino e curiale, non era infatti estraneo all'ambiente della diocesi di Roma per la quale aveva fatto parte, in qualità di assessore, della Congregazione della Visita apostolica del 1904. Pio X appare veramente quale vescovo di Roma, che interviene nel tessuto ecclesiale cittadino, ricevendo direttamente i parroci, aggirando così e mettendo da parte in qualche modo il cardinale vicario Respighi⁵⁰, nominato in quel ruolo da Leone XIII nel 1900. Secondo lo studio di Iozzelli,

«l'organizzazione della curia diocesana di Roma si presentava, agli inizi del Novecento, in uno stato di inadeguatezza alle necessità dei tempi. L'autorità e la giurisdizione del cardinale Vicario erano limitate dalla "molteplicità delle esenzioni e dei privilegi". Le attribuzioni e le facoltà del vicegerente non erano "affatto chiare". La cosiddetta segreteria del Vicariato, era costituita da "alcuni ufficiali molto mal retribuiti", senza una distribuzione vera e propria di uffici e senza una visione chiara dei nuovi problemi»⁵¹.

⁴⁷ La visita apostolica fu indetta tramite la bolla *Quum arcano Dei consilio* dell'11 febbraio 1904. Cfr. *ibid.*, 49 e 61.

⁴⁸ Cfr. CASELLI, *Il Vicariato di Roma*, 119. Si può anche consultare: J. I. ARRIETA, *Pio X e la costituzione del Vicariato dell'Urbe*, in A. Cattaneo (ed.), *L'eredità giuridica di San Pio X*, Venezia, Marcianum Press, 2006, 283-293.

⁴⁹ E. VENIER, *Basilio Pompilj*, in *Preti di Roma*, Roma 2006, p. 67-74. Cfr. anche F. CARAFFA, *Card. Basilio Pompilj*, in *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli*, Roma, Ed. Università Lateranense, 1963, 419-420. A. RICCARDI, *Pompilj Basilio*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, diretto da F. Traniello - G. Campanini, vol. III/2, *Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, 678-679.

⁵⁰ Cfr. IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, 109. Sul cardinale Respighi: *ibid.*, 47-48, n. 2; T. BENOTTI, *Il cardinale Pietro Respighi*, «L'Osservatore Romano», 2 aprile 1983, 7; M. MACCARRONE, *Card. Pietro Respighi*, in *La Pontificia Università Lateranense*, 410.

⁵¹ IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, 104.

Dinanzi a tale situazione interviene Pio X, intraprendendo una sistemazione più completa rispetto ai primi tentativi riformistici di Leone XIII. Ad una prima bozza di riforma preparata da mons. Faberj⁵², segretario del Vicariato, segue il progetto di riforma elaborato dal cardinale De Lai tra il 1908 ed il 1912, per giungere alla costituzione *Etsi Nos*. Il Vicariato è ora suddiviso in quattro uffici, a capo di ciascuno dei quali si trova un prelado: culto divino e visita apostolica, disciplina del clero e del popolo cristiano, affari giudiziari, amministrazione economica. A tutti e quattro gli uffici presiede il cardinale vicario. Gli uffici di vicegerente, luogotenente, segretario e uditore del Vicariato vengono soppressi. L'ufficio di vicegerente è soppresso per motivi personali, in quanto colui che ricopriva la carica, mons. Giuseppe Ceppetelli, era ritenuto inidoneo da parte del cardinale De Lai. Solo con Benedetto XV, nel 1917, viene ricostituito l'ufficio di vicegerente, dando così nella sua persona una reale unità organica all'amministrazione⁵³. Un vantaggio della riforma è quello di dare al Vicariato un'autorità effettiva, superando le parcellizzazioni della giurisdizione dei diversi cardinali ed enti ecclesiastici.

Sotto Benedetto XV si assesta e migliora la riforma di papa Sarto e continuano le riflessioni curiali sulla eventuale assenza da Roma del papa, così come avveniva sotto Leone XIII. In tali casi viene confermato determinante il ruolo del vicegerente⁵⁴. È il tempo delle sperimentazioni amministrative. Grazie al papa la diocesi, nel clima bellico di quegli anni⁵⁵, si apre ai problemi della catechesi e della nuova evangelizzazione e pone attenzione al laicato organizzato⁵⁶. Il rapporto tra papa e cardinale vicario Pompilj, a giudizio di Manzo, sembra stabilito sulla base di una buona collaborazione: «Benedetto non ha scelto Pompilj, lo ha trovato come suo vicario (anche se fresco di nomina), ma non ha alcuna intenzione di sostituirlo né è suo costume farlo. Del resto Pompilj non è ostile al nuovo pontefice, pur non sentendosi in piena concordanza di pareri e di sensibilità come lo era con

⁵² Su di lui: G. CARILLO, *Mons. Francesco Faberj; profilo della sua vita e della sua spiritualità*, Città del Vaticano, LEV, 1976.

⁵³ Cfr. IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, 106-108; DEL RE, *Il Vicegerente del Vicariato di Roma*, 30.

⁵⁴ AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1426, fasc. 568, anno 1917.

⁵⁵ Cfr. A. STADERINI, *Combattenti senza divisa. Roma nella grande guerra*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁵⁶ L. FIORANI, *Un vescovo e la sua diocesi. Pio XI, «Primo pastore e parroco» di Roma*, in Achille Ratti, *pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III - Greco n. 2 du CNRS, l'Université degli studi di Milano, l'Università degli studi di Roma - «La Sapienza», la Biblioteca Ambrosiana. (Rome, 15-18 mars 1989)*, Rome, École française de Rome, 1996, 425.

Pio X»⁵⁷. Pompilj vuole agire in maniera indipendente e senza intermediari verso la diocesi⁵⁸.

Per questo periodo del Novecento e per quello successivo, valgono ancora le riflessioni condotte a suo tempo da Andrea Riccardi:

«La diocesi del papa era, per altro, una realtà complessa da governare per l'acavallarsi delle influenze e delle competenze, e questi problemi si erano manifestati anche dopo la riorganizzazione del Vicariato realizzata da Pio X nel 1912, che adeguava la curia alle nuove condizioni della città, abolendo una serie di strutture tipiche della Roma preunitaria. Lo stesso Vicariato rappresentava per tanti versi qualcosa di anomalo da un punto di vista funzionale: se i poteri del Vicario sono amplissimi per un vicario, egli resta sempre tale, non solo in senso giuridico, ma ben di più in senso politico. Vicario del papa, ma pure dipendente da quella realtà più complessa che ruota attorno al papa, dalla Segreteria di Stato, dagli equilibri di forze vaticane. Tutto questo contribuisce a rendere la fisionomia della Chiesa locale, per dirla con linguaggio postconciliare, estremamente complessa ed incerta, mentre la linea del card. Vicario, seppure esiste, non si può dispiegare con l'autonomia di un qualunque vescovo residenziale. Occorre sottolineare, anche se di sfuggita, la complessità giuridica della Roma ecclesiastica: oltre la vasta giurisdizione del card. Vicario, esiste pure quella del Vicario della Città del Vaticano, mentre ogni basilica maggiore è sotto la giurisdizione del proprio card. Arciprete. Si aggiunga a questo la presenza di tanti ordini religiosi, naturalmente esenti dall'autorità del card. Vicario, e che hanno in un certo senso una loro politica indipendente, se si eccettua l'impegno pastorale nelle parrocchie che sottostà, pur con dei limiti, all'autorità di quest'ultimo. Inoltre i cardinali presenti a Roma vengono ad avere una qualche influenza nella vita religiosa della città, proteggendo chiese, confraternite, gruppi di religiosi, creando attorno a sé una piccola corte, e lo stesso può dirsi per taluni prelati di curia»⁵⁹.

Durante il pontificato di Pio XI i rapporti tra Vaticano e Vicariato si fanno tesi, contrariamente a tutta la tradizione precedente (al di là di un certo accantonamento del cardinale Respighi da parte di Pio X), per cui il

⁵⁷ M. MANZO, *La Roma cattolica durante il pontificato di Benedetto XV*, in P. Carusi (ed.), *La capitale della nazione. Roma e la sua provincia nella crisi del sistema liberale*, Roma, Viella, 2011 (Studi e ricerche, 25), 326.

⁵⁸ MANZO, *La Roma cattolica*, 326.

⁵⁹ A. RICCARDI, *Roma "città sacra"? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, 59-60.

cardinale vicario diveniva il braccio operativo delle decisioni cardinalizie e papali assunte oltre Tevere. Il fatto dipende da un difficile rapporto personale tra il cardinale vicario Pompilj e il nuovo papa, Pio XI, così come viene presentato da due studi di Fiorentino e Coco⁶⁰. Ratti, infatti, non era il candidato prescelto dal cardinale vicario al conclave. Tra i due non c'era stima reciproca. Pompilj aveva un forte astio verso Pio XI, «ritenuto “un pallido e neutro compromesso fra Merry del Val e Gasparri”, al punto che aveva commentato quell'elezione pontificia affermando che “era venuto il momento di *fare un Ratti qualunque*”»⁶¹. Per la politica e l'azione del pontefice, la presenza di Pompilj era problematica. Il cardinale più volte sosterrà «baruffa» con il papa⁶². I due sono troppo lontani tra loro per collaborare: «troppa distanza di origine, di formazione, di temperamento dovevano forse aprire un divario tra le risolte prospettive di Ratti e il più pacato governo del cardinale»⁶³.

Le tensioni emergono sin dall'inizio del nuovo pontificato, in relazione a una questione economica. Il Governo italiano ha preso l'iniziativa nel 1922 di aumentare la congrua governativa ai vescovi e ai canonici dei Capitoli cattedrali e palatini. Per godere del beneficio l'interessato deve fare espressa e formale richiesta al rappresentante locale del Governo, cioè al prefetto. La Santa Sede si pone la questione se tale domanda possa essere presentata dai cardinali vescovi delle Chiese suburbicarie e da parte dei Capitoli suburbicari e romani, in quanto nel farla si riconoscerebbe implicitamente l'autorità del Governo italiano, fatto questo che non si è mai voluto ammettere dalla Santa Sede, inizialmente per lo Stato Pontificio e successivamente sempre per Roma e provincia. Su questa questione, nel luglio 1922, si raduna una Congregazione mista tra Affari Ecclesiastici Straordinari e Sant'Uffizio, composta da nove cardinali, dal segretario degli Affari Ecclesiastici Straordinari e dall'assessore del Sant'Uffizio. I cardinali sono aiutati da due voti a stampa espressi dal gesuita Rosa e da mons. Salvatore Talamo, consultore della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari⁶⁴. Il cardinale Vannutelli è favorevole ad accettare la congrua, se

⁶⁰ C. M. FIORENTINO, *All'ombra di Pietro. La Chiesa Cattolica e lo spionaggio fascista in Vaticano 1929-1939*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1999 (Saggi, 21), 131-138; G. COCO, *L'anno terribile del cardinale Pacelli e il più segreto tra i Concistori di Pio XI*, «Archivum Historiae Pontificiae» 47 (2009) 143-276.

⁶¹ *Ibid.*, 169, n. 134.

⁶² *Ibid.*, 211.

⁶³ FIORANI, *Un vescovo e la sua diocesi. Pio XI*, 445.

⁶⁴ AES, *Rapporti delle Sessioni*, Sessione 1253, stampa 1095, Italia, Circa la domanda di

viene offerta, ma senza fare domanda di richiesta. Il cardinale De Lai vede nell'iniziativa del Governo un tentativo di ingerirsi delle amministrazioni delle diocesi suburbicarie ed afferma: «È meglio restare poveri che vincolare la libertà della Chiesa». Gli altri cardinali sono contrari alla presentazione di una richiesta al Governo. Inoltre, i cardinali Granito, Merry del Val, Sbarretti e Gasparri, considerando le «miserrime condizioni dei Capitoli suburbicari», sono favorevoli a «chiudere un occhio», cioè «ad accordar loro di accettare i miglioramenti concessi dal Governo». È bene riportare per intero il parere del cardinale vicario Pompili:

«E.mo Pompili si associa a quanto ha detto l'E.mo De Lai, per quanto la questione sia un poco vulnerata avendo, per esempio, alcuni parroci di Velletri già domandato un supplemento di Congrua. Così pure a Roma i parroci hanno avuto un aumento dal Fondo Culto di beneficenza per la città di Roma. Anche le Chiese ex-regolari di Roma hanno simili sussidi dal Fondo Culto».

Alla fine vengono presentate le diverse posizioni cardinalizie a Pio XI. Il segretario della Congregazione, mons. Borgongini-Duca, trascrive così sul verbale:

«Facta eadem die per me infrascriptum Beatissimo Patri relatione, SS. mus resolutiones Em.orum adprobare dignatus est ad mentem. Mens est: 1° Che gli E.mi Suburbicari non potranno rivolgersi né direttamente né indirettamente al Regio Governo per domandare l'aumento di congrua accordato dal decreto-legge 2 feb. 1922. Che se tale aumento venisse concesso indipendentemente da qualsiasi loro domanda (il che sembra d'altra parte poco probabile) i predetti E.mi potranno accettare la Congrua, la quale sarebbe altro che una parziale restituzione di quanto le Mense Suburbicarie perdono per gravame di tasse ecc.; salvo però a studiare una formola di ricevuta da rilasciarsi all'eventuale porgitore del danaro. 2° Attese poi le peculiari circostanze dei luoghi ed i precedenti invalsi, Sua Santità ha deciso che i Capitoli Suburbicari, qualora lo stimino espediente, facciano a nome proprio e senza coinvolgere l'autorità degli E.mi Vescovi, le opportune pratiche per i miglioramenti previsti dalle leggi o decreti del R.o Governo. 3° Quanto infine ai Capitoli di Roma, Sua Santità non è favorevole a

aumento di Congrua governativa agli Emin.mi Vescovi Suburbicari ed ai Capitoli di Roma, luglio 1922. Non essendo numerati i fogli dei verbali delle singole sessioni, le diverse citazioni all'interno del testo non saranno accompagnate da nota con rimando a piè di pagina, a eccezione della prima citazione riguardante la singola sessione.

che essi presentino domanda o facciano pratiche dirette per essere compresi nelle disposizioni del decreto legge».

Queste le risoluzioni prese dalla Santa Sede. Risoluzioni a cui ha dato il proprio contributo l'E.mo Pompilj. La storia successiva, però, prende un altro indirizzo. Basilio Pompilj, infatti, non seguirà le istruzioni ricevute e da lui condivise. Tanto è vero che nel 1925 in Vaticano è radunata una Congregazione plenaria cardinalizia degli Affari Ecclesiastici Straordinari sull'aumento della congrua ai capitoli minori, ma senza la presenza del cardinale vicario⁶⁵. Il segretario di Stato Gasparri

«informa che i Parroci di Roma, contrariamente alle decisioni della Congregazione del 2 luglio 1922, hanno trattato col Governo, presentando formale domanda al Ministro Mussolini nella sua qualifica di Presidente del Consiglio dei Ministri, il 7 gennaio 1925. Quindi bisogna correggere quanto è stato detto nella relazione che cioè "i parroci di Roma sono riusciti *per via indiretta ecc.*". Le informazioni, che abbiamo potuto avere *solo all'ultimo momento*, ci dimostrano che pur troppo fu *diretta*, e per giunta fu seguita con l'autorizzazione dell'E.mo Card. Vicario, il quale non ha domandato nulla alla Segreteria di Stato, né al S. Padre».

I cardinali Vico e Sbarretti «deplorano quanto ha fatto il cardinale Pompilj». Per il cardinale Boggiani è «cosa deplorabile che qualche Cardinale agisca di proprio arbitrio senza domandare istruzioni agli organi competenti. Ne segue poi che si teme di fare pubbliche rettifiche per un riguardo verso di lui; e così crescono a dismisura equivoci e difficoltà. Bisogna che si ricordi a tutti i Cardinali l'estrema delicatezza della cosa». Il cardinale Ehrle ricorda la prassi secondo cui «per qualsiasi contatto con le autorità governative, anche se indiretto, bisognava domandare istruzioni al Segretario di Stato». Secondo lui, «bisogna richiamare in vigore questa regola». Di fronte all'azione dei parroci, cosa si può ora dire ai capitoli minori che non hanno presentato nessuna richiesta al Governo? Si può pubblicamente smentire il cardinale vicario? Per il cardinale Galli i «parroci sono nominati dal Vicariato, quindi si può lasciare al Card. Vicario la responsabilità di quello che ha fatto; i canonici invece sono nominati dalla S. Sede, e perciò non si può loro permettere di trattare col Governo». Il segretario di Stato

⁶⁵ AES, *Rapporti delle Sessioni*, anno 1925, Sessione 1285, stampa 1142, Roma, Aumento di congrua ai capitoli minori, 16 agosto 1925.

nel suo voto scritto tira magistralmente le conclusioni, nelle quali paventa addirittura le dimissioni del cardinale vicario, che per ottenere un felice esito alle istanze dei parroci aveva coinvolto addirittura il gesuita Tacchi Venturi. Ma lasciamo parlare direttamente il cardinale Gasparri:

«In conclusione, nello stato attuale delle cose, si presentano tre soluzioni possibili: 1^a obbligare [!] i parroci a rinunciare al beneficio ottenuto, mediante tre suppliche fatte d'intesa dell'E.mo Cardinale Vicario; 2^a lasciare che i parroci *gaudeant impetratis* e proibire ai canonici di avanzare domande per ottenere lo stesso beneficio; 3^a non interloquire sulla domanda che i Canonici avanzerebbero di propria iniziativa. La prima soluzione a me sembra grave non solamente per il clero parrocchiale di Roma e per il pubblico, ma anche nei riguardi di P. Tacchi Venturi e specialmente dell'E.mo Vicario il quale non so come potrebbe conservare il suo posto. La seconda soluzione apparirà agli occhi di tutti una ingiusta parzialità ed inoltre una incoerenza nei principii. Si permette o si tollera nei parroci ciò che si proibisce nei canonici, mentre la domanda degli uni come degli altri tocca egualmente la situazione creata alla Chiesa in Roma. Rimane la terza soluzione che io adotterei per evitare gli inconvenienti della prima e seconda soluzione, benché la ritenga contraria alla decisione del 1922, sottomettendo in tutto e per tutto questo mio parere a quello delle EE.VV. e molto più a quello del S. Padre. Allo stesso tempo esprimo il voto che questa materia delicatissima dei contatti col Governo usurpatore sia fatta ben studiare dalla Santa Sede poi *con circolare secreta* siano comunicati a chi di dovere i criterii che debbono regolarla, onde evitare le contraddizioni [!] né poche né piccole che frequentemente si verificano».

Il «chi di dovere» si riferisce sicuramente al cardinale Pompili, ma non esclusivamente. Il papa, però, è più esigente del suo segretario di Stato. Borgogini-Duca riporta la decisione finale di Pio XI:

«1° ha approvato che si faccia la circolare da inviare a tutti gli E.mi di Curia, come a tutti i Cardinali, vescovi, d'Italia. 2° Ha deciso, quanto ai Capitoli minori, che si risponda loro per il tramite del Cardinal Vicario che la S. Sede tollera che essi ricevano l'aumento di congrua decretato dal Governo senza loro domanda, ma non tollera che essi facciano pratiche perché tale congrua sia portata a £ 6000 annue, come hanno ottenuto i parroci, con trattative la cui responsabilità ricade intieramente sull'E.mo Vicario, il quale ha agito contro le decisioni della Congregazione del 2 luglio 1922. Sua Santità si è degnata di correggere le minute tanto della Circolare, quanto della lettera al Card. Vicario, delle quali si unisce copia».

E la lettera in questione con correzione a matita di papa Ratti, da inviarsi da Gasparri, è la seguente:

«Vostra Eminenza Rev.ma inviò a questa Segreteria il canonico Mons. Angelo Sinibaldi per avere istruzioni circa la Congrua dei Capitoli minori di Roma. Tale questione fu trattata – come l'E.V. ben ricorda – nella congregazione del 6 luglio 1922, nella quale fu deciso che per Roma i capitoli minori, pur potendo ricevere quanto il governo loro spontaneamente offrì, non avrebbero dovuto far domanda al governo italiano. Quindi nel caso presente, i Capitoli minori di Roma possono accettare quanto viene senza richiesta concesso dal Governo, ma rimane esclusa ogni loro domanda al governo stesso di ulteriori concessioni. Da altra parte la S. Congregazione degli AA.EE.SS., adunata domenica scorsa per deliberare intorno alla nuova richiesta di istruzioni, rispondeva all'unanimità *non esse interloquendum*, risposta che il Santo Padre ha approvato nel senso che non c'è nulla da mutare o da aggiungere alla decisione del 1922. Tanto V.E. vorrà comunicare agli interessati, aggiungendo quelle spiegazioni, che Ella è in grado di dare meglio di questa Segreteria di Stato, circa le trattative intercorse – senza l'intervento della Santa Sede – nel caso dei parroci di Roma. Qualora, però, consti che dei canonici di basiliche minori siano in vero bisogno di aiuto, Ella vorrà segnalare i vari casi al Santo Padre».

La lettera è chiara e fredda.

Pompilj era andato incontro alle esigenze dei suoi preti, ma non a quelle del suo e loro vescovo, il papa. I suoi preti già negli ultimi anni del pontificato di Benedetto XV erano riusciti, grazie ai deputati cattolici, ad ottenere un aumento della congrua del 50%, tramite un provvedimento amministrativo (gennaio 1921)⁶⁶, e ora volevano continuare nella stessa linea, ma nella nuova modalità della richiesta diretta, avallata dal cardinale vicario di Roma, che si presta all'operazione nonostante le precedenti indicazioni vaticane. Pompilj non era l'uomo di Ratti e in quella occasione non si era mostrato neppure leale⁶⁷. La sua autonomia, che dalla psicologia del pontefice poteva essere compresa solo quale infedeltà, era un problema.

⁶⁶ MANZO, *La Roma cattolica*, 340; ID., *Roma, i papi e il vicario dalla grande guerra alla crisi del '31*, Tesi dottorale in storia contemporanea, Università degli Studi Roma Tre, A.A. 2010/11, cap. 2, par. 5 (“L'aumento di congrua ai parroci”), 53-57.

⁶⁷ Tra gli studiosi c'è chi parla, invece, di spirito di lealtà di Pompilj verso Benedetto XV: MANZO, *La Roma cattolica*, 339. Tale interpretazione spinge ancor più a comprendere che la problematicità tra Pompilj e Ratti è di natura veramente personale.

Pompilj continuerà, nonostante la lettera, ad operare quando possibile indipendentemente dal papa, ad assecondarlo passivamente e nel caso a criticarlo, come al momento dei Trattati del Laterano⁶⁸. Egli, infatti, faceva parte del gruppo che, composto a suo tempo anche da Merry del Val e De Lai, mons. Umberto Benigni chiamava degli «integrali», secondo i quali il papa doveva «mantenere la sovranità ed il possesso della Città di Roma, rifiutando anche l'ipotesi di limitare la sovranità del pontefice alla cosiddetta "Città Leonina"»⁶⁹. Quando l'11 febbraio del 1929 venne finalmente inviato il testo del Trattato e del Concordato, le reazioni furono diverse. Le critiche più aspre vennero, oltre che da Cerretti, «dall'integrale Pompilj, che dopo la morte del cardinale De Lai (1928) era divenuto il capofila dei "refrattari" alla Conciliazione»⁷⁰.

Le parole che impiegò il cardinale vicario, stando ad un'informativa della polizia politica italiana, indicano una evidente lontananza:

«per me poi [...] che sono il vicario del papa, e per delega quasi il vescovo, non posso rassegnarmi a quanto si è fatto. Dissi e ripeterò sempre: hanno dato via Roma senza dirmi nulla, cioè hanno dato via Roma, il suo prestigio, la sua importanza storica, i suoi monumenti, le chiese, come se si fosse trattato di un villaggio abissino»⁷¹.

Gli sfoghi personali sono ancora più incisivi. Secondo il cardinale, il concordato era stato fatto da «rimbecilliti» e con i Patti nel loro insieme «Pietro ha rinnegato Cristo per la quarta volta»⁷². Il cardinale, che aveva a suo tempo sollecitato l'intervento di Mussolini per la congrua, ora con lo stesso ministro non vuole l'accordo. Messo al corrente di tali voci, Pio XI interviene su Pompilj, «il cui governo pastorale di Roma non lo aveva mai soddisfatto»⁷³, ventilandogli l'ipotesi di rimuoverlo dal suo incarico, tramite presentazione spontanea delle dimissioni. Ipotesi, come si è precedentemente accennato, già presa in considerazione dal cardinale Gasparri nel 1925. Il cardinale vicario, che si sentiva «vescovo di Roma per delega»⁷⁴, rispose con-

⁶⁸ Cfr. FIORANI, *Un vescovo e la sua diocesi. Pio XI*, 445.

⁶⁹ Cfr. COCO, *L'«anno terribile» del cardinale Pacelli*, 160.

⁷⁰ *Ibid.*, 167.

⁷¹ *Ibid.*, 169; parzialmente citato in FIORENTINO, *All'ombra di Pietro*, 136.

⁷² COCO, *L'«anno terribile» del cardinale Pacelli*, 171. In parte anche in M. CASELLA, *Stato e Chiesa in Italia dalla Conciliazione alla riconciliazione*, Galatina, Congedo, 2005, 65; C. M. DE VECCHI DI VAL CISON, *Tra papa, duce e re*, a cura di S. Setta, Roma, Jouvence, 1998, 73.

⁷³ COCO, *L'«anno terribile» del cardinale Pacelli*, 171.

⁷⁴ *Ibid.*, 189.

trariamente. Pio XI, però, non solo si sentiva vescovo, ma anche parroco di Roma, come si presentò lui stesso in un incontro con i parroci della città⁷⁵. È proprio con il suo pontificato che avanza l'immagine del papa-pastore in dialogo con la gente e coinvolto nei problemi della diocesi e della città. Infatti, sono frequenti le udienze che papa Ratti «concede in Vaticano al popolo, ai gruppi eterogenei della parrocchie e delle associazioni, a coppie di sposi, agli operai (assai spesso sono davanti a lui tranvieri e netturbini delle aziende romane), ai professionisti»⁷⁶. E proprio in ragione di ciò l'autorità vaticana «nelle questioni capitali finisce per avere l'ultima parola (come nelle nomine dei dirigenti delle associazioni cattoliche e degli stessi parroci)»⁷⁷.

C'era ormai bisogno comunque di un altro cardinale vicario. La morte a 73 anni di Pompili risolverà un problema a Pio XI. Dal 1931 fino al 1951 si avrà Marchetti Selvaggiani⁷⁸, romano, amico del nuovo segretario di Stato Pacelli, migliore interprete delle direttive pontificie. Con lui prende avvio una linea più pastorale dell'ufficio⁷⁹, ma strettamente dipendente dal papa. L'analisi della vita di quegli anni porta a concludere che «esiste una dipendenza molto forte dalle direttive che vengono d'oltre Tevere»⁸⁰. Le direttive del papa si fanno strada senza eccessivi ostacoli. Lo stesso cardinale vicario testimonierà nel 1939 in occasione della morte di papa Ratti: «Noi, che possiamo dire di aver vissuto accanto a lui, siamo in grado di affermare che le cure del Vescovo di Roma si estendevano a tutto, dai problemi maggiori ai più umili: di tutto voleva essere settimanalmente informato dal Suo Cardinal Vicario, a nulla si poteva metter mano senza che fosse passato sotto il Suo nome e la Sua approvazione»⁸¹. Marchetti Selvaggiani, nonostante i suoi desideri di spazi e tempi di autonomia, è il vicario più adatto.

⁷⁵ Esattamente si definì «Primo pastore e parroco»: FIORANI, *Un vescovo e la sua diocesi*, 426.

⁷⁶ *Ibid.*, 426.

⁷⁷ *Ibid.*, 440

⁷⁸ A. RICCARDI, *Marchetti Selvaggiani*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, diretto da F. Traniello - G. Campanini, vol. III/2, *Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, 505-506.

⁷⁹ Cfr. RICCARDI, *Roma "città sacra"?*, VIII.

⁸⁰ FIORANI, *Un vescovo e la sua diocesi*, 441.

⁸¹ F. MARCHETTI SELVAGGIANI, *In memoria aeterna*, «Bollettino del clero romano» 20/III (1939) 33.

Conclusione

Nei circa 70 anni presi in considerazione si constata una evoluzione giuridica dell'ufficio del Vicariato. Da una istituzione prettamente legata all'amministrazione del Tribunale prende forma una istituzione più pastorale, con volto diocesano. Il crollo dello Stato Pontificio obbliga a ripensare le funzioni e il ruolo del Vicariato. Questo verrà riformato da Leone XIII, Pio X e in parte da Benedetto XV e Pio XI. Con papa Ratti si consolida la distinzione «tra Vicariato e Vaticano, tra impegno pastorale ed impegno politico-diplomatico»⁸². Con Marchetti, nel contesto fascista, si è compiuta particolarmente una scelta religiosa. L'aspetto formale, però, non basta a comprendere l'istituzione. Vi è, infatti, l'aspetto personale, cioè le personalità dei singoli papi e cardinali vicari; quest'ultimi con la loro rete relazionale con i preti, gli altri cardinali ed il papa stesso. Monaco La Valletta e Pompilj sono addirittura punti di riferimento di correnti cardinalizie curiali. Respighi, come anche Pompilj non godono della fiducia dei pontefici regnanti; il primo deve infatti subire l'inchiesta sul Vicariato da parte di una commissione cardinalizia in cui non viene coinvolto⁸³, il secondo si vede addirittura richieste le dimissioni da parte del papa. Monaco La Valletta e Marchetti Selvaggiani, invece, riescono anche ad influire sulle scelte dei rispettivi pontefici.

Il Vicariato nel periodo risorgimentale è un canale prezioso di comunicazione tra le due sponde del Tevere, come anche un sostegno a nuove iniziative politiche cattoliche. È strumento obbediente nei riguardi del papa, ad eccezione di alcune iniziative nel periodo del cardinale Pompilj, che sotto Pio XI a volte tende a condurre una autonoma politica ecclesiastica.

Le dinamiche del Vicariato e dei suoi uomini esprimono bene i cambiamenti della Chiesa nel processo di unificazione italiano. Tra liberali e fascisti, tra Corte e sacrestia, tra conciliatoristi e intransigenti, i vicari del papa tendono a voler mantenere autonoma ed incisiva la Chiesa romana, seguendo i disegni programmatici dei veri vescovi di Roma, che sono i romani pontefici.

⁸² RICCARDI, *Roma "città sacra"?*, 397.

⁸³ Cfr. IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, 108-109.

FILIPPO LOVISON

I *DECRETA* DELL'ARCHIVIO STORICO
DEL VICARIATO (1870-1875)
E LA DIOCESI DI ROMA ALL'INDOMANI
DELLA BRECCIA DI PORTA PIA.

Appunti per una ricerca

«L'anno nuovo... ha trovato una gran cosa nuova nel mondo... Esso ha trovata l'Italia politicante *una*, bella e compiuta, indivisa, indivisibile, uscita come per incantesimo quasi Minerva dalla testa di Giove, ed armata da capo a piedi a far tristo chiunque fosse oso insidiare la sua splendida e meravigliosa grandezza... E per quanto tempo durerà al mondo una Italia fatta a questa maniera?»¹.

Alla luce delle suggestioni poste da quell'Editoriale della *Civiltà Cattolica* apparso nel 1861, l'interrogativo di fondo si riallaccia al successivo e ben più noto giudizio espresso dal D'Azeglio: «Pur troppo l'Italia s'è fatta, ma non si fanno gl'italiani»², per giungere a lambire le stesse recenti celebrazioni per i 150 Anni dell'Unità d'Italia.

A un primo tentativo di bilancio, eccetto importanti quanto sporadiche indagini di settore – per esempio, del compianto Giacomo Martina, che studiò a campione la situazione degli Ordini religiosi attorno al 1870³, di

¹ Editoriale. *L'Italia una nel 1861*, in «La Civiltà Cattolica», vol. IX, Serie IV, 28 dicembre 1860, 16.

² M. D'AZEGLIO, *I miei ricordi*, vol. I, *Origine e scopo dell'opera*, Firenze 1873, 7. Di particolare interesse su questo aspetto l'intervento del gesuita S. LENER, 1861-1961. *Dall'unificazione territoriale all'unità del popolo*, in *La Civiltà Cattolica*, vol. III, 8 luglio 1961, 128-139.

³ Cfr. G. MARTINA, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa, La Mendola 31 agosto - 5 settembre 1971, Relazioni I, Milano, Vita e Pensiero, 1973, 194-335. Per una visione unitaria, si veda, sempre dello stesso A., *La questione Romana*, in *La*

Giancarlo Rocca (tra i suoi diversi saggi, in particolare quello sulla riorganizzazione dei religiosi dopo il 1866 fino a Pio XII, e il più recente *Religiosi e religiose nel '48-'49*⁴), delle ancora oggi importanti acquisizioni derivanti dallo svolgimento del quarto Convegno di Storia della Chiesa tenutosi a La Mendola nel 1971⁵, e di alcuni fortunati approfondimenti, come quello di Fortunato Iozzelli sul clero romano dopo il 1870⁶ – diverse e ricorrenti letture storiografiche hanno privilegiato lo studio dei rapporti Chiesa-Stato nei loro diversi snodi politico-diplomatici, da Jemolo a Margiotta Broglio⁷.

Alla luce di un possibile ripensamento di alcune categorie storiografiche⁸, altri contributi preannunciano la delineazione di una più convincente visione d'insieme, non tanto sulle fasi del processo politico di Unità nazionale, quanto su quel lungo e poliedrico percorso storico-ideale che lo ha preceduto: dai Guelfi e Ghibellini⁹ alla Pace di Lodi del 1454 e la Lega Italica, dalla pasquinata del 1510 al Papa Giulio II: "Scaccia questa barbarica aspra gente", alla difesa dei confini alpini per arginare le infiltrazioni protestanti, per spingersi fino al primato morale e civile degli italiani del Gioberti¹⁰, e oltre¹¹. In altre parole, si tratta di quella civiltà cristiana che ha

Chiesa nell'età del liberalismo, Brescia, Morcelliana, 1988, 159-181, oltre naturalmente, ai suoi noti studi su Pio IX.

⁴ Cfr. G. ROCCA, *Riorganizzazione e sviluppo dei religiosi in Italia dalla soppressione del 1866 a Pio XII*, in *Problemi di Storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1988, 239-294; ID., *Religiosi e religiose nel '48-'49*, in *I Barnabiti nel Risorgimento*, Atti del Convegno a cura di F. Lovison, «Barnabiti Studi», 28 (2011), 61-159.

⁵ Cfr. *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*.

⁶ Cfr. F. IOZZELLI, *Una relazione di Domenico Jacobini sulla riforma del clero romano dopo il 1870*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1988, 331-386.

⁷ Cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, G. Einaudi, 1963; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 1974. Forse ancora troppo compresse tra la dimensione internazionale del Risorgimento italiano – dal giacobinismo francese alla Costituzione svizzera, dall'insurrezione greca all'indipendenza belga – e la sua peculiare dimensione nazionale, anche alla luce della cosiddetta "questione meridionale" che portò all'accentuazione del brigantaggio. Per uno sguardo più ampio si rinvia a E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, a cura di F. Traniello, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento, 1993.

⁸ Si veda, per esempio, *Il cattolicesimo liberale: una categoria storiografica da rivisitare*. Atti della giornata di studi (Genova, 8 marzo 2006), a cura di Paolo De Lucia, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», Anno CVI, fasc. I, gennaio - marzo 2012, 43-88.

⁹ Fra tutti, si veda S. RAVEGGI, *L'Italia dei guelfi e dei ghibellini*, Milano, Bruno Mondadori, 2009.

¹⁰ Cfr. G. RUMI, *Vincenzo Gioberti*, Bologna, Il Mulino, 1999.

¹¹ Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Il neoguelfismo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, III

incontrato nella Chiesa Cattolica Apostolica Romana la difesa prima di una nascente identità comune, contro ogni straniera velleità politica, culturale e linguistica¹². Ben al di là di funesti scenari:

«Sono lepidi davvero i nostri fanatici unitari, che si credono bonamente potersi di vari popoli costituire una nazione *una* colla medesima facilità, onde di vari sassi si può costituire una casa! e pure in questa seconda ipotesi converrebbe se non riquadrare, raffazzonare almeno alcun poco quei sassi, perché possano combaciare comunque insieme. Ed essi, di genti così diverse di origini, così dispaiate per indole, così contrarie per abitudini, così separate per interessi, vogliono, al comando di un Governo a quello straniero, fare una nazione, pel sol motivo che la Penisola, in cui giacciono le rispettive loro patrie, si protende sullo stesso mare, è spalleggiata dalle stesse Alpi, ed, in mezzo ad una infinita varietà di dialetti, serba un linguaggio medesimo che dicono illustre? Signori sì! Galli e Liguri, Veneti e Longobardi, Etrusci ed Ernici, Romani e Sanniti, Marsi ed Appuli, Calabri e Siculi saremo diventati nazione *una*, perché così è piaciuto ad una mano di ambiziosi...»¹³.

Altre considerazioni possono invece prendere spunto da più mirati approcci storiografici¹⁴:

vol., *Letà contemporanea*, Bari-Roma, Laterza, 1995, 39-59; P. HERDE, *Guelfen und Neoguelfen: zur Geschichte einer nationalen Ideologie vom Mittelalter zum Risorgimento*, Stuttgart, F. Steiner, 1986.

¹² Basti considerare a questo proposito la cosiddetta “polemica brandana” – tra il barnabita Onofrio Branda e Giuseppe Parini – della seconda metà del Settecento, indelebile *topos* letterario che evidenzia alcune peculiari dinamiche socio-politiche del territorio lombardo, sottomesso all’Austria e influenzato dalla lingua francese; si veda F. LOVISON, *I Barnabiti a Milano. Il caso Branda a Sant’Alessandro in Zebedia*, in Atti del Convegno *La cultura della rappresentazione nella Milano del Settecento. Discontinuità e permanenze*, a cura di Roberta Carpani, Annamaria Cascetta, Danilo Zardin, Tomo I, «Studia Borromaica», Accademia Ambrosiana. Classe di Studi Borromaici, 24 (2010), 125-180. Sull’allegoria “Italia” si veda N. BAZZANO, *Donna Italia, Storia di un’allegoria dall’antichità ai giorni nostri*, Costabissara (Vicenza), Angelo Colla Editore, 2011; ma anche pubblicazioni di altra natura, come *Alle radici dell’Identità nazionale. Italia Nazione Culturale*, Catalogo della Mostra, Complesso del Vittoriano, Scatee, Sala Zanardelli, 17 marzo - 2 giugno 2011, Roma, Gangemi Editore, 2011; *L’Idea di Roma. Una città nella Storia. 140° anniversario di Roma Capitale*, Catalogo della Mostra, Roma, Gangemi Editore, 2010. Sempre utile la lettura di G. GRECO - M. ROSA, *Storia degli antichi stati italiani*, Bari-Roma, Laterza, 2009.

¹³ *L’Italia una nel 1861* cit., 19.

¹⁴ Cfr., per esempio, G. SALE, *L’Unità d’Italia e la Santa Sede*, Milano, Jaca Book, 2010, ma anche M. BELARDINELLI, *Il Risorgimento e la realizzazione della comunità nazionale*, Roma, Studium, 2007.

«La presa di Roma non fece che aggravare i rapporti fra la Chiesa e lo Stato italiano, anche per l'affermarsi di quella nuova "religiosità laica" che la conquista della Città Eterna rappresentava. La breccia di Porta Pia e il 20 settembre assunsero per gli italiani un grande valore simbolico... Il Papa ordinò di non resistere all'occupazione italiana, ormai inevitabile, e lo fece anche contro il parere della sua gendarmeria: la reazione doveva essere "una protesta atta a constatare la violenza, e nulla più. La capitolazione, il 20 settembre 1870, fu immediata; ma da lì sarebbe iniziata una controversia "sulla natura e gli attributi della potestà pontificia", durata quasi sessant'anni: di cui anche la nostra rivista [*La Civiltà Cattolica*] (come ci raccontano l'ultimo capitolo e pure le appendici) fu importante testimone e protagonista culturale»¹⁵.

In questa prospettiva si colloca anche questo primo contributo esplorativo che si è posto come oggetto d'indagine un quinquennio dei *Decreta* custoditi nell'Archivio Storico del Vicariato¹⁶, nel tentativo di meglio declinare il ruolo svolto dalla Diocesi di Roma all'indomani della Breccia di Porta Pia, di fronte ad atteggiamenti diversi – aggressivi e ideologici come rispettosi e concilianti¹⁷ – trovando come interlocutori privilegiati specie la Giunta romana provvisoria e la successiva Luogotenenza.

I *Decreta 1870-75* rivelano bene le diverse fasi del faticoso dialogo intercorso tra le differenti esigenze avanzate dalla nuova amministrazione pubblica cittadina, anche attraverso una semplice comparazione cronologica delle tematiche più ricorrenti in essi annotate. In quel quinquennio, infatti, se la Diocesi – *Urbis seu Romana*¹⁸ – appariva come sospesa tra le vivaci e

¹⁵ G. SALVINI, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, in «La Civiltà Cattolica», quaderno 3857, 5 marzo 2011, 483-486.

¹⁶ Archivio Storico del Vicariato di Roma [d'ora in poi ASVR], *Decreta 1870-1871, 1872-1873, 1874, 1875*. Essi costituiscono una vera miniera di informazioni di natura diversa; a titolo di esempio, si vedano anche solo le carte riportate in Appendice non espressamente richiamate nei rimandi di queste pagine.

¹⁷ Passioni umane bene rappresentate dal cosiddetto "palio de' Cocchi" tra Vittorio Emanuele II e Pio IX (si veda, fra tutte, la vignetta di Mata apparsa sul *Lampione* del 18 giugno 1864, in G. SPADOLINI, *Autunno del Risorgimento*, Firenze, Felice Le Monnier, 1971, fig. 61).

¹⁸ Cfr. G. MARTINA, *Osservazioni sugli stati delle anime della città di Roma*, in P. DROULERS - G. MARTINA - P. TUFARI, *La vita religiosa a Roma intorno al 1870*, Roma, Università Gregoriana, 1971; S. PAGANO, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX: repertorio delle fonti*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 4 (1980), 317-464; F. IOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del Novecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1985; D. ROCCIOLO, *Documenti sulla vita religiosa prima e durante la Repubblica Romana*, in «Ricerche per la storia religiosa di

contrapposte istanze tra i cosiddetti liberi pensatori e papalini da un lato, manifestava un'inaspettata quanto promettente capacità di collaborazione dall'altro; spesso anche attraverso canali informali¹⁹.

Un periodo di tempo breve quanto determinante e dagli esiti non sempre scontati: si veda, per esempio, la *Richiesta dell'Amministrazione della Giustizia* – datata 10 gennaio 1871 – inviata al Cardinale Vicario Costantino Patrizi²⁰, circa l'obbligo di mostrare agli Ufficiali i *Registri dei battesimi* per procedere alla statistica della popolazione²¹, o la trattazione della sempre delicata quanto spinosa materia matrimoniale²²; mentre, tra gli abboccamenti più concilianti, significativo appare il caso dei Liberi pensatori sepolti per errore nel cattolico Cimitero del Verano²³. Timori legittimi suscitati da una trasversale esasperazione, già comunque cristallizzatisi nel 1855 con la famosa legge Cavour-Rattazzi, espressione della peggiore politica piemontese neogiurisdizionalista, che, rinnegando lo Statuto Albertino, non esitava a calpestare i fondamentali diritti di proprietà dei beni ecclesiastici, aprendo la strada alla violazione dei diritti fondamentali di uguaglianza dei cittadini, di diritto di riunione e di associazione²⁴.

Roma» 9 (1992), 383-448; ID., *Le fonti dell'Archivio storico del Vicariato sulla Repubblica romana (1798-1799). Repertorio e indici*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 9 (1992), 451-514; A. ILARI, *Gli archivi istituzionali del Vicariato di Roma*, in «Archivi e Archivistica a Roma dopo l'Unità. Genesi storica, ordinamenti, interrelazioni». Atti del Convegno Roma, 12-14 marzo 1990, Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio centrale per i beni archivistici, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Saggi 30, 1994; F. LOVISON, *Diocesi di Roma*, in *Le diocesi d'Italia*, dir. L. Mezzadri - M. Tagliaferri - E. Guerriero, vol. III, M-Z, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2008, 1047-1082.

¹⁹ Successivamente enfatizzata nella nota raffigurazione dell'ipotetica passeggiata a braccetto tra gli stessi Garibaldi, Vittorio Emanuele II e Pio IX per le vie dell'Urbe. Si veda la vignetta di Casimiro Teja apparsa sul *Pasquino* del 17 gennaio 1875, in SPADOLINI, *Autunno del Risorgimento*, fig. 80. Dello stesso A. si vedano poi le seguenti opere: *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, Firenze, Felice Le Monnier, 1973, e *Gli uomini che fecero l'Italia. La storia dell'Italia moderna attraverso i ritratti dei protagonisti*, Milano, Longanesi & C., 1990.

²⁰ Costantino Patrizi (21 dicembre 1841-1876), nacque a Siena il 4 settembre 1798. Avendo seguito Pio IX nell'esilio di Gaeta, il Vicariato fu retto prima dal Vicegerente Giuseppe Canali e poi da mons. Giuseppe Angelini.

²¹ Alla minaccia del ricorso al Codice Penale, il Cardinale Vicario Patrizi opponeva il suo netto e fermo rifiuto a collaborare, se non sotto violenza. Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 656.

²² Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1094; Appendice II, ASVR, *Decreta 1872-1873*, Sezione 1872, cc. 397, 398-399, 400, 401; Sezione 1873, cc. 27, 57.

²³ Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1295, e la successiva informativa dello stesso Ufficio Sanità al Cardinale Vicario del 7 gennaio 1872.

²⁴ Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 657. Ma anche Appendice III, ASVR, *Decreta 1874*, cc. 853, 856-863, 874-888, 1220. Per la storiografia domestica relativa agli

Un rapporto complesso e sfumato – quanto spesso travisato nel panorama risorgimentale italiano – che se non va assolutizzato neppure può essere ignorato, costituendo una significativa dinamica storica dalle molteplici ripercussioni sulla vita civile e sociale dei cattolici italiani e sullo sviluppo di una loro propria mentalità politico-ecclesiale²⁵. Tanto che, un trentennio più tardi, esattamente il 6 dicembre 1901, da Firenze il P. Giovanni Giovannozzi, scolio, Direttore dell'Osservatorio Ximeniano passato dai Gesuiti agli Scolopi, ne faceva memoria in una sua lettera indirizzata al barnabita Giovanni Semeria, nella quale esprimeva tutto il suo disappunto per quella particolare situazione d'inizio Novecento²⁶:

«Benedetti i vecchi clericali intransigenti d'una volta, i quali almeno non nascondevano il loro intento, e dicevano chiaro che il loro programma era distruggere per riedificare!... e anche su quella maledettissima questione del Potere Temporale, trovo più schiettezza e chiarezza nei vecchi d'una volta! O sì o no!»²⁷.

Ordini religiosi, si veda, per esempio, O. MANZO, *La soppressione liberale del 1866 e la Provincia romana dei Barnabiti*, in «Barnabiti Studi» 12 (1995), 87-164; *Ordini e Congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica*, Atti del XLIV Convegno di Studi Maceratesi, Abbazia di Fiastra (Tolentino), 22-23 Novembre 2008, Macerata, Centro Studi Storici Maceratesi, 2010, e fra tutti, *Salesiani di Don Bosco in Italia. 150 anni di educazione*, a cura di F. Motto, Roma, LAS, 2011; *Le figlie di Maria Ausiliatrice in Italia. Donne nell'educazione*, a cura di G. Loparco e M. T. Spiga, Roma, LAS, 2011; *I Barnabiti nel Risorgimento*, come singole monografie, fra tutte quella di L. ROBERTI, *Don Francesco Raimondi patriota del Risorgimento. Primo sindaco di Montelanico*, Montelanico 2003.

²⁵ Si rimanda, per esempio, a studi come P. PICARDI, *Il patrimonio artistico romano delle corporazioni religiose soppresse. Protagonisti e comprimari (1870-1885)*, Roma, De Luca Editori d'Arte, 2008; *Scuola e itinerari formativi dallo Stato Pontificio a Roma Capitale. L'Istruzione primaria*, a cura di C. Covato e M. I. Venzo, Milano, Unicopli, 2007; *Congregazione degli Studi. La riforma dell'istruzione nello Stato pontificio (1816-1870)*. Inventario, a cura di M. I. Venzo, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Strumenti CLXXXIV, Ministero per il beni e le attività culturali. Direzione generale per gli archivi, Roma 2009. Di più ampio respiro invece studi come *La costruzione dello Stato-nazione in Italia*, a cura di A. Roccucci, Roma, Viella, 2012; *Nazioni d'Italia, Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, a cura di A. De Benedictis, I. Fosi, L. Mannori, Roma, Viella, 2012.

²⁶ Del resto, non molto sembrava essere cambiato da quando il De Amicis, entrando nell'Urbe quel 20 settembre 1870, vi aveva visto una grande confusione, che tutto sembrava avvolgere in una fitta quanto inusuale nebbia (cfr. E. DE AMICIS, *Le tre capitali: Torino, Firenze, Roma*, Catania, Niccolò Giannotta, 1898, citato in F. BARTOCCINI, *Roma nell'Ottocento. Il tramonto della «Città Santa». Nascita di una capitale*, Bologna, Cappelli Editore, 1985, 413).

²⁷ Lettera inedita di Giovanni Giovannozzi al P. Giovanni Semeria, da Firenze 6 dicembre 1901, in Archivio Storico dei Barnabiti, Roma [d'ora in poi ASBR], *Carte Semeria*, Busta 3 bis. Per un'iniziale approccio al tema, si veda G. VERUCCI, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, in «Rassegna Storica Toscana» IV (1958), fasc. 3-4, 252-

Liberi pensatori e Reduci della battaglia in difesa del Papato

Il termine *Liberi pensatori* ricorre diverse volte all'interno della documentazione custodita nei faldoni dei *Decreta* dagli anni 1870 al 1875²⁸. Per esempio, alla data del 19 dicembre 1871 si trova la richiesta di informazione da parte del Cardinale Vicario al Sindaco di Roma sul già citato caso dell'avvenuto "seppellimento di liberi pensatori" con rito cattolico al Cimitero del Verano, definito: «un grave inconveniente». Non a caso l'erezione nel 1889 del monumento a Giordano Bruno a Campo de' Fiori in Roma, costituirà l'occasione per elevare la memoria del suo nome agli onori di "araldo del libero pensiero"²⁹.

285; ID., *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, Roma, Istituto Italiano per la Storia del Risorgimento, 1974.

²⁸ Se al di là di slogan ormai desueti, gli stessi intransigenti di opposte bandiere non si mostrarono poi così compatti, un'ulteriore difficoltà è rappresentata dall'odierna accezione semantica di termini come "laicità" e "laicismo". "Laicismo" era un termine non ancora usato nel 1870, quando si preferiva parlare di "libero pensiero", di "ateismo", di "acattolici"; mentre il termine "clericalismo" – "clericale" (indicante quel che è proprio del clero), fu usato politicamente per la prima volta nel 1848 in Francia, in senso peggiorativo. Da "clericale" derivò poi il termine "anticlericale", mentre il primo cominciò a diffondersi dopo il 1860 (P. LAROUSSE, nel suo *Grand Dictionnaire universel du XIX siècle*, Tomo IV, Paris, Administration du Grand dictionnaire universel, 1869, definiva lo spirito clericale come *la raison bafouée*). Significativo, a questo proposito, rimane il volume, benché datato, di V. GORRESIO, *Risorgimento scomunicato*, Firenze, Parenti, 1958. Fra tutti, si veda F. TRANIELLO, *Clericalismo e laicismo nell'età contemporanea* (1977), in ID., *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Bologna, Il Mulino, 1990, 15-48; E. TORTAROLO, *Il laicismo*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

²⁹ Cfr. «La Civiltà Cattolica», 40, Anno III, 1889, 5-6. La locuzione *libero pensatore* si affermò storicamente nel primo illuminismo, in particolare francese e inglese. La categoria dei liberi pensatori era alquanto eterogenea e fluttuante, con pensatori che andavano da Celso e Porfirio a Pomponazzi e a Bruno. Furono chiamati anche *Freethinkers*, secondo la nota espressione che apparve alla fine del XVII secolo in Inghilterra – si veda il *Discourse on Freethinkers* del Collins edito nel 1713 – e si propagarono in tutta Europa, sia tra paesi protestanti come cattolici. Per la Francia, se la prima associazione ufficiale nacque nel 1848, da ricordare il *Dictionnaire* del Bayle e gli scritti del Voltaire, mentre per la Germania l'*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* del Reimarus. Per l'Italia il Movimento del Libero pensiero si organizzò per la prima volta nel 1869, quando, in contestazione del Concilio Vaticano I, si tenne l'Anticoncilio di Napoli. Nel settimanale periodico *Il Libero pensiero, giornale dei razionalisti* fondato a Milano nel 1867 da Luigi Stefanoni, si affermava che "le religioni dogmatiche sono la negazione della coscienza e della libertà umana". Sempre lo Stefanoni pubblicherà un *Catechismo del razionalista* nel 1869, e, tra i convegni della Federazione internazionale del Libero pensiero, fondata nel 1880 a Bruxelles, noto quello celebrato a Roma nel 1904, non casualmente al Collegio Romano (requisito dal Governo, aveva dato luogo alla vibrante protesta di Pio IX contenuta nell'enciclica *Etsi multa luctuosa* del novembre 1873). Nell'Urbe, del resto, vi era la loggia "Fabio Massimo", che operava già prima del 20 settembre; il suo Gran maestro Checchetelli, nel suo discorso

Ma anche il termine *Reduci dalla Battaglia in difesa del Papato* appare con una certa frequenza nella documentazione oggetto d'indagine. Fluida espressione delle tensioni risorgimentali, dovute all'innegabile quanto controversa pregnanza simbolica della cosiddetta "Breccia" di Porta Pia, l'Associazione era formata da fedelissimi nostalgici dello *status quo* antecedente, anche per comprensibili ragioni materiali. Con la caduta del potere temporale si era, infatti, messa a rischio anche la conservazione di molti posti di lavoro presso la Santa Sede, e non appariva affatto facile trovare un altro impiego nella Capitale sotto l'egida del nuovo Governo italiano³⁰.

Già tre mesi dopo la Breccia di Porta Pia si erano trasferite nella capitale più di 20.000 persone! Da qui la ricerca di nuovi alloggi, che movimentarono alquanto il già nervoso mercato immobiliare creando inedite apprensioni e moti di coscienza, i cui risvolti trovarono ampio spazio nei *Decreta*, dall'espropriazione di San Silvestro al Quirinale³¹ al riacquisto da parte dei cattolici di beni immobili prima appartenenti alla Chiesa: «Non trovandosi tranquillo in coscienza... non per odio alcuno ai monasteri soppressi né per fin di lucrare coi beni appartenenti alla Chiesa...»³².

Al momento poi dell'accettazione di impieghi nello Stato, molti cittadini romani prestarono sì giuramento ma solo dopo avere firmato un'apposita dichiarazione in Vicariato: "Salve le leggi divine ed ecclesiastiche"³³.

conservato fra le carte del Museo Centrale del Risorgimento, così si esprimeva: «La religione è una poesia di cui direi quasi sventuratamente ha bisogno l'immaginazione dell'uomo». Pio IX nel 1864 con il Sillabo condannò il libero pensiero e l'affermazione dell'inconciliabilità della Chiesa con la civiltà moderna. Per una visione più approfondita, si vedano i saggi sul laicismo e sull'anticlericalismo di C. BREZZI, *Orientamenti della massoneria intorno al 1870*, 307-340, di M. FIORE, *L'anticoncilio di Napoli del 1869 tra le visioni del libero pensiero e la realtà del clerico-moderatismo*, 341-350, di A. IPPOLITI, *La rivista "Il Libero Pensiero" negli anni intorno al '70*, 351-359, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa, La Mendola 31 agosto - 5 settembre 1971, Comunicazioni - II, Milano, Vita e Pensiero, 1973.

³⁰ Di grande suggestione la vignetta pubblicata sul *Lampione* del 1871, dal titolo: "Laurora nebbiosa. Ministeri e suppellettili sono in viaggio per la capitale", ripresa in SPADOLINI, *Autunno del Risorgimento*, fig. 79.

³¹ ASVR, *Decreta 1872-1873*, Sezione 1873, c. 584.

³² Burattini Serafino. Acquisto di proprietà ecclesiastica in seguito alla vendita da parte della Giunta Liquidatrice dell'Asse Ecclesiastico. Chiede perdono della mancanza fatta (ASVR, *Decreta 1875*, c. 78). Vedi Appendice III, ASVR, *Decreta 1874*, cc. 79-80-94, 81, 82, 84, 130, 132, 136, 137, 165, 166, 167, 182-183, 185; Appendice IV, ASVR, *Decreta 1875*, cc. 4, 16, 58-59, 72^a-72^b, 74-75, 88, 90-91, 111-112, 125-126, 127, 139, 172-173, 177-178, 188, 191^a-191^b, 192-193, 200, 201-202, 347, 348, 365-366, 378-379, 390, 395-396, 428-429, 497, 527-528, 651-652, 753-754, 822 (Canonici Regolari Lateranensi), 825-826.

³³ Vedi Appendice II, ASVR, *Decreta 1872-1873*, Sezione 1873, cc. 43, 44, 45, 47, 53, 581,

Tale Associazione, che riuniva tutti coloro «che ebbero l'insigne onore di servire il Vicario di Gesù Cristo e ad esso si mantennero fedeli», dopo pochi anni venne soppressa dal Governo italiano, non tanto per il fastidio arrecato da quel grido stizzoso – quanto anacronistico – che riecheggiava soprattutto durante le cerimonie ufficiali in Vaticano: “Viva il papa re”³⁴, quanto, come risulta dalle allarmate relazioni del Questore di Roma, per il fatto che nel 1874 tali reduci si erano adoperati a suscitare “nelle beghine e nei proseliti del clero, sentimenti retrivi”, per ostacolare l'azione del Governo, definito con dispregio: “il governo rivoluzionario italiano”³⁵.

Una volta sciolta, i suoi membri si rivolsero subito a Pio IX per dare vita a una nuova Associazione cattolica che «imprendesse a proseguire le opere della soppressa, fra le quali principalissima era la preghiera quotidiana per la VOSTRA preziosa conservazione». Furono così raccolte – in brevissimo tempo – oltre seicento adesioni per la nuova Società, che assunse il titolo di Associazione Cattolica della Fedeltà, venendo posta sotto l'invocazione di Maria Santissima, *Virgo Fidelis*³⁶. Ma la contrapposizione tra i Liberi pensatori e i Reduci dalle Battaglie in difesa del Papato aveva trovato il suo più fertile *humus* soprattutto nella stampa locale, al punto che *L'Osservatore Romano* del 1° aprile 1870 aveva pubblicato, in prima pagina, un articolo dal titolo: *Bisogna disfare le sette*, stigmatizzando la polverizzazione anticristiana del processo risorgimentale:

«Colla rivoluzione del 1860 fu disfatta la vera Italia e non le sette dei carbonari, dei socialisti, dei mazziniani, dei repubblicani e dei framassoni, i quali avendo distrutto i governi italiani per formare il regno della rivoluzione, ora si dilanano

751; Appendice III, ASVR, *Decreta 1874*, cc. 12-13, 69-70, 196-197, 233-234, 284-285, 286-287, 371-372, 378-379, 487-488, 489-490, 626-627, 634-635, 718-719, 849-850; Appendice IV, ASVR, *Decreta 1875*, cc. 1-2, 35-36, 61-62, 63-64, 76, 114-115, 129, 204-205, 213^a-213^b, 376-377, 391-392, 397-398, 411-412, 418-419, 466, 478, 480-481, 482-483, 484, 500-501, 791-792.

³⁴ Cfr. A. C. JEMOLO, *Anni di prova*, Vicenza, N. Pozza, 1969, 44.

³⁵ «La leggenda che il Risorgimento italiano sia opera della massoneria è stata creata dai clericali, i quali incapaci di rendersi conto di questo fenomeno inaudito lo attribuirono... al Diavolo»; così infatti recita il giudizio di Salvemini, generalmente condiviso anche da altri storici come Brezzi o lo stesso Scoppola (cfr. P. SCOPPOLA, *Laicismo e anticlericalismo*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*. Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa, La Mendola 31 agosto - 5 settembre 1971, Relazioni II, Milano, Vita e Pensiero, 1973, 260, nota 145).

³⁶ Vedi Appendice IV, *Decreta 1875*, cc. 575, 576. La Società Romana dei Reduci dalle Battaglie in difesa del Papato, aveva anche un proprio giornale quindicinale: “La fedeltà” (annate 1871-1872, 1909-1921; consultabili presso la Biblioteca Romana - Emeroteca Romana dell'Archivio Storico Capitolino).

a vicenda per la divisione della preda che è il popolo cattolico e conservatore, miseramente spogliato e perseguitato spietatamente».

Sempre fra le sue colonne del 21 agosto 1872 appariva un altro articolo intitolato: *I frati*, in virtù di illazioni sulla paventata presentazione del progetto di un disegno di legge sui conventi:

«Destano veramente schifo e ribrezzo il cinismo e l'impudenza con cui gli organi dell'ateo governo italiano, i suoi paraninfi della sinagoga ed i suoi manutengoli del trivio vanno da parecchio eccitando alla perpetrazione di un altro enorme delitto, lo spoglio completo cioè la soppressione delle corporazioni religiose a Roma»³⁷.

A questo proposito, Scoppola bene evidenziò come effettivamente dopo Porta Pia vi fu un incremento notevolissimo della stampa; fra le pubblicazioni anticlericali, per esempio, si annoverano *Il Tribuno* e *l'Ugo Bassi*, il *Mefistofele*, il *Diavolo color di rosa*, che definì Roma come «la città che i cattolici continuano a chiamare santa quantunque vi si annidino dodicimila birboni... cioè dodicimila preti»³⁸. Ma si sbaglierebbe nel volere dare eccessiva importanza a questa tipologia di pubblicazioni – di carattere comunque passeggero –, delle quali non si hanno riscontri attendibili circa la loro effettiva incidenza sull'orientamento politico-religioso della cittadinanza. Anche se ad esse si contrapposero una miriade di fogli, giornali e giornalotti cattolici, fra i quali *La Frusta*.

Benché dopo il 20 settembre *La Civiltà Cattolica* preferì lasciare la sua sede in Roma per Firenze, lamentando la mancanza di libertà per i giornali cattolici, occorre sottolineare come almeno in quel preciso momento i sequestri non colpivano solo la stampa cattolica (*L'Eco del Tevere* ebbe ben tre numeri sequestrati: “per offese al Pontefice”). In effetti, solo a partire dal 1860 la massoneria italiana cominciò a definire e a organizzare sistematicamente il suo preciso orientamento anticattolico e sostanzialmente ateo; le logge, prima divise, cominciarono ad attivarsi soprattutto per escludere l'insegnamento

³⁷ Intervenne a dare man forte lo stesso Pio IX, con una lettera vibrante al cardinale Antonelli, subito pubblicata.

³⁸ *Il diavolo color di rosa*, 1° maggio 1871. Per un riferimento al periodo precedente, si veda G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1974; N. DEL CORNO, *Gli "scritti sani". Dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano, Franco Angeli, 1992.

religioso nelle scuole³⁹. Giudizio confermato dallo stesso Federico Campanella, Gran Maestro, che da Firenze, il 21 luglio 1870, denunciava l'anarchia che ancora in essa regnava sovrana.

Tra il 1870-1875 si vide così avanzare in Italia – a macchia di leopardo – una nuova ondata di anticlericalismo, idealmente iniziata l'8 dicembre 1869, proprio il giorno dell'inaugurazione del Concilio Vaticano I⁴⁰. Nel 1872 si assistette al ritiro delle Cattedre di Teologia dalle Università Statali, all'emanazione di norme prudenziali circa gli studenti che le frequentavano⁴¹, al divieto di frequentare quelle lezioni che tenevano argomenti “contro la religione o la morale”, mentre i giornali cattolici uscivano listati a lutto, come *La Squilla* di Firenze fino al 1929. Non mancarono veri e propri assalti alle redazioni di giornali clericali (toccò, per esempio, proprio alla già citata *La Frusta*), manifestazioni sotto le finestre dell'Apollinare come dell'abitazione del cardinale Antonelli, processioni anticlericali contro la Compagnia di Gesù, spettacoli teatrali anticlericali: da *Sisto V, ossia l'Abbazia di Castro* a *La monaca di Cracovia e Fra Paolo Sarpi*.

Dall'altra parte la reazione non si fece attendere. Una parte del Movimento cattolico romano si organizzò soprattutto attraverso la Società Romana per gli Interessi Cattolici, dalle continue invettive contro la “rivoluzione” in virtù del suo spirito *revanscista* e il rifiuto ideologico dell'azione italiana che si era conclusa con un plebiscito. Da qui le attenzioni delle forze di polizia, che intendevano chiuderla in quanto ritenuta sovversiva⁴². Puntualmente re-

³⁹ Si veda SCOPPOLA, *Laicismo e anticlericalismo*, 225-274; A. TRAMPUS, *La massoneria nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2008³; *Massoneria e Unità d'Italia. La libera muratoria e la costruzione della nazione*, a cura di F. Conti - M. Novarino, Bologna, Il Mulino, 2011.

⁴⁰ Allora Carducci ripubblicava su *Il Popolo* di Bologna il suo già noto *Inno a Satana*, accompagnato dai romanzi scritti da Garibaldi, che si diffondevano negli strati popolari: da *Cantoni il volontario*, a *Clelia. Il Governo del monaco (Roma nel secolo XIX. Romanzo storico politico di Giuseppe Garibaldi)*, dove si irridevano i preti che attentavano alla virtù femminile. Del resto al Preda, ex frate che aveva scritto *Religione e ragione*, lo stesso Garibaldi aveva scritto il 27 marzo 1867: «Libertà di ragione, ecco la bandiera che opponiamo al cattolicesimo, il quale ha per tanti secoli abbruttito la creatura umana», e un anno dopo: «...è dovere d'ogni italiano di combattere il prete peste dell'Italia» (cfr. *Epistolario di G. Garibaldi con documenti e lettere inedite (1836-1882)*, raccolto ed annotato da E. E. Ximenes, I, Milano [1885], 295). Si veda anche M. MACCARRONE, *Il Concilio Vaticano I e il «giornale» di mons. Arrigoni*, I, Padova, Antenore, 1966.

⁴¹ Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1098, *Circolare ai Parroci sull'Istruzione*.

⁴² Si veda il suo Statuto approvato con Breve apostolico e pubblicato a Roma 17 gennaio 1871, in Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 672.

gistrati nei *Decreta*, non mancarono poi episodi di intolleranza⁴³ come tentativi di intimidazione riguardanti l'accesso forzato a conventi femminili⁴⁴.

In quel non certo facile contesto⁴⁵, a Roma, nel quinquennio preso in esame, tra l'anticlericalismo da un lato e il clericalismo intransigente dall'altro, si frapponneva – comunque – il “popolo romano”, o meglio quella sua tradizione religiosa particolarmente robusta, non solo perché volutamente visibile nelle sue manifestazioni di fede (anche i cannoni delle truppe pontificie portavano incisi i nomi dei santi), quanto perché straordinariamente radicata nel territorio urbano come realtà viva e vivificatrice, ridimensionando, e nel lungo periodo sconfiggendo, l'idea che con la Breccia di Porta Pia in Roma sarebbe avanzata impetuosa un'ondata di debordante anticlericalismo, facilitato da una brusca e netta rottura col passato.

Una Chiesa romana certo offesa nei suoi diritti patrimoniali, giuridici, artistici, ma ancora ben viva nello suo robusto spirito di appartenenza⁴⁶, tanto da intravedere i segnali di una pronta reazione che si coagulò attorno alla figura di Pio IX, determinando una vera primavera diocesana. Quest'ultima, facendo leva sui sentimenti religiosi e i legami solidaristici della popolazione, in gran parte finiva per convergere con forza specie sull'associazionismo cattolico. E a dispetto degli opposti tentativi di sradicarlo, in brevissimo tempo continuarono a nascere numerosissime associazioni cattoliche – note e meno note – nelle diverse realtà parrocchiali, centrali come periferiche, dai mille stratagemmi ed iniziative pur di eludere le limitazioni giuridiche e patrimoniali poste dal Governo⁴⁷.

⁴³ Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, cc. 1275-1276, circa i sassi lanciati contro la Chiesa di S. Nicola dei Prefetti.

⁴⁴ Commissione governativa per il trasferimento della Sede del Governo a Roma a Sua Em.nza Cardinale Vicario. Oggetto: Visite a conventi di monache. Si intende visitare i Monasteri di Santa Maria dell'Incarnazione e di Santa Teresa al Quirinale. 28 febbraio 1871 (ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1296).

⁴⁵ Di fronte a tutto ciò alcuni tentennavano, come Aggeno don Paolo Maria de' Monaco, Benedettino del Monastero di San Paolo, che chiese l'indulto di dimorare per sei mesi *extra claustra* per motivi inerenti la situazione politica, perché «atteso le attuali circostanze avverse alla Religione e agli Ordini Monastici si trova sorpreso da un insuperabile timor panico che non lo fa riposare e che non può giungere a dominare...» (ASVR, *Decreta 1872-1873*, c. 324).

⁴⁶ Come reazione, si veda l'incremento della devozione al Sacro Cuore; cfr. Appendice II, ASVR, *Decreta 1872-1873*, Sezione 1872, cc. 392; Sezione 1873, cc. 327, 608-609, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621.

⁴⁷ Esemplificativo anche il caso dell'Università dei Cuochi e dei Pasticceri, luogo pio, sorto in Via delle Zoccolette, 110-111, e in Via degli Stregari, 26-27 (ASVR, *Decreta 1874*, c. 796).

Tra alcune di quelle registrate nei *Decreta*, si ricordano la Pia Unione delle Donne Cattoliche⁴⁸; l'Associazione Cattolica Artistica ed Operaia di Reciproca Carità⁴⁹; la Pia Società degli Artigianelli Bonanni, approvata nel 1872⁵⁰.

Non era poi così lontano l'anno 1874, quando a Venezia si sarebbe celebrato il primo Congresso Nazionale dei cattolici italiani; unione e solidarietà sarebbero state le nuove parole d'ordine⁵¹! Così anche una semplice Circolare del Cardinale Vicario, come quella del 2 gennaio 1871 sulla spaventosa inondazione del Tevere, che provocò vittime e danni, più che il monito di un flagello di Dio assumeva il sapore evangelico di un efficace impulso alla carità⁵².

Anche così si cercava di risvegliare e armonizzare la vita di fede con le difficili contingenze del momento, quando le coscienze più attente non guardavano più tanto alla contestazione di una determinata forma di Governo o di assetto politico – considerata ormai ineluttabile – quanto alla preservazione della stessa Roma cristiana, meglio: dell'Italia cristiana. La grande questione, infatti, non era politica, l'*unità*, ma religiosa: il *cristianesimo*! Evidente a questo proposito la preoccupazione di tanti cattolici per le azioni commesse in riferimento alle vicende inerenti alla perdita del potere temporale, dalla sottoscrizione da parte di ecclesiastici di dichiarazioni contro quest'ultimo all'invasione dei domini della Santa Sede⁵³. Preoccupazione che trapela non tanto nella gustosa vignetta d'oltre Manica: *L'Italia a Roma nella caricatura inglese* (Pio IX al re d'Italia: «Devo cedere la spada figlio mio, ma le chiavi me le tengo»⁵⁴), quanto, più coerentemente, nella Circolare segreta inviata dalla Sacra Penitenzieria Apostolica – molto importante il suo ruolo in un certo senso pacificatore quanto prudentiale – l'11 febbraio 1871, dal Cardinale Panebianco al Cardinale Vicario, circa l'ordine emanato dal Governo italiano intorno alle opere pie, inserito nella Gazzetta Ufficiale n° 128, che le passavano sotto le leggi dello Stato⁵⁵.

⁴⁸ Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 671^a.

⁴⁹ Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, cc. 977-984.

⁵⁰ Vedi Appendice II, ASVR, *Decreta 1872-1873*, Sezione 1872, c. 295.

⁵¹ Si veda lo Statuto della Federazione Piana delle Società Cattoliche, in Appendice III, ASVR, *Decreta 1874*, cc. 3-9.

⁵² Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 655.

⁵³ Vedi Appendice II, ASVR, *Decreta 1872-1873*, Sezione 1873, c. 683.

⁵⁴ Vignetta di John Tenniel pubblicata sul *Punch* del 1° ottobre 1870, in Spadolini, *Autunno del Risorgimento*, fig. 76.

⁵⁵ Vedi Appendice I, ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1297.

Atteggiamento non solo e tanto difensivo della potestà spirituale verso una società civile e politica spesso ostile, quanto straordinariamente reattivo di fronte a tutto ciò che cercava di scristianizzarla, combattendo l'idea che la religione non avesse più nulla a che fare con la nuova vita pubblica romana all'indomani del plebiscito. Prodromi di quella nuova militanza ecclesiale che si manifestò soprattutto all'indomani della Breccia di Porta Pia; una nuova generazione di cattolici (nel 1870, per esempio, nasceva Romolo Murri). Primi passi di un vero e proprio laboratorio del riformismo cattolico⁵⁶.

Ogni attrito all'indomani del 1870 trovava pertanto un vigile contrappeso fra le due Rome, quella dei Papi e quella dei Cesari; e benché al passaggio del re Umberto e della regina Margherita per le vie di Roma si notavano seriosi ecclesiastici tenere il loro tricorno bene in testa – silenziosa manifestazione di protesta per esternare l'ingiustizia subita⁵⁷ – il Cardinale Vicario, una volta rassicurato dal Prefetto che tale operazione era «affatto estranea alla politica e non diretta a scopo finanziario» non esitava ad autorizzare l'ingresso nei conventi e monasteri agli Ufficiali preposti al censimento generale della popolazione, voluto la notte del 31 dicembre 1871, e che aveva visto il commesso incaricato dal Municipio della distribuzione delle schede nel Rione 1° Monti, bussare poco prima, inutilmente, alle porte – non a caso – del Monastero Basiliano Polacco⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. F. LOVISON, *Il Semeria «romano»: da San Tommaso a Benedetto Croce. Suggestioni dal VII Congresso Nazionale di Filosofia al tempo della Conciliazione*, di prossima pubblicazione all'interno della rivista «Ricerche per la storia religiosa di Roma».

⁵⁷ Per rendersi conto del clima di intolleranza verso il clero, sempre utile la lettura di P. VIGO, *Annali d'Italia. Storia degli ultimi trent'anni del secolo XIX*, voll., 7, Milano, Treves, 1908-1913, vol. I, 176-177.

⁵⁸ «Lo scrivente Segretario del Vicariato a nome dell'Ecc.mo Signor Cardinale Vicario, incarica Vostra Reverendissima di partecipare immediatamente ai Parrochi della sua Prefettura che nel foglio loro trasmesso dal Municipio Romano, in cui si deve compilare l'elenco dei nati del 1850, prima dei nomi, trasmettano la seguente protesta firmata e munita del sigillo parrocchiale: "Conoscendosi che il presente elenco dei nati nel 1850 viene richiesto per la leva militare, dichiaro il sottoscritto di non poterlo, a tale scopo, spontaneamente esibire. Poiché però con dispiacimento del Consiglio di Luogotenenza in data del 10 corrente, si minaccia di procedere contro i Parrochi che vi ricusano, anche coi mezzi prescritti dall'articolo 521 del Codice Penale, lo che implica un vero atto di violenza, il sottoscritto l'esibisce protestando di cedere alla forza» (ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 658, 24 gennaio 1871; si veda in Appendice I, la nota corrispondente). «V. E. non ignora come nella notte del 31 dicembre abbia luogo il censimento generale della popolazione. A questo scopo il commesso, incaricato dal Municipio di questa Città della distribuzione delle schede nel Rione 1° Monti, essendosi presentato al Monastero Basiliano Polacco, le Rev.me Suore non crederanno di poter accettare le schede che loro venivano offerte. Vorrei pregare V.E. ad interporre la di lei autorità presso quelle Rev.me Suore, affinché non aggiungano ostacolo alcuno ad una

Dialogo comunque sempre faticoso e a corrente alternata, che toccava però tutti gli aspetti della vita sociale cittadina, dal carnevale organizzato dalla società anticlericale “Il Pasquino”, che portò a spasso per Roma un enorme dito in cartapesta: “Il dito di Dio” contro le iettature⁵⁹, alle aule parlamentari, dai discorsi alla Camera all’amministrazione cittadina.

Al contrario di quanto si pensi, circa i rapporti con il Governo la stessa gerarchia ecclesiastica non esercitò poi una pressione così negativa sul clero in generale (in vista delle elezioni amministrative del 1880 alle quali i cattolici più intransigenti non volevano partecipare, il Papa e il Cardinale Vicario, per il bene della città, invitarono gli ecclesiastici che ancora non l’avessero fatto ad iscriversi alle liste elettorali; benché poi fossero boicottati in tutti i modi)⁶⁰. Diversi sacerdoti cattolici – soprattutto parroci – non avevano poi aderito “al partito clericale intransigente” e non avevano né propugnato né firmato «la petizione pel ripristino del potere temporale del papa», e continuavano il loro ministero senza farsi risucchiare dalle turbolenze politiche del momento⁶¹.

operazione tanto importante, affatto estranea alla politica e non diretta a scopo finanziario» (Prefettura della Provincia di Roma, 27 dicembre 1871. Dal Prefetto al Signor Cardinale Vicario. Oggetto: *Monastero Basiliano Polacco*, in ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1298). Si veda la richiesta di far accedere gli ufficiali catastali ai monasteri e case religiose, per redigere il nuovo estimo catastale in quanto: «...ebbero ad incontrare resistenza e rifiuti al libero loro accesso negli stabilimenti da parte di diverse Case religiose, esistenti in questa città e provincia... con preghiera a rimuovere ogni ostacolo impartendo all’uopo le opportune istruzioni alle Direzione degli Stabilimenti ecclesiastici e dei Monasteri compresi nella Provincia Romana affinché lascino libero accesso agli agenti catastali, i quali dal canto loro, non occorre il dirlo, useranno tutti i maggiori possibili riguardi...» (Prefettura della Provincia di Roma, 27 dicembre 1871. Dal Prefetto al Signor Cardinale Vicario, in ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1061). Risposta positiva del Cardinale Vicario «... che trattandosi soltanto di operazioni concernenti il nuovo estimo catastale permette il libero accesso agli agenti nei Monasteri di clausura, impartendo all’uopo le opportune istruzioni alle Superiore dei medesimi... i suddetti dovranno presentare autentico documento della Prefettura che attesti l’incarico stesso...» (ASVR, *Decreta 1870-1871*, c. 1062).

⁵⁹ Cfr. F. GALLON, *La stampa romana e la vita religiosa*, in DROULERS - MARTINA - TUFARI, *La vita religiosa a Roma intorno al 1870*, 72.

⁶⁰ Si veda, ASVR, *Decreta 1880*, c. 806.

⁶¹ Fra questi ultimi, si rimanda allo studio già citato di Iozzelli, che individua diversi nomi riportati nei documenti di informazione redatti dal Questore di Roma in quegli anni e conservati presso l’Archivio di Stato. Fra loro, sacerdoti come Agostino Datti, Giovanni Battista Vitale, Virginio Carones, Fedele Sarri, Alessandro Angelucci, Antonio Fossa, che era rettore della chiesa di S. Carlo al Corso, e che «non diceva mai una parola che potesse offendere qualsiasi coscienza di patriota» (IOZZELLI, *Una relazione di Domenico Jacobini sulla riforma del clero romano dopo il 1870*, 333). Mentre attendono ancora uno studio approfondito singole realtà parrocchiali e figure di parroci romani come di altri sacerdoti di fine ’800 dediti

A questo proposito, le equilibrate osservazioni del Davoli confermano come allora anche in Campidoglio si cercasse di evitare lo scontro diretto con la Diocesi, non scadendo troppo in quel clima di vivace anticlericalismo che seguirà invece l'avvento della sinistra al potere⁶². Attorno al 1870 si guardava dunque alla questione romana non solo come a una mera questione territoriale⁶³, quanto come a un test circa i possibili risvolti che da essa sarebbero derivati sugli orientamenti politici del nuovo Stato, in virtù dell'inevitabile e necessario inserimento dei cattolici nel suo tessuto istituzionale⁶⁴.

Osservazioni conclusive

Al di là della facile propaganda rappresentata dall'allegorica illustrazione *L'Italia a Roma*, del Teja, pubblicata sul *Pasquino* del 25 settembre 1870⁶⁵, come al di là delle polemiche confessionali, già nel 1874 lo storico Ranke rivedeva in tal senso la sua posizione minimalista espressa un quarantennio prima e che voleva il papato ininfluenza sui tempi presenti per la benda posta sugli occhi della storiografia dalla diatriba laico-cattolica. Se già Prodi nel suo libro *Il Sovrano Pontefice* riconosceva che con la fine dello Stato pontificio non solo si è dimostrata la sopravvivenza del papato, ma anche la sua possibilità di continuare ad essere una componente della storia universale⁶⁶, dallo studio di questa inedita documentazione custodita nell'Archivio Storico del Vicariato appare evidente come la Diocesi romana sia rimasta una componente fondamentale per la storia della sua stessa città, e non solo. Ma soprattutto dopo Porta Pia fu un cuscinetto imprescindibile

o meno al servizio presso la Curia romana. Ma anche prima, si veda, per esempio, la lettera di Carlo Capelli, Parroco di San Carlo ai Catinari, per istituire una Congregazione di soccorso parrocchiale, Roma, 28 novembre 1853, in ASBR, XV, 72, 22.

⁶² Cfr. V. DAVOLI, *Il comune di Roma e la vita religiosa in Roma dalla Breccia di Porta Pia al 1880*, in DROULERS - MARTINA - TUFARI, *La vita religiosa a Roma intorno al 1870*, 273.

⁶³ Cfr. C. M. FIORENTINO, *La questione romana intorno al 1870*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1977, che dedica il Capitolo IV a *Le parrocchie romane in una inchiesta del 1872*, già apparso con il titolo *L'inchiesta governativa del gennaio 1872 sullo stato patrimoniale delle parrocchie di Roma*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» XLVI (1992), 2, 398-482.

⁶⁴ Fra tutti, si veda A. CANAVERO, *I cattolici nella società italiana: dalla metà dell'800 al Concilio Vaticano II*, Brescia, La Scuola, 1991.

⁶⁵ Allegoria di Casimiro Teja pubblicata sul *Pasquino* del 25 settembre 1870, in Spadolini, *Autunno del Risorgimento*, fig. 77.

⁶⁶ Cfr. P. PRODI, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

fra quelle “due Rome” che, se in certi momenti miravano alla reciproca sovrapposizione, in altri per nulla si ignoravano, già guardando in lontananza alla cosiddetta “terza Roma”⁶⁷.

Da qui la necessità di una dovuta attenzione nei confronti di quel poliedrico e vivace quinquennio (1870-1875), custode dei dinamismi di quella fattiva resistenza con la quale la vecchia Roma cercava di conservare e trasmettere alla nuova lo spirito universalistico della sua tradizione religiosa; in altre parole, quel secolare spirito cristiano di convivenza e di adattabilità che l’aveva resa universalmente celebre.

Dinamica storica delicata e che ebbe molteplici ripercussioni sulla vita dei cattolici italiani e sullo sviluppo di una loro propria mentalità, quando – al di là di strumentalizzazioni – già allora il nome di Garibaldi cominciava ad essere per lo più citato solo nei convegni del libero pensiero o nelle fiaccolate anticlericali⁶⁸, che non piuttosto ritrovato nel tessuto vitale politico e civile del nuovo Stato unitario⁶⁹. Anticipando così nei fatti considerazioni più mature di là a venire.

«Il processo di unificazione avvenuto in Italia nel corso del XIX secolo e passato alla storia con il nome di Risorgimento, costituì il naturale sbocco di uno sviluppo identitario nazionale iniziato molto tempo prima. In effetti, la nazione italiana, come comunità di persone unite dalla lingua, dalla cultura, dai sentimenti di una medesima appartenenza, seppure nella pluralità di comunità politiche articolate sulla penisola, comincia a formarsi nell’età medievale. Il Cristianesimo ha contribuito in maniera fondamentale alla costruzione dell’identità italiana attraverso l’opera della Chiesa, delle sue istituzioni educative e assistenziali,

⁶⁷ Momento di svolta individuata da alcuni nel 1873 con l’affermazione della politica intransigente del regime liberale: soppressioni delle corporazioni religiose, lotta alle scuole private, intimidazioni ai giornali e ai circoli cattolici, ecc., per altri nel 1874, quando dal porto di Civitavecchia partì per sempre l’Orénoque, la nave francese a disposizione del papa; per altri, ancora l’anno successivo.

⁶⁸ Sempre utile lo studio di G. VERUCCI, *Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nel movimento operaio e socialista italiano (1861-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l’Unità (1861-1878)*, Relazioni II, 177-224.

⁶⁹ Per il contributo dato al pensiero filosofico, politico e giuridico italiano, si veda, fra tutti, Antonio Rosmini (cfr. F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L’educazione dell’uomo moderno, tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia, Morcelliana, 2003; P. ZOVATTO, *Rosmini per l’unità d’Italia in confederazione*, in «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura», Anno CV, fascicolo IV, ottobre-dicembre 2011, 249-260). Da tenere poi sempre presente il volume di D. MASSÈ, *Cattolici e Risorgimento*, Roma, Edizioni Paoline, 1961. Mentre sempre classica rimane l’opera di P. K. O’CLERY, *Come fu fatta l’Italia. 1856-1870*, Roma, Tipografia Editrice Romana, 1893.

fissando modelli di comportamento, configurazioni istituzionali, rapporti sociali; ma anche mediante una ricchissima attività artistica: la letteratura, la pittura, la scultura, l'architettura, la musica... Anche le esperienze di santità, che numerose hanno costellato la storia dell'Italia hanno contribuito fortemente a costruire tale identità... Per ragioni storiche, culturali e politiche complesse, il Risorgimento è passato come un moto contrario alla Chiesa, al Cattolicesimo, talora anche alla religione in generale. Senza negare il ruolo di tradizioni di pensiero diverse, alcune marcate da venature giurisdizionaliste o laiciste, non si può sottacere l'apporto di pensiero – e talora di azione – dei cattolici alla formazione dello Stato unitario...»⁷⁰.

⁷⁰ Così si esprimeva Papa Benedetto XVI nel suo Messaggio al Presidente della Repubblica, On. Giorgio Napolitano, il 16 marzo 2011, in occasione dei primi 150 Anni dell'Unità d'Italia. Per uno sguardo d'insieme sul periodo successivo al quinquennio qui abbozzato, si veda A. CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti: la questione di Roma tra politica nazionale e progetti vaticani, 1876-1883*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 2000.

APPENDICE

*A titolo esemplificativo, oltre ai riferimenti diretti al testo,
si segnalano i titoli di altre rubricelle e si pubblicano singole parti
di documenti relativi al periodo 1870-1875.*

I

ASVR, Decreta 1870-1871

- CC. 71-74. DIREZIONE GENERALE DI POLIZIA. AL CARDINALE VICARIO. ABIURA DI UN CARCERATO DAL PROTESTANTESIMO. 5 MARZO 1870.
- CC. 284-296. DIREZIONE GENERALE DEL BOLLO, REGISTRO, IPOTECHE E TASSE RIUNITE. SEZIONE SEGRETERIA. OBBLIGO DI COMUNICARE I DEFUNTI PER MOTIVI DI EREDITÀ. 18 GIUGNO 1870.
- C. 655. CIRCOLARE DEL CARDINALE VICARIO COSTANTINO SULL'INONDAZIONE DEL TEVERE CAUSATA DALLA GIUSTIZIA DI DIO SULLA CITTÀ. 2 GENNAIO 1871.

«La spaventosa inondazione del Tevere, a cui nei trascorsi giorni andò soggetta la nostra Città di Roma, oltre le vittime annegate per la copia delle acque, ha cagionato ancora danni gravissimi a molti negozianti e padroni di fondachi, collo sperpero delle merci ed altri oggetti di traffico da cui dipendeva la loro sussistenza. Un tanto disastro, che agli occhi del miscredente altro non sembra che caso fortuito, o mero effetto di cause naturali, considerato al lume della fede che ci rivela per bocca del Profeta Amos III, 6: *si erit malum in Civitate quod non fecerit Dominus*, deve ritenersi qual tremendo flagello della divina vendetta per i pubblici scandali che si commettono. Infatti le orrende bestemmie, che continuamente si odono, e la non osservanza delle feste che da qualche tempo si appalesa in questa Città, sono tali da provocare lo sdegno di Dio, che geloso del suo onore, padrone com'è degli elementi, li rende ministri della sua giustizia per punire coloro che l'oltraggiano. Così parecchi di quelli che dispregiarono il nome di Dio, ovvero che dimentichi di santificare i giorni festivi attesero ad opere servili e tennero aperti i loro negozi per avidità di guadagno, profittando dell'im-

potenza in cui trovasi l'autorità Ecclesiastica, si videro in un momento spogliati delle loro sostanze, che forse avrebbero conservato, se avessero reso al Signore, il rispetto ed il culto che gli si deve, mentre Egli è che fa addivenire povero ed arricchisce, che umilia ed esalta... Laonde s'inganna a partito chiunque pensa potere una città anche materialmente prosperare quando si cerchi bandire da essa il timor di Dio, e promuovervi invece l'indifferenza nei doveri di Religione... Intanto Noi seguendo l'impulso di quella cristiana carità, che più generosa si mostra, quando Iddio percuote con i suoi flagelli, ci rivolgiamo anche in questa circostanza, come abbiamo in altre simili praticato, alle Corporazioni ecclesiastiche tanto de' Secolari che de' Regolari, alle Confraternite, ai Monasteri e Conservatori, non che alle pie persone dell'uno e dell'altro sesso di quest'Alma Città, invitandole ad una spontanea elargizione, per una sol volta, a vantaggio dei danneggiati. Le offerte si porteranno alla nostra Residenza ed alla Segreteria del Vicariato, al più presto possibile...».

- C. 656. RICHIESTA GOVERNATIVA. LUOGOTENENZA DEL RE PER ROMA E LE PROVINCE ROMANE. AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA. AL CARDINALE VICARIO CIRCA IL MOSTRARE AGLI UFFICIALI I REGISTRI DEI BATTESIMI PER FARE UNA STATISTICA DELLA POPOLAZIONE. 10 GENNAIO 1871.

«Il sottoscritto pertanto prega l'Em.nza Vostra Rev.ma a volersi interporre affinché i Parrochi medesimi si prestino all'esibita suddetta; e a giusta preghiera è indotto dal desiderio di evitare possibilmente quelle dispiacenze che seguirebbero ad una ricusa; poiché all'E.V. non sfugge che la legge in tal caso autorizza a procedere contro i medesimi, anche coi mezzi prescritti dall'Articolo 520 del Codice Penale entrato in vigore col primo di questo mese».

- C. 657. RIFIUTO DI COLLABORARE SE NON SOTTO LA VIOLENZA.

«Sin dal 1860 i Vescovi delle Provincie Pontificie occupate da Piemontesi proponevano a questa S. Penitenzieria non pochi dubbi, come l'Em.nza Vostra potrà rilevare dal foglio già trasmessole del 10 dicembre 1860. Tra gli altri dubbi s'ha quello che riguarda la consegna de' libri parrocchiali a cui fu data una risposta perfettamente conforme a quella che era stata data dalla Santa Memoria di Pio VII per mezzo del cardinale Pacca, Pro-Segretario di Stato, in data del 22 giugno 1809. Siccome per il Governo Piemontese in caso di rifiuto minacciava gravi pene di carcere e di multa, ed alcuni Vescovi

esponevano i danni che da ciò potevano derivare, così fattasi nuova relazione al Santo Padre nell'udienza del 25 gennaio 1861 fu giudicato doversi rispondere come segue. I Parrochi nonostante la minaccia delle pene indicate, dovranno concordemente ricusare di consegnare i libri parrocchiali; qualora poi da parte del Governo si volesse usar la forza, i Vescovi potranno tollerare la consegna degli elenchi, previa sempre alla protesta di cedere alla violenza, e di non voler cooperare in nessuna maniera alle maligne intenzioni dell'illegittima potestà. Da queste risposte l'Em.nza Vostra potrà rilevare le norme che desidera».

– C. 658. 24 GENNAIO 1871⁷¹.

– C. 671^A. STATUTO DELLA PIA UNIONE DELLE DONNE CATTOLICHE, COSTITUITA IN ROMA IL 1° NOVEMBRE 1870, SOTTO LA PROTEZIONE SPECIALE DI MARIA VERGINE IMMACOLATA E DI S. PIETRO PRINCIPE DEGLI APOSTOLI, TIPOGRAFIA DI PROPAGANDA FIDE, ROMA 1871.

«I) SCOPO. Lo scopo della Società è: 1) Di formare tutte le Signore che vi appartengono a uno spirito franco e coraggioso in professare e praticare pubblicamente la loro Cattolica Religione; 2) Di adoperarsi energicamente ed in modo particolare coll'esempio per ravvivare nella gioventù e nel popolo il sentimento religioso e la sommissione e il rispetto all'autorità del Sommo Pontefice, sostenendo ad ogni opportunità e senza umano rispetto i sacri diritti per quanto può convenire al loro sesso. II) MEZZI: 1) L'uso della preghiera fervida e costante e la frequenza ai SS. Sacramenti...; 2) Il franco ed esemplare esercizio degli atti pubblici della nostra Santa Religione; 3) La scambievole carità e i vincoli di una leale e sincera amicizia fra le associate; 4)...

⁷¹ Al Rev.mo Parroco di S. Maria Maddalena, Roma: «S.P.Q.R. Segreteria Generale, Divisione Statistica, Sezione 2°, li 14 gennaio 1871. Il sottoscritto prega la V.S. Ill. e Rev.ma a voler favorire di riempire gli annessi fogli stampati annotandovi tutti i nati durante l'anno 1850, colla indicazione nella colonna *osservazioni*, della data, mese ed anno, di quelli che fossero successivamente decessi. Pel Sindaco» (c. 660). «16 gennaio 1871 Circolare ai Parroci Prefetti. L'Em.mo Signor Cardinale Vicario ha incaricato lo scrivente Segretario del Vicariato di notificare a V.S. Ill.ma che se per parte del Governo si volessero vedere e consultare i libri di nascita e decessi a fine a fine di compilare la statistica della Popolazione, possono i RR. Parroci lecitamente esibirli. Pertanto lo scrivente si rivolge a V. S. Reverendissima affinché si compiaccia di parteciparlo immediatamente ai RR. Parroci della sua Prefettura» (c. 661).

- C. 672. STATUTO DELLA SOCIETÀ ROMANA PER GL'INTERESSI CATTOLICI SOTTO IL PATRONATO E L'INVOCAZIONE DELLA SS. VERGINE IMMACOLATA E DEI SS. APOSTOLI PIETRO E PAOLO, CON BREVE APOSTOLICO, ROMA, COI TIPI DEL SALVIUCCI, 1871: *CATHOLICA BONIS OPERIBUS PROMOVENDIS ROMANA SOCIETAS*.

«Poiché i fatti verificatisi in pregiudizio della Religione persuadono, essere urgente pei Romani il bisogno di associazione... affinché in Roma pure sia stabilito un centro intorno al quale possano raccogliersi, qualora il vogliano, i singoli individui i quali confessano e professano le dottrine cattoliche, per riunirsi, conoscersi, manifestarsi, intendersi regolarsi e concertarsi sui modi di procedere concordi e uniformi; ed affinché sia costituita una Rappresentanza Romana per la guarentigia, pel vantaggio e promovimento dei comuni interessi cattolici... Art. 1. È istituita in Roma un'associazione laicale privata, sotto il patronato e la invocazione della Santissima Vergine Immacolata dei SS. Apostoli Pietro e Paolo. L'Associazione assume il nome di *Società Romana per gl'interessi cattolici*... Art. 3. Scopo della Società sono tutti gli oggetti che riguardano in qualunque modo la fede e la morale Cattolica; sempre subordinatamente alla Chiesa e al Sommo Pontefice Pio IX. Art. 4. Analogamente allo scopo generico verso il quale è diretta, la Società si prefigge in special modo, ma non esclusivo, attuare ed eseguire con tutti i mezzi possibili i seguenti propositi: I) Sostenere, difendere e diffondere con energia e costanza i principi, le massime, le pratiche ed osservanze cattoliche; contrapponendo ai danni che arrecansi dalla stampa libertina la diffusione de' buoni libri e la confutazione sollecita degli errori, che la stampa medesima studiosi giornalmente insinuare nelle menti del popolo; II) Opporsi incessantemente al progresso della irreligione e della immoralità: e quindi tra le altre cose procurare efficace rimedio agl'insulti verso il culto sacro, al vizio della bestemmia, alla profanazione de' giorni festivi col lavoro, alla licenza dei costumi ed altri simili inconvenienti; III) Tutelare gli interessi comuni, religiosi e morali dei soci...; IV) Provvedere ai bisogni comuni e morali dei soci e sopra ogni altra cosa alla istruzione ed educazione cattolica dei figli... Art. 5. Onde raggiungere in gran parte i propri intendimenti la Società, oltre alla stampa in genere, si gioverà pure in ispecie di un giornale quotidiano intitolato *La voce della verità*».

- CC. 977-984. STATUTO PROVVISORIO DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ARTISTICA ED OPERAIA DI RECIPROCA CARITÀ, SOTTO IL PATROCINIO

DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE, DEL SUO PURISSIMO SPOSO S. GIUSEPPE E DI S. LUCA EVANGELISTA. APPROVATA IL 28 LUGLIO 1871.

«...Art. 2. Lo scopo principale dell'Associazione è di promuovere e mantenere la fede cattolica romana e la buona morale fra gli artisti e gli operai, prestare loro aiuto per quanto è possibile nei principali loro bisogni... Art. 7. Non saranno ammesse nell'Associazione persone di condotta immorale, che abbiano subito condanne criminali, che leggano libri o giornali proibiti, che abitualmente lavorino nei dì festivi, o che mostrino principi contrari alla Santa Sede».

– C. 1094. ISTRUZIONE SUL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO.

«Il matrimonio non è, siccome pretendono i falsi politici ed i libertini del nostro tempo, un mero civile contratto, che dalle leggi del laico Potere riceva la sua forza e le sue obbligazioni...».

– C. 1097. VENERABILI FRATRI NOSTRO CONSTANTINO S.R.E. CARDINALI PATRIZI EPISCOPO OSTIENSI ET VELITERNO SACRI CARDINALIUM COLLEGII DECANO, VICARIO NOSTRO GENERALI IN SPIRITUALIBUS ROMAE EIUSQUE DISTRICTUS. PIUS PP. IX.

«Litteris sane manu Nostra datis non semel monueramus aliquem e populorum moderatoribus, ut usi auctoritate desuper eis commissa, memoresque muneris sui tuendae eis societatis ab incredulitate, pestem omnium perniciosissima, arcerent a Magistrorum subselliis nomines, qui non solum omnia despicerent officia religionis, sed odio eius acti, spirituque vere satanico, eamdem carperent, traducerent, oppugnarent...».

– C. 1098. CARDINALE VICARIO COSTANTINO. CIRCOLARE AI PARROCI SULL'ISTRUZIONE. ROMA, 17 MAGGIO 1871.

«I nemici di Dio e della Chiesa che in questi calamitosi tempi cercano di diffondere l'eresia e l'incredulità in ogni classe dell'umana famiglia, vanno in ispecial modo prendendo di mira la povera gioventù... il fatto di que' pochi professori, che in Roma testé aderirono ad eretiche dottrine in onta alla Chiesa... si adoperino pertanto i RR. Parroci colla parola, in pubblico ed in privato, a fine di distorli dall'ascoltare le lezioni di maestri che hanno fatto naufragio nella fede. Impericciocché se per avviso dell'Apostolo debbono

i Cattolici evitare gli eretici, onde non essere pervertiti, quanto più dovranno ciò praticare, quando si tratti d'insegnanti che col pretesto della scienza potrebbero più facilmente istillare nell'animo de' loro allievi il veleno dell'incredulità?».

- CC. 1275-1276. RELAZIONE DELL'ACCESSO FISCALE DELLA CHIESA DI S. NICOLA DEI PREFETTI ESEGUITO IL 24 LUGLIO 1871 FATTA ALL'EMINENTISSIMO SIGNOR CARDINALE VICARIO, DALL'AVVOCATO FRANCESCO SANTI, PROMOTORE FISCALE, IL 28 LUGLIO 1872.

«Eminenza Reverendissima, sulla via dei Prefetti, al Campo Marzio, si trova la chiesa conosciuta col nome di S. Nicola dei Prefetti... la chiesa non sorge isolata, ma è unita alle vicine case... Il Governo di Vittorio Emanuele II, che col 20 settembre 1870 occupò Roma, destinò il Palazzo di Firenze agli uffici del Ministero di Grazia e Giustizia e dei Culti. Nel giorno di venerdì 16 giugno scorso, verso le ore 8 antimeridiane, dalla direzione del detto Palazzo di Firenze venne lanciato un sasso contro la chiesa, il quale rompendo un cristallo del finestrone, cadde presso l'altare maggiore. Altro sasso dalla medesima direzione venne lanciato nel giorno di giovedì 22 detto verso le ore 6.30 pomeridiane, che ruppe un cristallo della grande finestra di mezzo di contro alla cappella di S. Nicola e cadde nella chiesa. Finalmente nelle ore 4 e un quarto pomeridiane del giorno di venerdì 14 luglio correva un terzo sasso lanciato dal detto Palazzo di Firenze [che] con forza straordinaria ruppe un altro cristallo del finestrone di mezzo e percuotendo la tela del quadro nella cappella di contro, vi aprì un foro, e immobile ivi restò, alla guisa di un dardo vibrato da mano maestra. Il dipinto della tela rappresenta S. Nicola di Bari. Il sasso ruppe e si fissò nell'omero sinistro della sacra immagine. Molti e molti fedeli concorrevano ad osservare il fenomeno del sasso, che sembrava quasi sospeso sulla tela, e non mancarono di coloro che ascrissero la cosa ad un vero prodigio... Confrontato il foro della tela lacerata col cristallo rotto della finestra di contro, si conobbe ad evidenza che il sasso era stato lanciato dall'altezza del Palazzo di Firenze e precisamente da una finestra distante circa m. 27... Si poté poi con molta probabilità attribuire il misfatto ad alcuno degli operai che lavoravano nel detto Palazzo, perché il sasso non era altro che un pezzo di mattone fresco da fabbrica... Imperocché le persone addette al servizio della chiesa invitate a dare qualche notizia intorno all'autore del fatto, riferirono di aver inteso dire che gli operai del Palazzo di Firenze occupando la noia sperimentata dal suono delle campane, sfogavano il loro mal talento

lanciando pietre e mattoni contro le campane e contro la chiesa di S. Nicola».

- C. 1295. DAL VICARIATO LI 19 DICEMBRE 1871 AL SINDACO DI ROMA FRANCO CRISPIGNI. INFORMAZIONE SUI “SEPELLIMENTO DI LIBERI PENSATORI” SEPOLTI CON RITO CATTOLICO AL VERANO.

«Un grave inconveniente si rinnova di quando in quando nel pubblico Cimitero al Campo Verano, cioè che i cadaveri di quelli che muoiono da liberi pensatori, ricusando i sacramenti, non solo vengono colà trasportati, ma ricevono ivi ancora sepoltura ecclesiastica. Con tutto il diritto lo scrivente Cardinale Vicario potrebbe usare di quell'autorità che gli attribuiscono le leggi della Chiesa sopra i luoghi sacri, come è appunto il Cimitero ed impedire colle censure e coll'interdizione dello stesso Cimitero una sì grave profanazione, ma nella lusinga che il Municipio Romano che non può punto ignorare le prescrizioni ecclesiastiche voglia provvedervi efficacemente, ha divisato d'interessarlo, come fa col presente, onde rimuovere così fatto disordine riprovato, come si è accennato dai sacri canoni, e che è di non lieve scandalo ai fedeli. Prescrive infatti la Chiesa, che in un luogo separato e benedetto diasi sepoltura ai suoi figli, perché come questi furono congiunti in vita coi legami di una istessa fede e di una istessa comunione, così lo siano dopo la morte nella pace del sepolcro, partecipando dei comuni suffragi. Ora come potrebbero essere sepolti in mezzo ai Cattolici coloro che, o non mai ebbero la fede, ovvero la ripudiarono col dichiarare di voler morire fuori della comunione della Chiesa? Quindi è che i sacri canoni assolutamente proibiscono che i cadaveri di tali persone siano portati nel Cimitero cattolico, ingiungendone la desumazione quando vi fossero tumulati, ed ordinando altresì la riconciliazione del Cimitero stesso in quei casi in cui per il ricevuto seppellimento ne restasse profanato. Grave poi è lo scandalo dei fedeli in vedere sotto una medesima croce confondersi le ossa dei credenti con quelli di chi morì colla bestemmia sul labbro e facendo esplicita professione di ateismo e di incredulità. Che se tale scandalo sarebbe inevitabile in qualsivoglia città cattolica quanto più lo sarà in Roma, sede e centro della Cattolica Religione, che pur si riconosce come l'unica Religione dello Stato? Né potrebbe opporsi la disposizione governativa che ordina il trasporto di tutti i cadaveri al pubblico cimitero. Imperciocché questa disposizione niente impedisce che i cadaveri di quelli che muoiono impenitenti, dietro avviso datone dal rispettivo Parroco al Soprastante del Cimitero, vengano ivi sepolti in un recinto fuori del sacro...».

- SEGUE LA RISPOSTA DELL'UFFICIO OTTAVO DI SANITÀ DEL 7 GENNAIO 1872 AL CARDINALE VICARIO PATRIZI CIRCA LA «SEPOLTURA DEGLI ACATTOLICI».

«Né si è mai dato il caso che scientemente siasi accordata licenza di seppellire al Verano il cadavere di alcuna persona denunciata come appartenete al culto diverso dal cattolico. Si è detto scientemente non volendosi nascondere due fatti occorsi per mero equivoco» – il primo per colpa di un commesso che registrò un fanciullo evangelico come cattolico, ma si impedì il rito al ministro protestante non appena ci si diede conto, l'altro di un uomo protestante, scoperto fu impedito che fosse sepolto e trasferito al cimitero del Testaccio –. «Intanto però non può dispensarsi lo scrivente dal pregare l'Eminenza Vostra a volere riflettere che in quanto ai liberi pensatori non rare volte avviene che da alcuno degli amici o dei compagni di mestiere del defunto, si vada spargendo voce che questi era tale ben espresse trovandosi in opposizione con la dichiarazione emessa in Ufficio dalle persone di famiglia del defunto stesso, non si saprebbe come poterle prendere a calcolo. Ad ogni modo farà di tutto questo Municipio perché anche a riguardo dei liberi pensatori sia provveduto a seconda delle osservazioni fatte dall'Em. Vostra. È lieto lo scrivente di profittare di questa occasione per attestare all'Em. Vostra e Rev.ma i sensi di moltissima considerazione».

- C. 1297. DALLA SACRA PENITENZIERIA. DA ANTONIO M. CARDINALE PANEBIANCO, A S. EM.NZA CARDINALE VICARIO. 11 FEBBRAIO 1871.

«È noto senza dubbio all'Em.nza Vostra l'ordine emanato dall'attuale Governo intorno alle Opere pie, inserito nella Gazzetta Ufficiale del 29 gennaio scorso, n° 128. Con tale ordine si dichiara che tutte le Opere pie passano sotto le leggi dello Stato, sono sottratte alla legittima autorità Ecclesiastica e si ordina a' Superiori di consegnare lo stato attivo e passivo, lo stato organico di tutto il personale, e si prescrivono altri atti da farsi intorno alle medesime. Ciò ha messo giustamente in costernazione i mentovati Superiori alcuni de' quali hanno supplicato a questo Sacro Tribunale per avere una norma da dover seguire in affare di tanta importanza e non compromettere la propria coscienza. Questa S. Penitenzieria dopo d'aver preso in matura considerazione la domanda, ha fatto di tutto relazione al Santo Padre e giusta il suo oracolo si trova in dovere di manifestare all'Em.nza V. quanto segue. È mente del Santo Padre che S. Em.nza e gli Em.mi Cardinali suburbicari, cui è pregata di comunicare le presenti disposizioni con circolare

segreta ingiungano alla singole amministrazioni dei rispettivi Distretti o Diocesi, che non facciano alcun atto senza prima aver i loro Em.mi Ordinari ed intanto che V. Em.nza unitamente ai prelodati Em.mi dirigano collettivamente una grande protesta al Commissario o Capo di Governo di Roma, nella quale: 1° ricordino che l'amministrazione dei luoghi pii istituiti con l'autorità Ecclesiastica appartiene alla giurisdizione della Chiesa e che è una invasione della potestà spirituale l'usurparla; 2° ricordino la scomunica maggiore riservata al Papa imposta dal Concilio di Trento sessione XXII cap. XI e mantenuta dalla Costituzione *Apostolicae Sedis*; 3° Dichiarino d'aver perciò d'ordine del S. Padre ammoniti i singoli amministratori di non eseguire l'ordine emanato, se non costretti da violenza; 4° Ove facciasi questa violenza, la medesima sarà un'ulteriore prova dinnanzi al mondo cattolico dell'oppressione, onde il Governo affligge la Chiesa di Gesù Cristo, ed il suo Vicario in terra. Dopo tale protesta da farsi, perché serva di contrapposto alla pubblicità data dal Governo all'ordine suddetto, e perché il silenzio dell'autorità Ecclesiastica non sia preso in senso di connivenza, se il Governo insistesse nelle sue pretese, potranno dichiarare a mentovati superiori ed amministratori, che in vista della violenza si tollera che possano presentarsi agli atti imposti dal medesimo Governo...».

II

ASVR, *Decreta 1872-1873*

SEZIONE 1872

- C. 295. CIRCOLARE DELL'EM. CARD. VICARIO DI SUA SANTITÀ PAPA PIO IX A TUTTE LE PIE SOCIETÀ DI CARITÀ DI ROMA, 25 NOVEMBRE 1872, IN *STATUTO. MASSIME E REGOLE DI CIVILTÀ PER LA PIA SOCIETÀ DEGLI ARTIGIANELLI BONANNI*, SOTTO L'IMMEDIATO PATROCINIO DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DELLA SS. VERGINE MARIA E DI S. GIUSEPPE. ROMA, TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DI PROPAGANDA FIDE, 1873.

«Scopo principale di questa Società è d'informare il giovane artigiano ad uno spirito veramente cattolico, laborioso e tale che lo renda franco e coraggioso nel professare pubblicamente la sua fede, disprezzando ogni umano riguardo e sagace nel deludere tutte le arti, onde i tristi si studiano di strapparla dal suo cuore». Circolare: «Fra gli innumerevoli mali che affliggono

da oltre due anni quest'alma città di Roma uno de' più gravi e lacrimevoli è il pericolo che corrono continuamente le persone inesperte e semplici e specialmente i giovani di perdere la fede e la stessa onestà che sono i più bei pregi che li adornino...».

- C. 309. LETTERA DEL COMUNE DI ROMA. DIREZIONE DI STATISTICA E STATO CIVILE, AL SEGRETARIO DEL CARDINALE VICARIO. VENGONO RICHIESTI CHIARIMENTI SULL'AVVENUTA MORTE DEL PARROCO MAGALOTTI EMILIO DELLA PARROCCHIA DI S. GIACOMO IN AUGUSTA.
- C. 339. INDULTO DI SECOLARIZZAZIONE DEL P. FILIPPO COESCHI, GESUITA.
- C. 392. EREZIONE DELLA CONFRATERNITA DEL SACRO CUORE. SEGUONO LE FIRME; LA PRIMA È DI P. GIOVANNI CARLO SCARAMUCCI, PRETE DELL'ORATORIO DI S. FILIPPO NERI IN ROMA.
- C. 397. RICHIESTA DEL COMUNE DI ROMA. DIREZIONE STATISTICA E STATO CIVILE, AL SEGRETARIO DEL CARDINALE VICARIO. SI VUOLE CONOSCERE IL NUMERO DEI MATRIMONI RELIGIOSI CONTRATTI NEL 1871 - 1° SEMESTRE 1872. ROMA, 22 NOVEMBRE 1872.
- CC. 398-399. RISPOSTA DEL VICARIATO DI ROMA, CHE RINVIA IL COMUNE A RIVOLGERSI DIRETTAMENTE AI PARROCI.
- C. 400. RISPOSTA DEL COMUNE DI ROMA.
- C. 401. LETTERA DI COMMENTO ALLA RISPOSTA.

SEZIONE 1873

- C. 1. SECOLARIZZAZIONE, *AD TEMPUS*, DI FRA GAETANO DA FERMO, MINORE OSSERVANTE.
- C. 27. LETTERA DEL COMUNE DI ROMA. DIREZIONE STATISTICA E STATO CIVILE. OGGETTO: NOTA MENSILE DEI MATRIMONI RELIGIOSI. SI LAMENTA LA SCARSA COLLABORAZIONE DEI PARROCI SUI MATRIMONI. 4 FEBBRAIO 1873.

- C. 43. DALLA S. PENITENZIERIA AL CARDINALE VICARIO. GIURAMENTO “SALVO LE LEGGI DI DIO E DELLA CHIESA”. 12 FEBBRAIO 1873.
- CC. 44-45-47-53. FORMULA DI GIURAMENTO DI ENRICO CAPO PER L'ESERCIZIO DEL NOTARIATO.
- C. 57. NOTA DEL VICARIATO AI PARROCI PREFETTI SULLA TRASMISSIONE DEI MATRIMONI. 8 MARZO 1873.
- C. 327. DAL VICARIATO DI ROMA. 8 AGOSTO 1873. INCREMENTO DELLA DEVOZIONE AL SACRO CUORE.
- C. 579. INVITO DAL DISTRETTO DI SANITÀ DI ROMA. UFFICIO OTTAVO. SI CHIEDE DI DIRAMARE GLI AVVISI SULLA VACCINAZIONE AI PARROCI. AFFINCHÉ APPROFITINO DI QUESTO BENEFICIO CHE LORO SI OFFRE. 11 SETTEMBRE 1873.
- C. 580. RISPOSTA DEL VICARIATO. 13 SETTEMBRE 1873.

«Lo scrivente Segretario del Vicariato accusa ricevuta degli avvisi che si riferiscono alla vaccinazione e si darà tutto il carico perché al più presto possibile vengano diramati ai Reverendi Parrochi ...».

- C. 581. GIURAMENTO “SALVE LE LEGGI DI DIO E DELLA CHIESA”, FATTO IN VICARIATO DA RAFFAELE DE ROSSI.

«Io sottoscritto costretto ad arruolarmi alla milizia provinciale per evitare il servizio come coscritto dell'esercito italiano, ed obbligato oggi a prestare il giuramento innanzi al Governo che si rifiuta di accettare qualunque limitazione, dichiaro nella Curia del Vicariato di Roma alla presenza degli infrascritti testimoni che la mia intenzione è di prestare il richiesto giuramento colla clausola: salve le leggi di Dio e della Chiesa. Voglio poi che questa mia intenzione si renda a tutti manifesta nel miglior modo possibile, affinché niuno abbia a prendere scandalo sul mio conto sapendo che ho giurato, previa però l'autorizzazione della Santa Sede Apostolica».

- CC. 608-609. SS.MO CUORE DI GESÙ. DECRETO PER ERGERGLI IN ROMA UN SACRO EDIFICIO VOTIVO.

- C. 611. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE.
- C. 612. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE.
- C. 613. PIA SOCIETÀ PRESERVATRICE DALLA LETTURA DEI CATTIVI LIBRI E GIORNALI. VOTO PER L'EDIFICIO AL SACRO CUORE. 2 AGOSTO 1873.
- C. 614. CIRCOLO DI SAN PIETRO DELLA SOCIETÀ DELLA GIOVENTÙ CATTOLICA ITALIANA. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 5 AGOSTO 1873.
- C. 615. SOCIETÀ PRIMARIA ROMANA PER GL'INTERESSI CATTOLICI. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 6 AGOSTO 1873.
- C. 616. PRIMARIA PIA UNIONE DELLE DONNE CATTOLICHE DI ROMA. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 4 AGOSTO 1873.
- C. 617. FEDERAZIONE PIANA DELLE SOCIETÀ CATTOLICHE - ROMA. LA SOCIETÀ ROMANA DEI REDUCI DALLE BATTAGLIE IN DIFESA DEL PAPATO. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 4 AGOSTO 1873.

«La Società Romana dei Reduci della Battaglia in difesa del Papato rappresentata dal suo Consiglio Direttivo aderisce pienamente al voto con cui Roma si lega ad un patto, promettendo che, ottenuto visibilmente nel modo che a Dio piacerà disporre, il trionfo della nostra Santissima Religione, dedicherà entro le sue mura in segno di riconoscenza un sacro edificio in onore del SS.mo Cuore di Gesù. Il presidente Gioacchino Monari. Il Segretario Antonio Cecchi» (timbro a tre cerchi concentrici: 1) Società dei reduci dalle battaglie; 2) Pro Petri Sede Pio IX P.M.; 3) Al centro, la croce).

- C. 618. PRIMARIA SOCIETÀ CATTOLICA PROMOTTRICE DELLE BUONE OPERE IN ROMA. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 2 AGOSTO 1873.
- C. 619. ASSOCIAZIONE DI SAN CARLO, PER LA DIFFUSIONE DELLA BUONA STAMPA. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 2 AGOSTO 1873.
- C. 620. PRIMARIA PIA UNIONE DELLE DONNE PROTETTRICI DELLE GIOVANI DI SERVIZIO. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 4 AGOSTO 1873.

– C. 621. IL CIRCOLO DELL'IMMACOLATA DELLA GIOVENTÙ DI ROMA. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 4 AGOSTO 1873.

PRIMARIA ASSOCIAZIONE CATTOLICA ARTISTICA ED OPERAIA DI CARITÀ RECIPROCA. VOTO PER L'EDIFICIO DEL SACRO CUORE. 6 AGOSTO 1873.

– C. 679. LETTERA DI EUGENIO VINCI, SACERDOTE DEI MINISTRI DEGLI INFERMI, CHE CHIEDE LA SECOLARIZZAZIONE PERPETUA IN SEGUITO ALLA SOPPRESSIONE CIVILE DEL SUO ORDINE. NOVEMBRE 1873.

– C. 683. QUESITI POSTI ALLA SACRA PENITENZIERA CIRCA CASI DI COSCIENZA. 1° GIUGNO 1869.

1. Se si possano «assolvere coloro che effettuarono l'invasione e la ribellione dei domini della Santa Sede, i loro mandanti, aderenti, e cooperatori, e coloro che promossero leggi inique e prestarono mano alla esecuzione delle medesime? R. Affirmative, dummodo Poenitentes exhibeant verae resipiscentiae signa, scandalum reparaverint, aut saltem parati sint quamprimum illud reparare, meliori modo quo poterunt, atque obedientiam S. Sedi, eiusque mandatis desuper ferendis sincere promiserint...».

2. Se si possano assolvere «quegli ecclesiastici i quali formarono e sottoscrissero indirizzi contro il temporale dominio della Santa Sede? R. Affirmative, facta prius, ac sufficienter publicata retractatione juxta Litteras S. Poenitentiariae diei 28 Maii 1863».

3. «Se possono assolversi dai Confessori i violatori dell'immunità ecclesiastica personale, e locale e della clausura? R. Affirmative, satisfacta parte laesa, ac reparata, meliori quo potest modo, injuria Ecclesiae facta».

– C. 751. BERTARELLI PAOLO. DICHIARAZIONE CHE LO RIGUARDA CIRCA IL GIURAMENTO FATTO OBBLIGATO DAL GOVERNO ITALIANO PER ESSERE NOTAIO: “SALVO LE LEGGI DI DIO E DELLA CHIESA”.

III
ASVR, *Decreta 1874*

- CC. 3-9. STATUTO DELLA FEDERAZIONE PIANA DELLE SOCIETÀ CATTOLICHE IN ROMA, FONDATA COL BREVE *MAXIMAS* DEL 23 FEBBRAIO 1872, E POSTA SOTTO LA DIPENDENZA DEL VICARIO DI ROMA, CHE RIUNISCE TUTTE LE SOCIETÀ CATTOLICHE «ALLO SCOPO DI APPORRE UN ARGINE ALLA MISCREDENZA CHE TRAVAGLIA PRESENTEMENTE LA SOCIETÀ E LA CAPITALE STESSA DEL MONDO CATTOLICO».

Art. 1. È composta dalle seguenti società: Pia Società Preservatrice dalla lettura dei cattivi libri e giornali; Il Circolo di S. Pietro della Società della Gioventù Cattolica Italiana; La Società Primaria Romana per gli interessi cattolici; La Primaria Società Cattolica Promotrice delle Buone Opere in Roma; La Primaria Pia Unione delle Donne Cattoliche di Roma; La Società Romana dei Reduci dalle Battaglie in difesa del Papato; Il Circolo dell'Immacolata della Gioventù di Roma; La Primaria Associazione Cattolica Artistica ed Operaia di Carità Reciproca in Roma; La Primaria Associazione di S. Carlo per la diffusione della Buona Stampa in Roma; La Primaria Pia Unione delle Dame Protettrici delle giovani di servizio in Roma».

- CC. 12-13. SABELLI ALESSANDRO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 43. RICHIESTA DELLA FEDERAZIONE PIANA DELLE SOCIETÀ CATTOLICHE IN ROMA AL PAPA DI FARE UNA SERIE DI INIZIATIVE «PER RIPARARE I SACRILEGHI OLTRAGGI FATTI ALLA NOSTRA SANTA RELIGIONE COLLA PROFANAZIONE DELL'ANFITEATRO FLAVIO».
- C. 60. OTTENIMENTO DA PARTE DELLA FEDERAZIONE PIANA DEI PERMESSI DAL PAPA CIRCA LE PRATICHE PIE RICHIESTE. 12 FEBBRAIO 1874.
- CC. 69-70. GERBORE LUIGI. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO. 28 FEBBRAIO 1874.
- CC. 79-80-94. BARTOLOMEO RINALDI, DOPO LA PIENA DE TEVERE, CACCIATO DAL NEGOZIO PER IL MATERIALE ESPLOSIVO CHE COMMERCIAVA, COMPRÒ ALL'ASTA PUBBLICA UN'ALTRA CASA IN VIA DELLE COLONNELLE 16, POSTA IN VENDITA DAL GOVERNO ITALIANO CHE SE NE ERA APPROPRIATO E CHE PERÒ

APPARTENEVA AL CAPITOLO DI SAN PIETRO IN VATICANO. PER MOTIVI DI COSCIENZA CHIEDE CHE GLI SIANO TOLTE LE CENSURE PER INDEBITO ACQUISTO DI UN BENE APPARTENENTE ALLA CHIESA. RISPOSTA POSITIVA DI PIO IX.

- C. 81. LEOPOLDO FERRIGNI, COME SOPRA, CHIEDE LE SIANO TOLTE LE CENSURE PER ACQUISTO DI UNA CASA ALL'ASTA PUBBLICA MA DI PROPRIETÀ DEL CAPITOLO DI S. PIETRO IN VATICANO.
- C. 82. PAOLO ALESSANDRINI, CHIEDE L'AUTORIZZAZIONE PER COMPRARE UNA CASA VENDUTA DAL GOVERNO MA DI PROPRIETÀ DEL SOPPRESSO MONASTERO DELLA CONCEZIONE.
- C. 84. L'ARCICONFRATERNITA DEI XII APOSTOLI CHIEDE L'AUTORIZZAZIONE ALLA VENDITA DI UNA CASA, STANTE LA DISCIPLINA DEL GOVERNO ITALIANO.
- C. 86. INDULTO DI USARE LA PARRUCCA. DON MATTEO LOPEZ.
- C. 130. RICHIESTA DI PERMESSO PER L'ACQUISTO DI UNA CASA.
- C. 132. PROBLEMA DI IPOTECA CON IL GOVERNO ITALIANO.
- C. 136. RICHIESTA DI PERMESSO PER L'ACQUISTO DI UNA CASA.
- C. 137. RELAZIONE SULL'OTTENIMENTO CON RESCRITTO DELLA S. PENITENZIERIA DEL 29 APRILE 1874 A COMPRARE DALL'ATTUALE GOVERNO UN FONDO GIÀ DI PROPRIETÀ DEI SERVITI.
- C. 165. RICHIESTA DI AUTORIZZAZIONE DELL'ISTITUTO DEI CIECHI IN ROMA DEI SOMASCHI AL GOVERNO, PER EVITARE UNA POSSIBILE ESPROPRIAZIONE DA PARTE DEL GOVERNO ITALIANO, DI INTESTARE LA PROPRIETÀ ALLA COMMISSIONE, CHE RESTITUIREBBE I BENI AI SOMASCHI «TOSTO CHE AVVENISSE LA SOSPIRATA RESTAURAZIONE».

- C. 166. RICHIESTA DI PERMESSO PER L'ACQUISTO DI UNA CASA.
- C. 167. RICHIESTA DI PERMESSO PER L'ACQUISTO DI UNA CASA, E CI SI OBBLIGA ALLE SEGUENTI CONDIZIONI:
 - 1) Di ritenere questo fondo a disposizione della Santa Sede e di obbedire in seguito alle sue ingiunzioni; 2) Di conservare il detto fondo e di promuovere ogni miglioramento; 3) Di soddisfare alle pie cause se allo stesso acquisto vi siano annesse e di erogarne la rendita... 4) Di sborsare il prezzo della compera in rate annuali giusta il privilegio concesso dalle leggi civili; 5) Di fare consapevoli gli eredi e successori delle assunte obbligazioni per mezzo di documento da me sottoscritto, affinché eglino ancora conoscano a che sono tenuti.
- CC. 182-183. RICHIESTA DI PERMESSO PER L'ACQUISTO DI UNA CASA, E CI SI OBBLIGA ALLE SEGUENTI CONDIZIONI.
- C. 184. RICHIESTA DI ASSOLVIMENTO DALLE CENSURE PER ACQUISTO SENZA PREVIO CONSENSO AL CARDINALE VICARIO.
- C. 185. RICHIESTA DI PERMESSO PER L'ACQUISTO DI UNA CASA.
- CC. 196-197. GAROFANI ALFONSO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 233-234. SCIOLETTE GIOVAN BATTISTA. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 284-285. TIRELLI ANGELO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 286-287. CAMPANARI FERDINANDO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO DI FEDELTA' PER DIVENTARE UFFICIALE DELL'ESERCITO.
- C. 304. LEGGE 19 GIUGNO 1873. SVINCOLO DELLE CAPPELLANIE DAL PATRONATO.
- CC. 371-372. GIANMARIA RAFFAELE. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.

- CC. 378-379. SERAFINI ERCOLE. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 469. OBBLIGO DI SVINCOLO DALLE CAPPELLANIE.
- CC. 487-488. PRATESI ERNESTO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 489-490. FABIANI MARCELLO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 626-627. SOCCORSI GIOVANNI. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 634-635. FILIPPO BIAMONTI. RICHIESTA DI AUTORIZZAZIONE AL GIURAMENTO DELLO STATO PER ESSERE ASSUNTO ALLA POSTE. 3 SETTEMBRE 1874. SEGUE RISPOSTA E FORMULA DEL GIURAMENTO PRESSO IL VICARIATO “SALVE LE LEGGI DIVINE ED ECCLESIASTICHE”.
- CC. 718-719. PESCESELLI ANGELO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO. «VOLENDO D’ALTRONDE VIVERE E MORIRE DA BUON CATTOLICO».
- CC. 849-850. CIABATTA GIUSEPPE. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO PER DIVENTARE AVVOCATO.
- C. 853. ELENCO DEI RETTORI PROPOSTI DALLE MADRI SUPERIORE DEI MONASTERI PRESI IN POSSESSO DALL’ATTUALE GOVERNO.
- CC. 856-863. STATO RIASSUNTIVO DEGLI ACCERTAMENTI DATI ALLA GIUNTA LIQUIDATRICE DELLE CASSE ECCLESIASTICHE.
- CC. 874-888. VOTO DEL 25 LUGLIO 1874 LEGALE PRESENTATO ALLA GIUNTA LIQUIDATRICE DELL’ASSE ECCLESIASTICO PER DIMOSTRARE LA MESCHINITÀ DELL’ASSEGNO PROVVISORIO FATTO ALLE CHIESE DEI CONVENTI E MONASTERI SOPPRESSI: LEGGE 19 GIUGNO 1873, CHE SOPPRESSE GLI ENTI MORALI ED ECCLESIASTICI.
- C. 1220. SEMINARIO ROMANO. RELAZIONE DEL RETTORE CAMILLO SANTORI DEL 2 GENNAIO 1874 AL PAPA PER OTTENERE AIUTI ECONOMICI, PER L’ELIMINAZIONE E POI LA RIDUZIONE DELL’ASSEGNO DEL GOVERNO ITALIANO, RIDOTTO DA 49.000 A 32.000 LORDE, MENTRE LE IMPOSTE SOTTO IL GOVERNO DELLA CHIESA ERANO DI 3.000 ORA SOTTO IL GOVERNO ITALIANO ERANO SALITE A 20.000, OLTRE ALLE SPESE PER UNIFORMARE LE SUE SCUOLE

AI PROGRAMMI GOVERNATIVI. CHIEDE LA VENDITA PROGRESSIVA DELLA RENDITA DI CONSOLIDATO AL PORTATORE.

LA SANTA SEDE AUTORIZZA IL SEMINARIO ROMANO LA VENDITA PROGRESSIVA DELLA RENDITA DI CONSOLIDATO AL PORTATORE. 26 GENNAIO 1874.

- C. 1223. RICHIESTA DEL PERMESSO PER COMPRARE UNA VIGNA DAL GOVERNO GIÀ DI PROPRIETÀ AL CONVENTO DI S. ONOFRIO.

IV

ASVR, Decreta 1875

- CC. 1-2. TANARI GIOVANNI. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO PER DIVENTARE SINDACO.
- C. 4. VERZETTI CESARE. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 16. DONATI RAFFAELE. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 35-36. GIUSTINIANI PAOLO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 58-59. FRANCESCO SENNI (CONTE). ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 61-62. ROTA ANGELINI ANGELO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 63-64. CIOCCI PIETRO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO: "SALVO LE LEGGI DIVINE ED ECCLESIASTICHE".
- CC. 72^A-72^B. SENNI FRANCESCO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 74-75. DE ROMANIS GIOVANNI. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 76. AMATI PIO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 88. ROSSI CELLINI STEFANO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.

- CC. 90-91. FERRACCI ANDREA. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 111-112. SECRETI FRANCESCO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 114-115. REBOA TITO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 125-126. COCCHI GIOVANNI, DI PROFESSIONE PIZZICAGNOLO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 127. MASELLI CARLO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 129. GIANNINI ALFONSO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 139. SANTORETTI ANTONIO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 159. TRANSUNTO DELLA BOLLA DI EREZIONE DEL SEMINARIO DEI SS. APOSTOLI PIETRO E PAOLO.
- CC. 172-173. PARADISI VINCENZO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 177-178. SIMONETTI FRANCESCO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 188. GIORGI PAOLO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 191^A-191^B. HOLL SALVATORE. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 192-193. GIORGI GIUSEPPE. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 200. ALESSANDRINI PAOLO. PERMESSO PER ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 201-202. MUCCIOLI ADRIANO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 204-205. CORINI FRANCESCO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.

- CC. 213^A-213^B. GUGNONI ANTONIO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.

Lavora alla Zecca di Roma. Tutto il personale è obbligato a fare giuramento, per non perdere il lavoro. Chiede l'autorizzazione "Salve le leggi divine ed ecclesiastiche", affinché nessuno abbia a prendere scandalo da questo atto.

- C. 219. CIRCOLARE AI PARROCI INVIATA DAL CAMERLENGO DEL CLERO ROMANO INERENTI ALLE DIFFICOLTÀ DELLA SITUAZIONE PRESENTE PER LA DISPERSIONE DEGLI ORDINI RELIGIOSI.

- C. 339. PANICI GUGLIELMO. ABILITAZIONE AD ESSERE CONSIGLIERE PROVINCIALE.

- C. 347. BEVILACQUA AUGUSTO. ACQUISTO DI UNA PROPRIETÀ ECCLESIASTICA.

«Assolto dal proprio confessore dalla censura ecclesiastica, prometto: 1) di ritenere il detto fondo a disposizione della Santa Sede; 2) di conservare e migliorare quei beni...; 3) di soddisfare agli oneri...; 4) di sborsare il prezzo della compera in rate annuali...; 5) di far consapevoli gli eredi e successori della assunte obbligazioni...».

- C. 348. DONATI RAFFAELE. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.

- CC. 365-366. BONDI CESARE. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.

- CC. 376-377. PELAMI FRANCESCO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.

- CC. 378-379. MARCONI ACHILLE. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.

- C. 390. REGNO D'ITALIA. GIUNTA LIQUIDATRICE DELL'ASSE ECCLESIASTICO.

- CC. 391-392. GARRONI RICCARDO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.

- CC. 395-396. TANLONGO GIACOMO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.

- CC. 397-398. COSTOSATI FRANCESCO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.

- CC. 411-412. IANNI SCIPIONE. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 418-419. GENTILI FRANCESCO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 428-429. IL PRINCIPE MARCO ANTONIO BORGHESE, IL 30 MAGGIO 1873 ACQUISTÒ DALL'ATTUALE GOVERNO ITALIANO LA TORRE DENOMINATA DI FOCE VERDE PER LA SOMMA DI LIRE 5300 E VARIE ALTRE COSE E FONDI ECCLESIASTICI...

«Per la tranquillità di sua coscienza implora la sanazione di tali acquisti dichiarandosi pronto ad assoggettarsi a tutte quelle condizioni che alla Santità Vostra piacerà di imporgli. Prometto: 1) di ritenere il detto fondo a disposizione della Santa Sede...».

- C. 466. SOLETI GUSTAVO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 478. TAGGI FRANCESCO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 480-481. SALVATORI ACHILLE. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 482-483. GENOVESI ROCCO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 484. ARDUINI LUDOVICO. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- C. 497. CARTONI MASSIMO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- CC. 500-501. GAMMARELLI GIOVANNI. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.
- CC. 527-528. VANNI LUIGI. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.
- C. 540. CONTINI GELTRUDE. ASSOLUZIONE DALLE CENSURE PER AVERE COOPERATO ALLA PERSECUZIONE DI UN ECCLESIASTICO A DIFESA DELLA SORELLA.
- C. 556. COMUNE DI ROMA - UFFICIO SANITÀ E BENEFICENZA. RICHIESTA DI AMPLIAMENTO DEL CIMITERO DI S. MARIA DEL CARMINE A PORTA PORTESE⁷².

⁷² Di particolare interesse il tenore del linguaggio usato.

- C. 557. RISPOSTA DEL CAPITOLO DI S. MARIA IN TRASTEVERE SUL CIMITERO IN OGGETTO.
- C. 558. RISPOSTA FAVOREVOLE DEL VICARIO PER L'AMPLIAMENTO A SPESE DEL COMUNE.
- C. 575. RICHIESTA.

«Beatissimo Padre, essendo stata violentemente sciolta la Società Romana dei Reduci dalle Battaglie in difesa del Papato, alcuni cattolici diressero l'unito programma ai loro fratelli di Religione invitandoli a costituire una nuova associazione cattolica che imprendesse a proseguire le opere della soppressa, fra le quali principalissima era la preghiera quotidiana per la VOSTRA preziosa conservazione. Oltre a 600 adesioni essendosi in breve tempo raccolte la nuova Società che prese il titolo di ASSOCIAZIONE CATTOLICA DELLA FEDELITÀ, e venne posta sotto la invocazione di Maria Santissima VIRGO FIDELIS, tenne una prima adunanza generale nella quale nominò il suo Consiglio Direttivo, dandogli missione di compilare un dettagliato statuto e porlo subito in esecuzione... Chiediamo la canonica istituzione».

- C. 576. ASSOCIAZIONE CATTOLICA DELLA FEDELITÀ. PROGRAMMA. 11 DICEMBRE 1874. A FIRMA DI MONS. L. CARACCILO DI CASTAGNETO, DEL MARCHESE PIO CAPRANICA E DEL MARCHESE GIOVANNI LEPRI.

«Fra le varie opere che si compievano dalla benemerita Società Romana de' Reduci dalle Battaglie in difesa del Papato, testé disciolta dal Prefetto di Roma, una ve n'era dolcissima, e che verun decreto di proscrizione potrà giammai colpire, ed era *la preghiera quotidiana unita all'offerta del sacrificio Eucaristico per Supremo Pastore della Chiesa di Gesù Cristo*. La preghiera per Pio IX non deve cessare, ed a questo fine, valendoci del diritto che ci accorda l'articolo 32 dello Statuto fondamentale del Regno facciamo fiducioso appello ai Cattolici, perché vogliano formare una Società che impari a proseguire quest'opera benedetta. A questa nuova associazione Cattolica, che poniamo sotto la celeste protezione di Maria Santissima *Virgo Fidelis*, noi diamo il nome di *Associazione della Fedeltà*, perché ci rivolgiamo prima di ogni altro a coloro che ebbero l'insigne onore di servire il Vicario di Gesù Cristo e ad esso si mantengono fedeli; v'invitiamo in secondo luogo a farsene parte tutti i Cattolici che, quantunque non abbiamo avuto un tale

onore, intendono sempre di mantenersi fedeli alla Religione Cattolica e al sommo Pontefice che ne è il capo visibile e l'infallibile Maestro. Al fine di ottenere il sollecito trionfo della Chiesa, si eleverà a Dio quotidianamente una preghiera unita all'offerta del Santo Sacrificio dell'altare. A ricordare poi continuamente ai soci il vincolo che gli unisce, gl'inviteremo a recitare ogni giorno *l'Oremus pro Pontifice Nostro Pio...*;

– C. 577. ASSOCIAZIONE CATTOLICA DELLA FEDELTA'. STATUTO.

... Art. 3) lo scopo dell'Associazione è la preghiera unita alla quotidiana offerta dell'incruento sacrificio dell'Altare. Procurare lavoro e sistemazione ai soci, che ne mancassero e sovvenir ai bisogni - *Ogni gara politica è estranea alla Società...*; 5) Vi apparterranno anche le Signore, quali saranno ammesse presso domanda al Presidente...; 11) Il domicilio dell'Associazione si elegge al Palazzo Pianciani, Piazza della Stamperia, 78».

– CC. 651-652. SPIZZICHINI PAOLO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO.

– CC. 753-754. BARBERINI (PRINCIPESSA) CAROLINA. ACQUISTO DI BENI ECCLESIASTICI.

– C. 790. SODALIZIO DI S. GIUSEPPE IN S. GIACOMO IN AUGUSTA. EREZIONE E REGOLE.

«Nato nel 1872, appunto allora, che ardeva furiosissima oltre ogni credere la guerra tra i seguaci di Lucifero ed i veri fedeli della Chiesa di Gesù Cristo... e poiché cercavano di trarre la gioventù cattolica di questa parrocchia alle loro eretiche scuole, sorse in animo di contrapporre alle scuole perverse altre scuole cattoliche».

– CC. 791-792. LUIGI TACCHI VENTURI, ROMANO, DOTTORE IN LEGGE. PRESTAZIONE DI GIURAMENTO.

– C. 822. CANONICI REGOLARI LATERANENSI ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO DOPO LA SOPPRESSIONE DELLA LORO COMUNITÀ, ACQUISTO ALL'ASTA CHE SI FARÀ PER INTERPOSTA PERSONA.

– CC. 825-826. SINISTRI ADRIANO. ACQUISTO DI UN FONDO ECCLESIASTICO

«affinché non vi andasse nelle mani di alcuni ebrei, che a tutto costo volevano acquistarlo... perciò era necessario a un cattolico».

- CC. 951 E SGG. NOTA DEI SACERDOTI PII OPERAI ASCRITTI ALL'ORATORIO NOTTURNO ERETTO NEL 1796.

APPENDICE
ULTIMO FOGLIO

Giunta liquidatrice dell'Asse ecclesiastico di Roma. Ufficiatura della Chiesa di S. Antonio alle Quattro Fontane già dei Minori conventuali, assegnata al sacerdote don Giuseppe Puccia per £ 1000 con uso gratuito della casa.

MANOLA IDA VENZO

GLI OSPEDALI ROMANI DOPO L'UNIFICAZIONE

Se nelle società contemporanee vige il principio di diritto all'assistenza, cioè diritto generalizzato per ogni cittadino al soccorso e alla tutela della salute attraverso lo sviluppo dei servizi sociali erogati dallo Stato, questo è da considerarsi il punto di arrivo di un cammino lungo e tormentato.

Negli antichi regimi e per buona parte del Novecento supportavano alla tenuta sociale le pratiche di carità del mondo cristiano, elargite da un gran numero di istituti assistenziali, religiosi e laici che, nati sotto l'influsso delle ondate di spiritualità medievale e poi controriformistica, si erano via via inseriti nel tessuto sociale ed economico delle città, accumulando nel tempo ingenti patrimoni. Gli ospedali rientrano in quella fitta rete di carità e assistenza messa in campo dai numerosi istituti ecclesiastici, confraternali e laici, e pertanto lo studio della loro evoluzione non può essere disgiunto da quello sugli Ordini religiosi ospedalieri, sulle confraternite e sulle opere pie.

Sotteso alla materia è da considerarsi comunque il concetto di ricovero ospedaliero come carità rivolta al povero, concetto che ha permeato di sé le società del mondo antico – sulle quali pesantemente incombeva l'ombra del pauperismo – perpetuandosi fino a buona parte del Novecento. Soltanto nella seconda metà del secolo scorso, infatti, l'ospedale si è affrancato dal pregiudizio che lo assimilava alla povertà, pur avendo compiuto ormai la sua evoluzione da ricovero per gli indigenti a fabbrica della salute.

Il medico Salvatore De Renzi, in un suo rapporto del 1834, osservava:

«Un certo pregiudizio radicato nell'anima del popolo fa riguardare gli ospedali come disonoranti. Udito appena che un individuo vi si è recato, già la sua famiglia viene segnata a dito. È questo un motivo per cui tali stabilimenti non sono ricercati che negli estremi casi soltanto»¹.

¹ S. DE RENZI, *Viaggio medico in Parigi, con alcuni particolari sopra Pisa, Genova, Livorno, Marsiglia e Lione*, Napoli 1834: la citazione è tratta dal saggio di P. FRASCANI, *Ospedali, malati*

E spesso la letteratura del tempo, pur cogliendo alcuni aspetti veritieri della realtà ospedaliera, concorreva ad alimentare i pregiudizi descrivendola come fosca, opprimente, mortuaria:

«Nulla di più sotterraneo, di più mortuario, quasi direi, di que' radi e fiochi lampioni [...] Il cappuccino sbattendo i sandali frettoloso accorreva con l'olio santo, gli incappucciati della misericordia entravano e traevano un'inferma dal cataletto...Le servigiali rivoltavano un cadavere in un lenzuolo e lo portavano via con la lanterna e una bara. La monaca seguiva la bara dicendo *requiem aeternam* e le inferme ch'eran deste rispondevano: *requiem aeternam*»².

Carlo Luigi Morichini, nel quadro che disegnò dell'assistenza romana nel 1842, legava ancora strettamente il concetto di cura ospedaliera a quello di povertà e annoverava pertanto gli ospedali tra gli istituti destinati alla sussistenza del povero:

«Non v'ha dubbio che i soccorsi a domicilio dovrebbero preferirsi quando l'infermo non giacesse nell'estrema miseria e avesse intorno a sé una madre, una sorella o una figlia per assisterlo. Ma quando il povero è senza famiglia o i suoi parenti sono costretti a star tutto il dì lontani al lavoro per isfamarsi, quando la casa ch'egli abita è un meschino tugurio mal difeso dall'intemperie delle stagioni, quando il letto su cui riposa è un sudicio pagliericcio che divide con due o tre o forse più individui, quando è grave o contagiosa la malattia da cui è preso; allora è certamente un beneficio l'accoglierlo nei pubblici spedali, perché soccorrerlo nel privato domicilio sarebbe inutile, ovvero eccessivamente costoso alla pubblica beneficenza. E nella nostra Roma gli spedali sono tanto più necessari che, oltre alla popolazione più miserabile, ivi trovano rifugio gli stranieri poveri di ogni nazione e la numerosa turba de' contadini, che venuta a coltivare le vicine campagne, cade inferma nella stagione estiva e non avrebbe al certo dove ricoverare o famiglia che la soccorresse»³.

Come si evince, soltanto uno stato di estremo disagio sociale poteva indurre un individuo a ricorrere al ricovero ospedaliero. Ci avvaliamo

e medici dal Risorgimento all'età giolittiana, in *Malattia e medicina, Storia d'Italia, Annali*, 7, Torino 1984, 297-331.

² *Ibid.*, M. PRATESI, *Il mondo di Dolcetta*, 1894-1895.

³ C. L. MORICHINI, *Degli istituti di pubblica carità e d'istruzione primaria e delle prigioni in Roma*, Roma 1842, I-III, Libro I, 36.

dell'opera di Morichini per ricostruire uno schematico quadro della situazione ospedaliera romana alle soglie dell'Unità.

Esistevano nella città i grandi ospedali, definiti arcispedali o archiospedali, alcuni dei quali avevano acquisito nel tempo una vocazione per tipologie specifiche di affezioni:

- *S. Spirito*, fondato da Innocenzo III alla fine del sec. XII e gestito dalla confraternita di S. Spirito, aveva una capienza di circa 1600 posti letto ed era destinato alla medicina generale;
- *S. Giacomo*, fondato dai cardinali Colonna nel 1339, amministrato dalla confraternita di S. Maria del Popolo e poi da quella di S. Giacomo, aveva una specializzazione per l'alta chirurgia;
- *Ss. Salvatore ad Sancta Sanctorum*, fondato nel 1216 e amministrato dalla Compagnia dei raccomandati del Salvatore, fu in seguito destinato alle sole donne;
- *S. Maria della Consolazione*, eretto dopo il 1470 e gestito dall'omonima confraternita, essendo ubicato tra i rioni Trastevere e Monti, zona ad alta presenza di lavoratori manuali, accoglieva in particolare modo i traumatizzati;
- *S. Gallicano*, eretto originariamente nel sec. XVIII per i lebbrosi, era destinato ai malati di rogna e tigna, patologie diffusissime per le precarie condizioni igieniche di gran parte della popolazione;
- *S. Rocco*, nato intorno al 1500 e gestito dall'omonima congregazione, fu dal 1770 (con breve di Clemente XIV) destinato alle sole partorienti. Situato in un quartiere abitato da meretrici, permetteva alle madri nubili di non rivelare la propria identità e di poter in seguito (apponendo al neonato un segnale di riconoscimento) recuperare il proprio figlio presso la Casa degli esposti in S. Spirito⁴;
- *Ss. Trinità dei pellegrini e dei convalescenti*, fondato nel 1550 per accogliere i pellegrini giubilari e gestito dall'omonima confraternita, si trasformò successivamente in un ricovero per coloro che, clinicamente guariti, venivano dimessi dagli ospedali ma erano ancora bisognosi di assistenza;
- *S. Giovanni Calibita*, detto dei Benefratelli, fondato nel 1572 e gestito dai religiosi dell'Ordine omonimo, era riservato ai soli uomini;

⁴ L'ospedale veniva chiamato anche "delle celate" in quanto permetteva alle donne di non rivelare la propria identità, e di ricoverarsi molto tempo prima del parto nei casi in cui volessero tenere nascosta la propria gravidanza. Come Morichini constatava, «...salvasi con ciò l'onore di molte famiglie ed evitansi gli infanticidi» (MORICHINI, *Degli istituti di pubblica carità*, I, 98).

- *S. Maria della Pietà*, nato nel sec. XVI e amministrato dalla confraternita di S. Maria della Pietà, accoglieva “i poveri pazzarelli” che di solito venivano abbandonati oppure, se pericolosi, imprigionati.

A questi ospedali si affiancavano poi, disseminati su tutto il territorio cittadino, numerosi *ospedali nazionali* (dei Lucchesi, dei Bergamaschi, degli Spagnuoli, dei Portoghesi, dei Fiamminghi, dei Polacchi, ecc.) e vari ospedali di *corporazioni e di università di arti e mestieri* (dei cocchieri, degli speciali, di S. Maria dell'orto, dei cortigiani, ecc.).

Dunque, il panorama dell'assistenza ospedaliera si presentava a Roma, alle soglie dell'Unificazione, come una rete capillare di istituti distribuiti nei vari rioni, ognuno dotato di suoi patrimoni e amministrato con proprie regole.

Quali cambiamenti apportò a questa complessa realtà la nascita del nuovo Stato? Per comprendere il laborioso percorso che solo un secolo dopo, nel 1978, avrebbe portato alla creazione di un sistema sanitario nazionale, è necessario partire da lontano e ripercorrere le trasformazioni istituzionali che già prima dell'Unità avevano investito a più riprese l'universo assistenziale e che per Roma presero l'avvio a partire dalla fine del Settecento. Infatti, i governi francesi, nell'ambito di un disegno complessivo di centralizzazione dell'amministrazione pubblica e mirando a superare il tradizionale concetto di carità nel segno della *bien faisance*, avevano rivolto le loro attenzioni anche al mondo della sanità. Il 26 luglio 1798 (10 termidoro dell'anno IV repubblicano) fu emanata dalla Repubblica romana una legge sull'amministrazione generale degli ospedali, che attribuiva la cura e l'amministrazione degli ospedali alla deputazione degli Edili, con l'intento di razionalizzare la rete degli innumerevoli istituti sottoponendoli a un controllo centralizzato: gli ospedali romani dovevano essere ridotti a sei e i beni ospedalieri ricadere sotto l'amministrazione di un'unica cassa.

La caduta della Repubblica non consentì l'attuazione della legge, che fu ripresa però nel 1809, con l'annessione di Roma all'impero napoleonico⁵. Nel quadro di una riforma generale della pubblica assistenza, la Consulta

⁵ Anche se la legge non poté essere applicata, si verificò comunque uno sfaldamento delle antiche strutture che si protrasse nei successivi anni della prima Restaurazione, tra il 1800 e il 1809, tanto che il pontefice non poté reintegrare i vecchi amministratori ma dovette avvalersi del regime straordinario dei visitatori apostolici, si veda al riguardo A. L. BONELLA, *Gli ospedali romani nell'età della Restaurazione*, in *Archivi e archivistica a Roma dopo l'unità: genesi storica, ordinamenti, interrelazioni. Atti del Convegno, Roma, 12-14 marzo 1990*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994, 486-503.

straordinaria per gli Stati romani nella seduta del 4 giugno 1810 istituiva quattro divisioni – per gli ospedali, gli ospizi, i conservatori, gli esposti – ognuna affidata a una specifica commissione⁶. La riforma mirava a istituire una gestione patrimoniale centralizzata e fu nominata pertanto una Commissione amministrativa degli ospedali composta da sette membri, uno per ogni ospedale amministrato, sottoposta al controllo del prefetto di Roma conte Camillo de Tournon⁷.

All'indomani della Restaurazione, Pio VII non smantellò completamente l'impianto francese e mantenne la Commissione affidandone la presidenza a un prelado, ma scorporò dalla sua amministrazione il S. Spirito, il S. Maria della Pietà e il Pio istituto degli esposti. Inoltre, i patrimoni degli ospedali tornavano ad essere gestiti separatamente, anche se si conservava il modello unico per la gestione dei bilanci.

Leone XII impresse alla materia una visione maggiormente orientata in senso centralistico rispetto al suo predecessore e con il *motu proprio* del 3 gennaio 1826 riorganizzò gli ospedali, accogliendo in parte i principi ispiratori dei passati governi francesi. Fu istituita pertanto una Commissione degli ospedali riuniti, riaccorpando il S. Spirito: accanto alla centralizzazione di alcune funzioni, quali ad esempio la computisteria presso il S. Spirito, il deposito dei medicinali o le forniture di commestibili e suppellettili, furono prese anche misure avanzate in campo sanitario quali l'apertura di scuole anatomiche e chirurgiche presso alcuni ospedali.

Ma dopo solo tre anni, sotto il pontificato di Pio VIII (bolla *Quae super egenum* del 21 dicembre 1829), drasticamente la Commissione fu disciolta e furono ristabilite le amministrazioni separate degli ospedali romani. Di nuovo, il ritorno all'antico segnava la capitolazione del governo centrale di fronte alle esigenze settoriali di centri di potere quali gli ospedali romani, dotati di enormi patrimoni.

Dobbiamo arrivare alle riforme di Pio IX perché il problema degli ospedali si riproponga. Il *motu proprio* del 25 agosto 1850 di nuovo riunificava l'amministrazione ospedaliera con l'istituzione di una Commissione degli ospedali di Roma: lasciando a ogni istituto il proprio patrimonio e la propria amministrazione, pur li considerava membri di un solo corpo, istituendo un organo che ad essi soprintendesse. La Commissione, inizialmente

⁶ Cfr. *Consulta straordinaria per gli Stati romani*, «Bollettino delle leggi», n. 44.

⁷ Per un quadro esaustivo delle riforme ospedaliere nel periodo napoleonico si veda M. PICCIALUTI, *Dalla «carità romana» alla bienfaisance publique. A proposito di ospedali e soccorsi pubblici nella Roma napoleonica*, «Rivista storica del Lazio» I (1993), 199-231.

presieduta da Carlo Luigi Morichini – fine conoscitore della realtà assistenziale romana e già autore del citato *Trattato sugli istituti di assistenza e istruzione* –, operò fino al 1870. Grazie alla sua attività e anche in considerazione degli avanzamenti che si andavano realizzando nella medicina, alcuni progressi furono ottenuti in campo sanitario quali ad esempio la regolamentazione dei registri degli infermi, la riforma del trattamento dietetico e l'avvio delle cartelle cliniche codificate su moduli prestampati. Sotto il pontificato di Pio IX, nel 1869, fu fondato dalla duchessa Salviati un ospedale detto del *Bambin Gesù* destinato ai bambini infermi la cui povertà fosse attestata dal parroco.

Il tema dell'accentramento amministrativo degli ospedali, costantemente presente come abbiamo visto negli anni della Restaurazione, fu dominante anche nei primi decenni dello Stato unitario e nel 1896 sfociò, per Roma, nell'istituzione del Pio Istituto di S. Spirito e ospedali riuniti, nella cui amministrazione confluivano gli ospedali romani e i loro patrimoni (da tale accentramento si staccava però l'ospedale di S. Maria della Pietà, che ricadeva nell'ambito amministrativo della provincia). Il Pio Istituto ebbe vita lunghissima e fu disciolto solo nel 1978, con l'attuazione del Sistema sanitario nazionale.

L'unificazione amministrativa degli ospedali romani realizzatasi nel 1896 può ritenersi, dunque, il punto di arrivo di un processo già avviatosi negli Stati preunitari, sia nello Stato pontificio, come abbiamo visto, sia nello Stato piemontese i cui indirizzi si riversarono poi nella legislazione del Regno d'Italia. Per inquadrarne convenientemente il contesto, è necessario fare un passo indietro e prendere in considerazione la politica complessiva dello Stato unitario nei confronti delle opere pie, cioè degli istituti di carità e assistenza nel cui quadro rientravano gli ospedali e le confraternite che li gestivano.

All'indomani dell'Unità fu approvata la legge sulle opere pie del 3 agosto 1862 n. 753, con la quale lo Stato unitario, pur riproponendosi di fornire una griglia unificante per tutti i regimi della beneficenza preunitaria, non modificò nella sostanza l'organizzazione delle opere pie e il loro ambito di intervento. I vari settori dell'assistenza pubblica, tra cui quella ospedaliera, rimanevano affidati a tali istituzioni e gli interventi pubblici in favore dei bisognosi si limitavano ad alcune spese di condotta medica e di sostegni a favore degli alienati e dei bambini esposti, erogati dalle province e dai comuni. La legge stabiliva però un'attività di sorveglianza sull'attività degli istituti di beneficenza e assistenza, affidata alle Deputazioni provinciali che dovevano svolgere controlli sui bilanci, anche se solo sui consuntivi e non sui preventivi, sull'approvazione dei regolamenti, sui contratti economici, sull'accettazione di donazioni e lasciti. In tutti i comuni del Regno, inoltre,

venivano istituite le Congregazioni di carità, modellate sui *bureaux de bienfaisance* francesi, che elette dai consigli comunali avevano il compito di raccordare a livello locale gli interventi in favore dei poveri.

La legge fu aspramente criticata da alcuni settori dell'opinione pubblica per il suo eccessivo liberismo, per la carenza di controlli, perché in controcorrente con le tendenze stataliste che si venivano affermando nel resto d'Europa. Le pretese di modernizzazione e i tentativi di legislazione sociale dello Stato unitario furono considerati inadeguati: in effetti, le norme emanate per riorganizzare il sistema delle opere pie non avevano modificato l'assetto istituzionale su cui si fondava la carità pubblica e non ne avevano scalfito le premesse ideologiche, probabilmente perché tale impianto, ben collaudato nei secoli, era ritenuto dagli organi di governo funzionale alla complessiva tenuta del sociale. A ben vedere, la legge del 1862 si iscriveva nel solco della precedente legislazione del Regno sardo che aveva lasciato piena autonomia a tali istituti, riservandosi un ruolo di garante della loro buona amministrazione⁸. Quasi contestualmente all'approvazione della legge, il Governo avviò una grande inchiesta rivolta a censire e descrivere le istituzioni di carità presenti sul territorio nazionale al 1861⁹. Le indagini furono affidate dal Ministero dell'interno alle prefetture e alle sottoprefetture, che in appositi moduli dovevano accertare la quantità, l'identità e l'aspetto patrimoniale delle opere pie. I dati complessivi dell'inchiesta furono pubblicati tra il 1868 e il 1873 in 15 volumi, uno per regione¹⁰, portando alla luce un panorama di ben 20.123 istituzioni. Di queste, come risultò dall'elaborazione dei dati, 955 erano ospedali e precisamente: 897 ospedali per infermi, 23 ospizi di maternità, 35 manicomi. Il loro patrimonio complessivo ammontava a lire 383.588.883 in immobili, titoli, censi, attività

⁸ I testi normativi fondamentali sulla beneficenza pubblica in Piemonte furono l'editto del 24 dicembre 1836 e la legge 1° marzo 1850. Inoltre, la legge Rattazzi del 20 novembre 1859 aveva decentrato le attività di sorveglianza sulle opere pie trasferendole dal Ministero dell'interno alle Deputazioni provinciali. Cfr. M. PICCIALUTI, *Opere pie e beneficenza pubblica: aspetti della legislazione piemontese da Carlo Alberto all'unificazione amministrativa*, «Rivista trimestrale di diritto pubblico» XXX (1980), 963-1051.

⁹ L'inchiesta sulle opere pie messa in campo dallo Stato unitario si differenziava notevolmente dalle inchieste sul pauperismo condotte in Europa tra il 1830 e il 1840, essendo mirata non tanto a contenere il fenomeno sociale della povertà quanto a uniformare l'amministrazione degli istituti di beneficenza sul territorio nazionale, cfr. al riguardo M. PICCIALUTI, *Il patrimonio del povero. L'inchiesta sulle opere pie del 1861*, «Quaderni storici» 45 (1980), 918-941.

¹⁰ *Statistica del Regno d'Italia. Le opere pie nel 1861*, 15 voll., Milano-Firenze 1868-1873. Ad essi si aggiunse poi un sedicesimo volume per il Lazio.

varie e fornivano assistenza a 489.603 persone mediante 49.116 posti letto. L'autore delle elaborazioni statistiche, Pietro Castiglioni, riconosceva che tra le opere pie quelle ospedaliere erano di gran lunga le più importanti per lo scopo sociale perseguito, in quanto rivolte agli indigenti che non potevano ricevere le cure in casa o che erano abbandonati dai congiunti¹¹.

Se la normativa del 1862, sul modello di quella piemontese, lasciava massima autonomia alle opere pie, lo stesso principio ispiratore, per quanto riguardava l'assistenza pubblica, fu presente nella legge di unificazione amministrativa del 20 marzo 1865 n. 2248: nell'*Allegato C - leggi di sanità pubblica*, si ribadiva che l'assistenza sanitaria era a carico delle opere pie private e religiose, senza intervento dello Stato; unicamente si affidava al ministro dell'Interno la vigilanza sul diffondersi delle malattie¹².

Successivamente, e soprattutto negli anni settanta, anche per effetto del mutato indirizzo di governo, le critiche alla legge provenienti da ambienti politici e da settori consistenti di opinione pubblica si intensificarono, puntando il dito sullo strapotere economico degli istituti di assistenza, sugli sprechi nell'amministrazione, sull'arbitrarietà nelle erogazioni e sull'insufficienza dei controlli da parte dello Stato. Nell'Italia della Sinistra storica al governo, che aspirava a caratterizzarsi con una politica di laicizzazione culturale e di apertura alle problematiche sociali, queste critiche assunsero il carattere di un vero e proprio fronte polemico su cui influirono in maniera determinante gli interventi di alcuni intellettuali del tempo quali Pasquale Villari e Sidney Sonnino.

Inoltre, a Roma la legge aveva in alcuni casi prodotto un peggioramento nella condizione dei poveri, poiché nell'istituire la Congregazione di carità aveva soppresso la precedente Commissione dei sussidi che, potenziata nel passato da Leone XII, disponeva di mezzi notevolmente superiori a quelli assegnati dall'erario alla Congregazione di carità¹³.

¹¹ I dati statistici ricavati dalle relazioni dei prefetti furono pubblicati da P. CASTIGLIONI in *Le opere pie del Regno d'Italia secondo la statistica del 1861*, Roma 1873, cfr. al riguardo P. CARUCCI, *Gli archivi ospedalieri: normativa, censimento, conservazione*, in *Studi in memoria di Giovanni Cassandro*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1991, 109-137.

¹² La legge 20 marzo 1865 n. 2248, architrave su cui si basò l'ordinamento amministrativo unitario, era composta di un testo di approvazione e di sei allegati: legge comunale e provinciale; legge sulla sicurezza pubblica; legge sulla sanità pubblica; legge sulla istituzione del Consiglio di Stato; legge sul contenzioso amministrativo; legge sulle opere pubbliche.

¹³ Si vedano a tal riguardo le considerazioni di Q. QUERINI nel suo *La beneficenza romana dagli antichi tempi fino ad oggi*, Roma, Tip Tiberina di F. Setth, 1892, 413 e sgg.

In vista di una riforma della materia, si dette così il via nel 1880 alla seconda inchiesta nazionale sulle opere pie, che avrebbe dovuto far luce sui vizi del sistema e sulle disfunzioni dei controlli effettuati dalle Deputazioni provinciali. Venne costituita una Commissione d'inchiesta, presieduta da Cesare Correnti, che dopo aver lavorato alacremente per circa 10 anni pubblicò i risultati delle indagini tra il 1886 e il 1897¹⁴. Contemporaneamente veniva avviata una grande inchiesta proprio sugli ospedali, rivolta sia a quelli gestiti dalle opere pie sia a quelli mantenuti dall'amministrazione pubblica o dai privati¹⁵.

La legge crispina del 17 luglio 1890 n. 6972 riprese la questione, sostituendo alla vecchia dizione "opere pie" il termine IPB (Istituzioni pubbliche di beneficenza), proprio per sottolineare la volontà di un maggiore controllo da parte dello Stato, nel quadro di un generale rafforzamento dei poteri del governo centrale¹⁶. La legge si riproponeva di modernizzare il secolare corpo dell'assistenza in vari modi: concentrando le istituzioni minori nelle Congregazioni di carità istituite nei comuni; raggruppando gli ospedali (abbiamo visto come nel 1896 gli ospedali romani e i loro patrimoni si fondessero in un'unica amministrazione); imponendo infine la trasformazione delle confraternite e la revisione dei loro statuti. La legge ancora una volta riconfermava il principio dell'autonomia delle opere pie ma, dichiarandole enti pubblici, le assoggettava ai principi del diritto pubblico e a un sistema di controlli più estesi da parte dello Stato: i prefetti, pertanto, venivano investiti di compiti ispettivi e di vigilanza sulle adempienze delle opere pie agli obblighi della legge. Inoltre, i controlli sui bilanci dovevano essere non più solo consuntivi ma anche preventivi. A differenza della precedente legge del 1862, in quella del 1890 non rientravano le opere pie con fini di culto, ma venivano confermate solo quelle che avessero per fine l'assistenza o l'istruzione dei poveri.

¹⁴ *Atti della Commissione reale di inchiesta sulle opere pie del Regno*, 9 voll., Roma 1884-1892; Ministero Agricoltura Industria e Commercio [d'ora in poi MAIC], Direzione Generale della Statistica, *Statistica delle opere pie al 31 dicembre 1880. Nuove fondazioni e lasciti di beneficenza fatti negli anni 1881-1896. Spese di beneficenza sostenute dai comuni e dalle province negli anni 1880-1895*, 10 voll., Roma 1886-1897.

¹⁵ MAIC, Direzione Generale della Statistica, *Statistica amministrativa degli ospedali*, Roma 1892. Per notizie più dettagliate cfr. CARUCCI, *Gli archivi ospedalieri*, 115-116.

¹⁶ Nel 1888 era stata approvata la legge sanitaria (legge 22 dicembre 1888 n. 5849), e precedentemente era stata istituita la Direzione generale della sanità pubblica presso il Ministero dell'interno (d. m. 3 luglio 1887), separando le competenze sulla sanità da quelle sulle opere pie.

La riforma crispina ebbe però un impatto limitato, sia per le resistenze messe in campo dai soggetti interessati, che diedero luogo a vertenze e strascichi giudiziari infiniti, sia per l'inerzia dei governi nel perseguire le finalità della legge. D'altra parte, in assenza di una politica dei servizi da parte dello Stato, e in considerazione del persistente pauperismo, la gran quantità di questi istituti e la loro diffusione capillare sul territorio costituivano una risorsa considerevole. A Roma, ancora alle soglie del Novecento, sopravvivevano estese sacche di marginalità e di indigenza, che si sarebbero ulteriormente aggravate con la crisi che scosse la città negli anni novanta. Gran parte della popolazione viveva di sussidi, elemosine, doti e ricoveri, elargiti dall'affollato panorama delle opere pie, sia laiche che ecclesiastiche. Nel 1892 il Querini, autore di un poderoso studio sulla beneficenza romana, esaminando i dati del censimento effettuato nel 1871, così descriveva la situazione della città:

«[...] Il censimento della popolazione di Roma, che seguì nel 1871, segna con cifre inesorabili a qual grado di languore possa ridursi la vita di una città quando l'ignavia e la trascuraggine orientale rendono deserto il lavoro unico fattore di forza e benessere. I proprietari di beni stabili dal censimento risultarono 2.000, quelli di beni mobili 2.200, vale a dire un possidente sopra 50 abitanti; dedicate ai lavori manuali ed ai mestieri si contavano 36.000 persone. Pochissimi prodotti manifatturieri potevano essere oggetto di esportazione, e questa si verificava unicamente nei pregevoli lavori delle arti liberali compresa l'oreficeria. Ai traffici e al commercio attendevano 9.000 persone quasi tutte per conto proprio e senza ordinamento a corporazione. Le professioni liberali assorbivano 3.000 persone. Infine tolti i domestici, i vetturini, i soldati, gli impiegati ed il clero, rimanevano sempre 112.000 abitanti di ambi i sessi che non dichiaravano professione alcuna, per cui dedotti i fanciulli fino ai dodici anni ch'erano 47.000, rimaneva una massa di 65.000 persone disoccupate aventi stabile dimora nel comune, senza tener conto per conseguenza della popolazione avventizia»¹⁷.

Negli anni successivi non ci furono cambiamenti sostanziali e possiamo dire che la normativa introdotta nel 1890 sarebbe perdurata, salvo parziali modifiche, fino al 1968 (legge del 12 febbraio n. 132).

¹⁷ QUERINI, *La beneficenza romana*, 397. Sul pauperismo romano si vedano in particolare modo i saggi compresi in «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 3 (1979); 5 (1984). Su alcuni settori dell'assistenza si segnala inoltre la bibliografia posta in appendice a A. GROPPI, *Il welfare prima del welfare. Assistenza alla vecchiaia e solidarietà tra generazioni a Roma in età moderna*, Roma 2010.

Il governo Giolitti, nel quadro di una più articolata e incisiva politica sociale, perseguì con maggior vigore l'applicazione della legge crispina, che perfezionò con la legge 18 luglio 1904 n. 390, soprattutto decentrando i controlli e affidandoli a organi tecnici e non politici. Nel frattempo proseguivano le inchieste sulle istituzioni di beneficenza, sull'assistenza sanitaria, sui manicomi¹⁸.

Con il fascismo la situazione rimase sostanzialmente immutata, salvo che per una più accentuata centralizzazione dei controlli statali sugli enti di beneficenza. Il regio decreto 30 dicembre 1923 n. 2481 trasformò la denominazione degli istituti di beneficenza in IPAB (Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza) e, pur riconfermando la loro autonomia, incrementò le attività di controllo dei prefetti. Nella legge si insinuava con più forza la concezione dell'assistenza ospedaliera come diritto pubblico, in quanto l'art. 34 stabiliva la prestazione ospedaliera *erga omnes* nei casi di urgenza. La successiva legge del 3 giugno 1937 n. 847 si limitò a riorganizzare l'assistenza nei comuni, disciogliendo le Congregazioni di carità e trasformandole in ECA (Enti comunali di assistenza). Parallelamente si sviluppava l'assistenza mutualistica e si avviava la trasformazione degli ospedali in enti fornitori di un servizio pubblico non rivolto solo ai meno abbienti. L'ospedale, se pur non si sarebbe emancipato fino a buona parte del Novecento dall'orbita economico-istituzionale delle opere pie, cominciava però lentamente a modificare la sua immagine e la sua funzione, avviando la sua trasformazione da reclusorio per i poveri a servizio per tutti i cittadini. Evolveva nel frattempo il progresso della scienza medica e la figura professionale del medico entrava in più stretta interazione con la struttura ospedaliera, sia al momento della formazione attraverso le scuole cliniche, sia nell'esercizio della sua attività, avviandosi perciò verso un progressivo distacco dalla prassi del soccorso a domicilio.

Bisogna arrivare però al 1968 (legge del 12 febbraio n. 132) perché si operi una riforma radicale: in attuazione dell'art. 32 della Costituzione, viene riconosciuto che l'assistenza ospedaliera è un servizio pubblico da cui è escluso qualsiasi riferimento alla beneficenza, destinato dunque a tutta la collettività; nel 1978 infine (legge 23 dicembre n. 833), verrà creato il Servizio sanitario nazionale.

¹⁸ MAIC, Direzione Generale della Statistica, *Statistica dei ricoverati in ospedali o altri istituti di assistenza pubblici e privati nell'anno 1898*, Roma 1900; Ministero dell'Interno, Direzione generale della sanità pubblica, *L'assistenza sanitaria dei poveri*, Roma 1906; per un elenco completo delle inchieste condotte nell'età giolittiana, si veda CARUCCI, *Gli archivi ospedalieri*, 118 n.

Concludendo questa rapida ricognizione delle trasformazioni istituzionali che negli ultimi due secoli hanno investito il settore dell'assistenza ospedaliera, si fa presente che il quadro tratteggiato rende conto solo in parte della complessità dell'argomento: l'evoluzione dell'istituzione ospedaliera va necessariamente messa a confronto con gli studi sul pauperismo, sulle opere pie, sugli ordini religiosi ospedalieri, ma chiama anche in causa la parallela evoluzione della scienza medica, la specializzazione delle competenze, i nuovi regolamenti ospedalieri, la diversificazione architettonica della struttura ospedaliera (dall'edificio unico degli antichi nosocomi ai padiglioni ottocenteschi), e così via¹⁹.

Paolo Frascani, ripercorrendo l'evoluzione dell'istituzione ospedaliera, osserva come alcune correnti storiografiche, a partire da Foucault²⁰, esaltando il rapporto tra l'emergere di una moderna funzione ospedaliera e le pratiche di controllo messe in atto da una borghesia in ascesa con lo scopo di bonificare lo spazio urbano e garantirsi la pace sociale, abbiano fornito un approccio riduttivo e comunque non applicabile alle varie realtà²¹. Soprattutto per l'Italia, lo studio dell'istituzione ospedaliera è da collocarsi in una prospettiva storiografica più ampia che tenga conto, oltre che delle dinamiche sociali e dei progressi tecnologici, anche delle oggettive difficoltà dello Stato liberale a costruire un sistema di *welfare* che rimuovesse il vecchio e collaudato sistema di contenimento sociale fondato sulla *pietas* cristiana. La latitanza dello Stato unitario nella elaborazione di una incisiva strategia sociale si spiega anche con la solidità di un apparato, quello delle opere pie e degli ospedali, formato da strutture economiche e amministrative complesse, radicate saldamente nel tessuto sociale urbano e oltremodo determinate nella difesa delle proprie prerogative.

In considerazione dei compiti che ancora attendono la storiografia del settore, risulta pertanto di estrema importanza la salvaguardia degli archivi prodotti dalle istituzioni assistenziali nel corso della loro esistenza. La legge del 1862 non affrontava il problema della natura giuridica delle opere pie, anche se dettava precise norme per la tenuta degli archivi. Solo con la legge del 1890 venne loro riconosciuto lo *status* di ente pubblico: ma mentre gli uffici statali hanno l'obbligo di versare le loro carte agli archivi di Stato, per

¹⁹ In particolar modo sulle problematiche dell'architettura ospedaliera si veda il saggio di A. SCOTTI, *Malati e strutture ospedaliere dall'età dei lumi all'Unità*, in *Malattia e medicina*, 233-296.

²⁰ M. FOUCAULT, *La nascita della clinica*, Torino 1969.

²¹ P. FRASCANI, *Ospedale e società in età liberale*, Bologna 1986.

gli enti non statali il versamento non è obbligatorio se non in caso di estinzione. Perciò gli archivi di questi enti si trovano presso i soggetti che li hanno prodotti o altrove, a meno che non sia intervenuto un atto di deposito volontario presso gli archivi pubblici. È questo il caso dell'Archivio di Stato di Roma, in cui sono conservati i fondi documentari antichi di alcuni ospedali romani, che furono versati sotto forma di deposito nel 1893 in seguito a una convenzione²². Sono presenti, inoltre, gli archivi delle Commissioni ospedaliere istituite nel periodo preunitario²³. Per quanto riguarda la documentazione novecentesca degli ospedali romani, censimenti sistematici sono stati effettuati dalla Soprintendenza archivistica per il Lazio e sono oggi consultabili in rete (SIUSA)²⁴.

Come in alcune sedi è stato fatto rilevare²⁵, nel caso degli istituti ospedalieri sarebbe forse più opportuno parlare di *patrimonio ospedaliero*, superando il concetto di archivio in senso stretto e riferendosi perciò a una nozione più vasta ed eterogenea di una memoria che nei secoli si è depositata in forme architettoniche, in testimonianze cartacee non solo, ma anche librerie, strumentarie e artistiche, che andrebbero – questo è l'augurio – conservate e tutelate nella loro totalità, come un *unicum*, poiché nei patrimoni ospedalieri, intesi in senso lato, è scritta la storia della sofferenza, della solidarietà, del controllo sociale e del progresso della civiltà.

²² Si tratta dei seguenti ospedali: Ss. *Salvatore ad Sancta Sanctorum*; S. *Spirito*; S. *Maria della consolazione*; S. *Giacomo*; S. *Rocco*; Ss. *Trinità dei pellegrini e dei convalescenti*; S. *Maria della Pietà*; S. *Gallicano*.

²³ *Commissione amministrativa degli ospedali*; Istituto di S. *Spirito* e ospedali riuniti di Roma.

²⁴ Ai problemi della tutela e conservazione della documentazione sanitaria l'Amministrazione archivistica ha dedicato nel 1996 un convegno di studi, cfr. Ministero per i beni e le attività culturali-Direzione generale per gli archivi, *Medicina e ospedali. Memoria e futuro. Aspetti e problemi degli archivi sanitari*. Atti del Convegno, Napoli, 20-21 dicembre 1996, Roma 2001.

²⁵ Cfr. N.-E. VANZAN MARCHINI, *L'eterogeneità dei patrimoni ospedalieri: problemi della conservazione e della valorizzazione*, in *Medicina e ospedali*, 41-52.

VITO SALADINO

L'EPISCOPATO ITALIANO E I SAVOIA NELLE ISTRUZIONI DELLA SANTA SEDE DURANTE IL PONTIFICATO DI LEONE XIII

Dopo l'occupazione di Roma del settembre 1870 la condizione nella quale si trovò la Santa Sede rese necessarie alcune speciali prescrizioni riguardanti le relazioni del clero e particolarmente dell'episcopato italiano con le autorità civili del nuovo regno nonché con la nuova famiglia reale, che aveva la pretesa di essere succeduta ai diritti e ai privilegi delle precedenti famiglie regnanti. Tali disposizioni, date per organo del S. Ufficio, del Tribunale della S. Penitenzeria e della Segreteria di Stato, tendevano in parte a mantenere sempre in evidenza i diritti calpestati e sempre vivi del romano pontefice ed in parte ad impedire che con fiacche condiscendenze la nazione pervenisse a poco a poco ad un facile accomodamento ai fatti compiuti¹.

Con circolare del 20 luglio 1855 il Tribunale della Sacra Penitenzeria aveva offerto ai vescovi del regno di Sardegna, a seguito della legge Rattazzi, che colpiva l'intangibilità delle proprietà ecclesiastiche, norme di condotta nelle quali già si profilavano le linee che sarebbero state mantenute ancora a lungo dalla Santa Sede nelle istruzioni date ai vescovi anche in merito ai loro rapporti con le autorità civili e con la famiglia reale. Alla impossibilità di opporre una materiale resistenza alla forza, fatti salvi i diritti attraverso proteste da farsi secondo quanto prescrivevano in simili casi i sacri canoni, era necessario contrapporre una forza morale attenendosi ad un comportamento meramente passivo e cedendo soltanto all'imminente coazione. L'attitudine tenuta doveva essere tale da non prestarsi a nessun fraintendimento, nessun

¹ Cfr. Regola di condotta da tenersi uniformemente dall'Episcopato Italiano durante la presente condizione del Romano Pontificato e della Chiesa in Italia (ASV, AES, *Italia*, pos. 402, fasc. 139, XVII-XVIII. Ponzona a stampa utilizzata nella sessione 631 del 24 novembre 1887).

atto prodotto doveva far sospettare una cooperazione attiva e connivente al nuovo stato di cose².

Così, il 10 dicembre 1860 il Tribunale della S. Penitenzeria vietava il canto del *Te Deum* in occasione della proclamazione del nuovo regno, la recita della colletta *pro rege* nelle funzioni religiose, la partecipazione a funzioni religiose celebrative dell'anniversario dello Statuto, dando istruzioni in massima parte di attitudine passiva, se non per evitare scandali e danni maggiori³.

La stessa attitudine assunta dalla Santa Sede in occasione della morte del primo re d'Italia, Vittorio Emanuele II, e confermata nel suo primo anniversario, rispondeva alla medesima esigenza di prudenza che, da una parte non poteva tollerare qualunque fraintendimento sugli imprescrittibili diritti del sommo pontefice, avallando supposte acquiescenze al nuovo stato di cose in Italia, e dall'altra non poteva apparire capace di agire se non secondo principi di giustizia e carità evangeliche e non certamente secondo logiche di ritorsione⁴.

La questione dell'attitudine che i vescovi avrebbero dovuto tenere col sovrano e con la famiglia reale, comunque, si pose con una certa urgenza una volta salito al trono Umberto I⁵ che, allo scopo di favorire la devozione

² Cfr. Circolare della S. Penitenzeria ai Vescovi del Regno di Sardegna, Roma 20 Luglio 1855 (ASV, AES, *Italia*, pos. 402, fasc. 138, ff. 17r-18r. Documento a stampa).

³ Cfr. Risoluzioni emanate dal S. Tribunale della Penitenzeria nel 10 dicembre 1860 (ASV, AES, *Italia*, pos. 402, fasc. 138, ff. 21r-22v. Documento a stampa).

⁴ Il Papa aveva accettato di inviare al capezzale del sovrano agonizzante il suo sagrista, mons. Marinelli che, però, non fu ammesso alla presenza del re. Nonostante ciò Pio IX dispose che, qualora l'infermo lo avesse richiesto, gli fossero somministrati i sacramenti, purché un sacerdote lo avesse confessato ottenendo da lui un atto di riparazione del male perpetrato. Sopraggiunta la morte, nonostante le insistenze governative che pretendevano l'accompagnamento funebre con quelle pompe che si confacevano ad un re cattolico morto nei suoi stati e nella sua reggia, dall'autorità ecclesiastica fu concesso l'accompagnamento religioso nella modalità accordata ad un privato che si era riconciliato in punto di morte con la Chiesa, senza nessuna pompa, mentre non si accordò che si celebrassero messe nel palazzo del Quirinale o in una delle tre basiliche patriarcali di Roma. Non si vietarono agli ordinari del regno funzioni di esequie, purché non si volesse dare loro significato politico, ma si proibì all'autorità ecclesiastica sia di promuoverle che di prenderne parte. Cfr. Circolare segreta del segretario di Stato card. Giovanni Simeoni ai vescovi d'Italia, Roma 10 gennaio 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 278, fasc. 79, f. 30r. Documento a stampa); cfr. Circolare segreta del segretario di Stato card. Giovanni Simeoni ai vescovi d'Italia, Roma, 12 gennaio 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 278, fasc. 79, f. 31r. Documento a stampa); cfr. Circolare della segreteria di Stato ai nunzi, 28 gennaio 1878, in Regola di condotta da tenersi uniformemente dall'Episcopato Italiano durante la presente condizione del Romano Pontificato e della Chiesa in Italia (ASV, AES, *Italia*, pos. 402, fasc. 139, 19-26. Documento a stampa).

⁵ Assunse il regno il 9 gennaio 1878.

della popolazione italiana alla monarchia di Savoia, intraprendeva già nell'estate del 1878 un viaggio per le province della penisola⁶. A partire dalla documentazione archivistica consultata, custodita nei fondi dell'Archivio Segreto Vaticano, è possibile distinguere fino all'avvento del cardinale Rampolla alla Segreteria di Stato due periodi: quello immediatamente successivo alla salita al trono di Umberto I fino al 1883 e quello posteriore, fino al luglio del 1887.

Primo periodo

In occasione del primo viaggio del re diversi vescovi del Piemonte, della Lombardia e del Veneto si erano recati a fargli visita, destando un certo stupore nel mondo cattolico ed anche nel corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede. Quest'ultima, poi, riconosceva al viaggio lo scopo di suscitare una sorta di nuovo plebiscito nei confronti dei Savoia, cosa alla quale non intendeva certo offrire il suo supporto. Traendo, dunque, occasione dalla richiesta di istruzioni del vescovo di Piacenza⁷, il 30 agosto 1878 si inviavano a tutti i metropolitani d'Italia norme «precise e categoriche»⁸, alle quali ognuno era tenuto a conformarsi e secondo le quali non si considerava «conveniente di autorizzare le visite in parola, e ciò anche se dovessero farsi in via del tutto privata, attesa la luttuosa condizione in cui versano la S. Sede e la Chiesa d'Italia»⁹. Quanto poi al modo pratico di sottrarsi ad atti di deferenza verso i sovrani la Santa Sede si rimetteva «alla prudenza dei Vescovi»¹⁰. Uno spiraglio di libertà che, però, veniva subito chiuso. Alla lettera confidenziale al vescovo di Piacenza, infatti, le istruzioni

⁶ Cfr. F. COGNASSO, *I Savoia*, Milano, Dell'Oglio Ed., 1971, 754-756; Cfr. C. M. FIORENTINO, *La Corte dei Savoia (1849-1900)*, Bologna, Il Mulino, 2008, 182-211.

⁷ Cfr. Lettera di mons. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, al sommo pontefice Leone XIII, Piacenza 16 agosto 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 267, fasc. 67, 6r-7v. Originale). Le istruzioni date al vescovo di Piacenza furono discusse nell'adunanza del 22 agosto ed inviategli in forma confidenziale il 27 agosto. Cfr. Lettera confidenziale del cardinale Lorenzo Nina, segretario di Stato, a mons. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, Roma 27 agosto 1878 (AES, *Italia*, pos. 267, fasc. 67, 40r-43v. Minuta).

⁸ Circolare confidenziale del card. Nina ai metropolitani d'Italia sulle visite al Re, 30 agosto 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 267, fasc. 67, 55r. Documento a stampa).

⁹ Circolare confidenziale del card. Nina ai metropolitani d'Italia sulle visite al Re, 30 agosto 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 267, fasc. 67, 56r. Documento a stampa).

¹⁰ Circolare confidenziale del card. Nina ai metropolitani d'Italia sulle visite al Re, 30 agosto 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 267, fasc. 67, 56r. Documento a stampa).

univano una lettera confidenzialissima, inviata al medesimo, con la quale si intendeva risparmiare ai metropolitani e ai loro venerati confratelli la fatica di un tale delicato discernimento e le possibili molestie e dispiaceri che avrebbero potuto conseguire. A tal fine si indicavano tre possibili scappatoie: 1° Con il pretesto di una visita pastorale o di altro viaggio proprio del loro ufficio i vescovi avrebbero potuto allontanarsi dalle loro residenze. 2° Quei prelati che non erano riconosciuti dall'autorità civile potevano scusarsi da ogni eventuale invito col fatto stesso di non essere riconosciuti e perciò mancare della necessaria qualifica. 3° Non verificandosi le due prime ipotesi, i vescovi avrebbero potuto dirigere una gentile lettera a chi avesse loro trasmesso l'invito per dire che, attese le luttuose circostanze in cui versavano la Santa Sede e la Chiesa d'Italia, non avrebbero potuto conseguire l'onore di accettare¹¹.

Simili disposizioni non mancavano di esporre i vescovi italiani a molti dubbi e possibili imbarazzi, tenuto conto, poi, che alcuni di essi non avevano ancora ottenuto il regio *exequatur*, cosa che, comunque, non sembrava sufficiente a muovere la Santa Sede ad una maggiore elasticità di disposizioni. Esemplificativo in tal senso è il caso della diocesi di Napoli. L'arcivescovo Guglielmo Sanfelice, ancora in trattativa per l'ottenimento del regio *exequatur*, con lettera del 9 settembre 1878 chiedeva come dovesse regolarsi qualora, in occasione del prossimo viaggio del sovrano in Napoli, gli fosse stato chiesto di amministrare la cresima al figlio del re così come già si vociferava¹². Avutone il permesso, purché la celebrazione avvenisse in pubblica chiesa e l'arcivescovo non si recasse a tale scopo a palazzo reale¹³, il prelado, per il quale le trattative per l'ottenimento del regio *exequatur* erano già a buon punto e avrebbero potuto guastarsi qualora si fosse data occasione a nuove ostilità e a seri imbarazzi, poneva alla Santa Sede un altro dubbio. Qualora infatti la celebrazione del sacramento fosse effettivamente avvenuta presso la cappella di San Gennaro, nel Duomo, avrebbe egli potuto accogliere i reali alla porta associato a due canonici, secondo le norme prescritte dal cerimoniale per i principi reali?¹⁴ Il diniego ricevuto fu

¹¹ Cfr. Circolare confidenziale del card. Nina ai metropolitani d'Italia sulle visite al Re, 30 agosto 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 267, fasc. 67, 56v. Documento a stampa).

¹² Cfr. Lettera di mons. Guglielmo Sanfelice, arcivescovo di Napoli, al card. Lorenzo Nina segretario di Stato, Napoli 9 settembre 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 268, fasc.69, f. 1r. Originale).

¹³ Cfr. Lettera del card. Lorenzo Nina, segretario di Stato, a mons. Guglielmo Sanfelice, arcivescovo di Napoli, Roma 16 settembre 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 268, fasc.69, ff. 2r-3r. Minuta).

¹⁴ Cfr. Lettera di mons. Guglielmo Sanfelice, arcivescovo di Napoli, al card. Lorenzo Nina,

netto. Per mano del canonico don Giuseppe Magno addetto alla segreteria di AES, gli venne consegnata la minuta di una lettera, che egli avrebbe dovuto indirizzare al re, nella quale giustificava la sua astensione ai dovuti convenevoli di cortesia invocando la legittima e naturale conformità ai doveri di un vescovo della Chiesa di Dio¹⁵.

D'altra parte il soggiorno napoletano fu per il re tutt'altro che piacevole e la disgraziata circostanza che lo vedeva vittima, fortunatamente indenne, dell'attentato Passannante sembrò allentare, almeno in parte, la morsa. L'arcivescovo di Napoli, infatti, per incarico del papa e a suo nome, inviava al re una lettera nella quale si felicitava per lo scampato pericolo ed invocava il Signore perché illuminasse il giovane sovrano in mezzo ai tanti pericoli dai quali si trovava minacciato l'ordine religioso, politico e sociale che non sarebbe stato ristabilito fino a che la più sfrenata libertà avrebbe potuto combattere ogni principio della legge di Dio¹⁶. Nel contempo, alle molte richieste di istruzioni che fioccarono presso la segreteria di Stato su come regolarsi nel caso in cui fosse stato richiesto il canto del *Tē Deum* in ringraziamento dello scampato pericolo, si rispondeva consentendo il canto in una qualche chiesa della diocesi, e non nella chiesa cattedrale, prendendo però tutte le misure necessarie per impedire che tali manifestazioni assumessero un qualunque significato politico¹⁷.

D'altra parte qualunque eccezione, anche minima, alla condotta fino a quel punto tenuta, come potevano far supporre la lettera inviata a nome del papa dal card. Sanfelice al sovrano sopravvissuto all'attentato e la concessione del canto del *Tē Deum*, favorivano il diffondersi dell'idea, veicolata dalla stampa filogovernativa e filomonarchica, che la Chiesa si stesse adeguando ai fatti compiuti facendole «perdere l'unico bene che niuno le ha mai potuto rapire, vale a dire l'irremovibile fedeltà ai suoi principii, senza la quale essa non potrebbe esercitare alcuna influenza sugli animi dei fedeli»¹⁸,

segretario di Stato, Napoli 12 ottobre 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 268, fasc.69, ff. 5r-5v. Originale).

¹⁵ Cfr. Lettera di Mons. Sanfelice al Re Umberto durante il suo soggiorno nella città di Napoli, novembre 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 268, fasc.69, ff. 24r-25r. Minuta).

¹⁶ Cfr. Lettera del card. Lorenzo Nina, segretario di Stato, a mons. Guglielmo Sanfelice, arcivescovo di Napoli, 19 novembre 1878, n. 32139 (ASV, AES, *Italia*, pos. 271, fasc.70, ff. 9r-10r. Minuta).

¹⁷ Cfr. Circolare ai Rappresentanti della S. Sede all'estero, Roma 10 dicembre 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 271, fasc.70, f. 56v. Documento a stampa).

¹⁸ Circolare ai Rappresentanti della S. Sede all'estero, Roma 10 dicembre 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 271, fasc.70, f. 55v. Documento a stampa).

come si scriveva ai rappresentanti della S. Sede all'estero il 10 dicembre 1878. L'astensione comunque, non voleva assumere nessun altro aspetto se non quello «di un dignitoso contegno ispirato da motivi meramente religiosi e morali»¹⁹. Insomma, quelle piccole concessioni fatte nell'inamovibile ancoramento della Santa Sede a principi inalienabili ed imprescrittibili, non erano da intendersi in senso politico, come certa stampa mostrava di fare, ma unicamente in senso morale e religioso, poiché il fatto di Napoli aveva costituito un'enorme violazione dei più elementari principi della moralità imponendo alla Chiesa un nuovo contegno che da un lato fosse conforme alla santità della sua dottrina e dall'altro non potesse prestarsi ad essere frainteso come nuova attitudine verso l'attuale situazione politica italiana.

Certo, però, se le motivazioni potevano non essere politiche, non poteva dirsi altrettanto delle conseguenze. E la stessa Santa Sede ne era ben consapevole se rispondeva con un netto diniego a mons. Bonfiglio Mura, arcivescovo eletto di Oristano, che invocava per i tre metropoliti dell'isola una sorta di zona franca dalle istruzioni diramate all'intero episcopato italiano o, almeno, la posticipazione della data di sua consacrazione per non esporlo all'imbarazzo di doversi sottrarre a ciò cui era tradizionalmente tenuto, negando ospitalità ai reali nel suo palazzo²⁰. La linea adottata dalla Santa Sede era del tutto indiscutibile. Le istruzioni, dalle quali veniva invocato esonero, erano state elaborate tenendo conto di tutte le situazioni e le eventualità possibili e il «S. Padre ha disposto di non dipartirsene in qualsiasi caso»²¹. Per quanto si ritenessero ragionevoli le considerazioni fatte dal presule, dunque, gli si prescriveva che non si dipartisse dalle istruzioni a cui tutti i vescovi d'Italia avrebbero dovuto attenersi «indifferentemente» considerato che le sovrane disposizioni pontificie erano state dettate «non da ragioni politiche ed umane, ma da gravissimi motivi che riguardano gl'interessi generali della Chiesa universale e in particolare poi da quelli che si riferiscono alla situazione cui trovasi ridotto il Sommo Pontefice stesso e la Chiesa di questa disgraziata penisola»²². Quel contegno di rispettosa

¹⁹ Circolare ai Rappresentanti della S. Sede all'estero, Roma 10 dicembre 1878 (ASV, AES, *Italia*, pos. 271, fasc.70, f. 56r. Documento a stampa).

²⁰ Cfr. Lettera di mons. Bonfiglio Mura, arcivescovo eletto di Oristano, a mons. Uditore di Sua Santità, Cagliari 5 febbraio 1879 (ASV, AES, *Italia*, pos. 279, fasc. 79, ff. 34r.-35r. Originale).

²¹ Lettera del card. Lorenzo Nina, segretario di Stato, a mons. Bonfiglio Mura, arcivescovo eletto di Oristano, 27 febbraio 1879, n. 33490 (ASV, AES, *Italia*, pos. 278, fasc. 79, f. 36v. Minuta).

²² Lettera del card. Lorenzo Nina, segretario di Stato, a mons. Bonfiglio Mura, arcivescovo eletto di Oristano, 27 febbraio 1879, n. 33490 (ASV, AES, *Italia*, pos. 278, fasc. 79, ff. 36v-37r. Minuta).

astensione che cattolici e gerarchia ecclesiastica avrebbero dovuto tenere nei confronti della famiglia reale aveva, infatti, obiettivi ben chiari: dare maggior eco ai lamenti del pontefice e dell'episcopato per l'usurpazione degli stati della Chiesa e per tutte le leggi inique con le quali la si vessava, ed orientare l'attenzione del mondo civile su tali sofferenze per ottenere dai governi un qualche aiuto, oltre che evitare di confondere le idee alle masse²³. Uguale fermezza sarebbe stata tenuta nel 1880 nei confronti dei vescovi di Agrigento²⁴ e di Salerno²⁵, per i quali vennero riconfermate le istruzioni del 30 agosto 1878²⁶. Condizioni locali e ragioni politiche, per quanto valide non erano bastevoli a giustificare alcuna eccezione di condotta.

Una prima eccezione all'intransigenza di queste posizioni si ebbe per l'episcopato siciliano che, proprio sul finire del 1880, aveva manifestato una certa preoccupazione dovuta alla imminente visita reale all'isola. Il primo ad esprimere imbarazzo fu l'arcivescovo di Messina²⁷, cui seguì l'arcivescovo di Palermo Michelangelo Celesia. Quest'ultimo insinuava presso la Santa Sede la necessità di disposizioni ai vescovi isolani diverse rispetto a quelle previste dalla circolare del 30 agosto 1878, dato che il viaggio sarebbe stato compiuto in pieno inverno e, dunque, non sarebbero state credibili astensioni

²³ Cfr. Lettera del card. Lorenzo Nina, segretario di Stato, a mons. Bonfiglio Mura, arcivescovo eletto di Oristano, 27 febbraio 1879, n. 33490 (ASV, AES, *Italia*, pos. 278, fasc. 79, ff. 37r-38r. Minuta).

²⁴ Nell'aprile del 1880, infatti mons. Domenico Turano, arcivescovo di Agrigento, scriveva al cardinale Lorenzo Nina chiedendogli istruzioni per l'eventualità in cui il sovrano, durante il suo viaggio in Sicilia, fosse passato anche da Agrigento il cui duomo era di regio patronato. Cfr. Lettera di mons. Domenico Turano, arcivescovo di Agrigento, al card. Lorenzo Nina, segretario di Stato, Agrigento, 8 aprile 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 301, fasc. 81, f. 38r. Originale).

²⁵ Il 2 giugno 1880 l'arcivescovo di Salerno mons. Valerio Laspro scriveva al card. segretario di Stato informandolo della voce di una prossima visita alla città e al duomo della regina Margherita e chiede istruzioni. Cfr. Lettera dell'arcivescovo di Salerno mons. Valerio Laspro al card. Lorenzo Nina segretario di Stato, Salerno 2 giugno 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 303, fasc. 81, f. 58r. Originale).

²⁶ Cfr. Lettera del card. Lorenzo Nina segretario di Stato a mons. Valerio Laspro arcivescovo di Salerno, 3 giugno 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 303, fasc. 81, ff. 61r.-61v. Minuta). Con questa si rimette all'arcivescovo copia della circolare del 30 agosto 1878.

²⁷ Questi, infatti, aveva appresa notizia dai giornali della imminente visita, ed essendosi previsto che il viaggio sarebbe avvenuto via terra, dovendo perciò avere il suo primo ingresso a Messina, chiedeva se le istruzioni del 30 agosto 1878 dovessero ancora considerarsi valide o se bisognasse attenderne di nuove. Cfr. Lettera di mons. Giuseppe Guarino, arcivescovo di Messina, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Messina 12 dicembre 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 7r.-7v. Originale). In realtà il viaggio avvenne via mare con sbarco a Palermo, mentre Messina fu l'ultima tappa del viaggio sull'isola.

che si appellassero al pretesto della sacra visita o della villeggiatura. Né si sarebbe potuta addurre la scusa di non avere titoli a poterli accettare, visto che i vescovi dell'isola erano stati tutti riconosciuti e messi in possesso delle loro mense. D'altra parte l'arcivescovo temeva anche reazioni inconcuse dagli isolani le cui teste definiva «vulcaniche»²⁸. In quella circostanza, affrontata la questione in congregazione di AES e sottoposta al parere dei cardinali Bilio e Ferrieri, si considerò prudente permettere una visita in forma privata, esclusa però ogni comparsa ed ogni accettazione di inviti ed ogni funzione pubblica. Perché poi la visita non riuscisse del tutto inutile, in segno di protesta per la difficile condizione fatta alla Santa Sede e per i mali che soffriva la Chiesa in ogni diocesi a causa delle misure governative, i vescovi avrebbero dovuto approfittare dell'incontro per manifestare al re, nei modi debiti, i loro sentimenti di rammarico e di timore, facendo appello alla sua avita religione, perché prendesse in considerazione uno stato di cose tanto grave nell'interesse della Chiesa e della società civile²⁹.

Le nuove disposizioni, comunque, non costituivano un adattamento alle situazioni locali e a ragioni di ordine politico ma una conseguenza delle nuove condizioni dell'episcopato³⁰ e, dunque, ancora, di una attitudine rispondente agli interessi generali della Chiesa.

²⁸ Cfr. Lettera di mons. Michelangelo Celesia, arcivescovo di Palermo, al card. Luigi Jacobini segretario di Stato, Palermo 15 dicembre 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 13r.-13v. Originale).

²⁹ Cfr. Appunto anonimo 23 dicembre 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, f. 15r. Autografo del Rampolla). Tale risoluzione veniva comunicata al Celesia e per suo tramite all'episcopato siciliano il 24 dicembre 1880; Cfr. Lettera del card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, a mons. Michelangelo Celesia, arcivescovo di Palermo, 24 dicembre 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 23r.-24r. Minuta autografa del Rampolla).

³⁰ Sul merito di tali nuove condizioni Fausto Fonzi a partire dai rapporti dei magistrati e funzionari ritiene che queste siano mutate dal 1876 e che fossero conseguenza non tanto di un mutato approccio governativo all'episcopato (proprio nel momento in cui saliva al potere la Sinistra), quanto piuttosto di un opportunismo dei vescovi desiderosi di ottenere il regio *exequatur*. Negli ultimi anni del pontificato di Pio IX molti dei vescovi eletti tra il 1871 e il 1872 cominciarono ad avere un atteggiamento più moderato e prudente, attenuando la loro ostilità antigovernativa. LA. interpreta tale nuovo orientamento quale conseguenza della crisi che proprio allora si registrava della teoria della catastrofe con il conseguente esaurirsi delle speranze di restaurazione e l'esigenza di stabilire relazioni con un sistema che non appariva più transitorio e caduco ma duraturo. Perciò di fronte all'irrigidirsi del governo di Destra che nel 1875 concedeva l'*exequatur* solo ai vescovi che ne avessero fatta personale e diretta richiesta, molti si rivolsero docilmente al governo. Altri furono indotti a più miti consigli dalle resistenze locali di clero e laicato, dalla violenza delle manifestazioni ed aggressioni anticlericali e dal timore di un prossimo trionfo di correnti antigovernative pericolose anche per l'ordine religioso. I vescovi, dunque, si orientarono progressivamente

D'altra parte, nonostante tutti gli sforzi, almeno dichiarati, di attenersi fedelmente alle disposizioni pontificie, l'attitudine dei vescovi siciliani non fu del tutto rispondente alle attese. Mons. Celesia, ad esempio, aveva declinato gli inviti fattigli dall'autorità ad unirsi al corpo municipale e agli altri corpi politici e militari per ricevere i reali allo sbarco ed accompagnarli per strada³¹. Aveva anche declinato l'invito a far suonare le campane al momento dello sbarco, avvenuto il 4 gennaio 1881, e si era sottratto all'invito al pranzo di corte adducendo ragioni di infermità di salute³², tuttavia non era riuscito del tutto ad evitare comparse pubbliche con i reali³³. Anche l'arcivescovo di Messina si era ritrovato nella necessità di prestarsi a qualche eccezione rispetto alle istruzioni ricevute³⁴ mentre l'arcivescovo di Monreale aveva addirittura invitato i reali a visitarne la basilica³⁵. Più conforme alle di-

verso un transigentismo sempre più moderato e conservatore, mentre il basso clero e il laicato, in nome di una più accentuata fedeltà alla Santa Sede sarebbe stato latore della intransigenza papista. Cfr. F. FONZI, *I vescovi, in Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878)*. Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa. La Mendola 31 agosto-5 settembre 1971. Relazioni I, Milano, Vita e Pensiero, 1973, 56-57.

³¹ Cfr. Lettera di mons. Michelangelo Celesia, arcivescovo di Palermo, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Palermo 29 dicembre 1880 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, f. 25r. Originale).

³² Cfr. Lettera di mons. Michelangelo Celesia, arcivescovo di Palermo, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Palermo 5 gennaio 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, f. 36r. Originale).

³³ Il giorno dell'arrivo, infatti, l'arcivescovo fu informato del desiderio dei reali di entrare in cattedrale. Sparsasi la notizia, una immensa folla di popolo si riversò nella piazza della chiesa. Si decise, perciò, di aprirne le porte per contentare il popolo. Nel frattempo i reali arrivarono alla porta maggiore e l'arcivescovo li accompagnò all'altare dove uno dei canonici presenti diede la benedizione del Santissimo. Quindi li condusse alla cappella di santa Rosalia a venerarne le reliquie. Cfr. Lettera di mons. Michelangelo Celesia, arcivescovo di Palermo, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Palermo 5 gennaio 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 36r.-36v. Originale); cfr. Lettera di mons. Michelangelo Celesia, arcivescovo di Palermo, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Palermo 28 gennaio 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 88, ff. 4r-4v. Originale).

³⁴ Anche qui per evitare gravi dispiaceri l'arcivescovo consentì alla visita dei reali al duomo e al suo tesoro monumentale e alla benedizione del Santissimo pur proibendo che si suonassero le campane, che si cantasse il *Te Deum* o che si recitasse la colletta *pro rege*. Cfr. Lettera di mons. Giuseppe Guarino, arcivescovo di Messina, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Messina 17 gennaio 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 76r.-77v. Originale); cfr. Lettera di mons. Giuseppe Guarino, arcivescovo di Messina, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Messina 19 gennaio 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 80r.-81r. Originale).

³⁵ Cfr. C. M. FIORENTINO, *La Corte dei Savoia*, Bologna, Il Mulino, 2008, 199.

sposizioni pontificie la condotta degli arcivescovi di Agrigento³⁶ e di Catania³⁷. I vescovi, d'altra parte, dichiaravano di agire spinti dal desiderio di evitare mali peggiori e costretti quasi dalla forza, tenuto conto dell'entusiasmo con cui le folle avevano accolto i reali nell'isola.

Le istruzioni della Santa Sede, per quanto dettagliate e per quanto elaborate nella pretesa di aver tenuto conto di tutte le possibili circostanze, non sembravano prestarsi ad offrire un efficace supporto alle situazioni concrete nelle quali i vescovi operavano. Basti ricordare che pochi mesi dopo il vescovo di Castellammare, mons. Vincenzo Sarnelli, scriveva al segretario di Stato per giustificare la sua presenza al varo dell'incrociatore Flavio Gioia col fatto di voler impedire la chiusura del cantiere regio che offriva da vivere a 1.500 famiglie³⁸. La distonia con Roma dipendeva, oltre che dalla ancora diffusa regionalizzazione dell'episcopato italiano³⁹, soprattutto dal dover prestare più attenzione alle esigenze e quindi anche ai compromessi della vita pastorale quotidiana piuttosto che alle questioni di principio. D'altra parte episodi come questo confermavano non potersi parlare di un fronte episcopale compatto. I vescovi, evidentemente, articolavano il loro consenso alle direttive romane secondo diversi livelli di adesione o di coinvolgimento diretto nell'assetto intransigente⁴⁰.

³⁶ L'arcivescovo di Agrigento, nonostante le insistenze delle autorità provinciali che avrebbero voluto che ricevesse i reali alla stazione minacciando, in caso contrario, gravi conseguenze, si rifiutò adducendo l'inesistenza di una qualche regola che obbligasse i vescovi a ricevere i reali fuori dalla propria chiesa. Si limitò a fare loro visita privata accompagnato da due canonici. Cfr. Lettera di mons. Domenico Turano, arcivescovo di Agrigento, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Agrigento 16 gennaio 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 48r.-49v. Originale).

³⁷ L'arcivescovo di Catania, grazie alle sue buone relazioni con le autorità civili del luogo aveva potuto ben preparare il terreno e poté limitarsi solo alla visita privata. Cfr. Lettera di mons. Giuseppe Benedetto Dusmet, arcivescovo di Catania, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Catania, 20 gennaio 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 314, fasc. 87, ff. 67r.-70r. Originale).

³⁸ Cfr. Lettera di mons. Vincenzo Sarnelli, vescovo di Castellammare, al card. Luigi Jacobini, segretario di Stato, Castellammare 19 giugno 1881 (ASV, AES, *Italia*, pos. 321, fasc. 89, ff. 47r.-47v. Originale).

³⁹ Cfr. B. Bocchini Camaiani - D. Menozzi (a cura di), *Lettere pastorali dei vescovi della Toscana*, Genova, Marietti, 1990, XI; Cfr. B. Bocchini Camaiani - M. Lupi (a cura di), *Lettere pastorali dei vescovi dell'Umbria*, Roma, Herder Editrice e Libreria, 1999, IX-XI. Fausto Fonzi individua almeno sei se non undici o dodici gruppi regionali distinti, chiusi in un tenace ed orgoglioso isolamento. Cfr. FONZI, *I vescovi*, 33.

⁴⁰ Cfr. G. BATTELLI, *I vescovi italiani tra Leone XIII e Pio X*, «Cristianesimo nella Storia» 6 (1985), 97-100. L'A., partendo dalla pubblicazione del carteggio Scalabrini-Bonomelli, afferma l'esistenza di uno schieramento sotterraneo dell'episcopato italiano diverso da quello ufficiale che emergeva dagli interventi collettivi dell'episcopato italiano in favore della causa del pontefice.

Secondo periodo

Ad una prima attitudine rigorosamente intransigente, non disponibile neanche a visite private, seguì una seconda fase, preparata dalle istruzioni inviate all'episcopato siciliano in occasione delle visite reali all'isola. La Santa Sede, infatti, considerò valide le istruzioni date il 30 agosto 1878 fino a tutto il 1883, come risulta anche dalle istruzioni date all'arcivescovo di Salerno il 5 giugno 1880 e all'arcivescovo di Firenze il 23 novembre 1883⁴¹. Si passò quindi a tollerare che i vescovi, qualora i sovrani si fossero recati nella città di loro residenza, rendessero loro una visita del tutto privata, con la proibizione di associarsi alle autorità civili ed amministrative e con l'ordine di astenersi dai ricevimenti ufficiali in luoghi pubblici e nelle stazioni e di accettare inviti ai banchetti. Una tolleranza inizialmente limitata alle sole città che si trovavano fuori dai domini pontifici e ai soli casi in cui non si fosse preteso di dare alla visita un significato politico. Tolleranza che venne poi ulteriormente ristretta ai soli casi in cui i vescovi non potessero assolutamente esimersi dal rendere ai sovrani una visita anche se solo privata⁴². La novità di queste disposizioni era da motivarsi come si era fatto per l'episcopato siciliano: l'episcopato italiano era ormai in gran parte dotato di regio *exequatur*.

Rampolla del Tindaro

Il 1887, come noto, fu caratterizzato da un risveglio delle speranze di conciliazione a seguito della allocuzione pontificia del 23 maggio. L'arrivo di mons. Rampolla del Tindaro alla segreteria di Stato, però, ribadì con forza l'imprescindibile condizione di questa riconciliazione identificandola nel potere temporale. Appena assunta la responsabilità della diplomazia vaticana il prelado siciliano scriveva ai nunzi apostolici di Vienna⁴³, Bruxelles⁴⁴

⁴¹ Cfr. Regola di condotta da tenersi uniformemente dall'Episcopato Italiano durante la presente condizione del Romano Pontificato e della Chiesa in Italia (ASV, AES, *Italia*, pos. 402, fasc. 139, XX. Documento a stampa).

⁴² Cfr. Regola di condotta da tenersi uniformemente dall'Episcopato Italiano durante la presente condizione del Romano Pontificato e della Chiesa in Italia (ASV, AES, *Italia*, pos. 402, fasc. 139, XXI. Documento a stampa).

⁴³ Cfr. Carteggio Rampolla-Galimberti in ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 4r-65r.

⁴⁴ Cfr. Lettera riservata del card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato a

e Parigi⁴⁵, avvisandoli della imminente pubblicazione di un documento del papa nel quale si sarebbe esposto quello che poteva considerarsi quasi il programma che la Santa Sede intendeva seguire nella sua azione verso i popoli e i governi, pronunciando l'ultima parola autorevole sulla questione romana per togliere di mezzo tutti gli equivoci e le illusioni. Avrebbe, infatti, rivendicato nella forma più netta ed esplicita la sovranità territoriale quale mezzo indispensabile per l'esercizio libero ed indipendente del suo ministero apostolico e segnatamente Roma, destinata dalla Provvidenza ad essere la sede perenne del vicario di Gesù Cristo. Nella facile previsione della reazione della stampa liberale, compito dei nunzi apostolici sarebbe stato quello di preparare da subito la difesa ed il terreno di modo che le prime impressioni fossero favorevoli alla causa della Santa Sede. Con articoli ed opuscoli avrebbero dovuto organizzare una vera e propria campagna pubblicitica che moderasse e correggesse i prevedibili attacchi.

Contemporaneamente il nuovo segretario di Stato si procurava il sostegno anche dell'episcopato nazionale, oltre che della stampa cattolica e dei circoli cattolici. Con le stesse mire, il 20 luglio 1887, infatti, affidava al suo segretario particolare, mons. Giacomo Della Chiesa, delle precise istruzioni secondo le quali avrebbe dovuto recarsi segretamente presso gli arcivescovi di Firenze, Bologna, Venezia, Genova e, se fosse stato necessario, anche Torino. Gli obiettivi da perseguire erano chiari: invitare l'episcopato italiano a mostrarsi sempre più unito e compatto nel secondare le mire del pontefice e nel conformarsi in tutto con esse nella difesa dei diritti della Santa Sede che erano pure quelli della cattolicità. Poiché il pontefice dichiarava autorevolmente non essere possibile la riconciliazione dell'Italia col papato, se non sull'unica base della restituzione della sovranità territoriale e di Roma al papa, i vescovi avrebbero dovuto, con la loro influenza morale e con l'esercizio della loro azione pastorale, favorire il formarsi e il propagarsi di una corrente di opinione a ciò favorevole facendo propaganda agli atti

mons. Domenico Ferrata, nunzio apostolico a Bruxelles, Roma 20 luglio 1887 (AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 10r-11v. Minuta autografa del Rampolla); Lettera di mons. Domenico Ferrata, nunzio apostolico a Bruxelles, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, Bruxelles 25 luglio 1887 (AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 12r-12v. Originale).

⁴⁵ Cfr. Lettera personale e riservata di mons. Luigi Rotelli, nunzio apostolico a Parigi, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, Parigi 27 agosto 1887 (AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 53r-53v. Originale); cfr. Lettera del card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, a mons. Luigi Rotelli, nunzio apostolico a Parigi, Roma 31 agosto 1887 (AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 54r-54v. Minuta).

pontifici ed eccitando la stampa cattolica a sostenere la enunciata tesi ed a confutare valorosamente gli argomenti ad essa contrari⁴⁶. Il giovane prelado avrebbe dovuto verificare, inoltre, quali fossero le condizioni della stampa cattolica nelle rispettive diocesi, se fosse o no sottomessa all'autorità ecclesiastica e quale sarebbe stato, a giudizio dei metropolitani ai quali era indirizzato, «il mezzo pratico e più efficace onde conseguire dalla stampa cattolica la conformità nell'indirizzo, la carità ed urbanità nei modi, senza in nulla scemare la difesa della verità e della giustizia»⁴⁷. Ed al fine di ottenere uniformità di condotta dell'episcopato e della stampa cattolica per le questioni di ordine politico-religioso sia in Italia come nelle altre nazioni, nella monolitica difesa dei diritti e degli interessi della Santa Sede, il Rampolla suggeriva che la stampa cattolica prendesse le mosse dalla stampa cattolica romana, ossia dall'Osservatore Romano⁴⁸. Il viaggio del Della Chiesa iniziato il 22 luglio a Firenze si concludeva il 28 a Torino e il quadro che ne emergeva non era dei più confortanti. Per quanto tutti i metropolitani si dicessero disposti a secondare la volontà pontificia, infatti, descrivevano una stampa cattolica che, sebbene presente, non godeva di tirature particolarmente importanti. Anche il patriziato locale era in genere indolente e poco propenso all'azione⁴⁹.

L'avvento del Rampolla alla segreteria di Stato nel luglio del 1887 sembrò riorientare, dunque, la Santa Sede su posizioni rigorosamente astensioniste. Quale fosse il nuovo indirizzo dato dalla segreteria di Stato appariva chiaro dalla circolare indirizzata agli arcivescovi d'Italia del 29 luglio 1887. In essa si formulava esplicitamente il principio dell'uniformità e, pur non negando in linea di principio che potessero darsi situazioni particolari che richiedessero considerazioni particolari, se ne affidava il discernimento unicamente alla Santa Sede⁵⁰. Così, al cardinale Sanfelice, arcivescovo di Napoli che l'11 ottobre chiedeva istruzioni per la prossima visita del re, si rispondeva di

⁴⁶ Cfr. Istruzioni del card. Rampolla, segretario di Stato per mons. Giacomo Della Chiesa, 20 luglio 1887 (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff.16r-17r. Minuta).

⁴⁷ Istruzioni del card. Rampolla, segretario di Stato per mons. Giacomo Della Chiesa, 20 luglio 1887 (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, f. 17r. Minuta).

⁴⁸ Cfr. Istruzioni del card. Rampolla, segretario di Stato per mons. Giacomo Della Chiesa, 20 luglio 1887 (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, f. 17v. Minuta).

⁴⁹ Cfr. Relazione di Mons. Della Chiesa sulla missione compiuta (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 18r-38v. Manoscritto autografo del Della Chiesa).

⁵⁰ Cfr. Circolare del card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, agli arcivescovi d'Italia, Roma 29 luglio 1887 (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1072, fasc. 345, ff. 28v-29r. Copia).

prendere a pretesto di essere stato chiamato a Roma dal papa e di allontanarsi dalla città⁵¹. L'obiettivo perseguito, tuttavia, non era certo quello di trincerare la Santa Sede entro le barricate di un atteggiamento intransigente ed astensionista. L'obiettivo era piuttosto quello di dimostrare al potere politico l'ampia capacità di mobilitazione della Santa Sede così da dare maggiore efficacia politica alla rivendicazione dei suoi diritti e privilegi, allineando l'episcopato italiano nella indiscutibile adesione al progetto politico-religioso del pontefice⁵². Una linea questa, già felicemente sperimentata in Spagna dove episcopato e stampa cattolica, mobilitati monoliticamente dal nunzio Rampolla nella difesa dei diritti della Santa Sede, offrirono un notevole supporto alle pratiche diplomatiche dispiegate per la risoluzione dell'incidente Pidal-Mancini del 1884-85.

Alla necessità di un fronte cattolico compatto, d'altra parte, si univa l'impegno ad una condotta prudente, ispirata a lucido realismo politico e volta a non esasperare le contrapposizioni. Basti ricordare, in tal senso, quanto disponeva il cardinale segretario di Stato scrivendo a mons. Luigi Nazari di Calabiana, arcivescovo di Milano⁵³ che in occasione del prossimo giubileo sacerdotale del pontefice aveva fatto allestire nei locali del seminario una preesposizione vaticana. Era giunta voce, infatti, che i reali, residenti a Monza, avessero espresso il desiderio di recarsi in visita alla preesposizione e, in tale occasione, di aggiungere ai molti doni già fatti pervenire dai cattolici di quella arcidiocesi all'indirizzo del pontefice anche i propri. Compito dell'arcivescovo sarebbe stato quello di far comprendere, ove ve ne fosse stato il bisogno (qualora cioè la notizia fosse stata vera) le difficoltà che una simile mostra di ossequio avrebbe arrecato. Essendo infatti persone sovrane per le quali non era possibile astrarre l'elevata posizione che occupavano nello Stato rispetto alle qualità personali, né gli atti pubblici

⁵¹ Cfr. L. MANCINO, *Contributo per uno studio sul cardinale Sanfelice e sui rapporti tra Chiesa e Stato a Napoli durante il suo episcopato*, Napoli, s.n., 1974, 69.

⁵² Un ruolo delle assemblee collettive dei vescovi, funzionale alle linee politico-religiose del papato era già stato intercettato da Gregorio XVI e Pio IX. Cfr. A. MARANI, *Tra sinodi e conferenze episcopali. La definizione del ruolo degli incontri collettivi dei vescovi fra Gregorio XVI e Pio IX*, «Cristianesimo nella Storia» 17 (1996), 47-93; cfr. ID., *La conferenza episcopale della regione emiliano-romagnola da Leone XIII a Pio X (1891.1908)*, in D. Menozzi (a cura di), *Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X. Direttive romane ed esperienze locali in Emilia-Romagna e Veneto*, Bologna, Il Mulino, 2000, 140.

⁵³ Cfr. Lettera del card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, a mons. Luigi Nazari di Calabiana, arcivescovo di Milano, Roma 26 settembre 1887 (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 57r-59r. Minuta).

dai sentimenti privati, la loro offerta, se fatta in modo del tutto privato e quasi indiretto, sarebbe stata per loro disdicevole ed umiliante, se invece associata all'offerta fatta da altri sovrani che secondo le norme e il costume avevano fatto pervenire i loro doni direttamente al pontefice, avrebbe reso ancora maggiore la difficoltà. Sarebbe stato necessario renderli consapevoli di questa difficoltà per evitare che il pontefice si trovasse nelle difficile circostanza di dover essere costretto, per i suoi alti doveri, a non poter accogliere simili omaggi prima che fossero «sciolte le catene che inceppano così indegnamente nella Sua Augusta Persona la indipendenza del Sommo Pontificato e la libertà di azione nel governo della Chiesa»⁵⁴.

Secondo la mente del prelado siciliano, incombeva all'episcopato e al clero di scuotere gli animi degli Italiani da quel letargo in cui versavano, accingendosi tutti, ciascuno nella propria sfera, ad una azione quanto prudente e dentro i limiti della legalità, altrettanto energica, assidua, efficace, dietro la scorta della Santa Sede⁵⁵. Si passava dalla prospettiva di un passivo rifiuto a quella di un confronto diretto ed attivo per la riconquista degli spazi perduti, dalla resistenza alla iniziativa⁵⁶. Passaggio questo che caratterizzò tutto il pontificato di Leone XIII ma che col Rampolla assunse una connotazione chiara e soprattutto organizzata e centralizzata.

Il 25 aprile 1888 il segretario di Stato indirizzava, dunque, una nuova circolare ai vescovi italiani nella quale affermava non essere in massima consentito ai vescovi, e molto meno a quelli dello Stato Pontificio, fare visite di omaggio al sovrano e alla sua famiglia, sebbene si ammettesse che qualora il bisogno ne fosse stato evidente e non ci fosse stato il tempo di richiedere e ricevere le istruzioni i vescovi potessero prestarsi ad una visita privata, purché avessero preso tutte le cautele necessarie perché la visita non venisse interpretata come una tacita adesione al nuovo ordine politico⁵⁷. Il

⁵⁴ Lettera del card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, a mons. Luigi Nazari di Calabiana, arcivescovo di Milano, Roma 26 settembre 1887 (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 346, ff. 58r-58v. Minuta).

⁵⁵ Cfr. Lettera circolare (riservata) del Card. Rampolla ai Metropolitani, su quello che il Santo Padre esige dall'Episcopato Italiano nelle attuali circostanze s.l., s.d. (ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, pos. 1075, fasc. 347, ff. 6v-8v. Documento a stampa).

⁵⁶ Cfr. F. CRISPOLTI, *Pio IX, Leone XIII, Pio X, Benedetto XV. Ricordi personali*, Milano, Treves, 1932, 43; cfr. G. VENTURI, *Episcopato, cattolici e comune a Bologna. 1870-1904*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1976, 121-123.

⁵⁷ Cfr. Progetto di Circolare da inviarsi dall'E.mo Segretario di Stato all'Episcopato italiano. Italia (ASV, AES, *Italia*, pos. 402, fasc. 140, 6-7. Ponzenza a stampa discussa nella adunanza particolare di AES del 25 marzo 1888).

prelato siciliano era d'altra parte persuaso che il governo desiderasse le visite dei vescovi al re «non per buon spirito, ma per attirare l'Episcopato e il Clero, e isolare il Papa; provocando che l'attitudine del Papa e dell'Episcopato sia diversa, e così solo Egli sia la causa che non si venga ad un accordo, mentre i Vescovi sarebbero a ciò consenzienti»⁵⁸. Ciò però non lo induceva a sottrarre ai vescovi qualsiasi spiraglio di libero discernimento, considerando realisticamente la possibilità di situazioni urgenti (ad esempio un terremoto) che ponessero un vescovo nella esigenza di incontrare il sovrano. Ai vescovi della Lombardia riuniti nell'ottobre del 1892 a Pavia nell'annuale conferenza prescritta dalla Santa Sede, che indirizzavano al segretario di Stato per il tramite di mons. Giuseppe Sarto, vescovo di Mantova, una lettera nella quale chiedevano di modificare le istruzioni del 24 aprile 1888 per sottrarre ai vescovi ogni libertà di decisione⁵⁹, si rispondeva con una nuova circolare del 4 dicembre 1892 nella quale si ribadiva la necessità che l'episcopato si attenesse strettamente alle istruzioni ricevute nell'aprile del 1888⁶⁰.

L'esigenza di una condotta uniforme non poteva ammettere eccezioni e si esprimeva nella proibizione assoluta del canto del *Tē Deum* in occasione delle nozze d'argento dei reali. Proibizione dalla quale il cardinale non intese esonerare neanche i vescovi piemontesi⁶¹.

Un certo *ralliement* da posizioni rigorosamente astensioniste si cominciò a registrare nel 1900 a partire dal triste episodio del 29 luglio. In occasione

⁵⁸ Verbale della adunanza particolare di AES del 17 novembre 1892. Italia. Sulla visita dei vescovi italiani al capo dello stato, cfr. ASV, AES, *Rapporti delle sessioni*, sess. 713, anno 1892, n.f. Membri della commissione speciale erano i cardinali: Monaco, Parocchi, Serafino Vannutelli, Verga, Rampolla.

⁵⁹ Cfr. Lettera di Mons. Giuseppe Sarto, vescovo di Mantova, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, Mantova 24 ottobre 1892 (ASV, AES, *Italia*, pos. 479, fasc. 166, ff. 2r-2v. Originale); cfr. Verbale della adunanza particolare di AES del 17 novembre 1892. Italia. Sulla visita dei vescovi italiani al capo dello stato, cfr. ASV, AES, *Rapporti delle sessioni*, sess. 713, anno 1892, n.f.

⁶⁰ Cfr. Lettera circolare riservata del card. Rampolla ai vescovi italiani, [Roma] 4 dicembre 1892 (ASV, AES, *Italia*, pos. 479, fasc. 166, f. 35r. Documento a stampa. Della circolare è anche presente una minuta autografa del Rampolla ai ff. 32r-32v).

⁶¹ Cfr. Lettera di mons. Davide Riccardi, arcivescovo di Torino, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, Torino 31 marzo 1893 (ASV, AES, *Italia*, pos. 484, fasc. 175, ff. 2r-2v. Originale); cfr. Verbale della adunanza particolare di AES del 6 aprile 1888. Italia. Assistenza alle funzioni religiose nelle nozze d'argento (ASV, AES, *Rapporti delle sessioni*, sess. 717,6, anno 6 aprile 1893, n.f.). Tali decisioni venivano comunicate dal Rampolla all'arcivescovo di Torino il 7 aprile 1893. Cfr. Lettera del card. Mariano Rampolla del Tindaro a mons. Riccardi, arcivescovo di Torino, [Roma] 7 aprile 1893, n. 11592 (ASV, AES, *Italia*, pos. 484, fasc. 175, ff. 4r-5r. Minuta).

dell'assassinio del re si stabilì potersi tollerare funzioni di esequie a norma di quanto già disposto nelle circolari del 10 e del 12 gennaio 1878 per la morte di Vittorio Emanuele II, per cui tali funzioni non dovevano rivestire carattere politico e non dovevano essere promosse dall'autorità ecclesiastica e non si riteneva opportuno che i vescovi vi prendessero parte, a meno che da ciò non ne conseguissero gravi conseguenze⁶². Le disposizioni precedenti venivano nella sostanza confermate esprimendosi anche nella proibizione del canto del *Te Deum* per l'avvento al trono di Vittorio Emanuele III⁶³. Tuttavia era chiaro al cardinale e ai suoi colleghi porporati che l'episodio aveva favorito un crescente sabaudismo che induceva ad una certa prudenza e ad evitare di negare ogni cerimonia, disposizione che sarebbe stata giudicata troppo severa dstando scontento. Così al card. Ferrari che chiedeva istruzioni si rispondeva confermando le precedenti ma offrendo quali criteri interpretativi quelli del *possibile e del necessario*⁶⁴. La situazione

⁶² Tali risoluzioni vennero prese nel corso di una adunanza particolare di AES composta dai cardinali Parocchi, S. Vannutelli, Di Pietro, Ferrata, Respighi, Rampolla. Cfr. Verbale della adunanza particolare di AES del 30 luglio 1900. Istruzioni da darsi ai Vescovi in seguito alla morte del Re Umberto assassinata a Monza la sera del 29 alle ore 22.30 (e morto pochi minuti dopo per le ferite riportate da più colpi di rivoltella), in ASV, AES, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 889, anno 1900, n.f. La circolare suddetta porterà il n. di protocollo 57847 e se ne trova copia in ASV, AES, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 889, anno 1900, n.f.

⁶³ Mons. Domenico Valensise, vescovo di Nicastro, già il 30 luglio aveva scritto alla segreteria di Stato chiedendo istruzioni, essendo stato fatto oggetto di diverse richieste che avrebbero voluto presentasse le condoglianze alla regina vedova per l'assassinio del re, che ordinasse esequie per la sua anima e che facesse cantare il *Te Deum* per l'avvento al trono del figlio. Cfr. Lettera mons. Domenico Valensise, vescovo di Nicastro, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, Nicastro 30 luglio 1900, ASV, AES, *Italia*, pos. 646, fasc. 216, f. 2r. Originale. In risposta Rampolla rimetteva copia delle istruzioni del 1888. Cfr. Lettera del card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, a mons. Domenico Valensise, vescovo di Nicastro, Nicastro 5 agosto 1900, AES, *Italia*, pos. 646, fasc. 216, f. 5r. Minuta. La questione del canto del *Te Deum*, d'altra parte, venne affrontata in una adunanza particolare del 4 agosto 1900 presenti i cardinali Vannutelli, Di Pietro, Gotti, Vives, Rampolla. In essa prevalse la posizione del Rampolla che sosteneva un divieto assoluto poiché il nuovo sovrano si dichiarava re d'Italia, e salendo sul trono *eo ipso* contraeva le censure in modo notorio, pubblico e solenne. Cfr. Verbale della adunanza particolare di AES del 4 agosto 1900. *Italia*, *Te Deum* per l'avvento al trono di Vittorio Emanuele III, in ASV, AES, *Rapporti delle Sessioni*, Sess. 890, anno 1900, n.f.

⁶⁴ In questa linea la lettura degli eventi proposta da Carlo Cattaneo che, trattando della questione legata alla pubblicazione della preghiera della regina Margherita a seguito dell'assassinio del re Umberto I e dell'attitudine assunta dal card. Ferrari (che il 30 luglio si era recato a Monza a presentare le sue condoglianze alla regina e che aveva dato disposizioni per il canto di una messa da *requiem* in tutte le chiese parrocchiali e collegiali presenziando anche alla messa funebre promossa dalle autorità civili al duomo di Milano), rilegge l'attitudine tenuta nella circostanza dal Rampolla, che richiamava il cardinale ad attenersi

d'altra parte era assai delicata e richiedeva prudenza come dimostrava l'episodio del vescovo di Adria, mons. Giuseppe Staiti, che per aver data l'assoluzione al catafalco dalla sede, durante la celebrazione delle onoranze funebri, fu fatto oggetto di insulti, scatenando una serie di disordini e violenze fino a che, con decreto del 7 settembre 1900, si dispose anche il sequestro delle rendite della mensa vescovile⁶⁵.

La Santa Sede si muoveva, dunque, tra l'esigenza di dover mantenere inalterati i principi, e quella di doversi misurare con le situazioni pratiche, concrete, con l'esigenza di trarre dalle circostanze il maggior vantaggio possibile.

Se anche per l'avvento al trono di Vittorio Emanuele III si era espressamente proibito il canto del *Te Deum*, che pure si era tollerato, sia a Roma che fuori, per ringraziare Dio per aver preservato Umberto I dall'attentato contro di lui a Napoli nel novembre 1878, ed anche fu tollerato il canto del *Te Deum* e qualche funzione religiosa in occasione delle nozze di Re Vittorio Emanuele III e la Principessa Elena del Montenegro nel 1896, sempre però qualora ne fosse stato fatto formale invito e purché i vescovi si fossero astenuti dal prendere una qualsiasi iniziativa di feste e di funzioni⁶⁶, il 10 maggio 1901 Rampolla inviava ai vescovi nuova circolare di istruzione per la loro

alle istruzioni nei limiti del possibile e del necessario, come espressione di un *ralliement* dei cattolici all'istituto monarchico. Cfr. C. CATTANEO, «*Per Davidem ad Petrum*». *Saggi sul disagio ecclesiale lombardo nella seconda metà dell'Ottocento*, Seregno (MI), Collegio Ballerini, 2001, 151-153. In merito ai rapporti del card. Ferrari con la famiglia reale e, in particolare, con Umberto I, cfr. C. SNIDER, *L'episcopato del cardinale Andrea Ferrari*, vol. I, *Gli ultimi anni dell'Ottocento*, Vicenza, Neri Pozza Ed., 1981, 387-395. 756-760.

⁶⁵ Cfr. Lettera di mons. Giuseppe Staiti, vescovo di Andria, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, Andria 8 settembre 1900 (ASV, AES, *Italia*, pos. 650, fasc. 216, ff. 24r-24v. Originale); cfr. Lettera del card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, a mons. Giuseppe Staiti, vescovo di Andria, 8 settembre 1900 (ASV, AES, *Italia*, pos. 650, fasc. 216, f. 26r. Minuta); cfr. Lettera di mons. Giuseppe Staiti, vescovo di Andria, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di Stato, Andria 10 settembre 1900 (ASV, AES, *Italia*, pos. 650, fasc. 216, ff. 27r-28v. Originale); cfr. «*Come e perché fu sequestrata la mensa al vescovo di Andria*», in «Corriere della Sera» n. 247, Milano 10 settembre 1900 (ASV, AES, *Italia*, pos. 650, fasc. 216, f. 29r. Documento a stampa); cfr. Verbale della adunanza particolare del 12 settembre 1900. Sequestro delle temporalità al Vescovo di Andria, per l'incidente dei funerali del re Umberto (ASV, AES, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 894, anno 1900, n.f.).

⁶⁶ Cfr. Dispaccio dell'E.mo Signor Cardinal Segretario di Stato di Sua Santità a Monsignor Marongiu, Arcivescovo di Sassari, 12 ottobre 1896, Sul contegno da tenersi dall'Episcopato italiano all'occasione della nascita di un erede della Famiglia Reale, cfr. ASV, AES, *Italia*, pos. 698, fasc. 249, 13. Ponzona a stampa utilizzata nella adunanza del 9 maggio 1901, sessione 908, I, Italia.

condotta nell'occasione dei festeggiamenti a cui eventualmente avrebbe potuto dare luogo la prossima nascita di un erede della famiglia reale ribadendo le istruzioni già in vigore. Non si consentiva al clero e ai vescovi di prenderne l'iniziativa ma si stabiliva anche di non osteggiare o rifiutarsi alle proposte fatte da altri, privati o autorità, perché non ne venisse un danno per la Chiesa. Naturalmente vescovi e specie i cardinali avrebbero dovuto astenersi dal prendervi parte purché non se ne avessero a temere gravi disturbi⁶⁷. Per la futura nascita, d'altra parte, la famiglia reale sembrava voler imitare l'imperatore d'Austria che non aveva voluto festeggiamenti, ma opere di beneficenza, cosa per la quale era stato molto lodato. La regina Margherita aveva inviato 3.000 lire ai Cappuccini di Piazza Barberini raccomandando la famiglia alle loro preghiere, forse proprio in vista del prossimo parto, mentre il re in palazzo si fermava a parlare con un operaio del Crocifisso, esempio e conforto degli uomini. Alla Santa Sede appariva chiaro l'intento di favorire un aumento delle simpatie popolari per i Savoia che induceva ad una certa prudenza⁶⁸.

Conclusioni

Si può pertanto ritenere che le poste allora ritenute in gioco, il dibattito interno agli stessi vertici ecclesiastici, il processo che a livello di curia romana portò all'assunzione di una determinata linea e la dialettica instaurata nella elaborazione e nella concreta applicazione di tale linea tra Roma e l'episcopato, con il conseguente intreccio tra prospettive definite dal papato e dalla curia romana e atteggiamenti e comportamenti concreti dei vescovi, chiamati a tradurle nella quotidiana prassi pastorale della chiesa, dimostrano da una parte lo sforzo della Santa Sede per la costituzione di un episcopato

⁶⁷ Cfr. Verbale della congregazione di AES del 9 maggio 1901. Italia. Istruzioni ai Vescovi per la prossima nascita nella Famiglia Reale (ASV, AES, *Rapporti delle sessioni*, sess. 908, I, anno 1901, n.f.); cfr. Circolare riservata del Rampolla inviata ai card. Oreglia vescovo di Ostia e Velletri, all'arcivescovo di Torino, di Ravenna e di Pavia, al Patriarca di Venezia, agli arcivescovi di Sassari, Genova, Spoleto, Fermo, Pisa, ai card. arcivescovi di Bologna e di Milano, all'arcivescovo di Aquila, ai card. arcivescovi di Benevento e di Napoli, all'arcivescovo di Taranto, di Salerno, al card. arcivescovo di Reggio Calabria e al card. arcivescovo di Palermo, ossia ai presidenti dei vari gruppi delle conferenze episcopali n. 63223, Roma 10 maggio 1901 (ASV, AES, *Italia*, pos. 698, fasc. 249, 37r-38v. Copia).

⁶⁸ Cfr. Verbale della congregazione di AES del 9 maggio 1901. Italia. Istruzioni ai Vescovi per la prossima nascita nella Famiglia Reale (ASV, AES, *Rapporti delle sessioni*, sess. 908, I, anno 1901, n.f.).

italiano, ancora inesistente alla fine del pontificato di Pio IX, e dall'altra la progressiva apertura dei vertici della Chiesa alla esigenza di un sano realismo che declinasse la tutela degli interessi generali della Chiesa con le esigenze pastorali concrete e che tenesse conto di una certa affezione popolare alla nuova dinastia regnante, sebbene spesso semplicemente folkloristica e vissuta sull'onda della reazione emotiva.

DIEGO PINNA

LEONE XIII, LA CONGREGAZIONE
DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI
E L'ITALIA. DIRETTIVE PAPALI E ORIENTAMENTI
CARDINALIZI NEL PRIMO DECENNIO
DEL PONTIFICATO LEONINO (1878-1887)

Con questo contributo si vogliono analizzare le direttive papali e gli orientamenti della Curia sulla situazione italiana nel primo decennio del pontificato di Leone XIII (1878 - 1887), attraverso l'esame delle sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari.

Lo scopo di questo studio è duplice: anzitutto focalizzare lo stile di governo di papa Pecci, analizzando le modalità di intervento sul lavoro della Congregazione degli Affari Ecclesiastici; secondariamente esaminare i vari indirizzi vaticani sulla politica italiana espressi dai cardinali membri del dicastero. Il periodo che va dal 1878 al 1887 è stato solitamente considerato dalla storiografia classica come un'epoca di aperture e di rinnovamento, tra l'affermarsi del movimento conciliatorista e i tentativi per la creazione di un partito conservatore cattolico¹. A livello interno, la successione di tre segretari di Stato (Alessandro Franchi dal febbraio al luglio 1878, Lorenzo Nina dall'agosto 1878 al dicembre 1880 e Ludovico Jacobini dal dicembre 1880 al febbraio 1887) avrebbe determinato una vera e propria emersione di correnti ed indirizzi curiali nuovi, come il "nucleo tedesco" studiato da Luciano Trincia², formato da curiali e diplomatici vicini all'area germanica.

¹ Cfr. F. FONZI, *La Chiesa e lo Stato italiano*, in A. Fliche - V. Martin, (edd.), *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1, *La Chiesa e la società industriale (1878 - 1921)*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990, 273-311; G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Edizioni Rinascita, 1953, 157-214.

² Cfr. L. TRINCIA, *Il nucleo tedesco. Vaticano e Triplice Alleanza nei dispacci del nunzio a Vienna Luigi Galimberti (1887-1892)*, Brescia, Morcelliana, 2001; ID., *Conclave e potere politico. Il veto a Rampolla nel sistema delle potenze europee (1887-1904)*, Roma, Edizioni Studium, 2004.

Dopo questo novennio, con l'arrivo di Mariano Rampolla del Tindaro alla guida della Segreteria di Stato, il rinnovo della Triplice alleanza nel 1887 e l'incidente di Roma del 1888, in cui venne palesato il rifiuto della Germania di impegnarsi nella lotta del Papato per il potere temporale, condussero la diplomazia pontificia a cambiare rotta e percorrere la strategia francese, prima appoggiandosi alle speranze del generale Georges Boulanger, la cui salita al potere avrebbe posto fine al dibattito sulla separazione tra Stato e Chiesa, e in seguito favorendo un avvicinamento al Governo attraverso la politica del *Ralliement*³.

Ma è soprattutto all'interno del Collegio cardinalizio che in questo periodo si consolidò una trasformazione decisiva: oltre alla tradizionale ripartizione tra intransigenti e politici lo storico Andrea Ciampani, sviluppando ampiamente le acquisizioni di Christoph Weber, ha studiato a più riprese e con la consueta precisione il formarsi di un "centro cardinalizio" durante l'ultima parte del pontificato di Pio IX e affermatosi nei primi anni di Leone XIII, in cui la moderazione politica e l'ortodossia ecclesiale riuscirono a catalizzare un gruppo consistente di porporati verso un'ipotesi mediana, coordinati dall'azione del cardinale barnabita Luigi Bilio. Questa coalizione inedita, pur esercitando una forza di attrazione a favore degli indirizzi di Leone XIII e della Segreteria di Stato, doveva anche trovare forme di mediazione con i cardinali piani, che in esso non si identificavano a pieno⁴.

I recenti assunti storiografici sul pontificato di Leone XIII hanno messo in evidenza anzitutto la necessità di un approfondimento dello stile di governo del papa, ponendo in discussione la tesi secondo cui con Leone XIII si intraprese e rafforzò una struttura decisionale incentrata sul papa, esercitando la sua azione di governo attraverso canali ufficiosi, a detrimento degli organi ufficiali, in particolar modo della Segreteria di Stato. Queste

³ Cfr. L. KOELLIKER, *Léon XIII et la question romaine. Entre Triple alliance et alliance franco-russe*, in P. Levillain - J.-M. Tichy, (edd.), *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?*, Rome, École française de Rome, 2006, 125-137.

⁴ Cfr. A. CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti. La "questione di Roma" tra politica nazionale e progetti vaticani (1876-1883)*, Roma, Archivio Guido Izzi (Istituto per la storia del Risorgimento italiano), 2000; ID., *Orientamenti della Curia Romana e dell'episcopato italiano sul voto dei politici cattolici (1881-1882)*, «Archivum Historiae Pontificiae», 34 (1996) 269-324; ID., *Da Pio IX a Leone XIII: il dibattito nella Curia romana dopo l'Unità d'Italia*, in A. Ciampani - C. M. Fiorentino - V. G. Pacifici, (a cura di), *La moralità dello storico. Indagine storica e libertà di ricerca. Saggi in onore di Fausto Fonzi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, 55-90. Sul cardinale Bilio: ID., *Un cardinale barnabita nel governo della Chiesa cattolica durante i primi tempi del Regno d'Italia: Luigi Bilio*, in F. Lovison, (a cura di), *I Barnabiti nel Risorgimento*, «Barnabiti Studi» 28 (2011) 333-374.

reti preferenziali furono il *gruppo dei collaboratori perugini*; le *Commissioni temporanee di cardinali* e la *Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*. In particolare queste due ultime tipologie avrebbero consentito al papa, principale protagonista negli affari ecclesiastici, di porsi come arbitro sopra le varie correnti della Curia, riservandosi sempre la decisione finale⁵.

Ora si vuole esaminare se effettivamente questa tesi trova riscontro nella realtà documentale, attraverso lo studio della gestione degli affari legati all'Italia, da cui si cercherà di trarre qualche conclusione a livello generale.

La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari

Prima di entrare nel nostro argomento occorre fornire alcune informazioni sulla Congregazione, che rappresenta per la storia della Curia un dicastero atipico, le cui origini e competenze sono tuttora oggetto di varie interpretazioni. Uno dei temi più dibattuti e controversi riguarda la sua origine. Su questo argomento si sono create diverse opinioni storiografiche, riassumibili in due gruppi: il primo ha posto la Congregazione in continuità con alcune realtà consultive della Santa Sede, come la Congregazione degli Affari Ecclesiastici di Francia, istituita nel 1790 da Pio VI e la Congregazione sopra gli Affari ecclesiastici, istituita da Pio VII il 28 luglio 1800⁶. Una lettura decisamente opposta è stata proposta da Lajos Pásztor (1968)⁷ e Roberto Regoli (2009)⁸, che collocano l'origine del dicastero nel 1814, quando Pio VII, su suggerimento del cardinale Pacca, sancì la costituzione di un organo consultivo permanente per coadiuvare il Pontefice e la Segreteria di Stato, negando così che vi sia alcun tipo di origine remota del dicastero, ma tre Congregazioni distinte, ognuna con una propria storia e fisionomia⁹. Alla luce di uno scritto di

⁵ Cfr. TRINCIA, *Il nucleo tedesco*, 61-63.

⁶ Cfr. P. RICHARD, *Origines et développement de la Secrétairerie d'État apostolique (1417-1823)*, «Revue d'Historie Ecclésiastique» 11 (1910) 728-754; E. MAGNIN, *Affaires ecclésiastiques extraordinaires, (Congrégation des)*, in R. Naz, (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, I, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1935, coll. 252-253; V. MARTIN, *La Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires*, in *Les congrégations romaines*, Paris, Bloud & Gay, 1930, 176-179.

⁷ L. PÁZSTOR, *La Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 6 (1968) 191-318.

⁸ R. REGOLI, *Il ruolo della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari durante il pontificato di Pio XI*, in C. Semeraro, (a cura di), *Atti del Convegno Internazionale «La sollecitudine ecclesiale di Pio XI alla luce delle nuove fonti archivistiche»*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 183-229.

⁹ Cfr. PÁZSTOR, *La Congregazione*, 193-194; così pure Regoli.

Segreteria in cui si ripercorre la storia della Congregazione, conservato in un fascicolo del fondo *Stati Ecclesiastici*, essa veniva posta in continuità con queste realtà consultive¹⁰; ci pare, quindi, che nell'autocoscienza della Congregazione all'inizio del XX secolo, essa si considerasse come l'istituzionalizzazione della necessità, dovuta ai repentini mutamenti dei secoli XVIII-XIX, di possedere un organismo consultivo a servizio del papa e della Segreteria di Stato. Schematicamente possiamo affermare che la sua competenza si estendeva su un triplice ordine di attribuzioni: gli affari legati in qualche maniera alle leggi civili e che riguardavano gli accordi con gli Stati; l'esame di questioni sottoposte dalla superiore autorità (problemi spirituali, dogmatici, morali o disciplinari); gli affari ordinari riguardanti alcuni territori attribuiti alla sua competenza a partire dal 1850.

Il suo funzionamento si strutturava su tre livelli: il primo era composto dalla Congregazione cardinalizia, cioè i membri cardinali nominati dal papa, scelti di norma tra coloro che ricoprivano i ruoli più rilevanti dei dicasteri romani. Fin dalle origini vi figuravano il segretario di Stato, il decano del Sacro Collegio, il segretario della Suprema Inquisizione, il prefetto di *Propaganda Fide*, il penitenziere maggiore, il prefetto della Congregazione del Concilio. Il numero dei membri nel nostro periodo varia dai 22 ai 29 cardinali. Le adunanze cardinalizie, ordinariamente svolte il giovedì mattina nelle stanze del Segretario di Stato o nella Sala delle Congregazioni del Palazzo apostolico, venivano convocate dal papa per mezzo del segretario

¹⁰ S. Congregazione e Segreteria degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Inviati diplomatici. Memorie, in Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico [d'ora in poi S.RR.SS.], Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari [d'ora in poi AA.EE.SS.], Stati Ecclesiastici, 1903, Pos. 1255, fasc. 419, ff. 7-8: «Per la discussione degli Affari più gravi della S. Sede e della Chiesa Universale o per quelli dei principi, soleva anticamente il Sommo Pontefice chiamare a consulta straord[inaria] alcuni Cardinali a sua scelta, secondo le circostanze, col nome di *Congregatio Status* (Card. De Luca, Rel. Cur. Rom. V. 23). Per gli Affari di Francia, sulla fine del sec. XVIII, il papa Pio VI stabilì nel 1793 una speciale *Congregatio super negotiis ecclesiasticis Regni Galliarum*, la quale funzionò in Roma sino all'esilio di Pio VII nel 1809. Alla restaurazione del 1814, lo stesso Pontefice trovò opportuno di erigere una stabile *Congregatio negotiis ecclesiasticis praeposita*, il cui scopo ed organismo era così definito nel biglietto del 19 luglio 1814, dal Card. B. Pacca, Segretario di Stato, al R[everendissimo] P. Francesco Fontana, poi Cardinale, Barnabita, che fu il primo segretario della detta Congregazione: «La Santità di N. S. è venuta nella determinazione di destinare una Congregazione composta di Cardinali e Consultori [...] onde possano esaminarsi tutti gli affari, che dal mondo Cattolico saranno inoltrati alla S. Sede e che verranno alla detta Congregazione rimessi per l'esame e voto; e sia così la Santità Sua in grado di dare quelle risposte e prendere quelle risoluzioni, che sono state dettate da retti e sani principi e conformi alla Sua dignità Pontificia».

della Congregazione; a quest'ultimo, poi, spettava redigere il verbale e sottoporlo all'approvazione del papa, o nell'udienza del martedì, riservata agli affari ordinari, oppure in altra data¹¹.

La struttura stabile era composta da un segretario, da un sottosegretario, e da un gruppo di ufficiali, che nel nostro periodo variano dai 4 ai 6¹². Questi ultimi, coordinati dal segretario, preparavano il dossier, detto *ponenza*, col materiale necessario per la sessione cardinalizia composto di due parti: la relazione, ossia la presentazione sintetica dell'argomento, che terminava con i *dubbi* ai quali i cardinali erano invitati a rispondere nell'adunanza; la seconda parte, detta *sommario*, riportava i documenti concernenti l'affare (corrispondenze, dispacci dei nunzi, pareri di consultori, articoli di giornale ecc.). La Congregazione aveva a disposizione un gruppo di esperti, chiamati *consultori*, provenienti dal clero secolare o appartenenti ad ordini religiosi, ai quali venivano richiesti dei pareri scritti (voti) su questioni nelle quali erano competenti; inoltre presso la stessa Segreteria venivano ammessi in qualità di *apprendisti* alcuni sacerdoti che si avviavano alla carriera diplomatica.

L'ultimo livello è l'Archivio della Congregazione, costituito per il nostro periodo dalla rubrica *Rapporti delle sessioni*, ossia la raccolta dei verbali delle Congregazioni cardinalizie, e dai diversi fondi ripartiti secondo un ordine geografico, in cui si trovano i documenti concernenti gli affari trattati dalle Congregazioni e altro materiale documentario. Particolarmente importante risulta la rubrica Stati Ecclesiastici, comprendente le questioni «inerenti particolarmente e a volte costitutivamente alla Santa Sede in quanto tale, ma anche la Curia romana ed alcune questioni ecclesiali speciali legate a territori di altri Stati, ma considerate così rilevanti, tanto da dover essere conservate in altro *loco*»¹³.

La Congregazione e l'Italia

Nel periodo considerato in questo studio, Leone XIII affidò al dicastero la trattazione delle questioni di politica ecclesiastica ereditate dal lungo e travagliato pontificato di Pio IX e che rischiavano di aggravarsi maggiormente. Queste sono riassumibili in tre punti:

¹¹ Cfr. *ibid.*, f. 8.

¹² Cfr. *La Gerarchia Cattolica*, Roma, Tipografia dei fratelli Monaldi, 1878-1886.

¹³ REGOLI, *Il ruolo della Sacra Congregazione*, 186.

1. La risoluzione delle questioni concernenti il patronato su alcune diocesi e il lungo conflitto per l'ottenimento del *placet* e dell'*exequatur* ai vescovi delle sedi episcopali italiane;
2. I rapporti tra la Santa Sede, l'episcopato e i sovrani d'Italia;
3. La questione di Roma e il voto dei cattolici.

Regio patronato, Exequatur e Placet

Il 16 giugno 1878 Leone XIII aveva convocato una Congregazione particolare degli Affari Ecclesiastici Straordinari per riflettere sui problemi legati al patronato regio, in ragione del quale il re d'Italia, ritenendosi erede dei diritti di cui un tempo beneficiavano i sovrani degli Stati annessi al nuovo Regno, pretendeva di nominare i titolari dei benefici ecclesiastici. A questo si aggiungeva anche la mancata concessione degli *exequatur* e del *placet* da parte del governo, ai quali, in virtù della legge delle Guarentigie, si dovevano sottomettere gli atti ecclesiastici¹⁴. Questo stato di cose aveva creato una situazione davvero complicata, che gli estensori della pendenza preparata per la Congregazione riassunsero in questo modo:

«L'anormale posizione poi de' Vescovi Italiani fu creata appunto dalla troppo nota indegna e prepotente attitudine del Governo col voler pretendere il regio assenso o *exequatur* alle Bolle con cui i Vescovi dalla Santa Sede venivano nominati alle singole Diocesi. E quantunque alle pretese del Governo si credè ovviare dapprima col provvedere mensilmente a' nuovi Vescovi le temporalità denegate loro dal Governo, che vedevasi così deluso ne' suoi disegni, riconoscere, oltre le temporalità, l'esercizio eziandio della spirituale autorità con gravissimo detrimento delle anime e delle Diocesi, si fu costretti a *tollerare* che i vescovi *ex se* chiedessero al Governo il regio assenso od *exequatur*. Ciò non pertanto la mala fede e la prepotenza del Governo non furono appieno appagate: poiché, oltre che esso non concedesse a tutti i Vescovi che il chiesero, il suo assenso, sempre creando difficoltà e mille pretesti per taluni a lui non accetti, si mostrò del tutto contrario per quelle sedi, le quali si trovano o si credono affette di *regio*

¹⁴ Tutti gli atti emanati dalla S. Sede riguardanti la destinazione dei beni ecclesiastici, in particolare l'assegnazione ai nuovi vescovi delle loro mense, cioè i beni legati all'ufficio episcopale (possessione del palazzo, del seminario, delle rendite) venivano sottomessi all'*exequatur*; al *placet*, invece, le decisioni riguardanti la proprietà ecclesiastica e specialmente la nomina dei parroci e il godimento delle rendite parrocchiali: cfr. M. BELARDINELLI, *Il conflitto per gli exequatur (1871-1878)*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1971, 14-15.

patronato, acquisito o concesso dalla Santa Sede agli antichi Sovrani e Principi d'Italia dal Governo medesimo spodestati. [...] Che molte sedi in Italia fossero in verità di regio *patronato*, proveniente da titolo acquisito o per privilegio concesso [...] è fuori di ogni dubbio. Solo può nascere questione sul numero di siffatte Sedi, contandosi da alcuni fino a 40 nel Napoletano, *tutte* in Sicilia, e *parecchie* ancora nell'alta Italia e nella Sardegna. Restava però una sola cosa da dimostrare, se cioè tale diritto potesse essere ancora invocato dal Re d'Italia, il quale da se medesimo può ben considerare se per fatti antichi e recenti possa dirsi benemerito della s. sede, ovvero se il titolo di legittima successione a' Principi Italiani possa sorgere da quella che evidentemente non fu che violenta usurpazione dei loro Stati»¹⁵.

Gli otto cardinali avrebbero dovuto riflettere su tre progetti per trovare un *modus vivendi*. Il primo fu proposto dal benedettino padre Simplicio Pappalettere¹⁶, che per mandato del papa fungeva da interlocutore col governo, e prevedeva un accordo ufficioso sui nomi da farsi da una persona privata al ministero qualche giorno prima della nomina. Altri due schemi furono elaborati da padre Camillo Guardi¹⁷: nel primo caso lo spedizionario avrebbe presentato al governo le proposizioni quattro giorni prima del Concistoro perché fossero notificate al re; la seconda possibilità prevedeva che il candidato stesso avrebbe notificato il suo biglietto di nomina domandando la immissione nel possesso del vescovado per tutti gli effetti dipendenti dal governo.

Nella Congregazione del giugno 1878 emersero tra i porporati tre distinte opinioni rispetto alle modalità di intervento: la prima fu espressa dal cardinale Bilio, il quale, associandosi al voto di padre Guardi, sottolineava

¹⁵ Ponzina 1878, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 1878, 455, vol. XXXI, fasc. 5, 2-4.

¹⁶ Simplicio Pappalettere (1815-1893) dal 1858 fu abate di Montecassino. Discepolo del padre Tosti, nel 1862 fu protagonista di un caso increscioso, avendo invitato a Montecassino Re Vittorio Emanuele II. La pubblicazione della lettera di invito provocò una vasta polemica che gli valse un severo rimprovero della Santa Sede. Cfr. T. LECCISOTTI, *Pio IX e il «caso» dell'abate Pappalettere (1860-1863)*, «Pio IX» 4 (1975) 204-279; G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*, vol. II, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1986, 132-133.

¹⁷ Camillo Guardi (1809-1884) entrato nel 1827 nell'Ordine dei Camilliani, nel 1868 ne diventò Vicario Generale. Dal 1850 fu consultore del Sant'Uffizio, dal 1867 membro della Commissione politico-ecclesiastica del Concilio Vaticano e dal 1869 consultore della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Cfr. M. VALENTE, *Diplomazia pontificia e Kulturkampf. La Santa Sede e la Prussia tra Pio IX e Bismarck (1862-1878)*, Roma, Edizioni Studium, 2004, 170 n. 141.

la necessità di intervento per impedire un inasprimento delle leggi ostili alla Chiesa verso un regalismo più radicale che, con l'aumento delle sedi vacanti, poteva spingere «le parti guaste del clero e del popolo alle elezioni popolari dell'episcopato»¹⁸. Ad esso si associarono il segretario di Stato Franchi e i cardinali Nina e Ferrieri, quest'ultimo però con più moderazione. La seconda posizione ebbe due sostenitori: il Monaco La Valletta, per evitare ogni relazione col governo, propose che la lettera dei vescovi venisse indirizzata alla Penitenziaria; più radicale fu il Bartolini, che si dichiarò contrario ad ogni tipo di intervento, sia diretto sia indiretto, ponendosi in aperta contraddizione con le tesi sostenute da Bilio circa la parità tra la tolleranza dell'*exequatur* e quella del patronato. Alla fine prevalse la linea di Bilio e si giunse all'approvazione di una formula che si sarebbe poi spedita a tre vescovi, e che venne subito ratificata dal papa. L'anno successivo Leone XIII convocò sei cardinali, tutti di orientamento intransigente – eccetto il Segretario di Stato Nina – per risolvere un problema posto dall'arcivescovo di Udine su alcuni benefici che il governo italiano considerava di patronato regio. Ci vollero due sedute perché i cardinali comprendessero bene la questione, chiedendo un ulteriore scritto esplicativo da parte del vescovo. Nel frattempo, all'inizio del 1880 il ministro di Grazia e Giustizia Tommaso Villa aveva fatto sapere in Vaticano che non avrebbe concesso gli *exequatur* ai vescovi preconizzati «se non si fosse trovato un modo secondo le sue viste più ragionevole di procedere con qualche intesa nella pratica»¹⁹. Leone XIII decise allora che la questione si sarebbe dovuta studiare in modo ancora più approfondito: egli non affidò solo al personale stabile della Congregazione l'incarico di preparare il lavoro sul patronato, ma stabilì la convocazione di un Congresso per l'8 marzo 1880. Questa tipologia prevedeva la riunione degli ufficiali maggiori di un dicastero per l'analisi delle materie di una certa importanza e per quelle «più gravi da trattarsi nelle plenarie dei cardinali»²⁰. In questo caso, però, vi parteciparono, oltre al segretario di stato Nina e al segretario della Congregazione Domenico Jacobini, un con-

¹⁸ Verbale della Congregazione particolare, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 1878, 455, vol. XXXI, fasc. 5, f. 2r.

¹⁹ Relazione verbale del segretario, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Italia, 1880, Pos. 306, fasc. 82, f. 8v.

²⁰ V. BARTOLETTI, *Congregazioni romane*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, Città del Vaticano, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro Cattolico, 1950, coll. 311-312. Vedi anche R. NAZ, *Congrégations romaines*, in R. Naz, (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, IV, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1949, col. 221.

sultore di *Propaganda Fide*, il lazzarista Raffaele De Martinis²¹ (che aveva pubblicato alcuni studi significativi sull'argomento del patronato in Italia) e due responsabili di altri uffici di Curia: mons. Serafino Cretoni²², sostituto della Segreteria di Stato, e mons. Carlo Laurenzi, uditore *Sanctissimi* e segretario della *Congregatio de eligendis Episcopis Italiae*. La nomina di quest'ultimo è significativa: segna l'ingresso ufficiale di mons. Laurenzi nei lavori della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, di cui diverrà consultore nel 1884²³. Egli, oltre ad essere valente giurista e conoscitore delle provviste delle sedi italiane, rappresentava la "testa" del circolo dei perugini e la garanzia di attuazione delle direttive pontificie nella preparazione dell'affare. Queste due mosse del papa, il Congresso preparatorio e l'inserimento di Laurenzi, sono segni di un'influenza abbastanza decisa su una questione, quella del patronato, in cui Leone XIII «non voleva cedere in alcun modo»²⁴. Nel Congresso furono due i punti posti all'esame: se bisognasse entrare nella questione di diritto sul patronato, cioè riconoscere la validità o affermarne il suo decadimento, attraverso uno studio storico-giuridico; secondariamente occorreva trovare un modo pratico per ottenere il riconoscimento dei vescovi, attraverso la scelta di una tra le forme proposte, dando istruzioni all'interlocutore Pappalettere²⁵. Nella riunione si accantonarono i tre progetti proposti, preferendo piuttosto la via di una notificazione ufficiosa dei nomi degli eletti al governo, in cambio del decreto di nomina. In caso di resistenze la S. Sede avrebbe comunicato al governo che, avendo studiato a fondo la questione del patronato, essa avrebbe potuto dichiarare solennemente la sua decadenza, «ma che non volendo creare nuovi imbarazzi non si rifiuterebbe la comunicazione preventiva dei nomi tollerando che il governo nel Decreto per *l'exequatur* riservasse i suoi pretesi diritti» sempre però «riservandosi la libertà d'azione in caso di infedeltà per parte del

²¹ Raffaele De Martinis (1828-1900) appartenente alla Congregazione della Missione, autore di opere di natura giuridica; nel 1896 fu eletto arcivescovo titolare di Laodicea. Cfr. R. RITZLER - P. SEFRIN, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, VIII, 1846-1878, Patavii, 1978, 332.

²² Serafino Cretoni (1833-1909) dal 1879 sostituto della Segreteria di Stato e dal 1889 segretario di *Propaganda Fide* per i Riti Orientali. Nel 1889 fu nominato assessore del S. Ufficio; dal 1893 Nunzio apostolico in Spagna, fu elevato alla dignità cardinalizia nel 1896. Cfr. *ibid.*, 39.

²³ *La Gerarchia Cattolica*, 1884, 572-573.

²⁴ E. SODERINI, *Leone XIII. Rapporti con l'Italia e la Francia*, vol. II, Milano, Mondadori, 1933, 37.

²⁵ Cfr. Verbale del Congresso, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Italia, anno 1880, Pos. 306, fasc. 82, ff. 10-11.

Governo»²⁶. Ma ancora una volta il papa intervenne in prima persona, anzitutto modificando le risoluzioni del Congresso:

«Il S[anto] P[adre] cui fu riferito il presente rapporto crederebbe più opportuno nel caso di un accordo ufficioso che in pratica si riducesse a questo: cioè che un addetto al Ministero si recasse presso un addetto alla Dateria fuori dell'ufficio e apprendesse da lui la nota semplice dei nomi»²⁷.

Inoltre il pontefice decise di convocare altri cardinali, rispetto a quelli che l'anno precedente si erano occupati dei quesiti posti dal vescovo di Udine. La Congregazione formata dai cardinali De Luca, Ferrieri, Monaco La Valletta, Bartolini, Gianelli e Nina (Bilio fu convocato ma non vi partecipò) si riunì il 20 marzo²⁸. In quella sede, dopo una breve discussione sulla modalità di comunicazione al governo, i porporati decisero che, in via di tolleranza, alcuni giorni prima del Concistoro si presentassero dagli agenti dei Vescovi le proposizioni, senza alcun biglietto di accompagnamento; in cambio il governo avrebbe fornito un biglietto ministeriale in forma privata, cioè senza alcuna pubblicazione. Tutti i Vescovi, quindi, avrebbero domandato solo l'*exequatur* presentando le Bolle, attraverso questa formula:

«Il Vescovo della Diocesi di N. ad impedire i mali dai quali è minacciato il gregge che ora viene alla sua cura affidato si vede obbligato di esibire la Bolla di sua nomina a Vescovo della Diocesi N. anzidetta, e chiede che essa sia munita dell'*Exequatur* per gli analoghi effetti»²⁹.

Per quanto riguarda le diocesi soggette al patronato, il 7 settembre 1880 Leone XIII approvò, non senza qualche modifica, la seguente richiesta:

«Monsignor ... quattro giorni prima del Concistoro dirigerà privatamente e come da se al ministro il Biglietto seguente. "Il Santo Padre si è degnato farmi sapere che, contro ogni mio merito, mi vuole designato Vescovo o Arcivescovo di ... Siccome mi si fa credere che quella Sede si ritiene di Regio Patronato io prego la E. V. a provocare ed emettere quegli Atti e provvedimenti che sono del

²⁶ *Ibid.*, f. 13r.

²⁷ *Ibid.*, f. 13v.

²⁸ Verbale della Congregazione particolare, *ibid.*, f. 46v.

²⁹ Formula per la richiesta dell'*exequatur*, *ibid.*, f. 49 r-v.

³⁰ Formula per le diocesi di regio patronato, *ibid.*, f. 87r.

caso». Ricevuta dal Ministro la risposta a questo Biglietto, Monsignore si compiacerà farne tenere copia all'E.mo Card. Segretario di Stato»³⁰.

Le trattative col governo, in particolare col Guardasigilli Villa, continuarono tramite padre Pappalettere, ma con l'avvento di Giuseppe Zanardelli al Ministero della Giustizia e dei Culti nel maggio del 1881 i rapporti divennero più tesi, in quanto egli pretendeva di rafforzare il diritto di esclusiva dei candidati in senso reale ed efficace, come già aveva tentato il Villa qualche tempo prima, ma con scarsi risultati. A queste pretese i cardinali convocati dal papa nella Congregazione del 2 ottobre 1882 risposero con un diniego categorico, giudicando il progetto inammissibile e proponendo una trattativa sulla base del progetto di Villa³¹. La soluzione era stata enunciata con un lungo intervento dal cardinal Bilio, che ancora una volta raccolse un consenso generale, eccetto quello del card. Di Pietro. Quando nel 1884 l'argomento venne riproposto all'esame dei cardinali, l'assetto della Congregazione si era sostanzialmente modificato, soprattutto perché in quell'anno moriva il cardinal Bilio. Dalla lettura dei documenti sembrerebbe che il ruolo di moderatore avuto dal penitenziere su alcune questioni di vicinanza alle istanze papali venne sostenuto da parte del Laurenzi, che il papa incaricò per la preparazione di un voto a beneficio della Congregazione cardinalizia del dicembre 1884. Laurenzi proponeva una formula da presentarsi per le sole sedi di antico regio patronato, facendo al contempo conoscere il carattere «provvisorio e transitorio» dell'atto. La questione però venne lasciata in sospenso dai cardinali, per essere ripresa nel settembre dell'anno seguente in una Congregazione che, questa volta, si svolse in forma generale, alla presenza di quattordici cardinali: Sacconi, Monaco La Valletta, Ferrieri, Ledóchowski, Simeoni, Franzelin, Laurenzi, Bianchi, Czacki, Schiaffino, Mertel, Pecci, Zigliara e Ludovico Jacobini. In margine alla lista dei nomi, il redattore del verbale pose questa aggiunta:

«N. B. gli E.mi Laurenzi e Schiaffino intervennero per la prima volta. Il card. Laurenzi parlò a ciò autorizzato da speciale disposizione pontificia»³².

³¹ Verbale della Congregazione particolare, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 1882, 558, vol. XXXV, fasc.7.

³² Verbale della Congregazione particolare, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 1885, 605, vol. XXXVII, fasc. 11, f. 1r.

Così i perugini fecero il loro ingresso definitivo nella Congregazione e, su questo tema, si fecero latori delle istanze pontificie presso il consesso. In generale i rapporti col governo andarono avanti nella “via degli espedienti”, cioè valutando caso per caso ed evitando un atto solenne mediante il quale venisse dichiarato perduto ogni diritto di patronato da parte del regno d’Italia, cosa peraltro auspicata in un primo tempo dal Laurenzi.

Visite ai sovrani e attentato al re

Come si è visto, Leone XIII non mancò di influenzare l’assetto della Congregazione con alcuni segnali, che divennero evidenti nella trattazione di due casi: le visite dei vescovi ai sovrani e l’atteggiamento della Santa Sede dopo l’attentato a re Umberto I. Il primo venne trattato nel 1878 dai cardinali Bilio, Ferrieri, Ledóchowski, Franzelin, Nina. La ponenza preparata dalla Segreteria si concludeva in questo modo:

«Il S. Padre medesimo ha finalmente autorizzato il Segr[etario] della S. Congr[egazione] di far conoscere che essendosi la medesima Santità Sua trovata in identico caso come Vescovo di Perugia risolse la quistione con una dignitosa ma affabile lettera scritta in proposito, nella quale spiegando il vero motivo religioso dell’impossibilità in cui si trovava di recarsi dal Re ne ebbe una gentilissima risposta mandatale pel mezzo del Ministro della Sua Real Casa, il quale gli dichiarò a nome di Vitt[orio] Emm[anuele] che il Re s’investiva intieramente della sua posizione»³³.

Più che un suggerimento, questa frase appare come una precisa traccia di lavoro alla quale attenersi. Ma la discussione, aperta dal cardinal Bilio, non sembrava dirigersi nel senso auspicato dal papa. Bilio infatti, che aveva già studiato la questione per conto della Penitenziaria, era convinto che l’esonazione generale dalla visita si potesse revocare in caso di maggiori mali alla Chiesa, soprattutto se la mancata visita avesse provocato vessazioni da parte del governo o tumulti di popolo. Non nascose poi il suo disaccordo con il “suggerimento” del papa, ritenendo che «il citato esempio del Card. Arcivescovo di Perugia, come fu detto nella Relazione, non gli sembrava indicato per servire di norma nel caso attuale, essendoché allora si trattava

³³ Relazione, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 1878, 458, vol. XXXI, fasc. 8, ff. 3v-4r.

di una usurpazione appena consumata, mentre essa ha oggi una durata piuttosto lunga, e si è stabilita»³⁴. Faceva poi una distinzione tra vescovi di territori legittimamente governati da re Umberto e di territori non legittimi, e tra vescovi invitati e vescovi che si recavano spontaneamente. A questo parere di larga interpretazione del divieto aderirono anche i cardinali Ledóchowski e Franzelin, anche se quest'ultimo non abbracciava *in toto* il pensiero del penitenziere. Il segretario di Stato Nina, ribadendo la validità del comportamento tenuto dall'allora Arcivescovo di Perugia come «norma certa e indiscutibile almeno per i vescovi dello Stato Pontificio»³⁵, suggeriva la tolleranza per gli altri vescovi, anche se non sarebbe stata autorizzata dalla S. Sede. Una decisa contraddizione alle soluzioni prospettate dal Bilio venne dal cardinal Ferrieri, che interpretò *stricto sensu* la linea del papa, senza eccezioni né distinzioni, «per non trasformare una questione di supremo interesse religioso in una questione politica». Alla fine venne adottata questa strategia: Bilio avrebbe informato il segretario degli Affari Ecclesiastici Straordinari sulla situazione ed in seguito, per la parte spettante alla Penitenzieria, avrebbe avuto istruzioni dal Papa. Insoddisfatto della risoluzione, un cardinale (con ogni probabilità Ferrieri) volle confessare la sua personale percezione per quella scelta che, a suo avviso, fu troppo influenzata «dall'opinione pubblica dei cattivi, e non abbastanza da quella degli onesti»³⁶, in quanto lasciare la scelta all'arbitrio dei vescovi avrebbe prodotto soltanto divisione nell'episcopato a danno della S. Sede. Al termine del suo intervento, il porporato disse che, comunque, si sarebbe rimesso totalmente alla volontà del pontefice. E le disposizioni del papa, in questo senso, non dovettero dispiacerli, visto che Leone non approvò la soluzione di Bilio, ma incaricò il cardinal Nina di redigere tre circolari indirizzate ai Metropoliti, nelle quali, oltre a ribadire la sconvenienza di tali visite, si suggerivano anche i mezzi e le scuse da presentare. È interessante sottolineare che la circolare si concludeva con una frase sintomatica: «Nel comunicarle quanto precede non mi sembra superfluo di farle sapere, che essendosi già adoperato quest'ultimo mezzo in simile circostanza, se ne ebbe un felicissimo risultato, in quanto che, si fece conoscere a chi ne aveva usato, che è stato compreso e dovutamente apprezzato»³⁷.

³⁴ Verbale della Congregazione particolare, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 1878, 458, vol. XXXI, fasc. 8, f. 2r.

³⁵ *Ibid.*, f. 5v.

³⁶ *Ibid.*, f. 6v.

³⁷ Circolare del cardinale Nina ai Metropoliti d'Italia, 30 agosto 1878, in *Ibid.*, f. 10v.

Un secondo caso di intervento sulla Congregazione avvenne in seguito all'attentato Passannante al re Umberto I del 17 novembre 1878. Il giorno successivo Leone XIII incaricò una Congregazione di quattro cardinali, composta da Bilio, Monaco La Valletta, Ledóchowski e Nina, sull'opportunità di un atto da parte della S. Sede nei confronti del re. Il fatto del tutto singolare è che il papa ordinò al segretario della Congregazione, mons. Czacki, di esprimere il proprio parere durante la discussione³⁸. Anche questa volta l'alleanza tra Bilio e Ledóchowski sembrava orientare la discussione su una posizione moderatamente transigente, schierandosi sull'opportunità di una lettera del papa, di condoglianza e di denuncia, diretta al re per mezzo dell'arcivescovo di Napoli, proposta che incontrò la netta opposizione di Monaco La Valletta. Nina cercò ancora una volta di mediare tra le due soluzioni, optando per una lettera scritta dall'arcivescovo di Napoli a nome del papa. Ma tutte queste proposte vennero ribaltate da monsignor Czacki, il quale aveva esposto le sue tesi al papa in un colloquio avvenuto qualche ora prima dell'adunanza. Nel suo lungo intervento egli considerava le proposte dei cardinali controproducenti e contrarie alla politica di isolamento del governo italiano perseguita dal pontefice. Proponeva al contrario una circolare esplicativa del segretario di Stato ai Rappresentanti pontifici. La soluzione adottata dal papa unì le proposte di Czacki e di Nina, ordinando al primo di redigere la circolare e all'arcivescovo di Napoli una lettera a proprio nome rivolta al re.

Il voto dei cattolici e la questione romana

La lunga vertenza relativa all'accesso dei cattolici alle elezioni, che sotto il precedente pontificato era stata seguita dalla Penitenzieria e dal Sant'Uffizio, nel 1879 venne affidata dal papa allo studio della Congregazione degli

³⁸ «Segretario Czacki con voto per espressa volontà del S. Padre»: Minuta del verbale della Sessione, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 1878, 460, vol. XXXI, fasc. 8, f. 1r. Stando al Biglietto di nomina indirizzato al primo segretario della Congregazione, padre Fontana, sembra che il segretario avesse la possibilità di esprimere il proprio voto: Cfr. PÁSZTOR, *La Congregazione*, 195. Questa prerogativa si ritrova anche nella Commissione speciale incaricata per gli affari di Spagna negli anni 1820-1823: cfr. R. REGOLI, *La «Congregación Especial para los Asuntos Eclesiásticos de España» durante el trienio liberal (1820-1823)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 19 (2010), 149. Dallo scavo archivistico effettuato finora per il pontificato leonino non sembra che il Segretario avesse questa facoltà, eccetto in questo caso.

Affari Ecclesiastici Straordinari. L'anno precedente, infatti, alla richiesta inoltrata alla Santa Sede dal Conte Carlo Reviglio della Veneria per l'accettazione della sua nomina a senatore, la Penitenziaria rispose *non expedire*. Leone XIII decise allora di affidare il caso ad una Commissione del Sant'Uffizio composta dai cardinali Bilio, Monaco La Valletta, Franzelin e Nina. I porporati si espressero in modo favorevole sul caso con la formula *tollerari posse*, e colsero l'occasione per chiedere al papa di affrontare di nuovo la questione di massima della partecipazione dei cattolici alle urne³⁹. Ma Leone preferì differire la soluzione, affidando qualche tempo dopo le istanze proposte dalla Commissione alla discussione di 17 cardinali membri degli Affari Ecclesiastici. Un aspetto da segnalare è che proprio nelle riunioni riguardanti l'accesso dei cattolici si attestò la coincidenza tra gli orientamenti pontifici e le istanze portate avanti dal "centro" dei cardinali; infatti la maggioranza dei porporati si raccolse attorno ad una posizione moderata, ritenendo lecito il concorso, ma ancora non sufficientemente maturo, a causa soprattutto dell'impreparazione del movimento cattolico. La decisione prudenziale proposta dalla Congregazione fu però aggirata dal papa, il quale ritenne «conveniente per allora di coprire col silenzio la ardente e delicata controversia»⁴⁰.

A partire dal 1881 il tema sull'accesso dei cattolici alle urne era legato a doppio filo alla situazione della Santa Sede e del papa "prigioniero in Vaticano". Questi temi coinvolsero un numero variabile tra i 12 e i 16 cardinali per 10 sessioni. All'esame dei porporati vennero proposti 10 quesiti, di cui sei riguardanti il voto dei cattolici, e i restanti quattro la situazione della Santa Sede e le eventuali cautele da prendersi. La ricostruzione di queste adunanze, studiate in modo più che esaustivo da Andrea Ciampani e Jean-Marc Ticchi⁴¹, ci consente di limitare il nostro discorso ad alcune riflessioni sulla gestione della pratica, sottolineandone gli aspetti principali. La mole del lavoro, alla quale i membri erano impreparati, spinse i cardinali a farsi latori presso il pontefice sulla necessità di creare delle sottocommissioni di studio, che si riunirono nei mesi di febbraio e marzo 1882. La discussione sull'eventuale partenza da Roma venne affidata ad un primo gruppo composto da Bilio, Ledóchowski, Franzelin e Jacobini; la seconda sotto-

³⁹ Cfr. CIAMPANI, *Da Pio IX a Leone XIII*, 76-77.

⁴⁰ Ponzona agosto 1882, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, 556, vol. XXXV, fasc. 6, 69.

⁴¹ Cfr. J.-M. TICCHI, *Ubi Roma, ibi papa: les projets de fuite du pape hors de Rome sous Léon XIII (1878-1895)*, «Rassegna storica del Risorgimento» 87 (2001) 3, 355-400.

commissione, incaricata di discutere sull'eventuale vacanza della Sede e del Conclave, sarebbe stata composta da Di Pietro, Sacconi, Ferrieri, Simeoni, Nina, Jacobini e Consolini. I risultati di questi lavori vennero presentati in due Congregazioni generali o plenarie, svoltesi il 5 e il 10 aprile. In queste adunanze si attestò ancora una volta l'opera mediatrice di Bilio, soprattutto sull'eventuale partenza del papa, che si sarebbe dovuta determinare solamente in caso di rivoluzione politica o di guerra. È sintomatico che in caso di partenza il papa avrebbe affidato le potestà pontificie ad una Commissione di cardinali composta da Bilio, Monaco La Valletta e Nina, alla quale affiancava in caso di impedimento di questa una terna di prelati composta dai monsignori Verga, Laurenzi e Rampolla⁴².

Un secondo aspetto da segnalare è che con la parziale trasformazione dell'assetto cardinalizio interno alla Congregazione, rafforzata dalla presenza di prelati vicini al Pecci, si verificò anche un allargamento del "centro" e una distinzione al suo interno tra le posizioni – fino ad allora convergenti – di Bilio e quelle di Monaco La Valletta, attorno al quale si coagularono i consensi dei porporati più intransigenti.

Alla luce di quanto detto, si può concordare con quanto scriveva Andrea Ciampani nel 1996 riguardo all'atteggiamento, spesso considerato contraddittorio, di preparazione nell'astensione di Leone XIII sulla questione del voto dei cattolici:

«Alle considerazioni di prudenza politica Leone XIII affiancava quelle relative alla necessità pastorale di mantenere l'unità dei cattolici italiani [...] In tale prospettiva il papa mostrò di orientarsi anche nel governo della Curia; in particolare, dopo la risoluzione dei cardinali sulla partecipazione dei cattolici alle urne politiche, il permanere nel 1882 della frattura tra i porporati spinse probabilmente il papa a rafforzare la sua iniziativa per modificare gli equilibri interni alle Congregazioni cardinalizie, dando forse avvio a una nuova fase della sua strategia per indirizzare su tale questione gli schieramenti interni al Vaticano»⁴³.

Leone XIII, dunque, preoccupato di procedere con l'appoggio della maggioranza dei membri del Sacro Collegio presenti nella Congregazione, che non aveva mancato di influenzare nei suoi equilibri interni, «dovette convincersi che per poter contare su una Curia sempre più sensibile alle sue

⁴² Cfr. CIAMPANI, *Da Pio IX a Leone XIII*, 82.

⁴³ ID., *Orientamenti della Curia Romana*, 306.

preoccupazioni, egli avrebbe dovuto operare una attenta politica delle nomine vescovili e cardinalizie, promuovendo con equilibrio il cosiddetto partito dei perugini»⁴⁴. Questa nuova strategia si rese ancor più evidente con la creazione di due Commissioni strettamente dipendenti dal papa, incaricate di studiare la questione romana.

*Verso una nuova gestione degli affari italiani:
le Commissioni cardinalizie (1886-1887)*

Nel novembre del 1886 il papa costituì due Commissioni cardinalizie per discutere periodicamente sulla questione romana: la prima, che si riuniva in Vaticano, comprendeva alcuni membri degli Affari Ecclesiastici Straordinari, ossia Monaco La Valletta, Bartolini, Parocchi, Jacobini, Laurenzi, Bianchi, Czacki, Schiaffino e Pecci; l'altra, che si riuniva a *Propaganda Fide*, era composta – per usare un'espressione di Viaene – da zelanti «duri e puri» come Ledóchowski, Oreglia, Simeoni e Sacconi⁴⁵.

Questa tipologia di riunioni, sebbene possedesse alcune caratteristiche comuni alla Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, era in realtà molto differente. Alla discussione partecipavano solo i cardinali, senza il segretario del dicastero. Nella prima riunione, dopo le consuete preghiere, i membri proposero la nomina di Monaco La Valletta come cardinale presidente, il quale dopo qualche osservazione, accettò l'incarico. Ogni porporato era tenuto all'osservanza del segreto del Sant'Uffizio, un vincolo più restrittivo rispetto al solito; anche se, fin da subito, non mancarono fughe di notizie⁴⁶. Il materiale per la discussione veniva preparato da tre cardinali (Parocchi, Czacki e Jacobini) mentre si decise di nominare come segretario il cardinal Schiaffino.

Dunque una Commissione direttamente dipendente dal papa e autonoma rispetto alla Congregazione degli Affari Ecclesiastici. Nelle sue sedute,

⁴⁴ *Ibid.*, 307.

⁴⁵ Cfr. V. VIAENE, *A brilliant failure. Wladimir Czacki, the Legacy of the Geneva Committee and the Origins of Vatican Press Policy from Pius IX to Leo XIII*, in E. Lamberts (ed.), *The Black International/L'Internationale noire (1870-1878)*, Leuven, Leuven University Press, 2002, 252.

⁴⁶ Cfr. S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1886-1887, Pos. 1070, fasc. 343, f. 48^{rv}: «Il Cardinale Monaco Presidente deplora che siasi sopra alcuni giornali dato la notifica di una Commissione istituita dal S[anto] P[adre] citando anche i nomi di alcuni Cardinali che realmente la compongono. Tutti gl'E[minentissimi]mi si uniscono a lui nel medesimo sentimento ed esprimono il desiderio che si studino i mezzi per iscoprire i traditori».

infatti, non si discutevano i dubbi proposti dalla Segreteria, in quanto «le loro riunioni debbono avere l'aspetto di conferenze sul delicatissimo argomento dell'annessa relazione stampata»⁴⁷. Inoltre le discussioni non venivano immediatamente riferite al papa – come nelle Congregazioni degli Affari Ecclesiastici Straordinari – ma solo «quei riflessi e quelle proposte che la maggioranza dei Cardinali» avesse giudicato «meritevoli di speciale considerazione» venivano portati alla conoscenza del pontefice⁴⁸. Qui si vorrebbe sottolineare come la mancanza di una segreteria “tecnica” creasse notevoli disagi. Nella terza seduta, svoltasi il 28 novembre 1886, i cardinali incaricati di preparare il materiale per la discussione si lamentarono con il cardinale segretario di averli tenuti all'oscuro di un'importante Nota inviata ai Nunzi il 28 settembre⁴⁹, di cui avevano avuto notizia dai giornali. Per tutta risposta il card. Jacobini disse che non era necessario conoscerne il contenuto, visto che la Commissione doveva occuparsi dell'Italia e «non di atti verso le potenze estere»⁵⁰.

⁴⁷ Convocazione del cardinale Czacki nella Commissione cardinalizia, in Archivio Segreto Vaticano [d'ora in poi ASV], Epist. ad Princ., Pos. et Min. 142, fasc. 1.

⁴⁸ È per questo motivo che il cardinale Schiaffino accettò l'incarico di segretario, dopo qualche titubanza: «Venuta la volta di scegliere un Segretario tra i Cardinali stessi non vi essendo un Prelato, sorse il Card. Bartolini a proporre il Card. Parocchi, il quale si scusò allegando i doveri del suo ufficio: si pensò allora di assegnare questa parte come al più giovane nell'ordine di creazione al Card. Schiaffino, il quale faceva osservare essere forse desiderio di S[ua] S[antità] che si scegliesse uno dei colleghi aventi udienza ordinaria; ma dietro ciò che gli E[minentissimi] mi notarono, cioè che il Segretario non sempre avrebbe dovuto vedere il Papa per informarlo di ogni seduta ma soltanto quando occorre di sottoporre al S[anto] P[adre] qualche decisione presa, il Cardinale si acquietò ed assunse l'incarico» (Verbale della Commissione, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1886-1887, Pos. 1070, fasc. 343, ff. 42r).

⁴⁹ Il testo della Circolare ai Nunzi apostolici di Europa è conservato in: S.RR.SS., AA.EE.SS., Italia, Pos. 388, fasc. 126.

⁵⁰ Cfr. verbale della Commissione, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1886-1887, Pos. 1070, fasc. 343, ff. 58r-v: «Il Cardinale Parocchi e Czacki osservano che in tutta la stampa europea si parla di una circolare mandata ai Nunzi e contenente proteste e lagnanze della S[anta] S[ede]. Discorso che sarebbe conveniente di conoscerne il tenore, e che anzi bisognerebbe che il Card. Segretario tenesse informata la commissione delle cose più gravi. Il Card. Jacobini si riferisce a ciò che disse altra volta intorno alla Circolare, e aggiunge che la Spagna fece delle rimostranze energiche al Ministro italiano Blanc, ma che il Ministro degli esteri italiano, colle solite ipocrisie cercò di calmare il Ministro Moret, attenuando la importanza dei fatti, e dichiarando che il Papa era e doveva essere rispettato. Quindi insiste sopra la necessità che la lettera del Papa si facesse subito, perché se se ne ritardasse la pubblicazione, arriverebbe quando la impressione delle manifestazioni anticlericali, sarebbe svanita. Il Card. Bianchi ammette questa necessità, ma soggiunge che per esporsi un avviso sicuro, bisognerebbe conoscere il tenore della nota diplomatica o circolare che sia. Il segretario di Stato non vede questa necessità, trattandosi qui non di atti verso le potenze estere, ma di una lettera al Popolo italiano».

Più volte il card. Monaco La Valletta, che presiedeva le riunioni, lamentava con imbarazzo come la mancanza di un regolamento chiaro impedisse di svolgere speditamente i lavori. Il papa stesso tardò nella consegna di alcune carte necessarie per la discussione, in particolare nel caso dell'approvazione del progetto di riforma della stampa elaborato dalla Commissione di *Propaganda*, che Leone XIII «o per dimenticanza, o per qualsiasi altra ragione» consegnò con due settimane di ritardo⁵¹.

Nella relazione dattiloscritta che il papa consegnò ai cardinali della Commissione nel novembre 1886 si riportava come tema principale la questione di Roma e della Sede Apostolica, fornendo all'analisi dei porporati una lunga riflessione per motivare la necessità di un intervento e la ricerca di una via nuova per la risoluzione della questione romana. In primo luogo si constatava la crescente disaffezione per il Papato dopo l'occupazione di Roma; secondariamente si considerava la questione romana in riferimento ai governi, facendo risalire l'attuale situazione all'«usurpatore italiano», che col suo processo di unificazione ebbe innanzitutto un fine antireligioso; in terzo luogo si prendeva atto dell'indifferenza degli Stati, compresi quelli cattolici, i quali «non hanno fatto mai, né sembrano disposti a far nulla, perché sia restituito il Pontefice nella sua Sovranità»⁵². Malgrado questa cruda analisi il testo si chiudeva con una certa fiducia, riposta soprattutto nelle popolazioni cattoliche, presso le quali la causa del Papato diventava «più popolare che mai in Europa e nel mondo intero», e si auspicava che anche in Italia, complice il crescente disagio sociale della penisola, il popolo avesse potuto protestare contro la politica antireligiosa del governo.

Il papa, dunque, aveva bisogno di sentire i suoi cardinali. Le prime discussioni si basarono su alcune riflessioni dei cardinali Czacki, Schiaffino e Laurenzi, che vennero esposte nelle prime due sedute. La lettura di questi verbali mette in luce alcuni importanti punti di convergenza tra le diverse sensibilità curiali, segno evidente del processo di trasformazione dell'assetto cardinalizio. Nei voti scritti presentati da Czacki, Schiaffino e Laurenzi affiorano alcune istanze comuni che, partendo da un'autocritica sulla gestione degli affari svolta dalla S. Sede, mirano a sottolineare la necessità di una riorganizzazione del governo universale della Chiesa attraverso il controllo della stampa e la preparazione degli uomini destinati alla gestione

⁵¹ L'espressione virgolettata è di Monaco La Valletta (S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1886-1887, Pos. 1070, fasc. 343, f. 79v).

⁵² Relazione, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1886-1887, Pos. 1070, fasc. 343, f. 8v.

degli affari e, in particolare, alla carriera diplomatica. Su questi argomenti il cardinale Czacki fece un ampio intervento nel quale, criticando gli errori e le esitazioni “troppo provvidenzialistiche” del passato, non mancava di fare qualche velato rimprovero anche alla gestione leoniana della Santa Sede:

«Se si vuole considerare da vicino la sorgente dei nostri mali, anzitutto è d'uopo di richiamare alla nostra mente ciò che si fece al principio delle nostre disgrazie: si cominciò col dire la nostra causa è la causa di Dio, e che Dio occorrendo l'avrebbe difesa ancora col miracolo. Cullandosi in questa fiducia, non si pensò seriamente ai rimedi, e quando si presentarono ottime occasioni di agire con vantaggio nostro, si lasciarono passare, anzi quegli che consigliavano di afferrarle, si tennero in conto di sospetti, di novatori e simili. Si fallì al proprio dovere poiché gli uomini debbono rispondere a Dio di ciò che fanno, e delle determinazioni che prendono, poiché il miracolo non stà nelle mani loro, e Dio lo fa quando e come vuole. Conseguenza di questa accidia fù che le disgrazie ci caddero addosso non prevedute, e che travolti da esse credemmo di soddisfare ai rimproveri della coscienza, moltiplicando le proteste destinate a rimanere sterili»⁵³.

Leggendo tra le righe, ritorna alla mente uno dei punti formulati per la discussione del febbraio 1881, nel quale si chiedeva se la S. Sede, per recuperare la sovranità temporale, avesse dovuto tenere un atteggiamento passivo «aspettando fiduciosa nella Divina Provvidenza gli avvenimenti», o se al contrario bisognasse subito elaborare un piano di intervento⁵⁴. Inoltre nella discussione sull'eventuale conclave, affidata alla seconda sottocommissione, fu il cardinal Ferrieri a sottolineare l'impossibilità «che si preveggano tutte le circostanze, e qualche cosa bisogna lasciarla alla Provvidenza». Czacki, che non aveva partecipato a quelle riunioni in quanto all'epoca nunzio in Francia, fu dell'avviso che bisognasse accantonare quei discorsi per far posto ad un progetto ben stabilito, dove nulla venisse lasciato al caso. La soluzione proposta dal cardinale polacco, presentata ai colleghi in dieci punti, mirava soprattutto ad una modernizzazione della Curia secondo il modello degli Stati. In particolare egli auspicava un ripristino delle Commissioni cardinalizie che, come ai tempi di Pio VI e Pio VII, potessero studiare «gli avvenimenti e le possibili conseguenze per essere pronti a

⁵³ S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1886-1887, Pos. 1070, fasc. 343, ff. 50r-51v.

⁵⁴ Minuta di presentazione dei dubbi, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1881, Pos. 1030, fasc. 329.

prendere i più profittevoli ripari»⁵⁵. Un concetto ribadito anche dal Laurenzi, il quale però riteneva che questo «gabinetto segreto» dovesse costituirsi non come entità autonoma, ma come una sorta di “sezione italiana” della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Penso che quest’idea sia molto importante e vada sottolineata, in quanto attesta un’istanza più volte ribadita dal S. Collegio: anche Bilio, prima di lui, aveva richiesto un lavoro in commissioni per la questione del *non expedit*, cosa che riuscì a realizzarsi all’inizio del 1882. Conseguentemente, essi sottolinearono l’urgenza di un rinnovamento della gestione degli affari, ma soprattutto di un’accurata selezione degli “uomini giusti” per la diplomazia pontificia, formati di concerto tra l’Accademia Ecclesiastica e la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari⁵⁶.

Queste proposte a lungo termine dei tre porporati vennero però poste in secondo piano dal presidente Monaco La Valletta: al papa, infatti, premeva valorizzare piuttosto le altre idee, soprattutto quelle riguardanti il progetto di direzione della stampa cattolica e l’eventuale pubblicazione di un atto diretto ai cattolici italiani sulla situazione della Santa Sede che, alla fine, assumerà la forma di una lettera all’episcopato della penisola. Per quanto riguarda la stampa, nella discussione dei cardinali emerse la proposta di ripristinare il regolamento che proprio Czacki, come segretario degli Affari Ecclesiastici Straordinari, aveva ideato nel 1878, proponendo la creazione di un ufficio stampa segreto per la direzione della stampa cattolica, sul modello del Comitato di Ginevra⁵⁷. L’antico nunzio a Parigi, che in prima persona passò attraverso le “forche caudine” dell’acanita stampa intransigente d’oltralpe, riteneva assolutamente necessario il ripristino dell’ufficio vaticano per il controllo della stampa cattolica, che fu coordinato prima dallo stesso Czacki e successivamente da Domenico Jacobini. L’idea aveva inizialmente

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cfr. Voto del cardinale Czacki, Novembre 1886, in ASV, Epist. ad Princ., Pos. et Min. 142, fasc. 1, f. 5v: «Mi sembra che la causa del nostro insuccesso stà in ciò che sentendoci non solo forti – ma fortissimi dal lato del diritto, non ci rendiamo ben conto della nostra debolezza nel fatto [...]. E tra questi [errori] non esito ad annoverare in prima linea la formazione sollecita e seria di uomini il di cui difetto mi sembra non riconosciuto da tutti, mentre abbiamo bisogno di averne dei specialmente ed appositamente formati onde sostenere la gigantesca lotta».

⁵⁷ Sulla storia del Comitato si veda: LAMBERTS, *The Black International*; sulla storia dell’ufficio stampa: VIAENE, *A brilliant failure*; ID. “Wagging the dog”: an introduction to Vatican press policy in an age of democracy and imperialism, in Viaene, (ed.), *The Papacy and the New World order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII (1878-1903)*, Leuven, Leuven University Press, 2005, 323-348.

incontrato il favore del papa, ma successivamente, viste anche le resistenze della Commissione che si riuniva a *Propaganda Fide*, egli decise di non proseguire nella riattivazione di questo ufficio.

Conclusioni

In questa ricerca abbiamo visto come l'intervento del papa sulla Congregazione sia stato abbastanza significativo, soprattutto sulle questioni concernenti il patronato e le visite dei vescovi ai sovrani, mentre gli interventi pontifici diminuiscono verso le Congregazioni riguardanti argomenti in cui le posizioni del "centro cardinalizio" coincidono con gli orientamenti papali. Questi dati indicano anzitutto un interessamento in prima persona del papa sulle questioni di politica ecclesiastica della penisola, ma sono anche sintomatiche di un'attenta gestione degli orientamenti della Curia.

In secondo luogo è emerso che con l'ingresso dei perugini e il sostanziale mutamento dell'assetto cardinalizio cambiò il modo di gestire gli affari italiani: le questioni sul patronato e le richieste di *placet* continuarono ad essere trattate in Congregazioni particolari degli Affari Ecclesiastici Straordinari, anche dopo l'arrivo di Rampolla in Segreteria di Stato; al contrario, il dibattito sulla questione romana venne affidato a speciali Commissioni di cardinali, almeno fino al 1891.

Verrebbe da domandarsi se, vista la gestione degli affari italiani, questo dato possa confermare la tesi dell'assolutismo di governo del Pecci. Eppure, ad un'analisi attenta dei Rapporti delle Sessioni, risultano dei dati che sembrano dimostrare il contrario. Un primo segnale riguarda le approvazioni dei deliberati cardinalizi da parte del papa, annotate dal segretario nei verbali delle riunioni, mediante la formula *Ex Audientia SS.mi*, in cui si dichiarava che il papa aveva confermato le decisioni dei cardinali e dava ordine che venissero eseguite⁵⁸. Nel novennio da noi considerato, su 194 adunanze si ebbero 131 approvazioni papali delle risoluzioni cardinalizie (di cui otto parzialmente correttive), pari al 67,5% dei casi. Questo calcolo però tiene conto solo dei verbali contenenti la formula suddetta. Ma sappiamo che spesso non tutte le risoluzioni venivano trascritte, oppure di alcuni verbali si conservano solo le minute senza, dunque, la trascrizione

⁵⁸ «Facta de praemissis omnibus relatione Sanctissimo Domino Nostro a me infrascripto Secretario, Sanctitas Sua omnes et singulas resolutiones ab Eminentissimis adprobare ac confirmare dignata est».

della formula. Andando oltre questa frase formale, si potrà stabilire, anche in base al confronto storiografico e documentale, che l'avallo pontificio alle risoluzioni cardinalizie fu sicuramente maggiore.

Oltre a questo dato ve sono altri abbastanza notevoli. La convocazione di Commissioni cardinalizie, più che un modo per consentire alle diverse correnti vaticane di venire allo scoperto e lasciare al papa la soluzione finale *super partes*, sembra essere stata un'istanza proveniente da membri del Collegio cardinalizio, come Bilio, Czacki e Laurenti. Una tipologia simile è stata rintracciata da Roberto Regoli per quanto riguarda la Commissione speciale per gli Affari Ecclesiastici di Spagna, anche se egli sottolinea come essa fosse particolarmente legata alla Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari⁵⁹. Nel nostro periodo, inoltre, crescono le convocazioni in forma particolare della Congregazione. Spesso queste riunioni sono dette Commissioni, anche se sembra chiaro che la tipologia è ben differente da quelle esaminate sopra. In questo, dunque, bisogna dissentire dalla tesi di Trincia, il quale considera le oltre 560 sessioni cardinalizie della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari come Commissioni temporanee che, come già detto, hanno una fisionomia ben differente⁶⁰. Inoltre queste Commissioni non sarebbero una forma "non istituzionale" e alternativa ai canali ufficiali del governo, ma dei gruppi di studio e discussione di cardinali, suscitati dal pontefice. Una pratica che, dopo un cinquantennio, il card. Francesco Marchetti Selvaggiani aveva considerato come un antico uso della Curia romana⁶¹. Ciò conferma la tesi dello storico François Jankowiak,

⁵⁹ REGOLI, *La «Congregación Especial para los Asuntos Eclesiásticos de España»*, 150-151: «Los asuntos de España, por tanto, no son confiados a una Congregación permanente, sino a una Congregación especial ligada, también pero no solo a causa del archivo, a la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Estamos frente a una Congregación especial, estructura típica del modus operandi de la Curia en época moderna y contemporánea: para hacer frente a situaciones excepcionales o nuevas se instituyen Congregaciones especiales. Aunque sus papeles se conserven en el Archivo de la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, no se trata de reuniones ordinarias y propias de dicha Congregación, sino de reuniones de otra Congregación, con un secretario propio (distinto del de la de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios) constituida ad hoc (y por esto llamada especial), que se vuelve operativa a través de los hombres y los canales de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios».

⁶⁰ Cfr. TRINCIA, *Conclave e potere politico*, 61-63.

⁶¹ «L'E.mo Cardinal Marchetti aveva espresso il desiderio che – tornando a un antico uso – si chiamassero alle varie adunanze della S. C. degli AA. EE. SS. non già tutti i Cardinali (se non in casi speciali), ma alcuni di cui secondo gli argomenti da trattare. Si dovrebbero, cioè, costituire quasi delle Commissioni di Cardinali secondo i vari argomenti: per es. quelli che sono stati Nunzi nell'America Latina verrebbero sempre chiamati quando si trattano di

secondo il quale la gestione degli affari veniva affidata alla Congregazione degli Affari Ecclesiastici e a Commissioni temporanee di cardinali “specialisti” – l’autore ne ha studiato circa 10 – per la risoluzione di questioni particolari⁶².

Un altro aspetto da mettere in risalto è l’accoglienza delle proposte a lungo periodo formulate dai membri delle Commissioni presso il papa. Dopo tutto non è una forzatura pensare che queste istanze riformiste volte ad una professionalizzazione della Curia trovarono larga accoglienza nell’azione del papa. L’epicentro di questa modernizzazione sembra essere stata proprio la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, che sotto il pontificato di Leone XIII venne potenziata non con una riforma, prevista probabilmente intorno agli anni novanta⁶³, ma rafforzando il suo campo d’azione e favorendo il trinomio *consilium, archivum, studium*, ossia servendosi del consiglio dei cardinali, utilizzando la giurisprudenza dei precedenti affari, la cui memoria veniva custodita nell’archivio, e formando gli *homines novi* per la diplomazia pontificia tra gli apprendisti della Congregazione⁶⁴.

Alla luce di questi dati sembra che le tinte di assolutismo con le quali alcuni storici hanno tracciato i contorni del pontificato di Leone XIII debbano essere attenuate da una lettura più approfondita, qui solo accennata, ma che merita di essere studiata a fondo.

questioni riguardanti quei Paesi; tutto secondo criteri e liste già fissati in precedenza, sicché nessuno potrebbe lamentarsi se non sono chiamati» (Appunto di mons. Domenico Tardini, dalla Segreteria di Stato, 4 gennaio 1938, in S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1922-1938, Pos. 389, fasc. 271, ff. 42r-43r; citato in REGOLI, *Il Ruolo della Sacra Congregazione*, 212).

⁶² F. JANKOWIAK, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X: du gouvernement de l’Eglise et la fin des Etats pontificaux (1846-1914)*, Rome, Ecole française de Rome, 2007, 507-516.

⁶³ Il documento di riorganizzazione della Congregazione, che non fu mai attuato, è conservato in: S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1903, Pos. 1255, fasc. 419, ff. 88-101.

⁶⁴ Su questo punto si veda: J.-M. TICCHI, *Vivre avec son temps: La sélection par concours des aspirants au service diplomatique du Saint-Siège sous le pontificat de Léon XIII*, in *Kirchengeschichte. Alte und neue Wege*. Festschrift Christoph Weber, I, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2008, 286-297.

III Sezione

Miscellanea

ALESSANDRA COSTANZO

IL *DE VERA ET FALSA POENITENTIA*:
NUOVE IPOTESI DI ATTRIBUZIONE E DATAZIONE

*Un classico è un'opera che provoca incessantemente
un pulviscolo di discorsi critici su di sé
ma continuamente se li scrolla di dosso.*
(Italo Calvino¹)

La *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, alla voce *De vera et falsa poenitentia*, dopo le citazioni delle prime parole dell'*incipit* e delle ultime dell'*explicit*, così si esprime circa il trattato:

«auctoris ignoti s. IX, X, vel XI secundum modernos, quorum elenchum require apud Cl. Fantini, 'Ricerche di storia religiosa', I, 1954, 200-209 + bibl.»².

Basterebbe questa indicazione a dare già un'idea della misteriosa attribuzione e della profonda incertezza relativa alla datazione dell'opera. E sarebbe sufficiente quell'unica segnalazione bibliografica – un articolo di appena dieci pagine, scritto più di cinquant'anni fa – per lasciare intendere quanto poco sia stato studiato il trattato. Eppure dall'*usus*, che reca i nomi prestigiosi di Tommaso, Graziano, Pietro Lombardo, emerge un'indiscussa notorietà dell'opera. Viene allora naturale chiedersi come sia possibile che un testo noto a personalità di così grande rilievo resti immerso nell'ombra di un autore ignoto e di una datazione così indefinita, oggetto di interesse solo di uno studio di poche pagine.

¹ I. CALVINO, *Perché leggere i classici*, Milano, Oscar Mondadori, 2009, 8.

² *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi* [d'ora in poi CPPM], 3081.

Riproponiamo qui le questioni inerenti l'attribuzione e l'epoca di stesura del *De vera et falsa poenitentia* attraverso un itinerario di ricerca scandito in tre tappe: la prima presenta le ipotesi avanzate dagli studiosi (*Le congetture degli studiosi: status quaestionis*); la seconda mette in luce alcuni spunti di riflessione suggeriti dal testo, decisivi per un nuovo orientamento degli studi (*Le sorprese nel testo: progressus quaestionis*); la terza, sulla base di questi dati, giunge infine alla formulazione di nuove ipotesi di attribuzione e datazione del trattato (*Un'ipotesi nuova: renovatio quaestionis*).

Le congetture degli studiosi: status quaestionis

Benché l'articolo di Clelianna Fantini, citato dalla CPPM, costituisca l'unico studio specificamente dedicato al *De vera et falsa poenitentia*, non mancano tuttavia contributi di altri studiosi che, per diverse vie, spesso in modo funzionale ai propri ambiti di ricerca, si sono occupati del trattato. Né si possono trascurare i tentativi di risalire all'autentica paternità dello scritto, compiuti da alcuni studiosi a partire dalla fine del XV secolo, che i Maurini menzionano nell'*Admonitio* premessa al testo³.

In questo primo paragrafo ricostruisco lo *status quaestionis* circa l'attribuzione del *De vera et falsa poenitentia*, dalla presunta paternità agostiniana (§. 1.1.) alla sua contestazione (§. 1.2.). Passo poi in rassegna le ipotesi di datazione del testo (§. 1.3.) avanzate dagli studiosi a partire dal XIX secolo, ed infine mi soffermo sulla tesi originale di Henry Charles Lea (§. 1.4.).

La presunta paternità agostiniana

La notorietà del *De vera et falsa poenitentia* è indiscutibilmente legata alla prestigiosa paternità di Agostino che, come risulta dall'*Admonitio* dei Maurini, fino al XV secolo non viene in alcun modo posta in discussione: essa anzi è garantita dall'autorevolezza del *Decretum* di Graziano e dalle *Sententiae* di Pietro Lombardo, che tramandano, secondo gli antichi editori, "quasi tutto" il trattato⁴ *cum nomine Augustini*. In seguito, altri autori citano il

³ Editto in PL 40, coll. 1113-1130; l'*Admonitio* si trova alle coll. 1111-1114. Cfr. A. COSTANZO, *Il trattato De vera et falsa poenitentia: verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*, Roma, Studia Anselmiana, 2011.

⁴ Cfr. GRATIANUS, *Decretum Magistri Gratiani*, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici*, pars

De vera et falsa poenitentia come opera di Agostino: tra questi, i Maurini menzionano Petrus Blesensis, Vincentius Bellocensis e Tommaso d'Aquino.

L'attribuzione agostiniana si tramanda incontestata per circa tre secoli, dalla metà del XII sino alla fine del XV. Come ciò sia potuto accadere si spiega facilmente, se consideriamo che i lettori medievali non avevano l'interesse né la possibilità di verificare l'autenticità delle fonti; gli stessi teologi non citano Agostino dalle opere originali, ma attraverso florilegi e catene dei suoi scritti, che circolavano numerosi già a partire dal periodo carolingio, nei quali non si riuscivano a distinguere le opere autentiche da quelle spurie. Un tale uso affonda le sue radici nell'atteggiamento di timore reverenziale che lo studioso medievale nutre rispetto all'*auctoritas*, ritenuta vincolante, alla quale si affida senza riserve. Bisognerà attendere l'Umanesimo perché si modifichi tale rapporto: solo allora infatti, tra il Quattrocento e il Cinquecento, lo studioso si confronterà con l'*auctoritas* mediante un atteggiamento di libero esame, da cui una fondamentale riserva critica, che lo condurrà all'affermazione di sé come soggetto e all'esigenza di controllo del testo.

Ma in epoca medievale, non essendo ancora maturata l'esigenza di analisi storico-critica delle fonti, l'*auctoritas* si imponeva per la sua santità di vita, coronata dal martirio o legata ad una strenua difesa della fede contro le eresie⁵. La figura di Agostino, che rispondeva perfettamente a questi requisiti, poteva assicurare una paternità di tutto rispetto al *De vera et falsa poenitentia* e contribuire in modo decisivo alla sua ampia diffusione.

Tuttavia il nome prestigioso non bastava: occorre che l'opera fosse di valore e custodisse un contenuto importante, capace di suscitare un interesse di attualità e di rispondere alle reali esigenze della sua epoca⁶. Il *De vera et*

prior, Leipzig, Tauchnitz, 1879². *Tractatus de penitencia*, in *Decreti secunda pars, Causa XXXIII, Quaestio III, distinctiones I-VII*, ib., coll. 1159-1247. Cfr. anche in PL 187, coll. 1519-1644. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, I-II, Grottaferrata (Romae), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971-1981³. *Tractatus de poenitentia*, in *Sent. 1, IV, dist. XIV-XXII*, ib., 315-390. Cfr. anche in PL 192, coll. 868-899. Nell'*Admonitio*, i Maurini sostengono che Graziano e Pietro Lombardo hanno tramandato «totus fere hic liber» (PL 40, col. 1111); in realtà, dal confronto testuale emerge che le due *auctoritates*, malgrado abbiano citato passi considerevoli del trattato, non lo hanno trasmesso «quasi tutto». In particolare, dei venti capitoli di cui è composto, entrambi non citano: i capp. I-IV; VI-VIII (tranne la prima frase di quest'ultimo); la seconda metà dei capp. XI-XII; la prima metà del cap. XV; il cap. XVI; la seconda metà del cap. XIX; il par. 37 del cap. XX.

⁵ Circa il prestigio di cui gode l'*auctoritas*, cfr. L.-M. CHAUVET, *La notion de tradition*, «La Maison-Dieu» 178 (1989) 7-46, spec. 29-30.

⁶ Cfr. E. DEKKERS, *Le succès étonnant des écrits pseudo-agustiniens au Moyen Age*, in FM Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. München, 16.-19. September

falsa poenitentia, in tutta l'articolazione dei suoi temi⁷, avrebbe segnato un momento di passaggio decisivo nella storia della penitenza, lasciandosi alle spalle il sistema penitenziale sia antico che tariffato per aprirsi a quello moderno, caratterizzato dalla centralità della confessione. Il *novum*, custodito dalla paternità di Agostino, poteva diffondersi senza trovare resistenze.

Chi per primo la nega?

Secondo l'*Admonitio* dei Maurini, il primo a negare la paternità agostiniana del *De vera et falsa poenitentia* è l'abate benedettino Trithemius⁸, alla fine del XV secolo. Nel suo *De scriptoribus ecclesiasticis*, egli esclude l'attribuzione agostiniana del trattato sulla base di una citazione di Agostino riportata nel cap. XVII del testo. Ma proprio su questo punto dissente Martinus Navarrus⁹, il quale, nel tomo 2 del *Comment.* alla dist. 5 del *De poenitentia*, ipotizza che la citazione di Agostino sia entrata nel testo come una nota di un dotto scritta a margine.

L'analisi degli argomenti contro l'autenticità agostiniana si fa più puntuale con Bernardus Vindingus¹⁰, ultimo studioso menzionato dai Maurini, il

1986. Teil V. Bd.: *Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1988, 361-368.

⁷ Benché il testo si presenti sotto forma di lettera ad una religiosa, non è improprio considerarlo un breve trattato: del resto, esso assume un carattere epistolare solo nell'*incipit* e nell'*explicit*, dove l'autore si rivolge direttamente ad un'anonima destinataria. L'opera è costituita da venti capitoli: lo pseudo-Agostino ricorda innanzitutto le virtù della penitenza e dedica il suo scritto ad una "devota di Cristo" (cap. I); quindi difende la ripetibilità del sacramento contro coloro che la negano dopo il battesimo (capp. II-VII). Sottolinea la necessità della penitenza (cap. VIII), che distingue in vera e falsa (cap. IX) e si sofferma sulla *vis confessionis* (cap. X). Rievoca l'adagio "peccato pubblico, penitenza pubblica / peccato segreto, penitenza segreta" (cap. XI), invita il penitente a vivere il sacramento nell'unità della Chiesa (cap. XII) e con continuo dolore per i peccati commessi (cap. XIII). Spinge il peccatore all'esame attento della propria colpa e delle sue circostanze (cap. XIV), chiarisce con quale disposizione interiore debba accostarsi alla penitenza (cap. XV) e considera la sua responsabilità personale nel peccato (cap. XVI). Esorta infine il penitente a non differire la penitenza perché non sia tardiva ed egli debba sottoporsi alle pene nel purgatorio (capp. XVII-XVIII). Dopo aver ricordato l'etimologia del termine "penitenza" (cap. XIX), l'autore chiude il trattato descrivendo le qualità del confessore e riprendendo la dedica iniziale all'anonima religiosa (cap. XX).

⁸ Johannes Trithemius, pseudonimo di Johann Heidenberg (1462-1516) fu abate benedettino di Sponheim. Cfr. LThK³ 10 (2001), 263-264.

⁹ Per quanto riguarda Martinus Navarrus, il cui vero nome è Martín Azpilcueta, (1492-1586), cfr. LThK³ 1 (1993), 1326.

¹⁰ Bernardus Vindingus muore nel 1621.

quale, nel suo *Criticus Augustinianus*, sostiene che l'autore del *De vera et falsa poenitentia* non presenta uno stile conforme ad Agostino in molti passi del trattato, né mostra di avere la sua solerzia nell'esposizione delle Scritture e spesso non concorda neppure con il suo pensiero¹¹. Inoltre Bernardus rileva che gli Atti di S. Andrea, menzionati nel cap. VIII del trattato, sono stati divulgati molto tempo dopo Agostino¹². Pertanto, sulla base di tutte queste argomentazioni, egli esclude la paternità agostiniana del *De vera et falsa poenitentia*. Fin qui la lezione dei Maurini, cui va il merito di aver aggiornato la ricerca fino a pochi decenni prima del loro lavoro.

Essi, tuttavia, non fanno alcun cenno alla dura posizione contro la paternità agostiniana del trattato assunta da Lutero, il quale, nell'ottobre 1516, in una lettera indirizzata a Johannes Lang, priore del monastero agostiniano di Erfurt, così si esprime:

«Ego sane gravius offendi omnes, quod negavi librum de vera et falsa poenitentia esse B. Augustini. Est enim insulsissimus et ineptissimus, et nihil ab Augustini eruditione et sensu remotius»¹³.

Su questa affermazione, con cui egli considera il *De vera et falsa poenitentia* un'opera ben lontana dalla sapienza agostiniana, i Maurini tacciono. Non sappiamo se la mancata menzione sia intenzionale o accidentale. Essi avrebbero potuto esserne informati, se non direttamente, almeno dal clamore che la contestazione di Lutero suscitò a Wittenberg, soprattutto in Carlostadio¹⁴. In questo caso, il silenzio dei Maurini su Lutero potrebbe essere dovuto ad una scelta di carattere confessionale, orientata a presentare nell'*Admonitio* le posizioni di scrittori di indiscussa cattolicità¹⁵. Tuttavia, se

¹¹ Cfr. *Admonitio*, in PL 40, coll. 1111-1112, in cui sono riportate dettagliatamente le frasi che Bernardus ritiene estranee ad Agostino per stile ed uso della Scrittura. Qui è menzionata anche la discrepanza di pensiero che egli nota tra il cap. VI del trattato e il *De Genesi ad litteram*, libro XII, capp. XXXIII e XXXIV.

¹² Cfr. *ibid.*

¹³ WABr 1, 65, 24-26. Cfr. G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino, 2005, 85-86, n. 38.

¹⁴ Lo stesso Lutero riferisce in WABr 1, 65, 29-66, 30: «At illos implacabiliter offendit, praecipue Doctorem Carlstadium, quod haec sciens negare audeam». Cfr. PANI, *ibid.* 86, n. 39. In effetti, Carlostadio, nel commento al *De spiritu et littera*, continuò a sostenere l'autenticità agostiniana del trattato: Cfr. Pani, *ibid.*, 92, n. 59.

¹⁵ La dura posizione assunta da Lutero trovava fondamento non solo nella sua conoscenza degli scritti di Agostino, ma anche nella lettura dell'opera di Tritemio. Segnalare nell'*Admonitio* la sua contestazione, dopo quella dell'abate benedettino, poteva suggerire un'imbarazzante vicinanza tra un autore cattolico e colui che nel 1517 avrebbe promulgato come segno di

la disputa fosse stata di carattere accademico, circoscritta e nota solo all'ambiente universitario di Wittenberg, i Maurini avrebbero potuto non conoscere affatto la dura posizione di Lutero e pertanto non farne alcuna menzione. Al di là di questa omissione, gli antichi editori ricostruiscono un primo ed importante quadro relativo alla contestazione della paternità agostiniana del trattato, trovandone l'inizio in Tritemio.

Tuttavia, nel secolo scorso, due studiosi, Émile Amann e Clelianna Fantini, sembrano ignorare il riconoscimento di tale primato dell'abate benedettino da parte dei Maurini: Émile Amann, in un articolo del 1933, a proposito del trattato afferma:

«Son authenticité augustinienne n'a fait de doute pour aucun des scolastiques; Érasme, le premier, l'a rejetée et les mauristes ont confirmé ce verdict, qui est sans appel»¹⁶.

Ventun anni dopo, nel 1954, Clelianna Fantini, fondandosi su queste affermazioni di Amann, sostiene nel suo articolo, interamente dedicato al trattato:

«[...] tanto i Maurini nell'edizione di S. Agostino, quanto Amann ricordano che il primo a contestare l'autenticità agostiniana è stato Erasmo da Rotterdam»¹⁷.

Entrambi dunque, appellandosi ai Maurini, ritengono che il primo a negare la paternità agostiniana del *De vera et falsa poenitentia* sia stato Erasmo da Rotterdam. La notizia non può che sorprendere, dal momento che solo alla fine dell'*Admonitio*, quasi di sfuggita, viene citato Erasmo, insieme ad *aliis doctoribus*¹⁸: se egli avesse avuto un rilievo decisivo nella scoperta della non autenticità agostiniana del trattato, probabilmente i Maurini gli avrebbero dedicato uno spazio ed una collocazione diversi.

È vero che Erasmo, nella sua edizione dell'*Opera Omnia* di Agostino del 1528-1529, non include il trattato, insieme ad altri scritti¹⁹, che invece si trovavano nella prima edizione, pubblicata da Johann Amerbach nel 1506. E può risultare evidente che, attraverso la tacita omissione, Erasmo prenda di

rottura le sue 95 tesi sulle indulgenze, inizio simbolico di un percorso di separazione confessionale, non intenzionalmente cercato, ma nei fatti in breve consumato.

¹⁶ E. AMANN, *Pénitence-repentir. IV. La pénitence chez les théologiens du Moyen Age*, in DTC XII (1933), coll. 734-738.

¹⁷ C. FANTINI, *Il trattato ps. agostiniano 'De vera et falsa poenitentia'*, RicRel 1 (1954) 200-209, qui 200.

fatto posizione rispetto alla non autenticità agostiniana del trattato. Ma egli arriva, per così dire, solo in terza o quarta battuta. Prima di lui – stando a quanto ci dicono i Maurini nell’*Admonitio* – Tritemio innanzitutto, e poi Bernardo Vindingo se ne erano resi conto; e Lutero – aggiungiamo noi – la cui lettera al priore del monastero agostiniano di Erfurt precede di una dozzina d’anni l’edizione di Erasmo dell’*Opera Omnia* di Agostino.

Rassegna delle ipotesi di datazione

Da Tritemio ad Erasmo, sia pure con modalità ed argomenti diversi, viene negata la paternità agostiniana del trattato, senza affrontare il problema della sua datazione. Tale questione inizia a porsi dalla fine del XIX secolo, quando vengono avanzate le prime ipotesi concernenti l’epoca di stesura del testo. Ciò non significa che da quel momento si sia acceso un interesse specifico nei confronti del trattato. Gli studiosi sembrano accostarsi trasversalmente, per coglierne solo alcuni aspetti, funzionali ai propri ambiti di ricerca scientifica. Consapevoli dell’importanza dell’opera nella storia della penitenza, la citano, facendovi un rapido riferimento²⁰, ma non la analizzano da vicino. Così, spesso le ipotesi di datazione avanzate da taluni poggiano su quelle, meno insicure, proposte da altri, che si sono soffermati su un aspetto del trattato, rendendolo oggetto della propria ricerca. A ragione dunque Émile Amann afferma: «Ce traité [...] n’a pas encore été suffisamment étudié pour lui-même»²¹, e Jacques Le Goff definisce quest’opera «malamente datata e poco studiata»²².

Non a caso, lo studio che Clelianna Fantini pubblica nel 1954 sul *De vera et falsa poenitentia*, pur nella sua brevità, resta finora l’unica opera organica

¹⁸ Cfr. *Admonitio*, in PL 40, coll. 1111-1112.

¹⁹ Cfr. PANI, Paolo, *Agostino, Lutero*, 86, n. 40, che rinvia a J. DE GHHELLINCK, *Les éditions des ‘Opera omnia S. Augustini’ avant les Mauristes*, in *Patristique et Moyen Age. Études d’histoire littéraire et doctrinale. III Compléments à l’étude de la Patristique*, [Museum Lessianum. Section Historique 9], Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer, 1948, 366-411, spec. 390. Qui l’autore menziona più opere, oltre al trattato, che Erasmo esclude nella sua edizione dell’*Opera Omnia* di Agostino.

²⁰ È il caso, ad es., di E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint), II. Œuvres, VIII^e Classe: œuvres supposées*, in DTC I (1909), coll. 2306-2310, spec. col. 2309. Qui l’autore fa solo un rapido accenno al *De vera et falsa poenitentia*, senza precisare alcuna datazione.

²¹ E. AMANN, *Pénitence-sacrement, II. La pénitence privée; son organisation; premières spéculations à son sujet*, in DTC XII (1933), coll. 845-948, spec. coll. 911-912.

²² J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 2003, 241. [Ed. orig., *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981].

dedicata al trattato²³. Nella prima parte del suo articolo, l'autrice presenta una rassegna delle posizioni degli studiosi relativa alla datazione dell'opera. Benché si tratti di una panoramica chiara ed utile per orientarsi nell'ambito degli studi compiuti fino allora, essa oggi porta con sé l'inevitabile limite di essere stata scritta più di cinquant'anni fa. La rassegna che proponiamo, pur muovendo dallo studio di Clelianna Fantini come indispensabile punto di partenza, si estende fino ai giorni nostri. Nel tentativo di ordinare il più possibile il materiale a nostra disposizione, raggrupperemo le posizioni degli studiosi in base all'epoca di datazione da loro proposta.

Ritengono che il trattato sia della fine del X - inizi dell'XI secolo autori come Karl Müller²⁴, Adolf von Harnack²⁵ e Reinhold Seeberg²⁶. Cyrille Vogel, in particolare, rileva il contributo decisivo del trattato alla nascita del nuovo sistema penitenziale:

«La lettera anonima a una religiosa sulla vera e falsa penitenza è certamente anteriore alla rinascita gregoriana, e appartiene con tutta probabilità alla fine del secolo X o ai primi decenni del secolo XI. Posta sotto il patrocinio di S. Agostino, questa lettera [...] contribuì in maniera decisiva a trasformare il sistema della penitenza tariffata e a far nascere l'uso nuovo»²⁷.

Recentemente, anche Enrico Mazza colloca il trattato tra il X e l'XI secolo²⁸.

²³ Molti studiosi citano il trattato come opera di capitale importanza per la storia della penitenza, ma ne danno notizie sommarie o si soffermano nel dettaglio solo per qualche suo aspetto. Fa eccezione una tesi di dottorato in Filosofia, nel Dipartimento di Studi Medievali dell'Università di Toronto, pubblicata nel 1995, che presenta un'edizione critica del testo, condotta però solo su 10 manoscritti, senza offrire una lettura storica e teologica del trattato: K. T. WAGNER, *De vera et falsa penitentia: An Edition and Study*, Ottawa, National Library of Canada, 1995.

²⁴ Cfr. K. MÜLLER, *Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrhunderts*, in *Theologische Abhandlungen. Carl von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstag 11. December 1892 gewidmet*, Freiburg, im Br., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1892, 289-320, spec. 296.

²⁵ Cfr. A. VON HARNACK, *Manuale di storia del dogma*, vol. VI, Mendrisio, Cultura moderna, 1914.

²⁶ Cfr. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, Leipzig, Deichert, 1933, 87.

²⁷ C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Leumann (Torino), ElleDiCi, 1970, 131. [Ed. orig. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1969]. Riferiamo questa posizione di Vogel, malgrado ne troviamo un'altra a pagina 25, dove l'autore sostiene che l'opera è della fine del XII secolo. L'anomalia resta irrisolta confrontando questa versione italiana con quella successiva del 1988 e con l'edizione originale. Nessuno se ne è evidentemente accorto. Potrebbe trattarsi di un errore di stampa nel testo francese, di cui i traduttori italiani non hanno tenuto conto, oppure di un cambiamento di posizione di Vogel, maturato nel corso dell'opera. Ma quest'ultima ipotesi sembra poco probabile: se così fosse, l'autore lo avrebbe dichiarato.

Alcuni studiosi spostano la datazione alla metà dell'XI secolo: tra questi, Georg Gromer, il quale fonda la sua ipotesi considerando che la *Cronaca* di Tietmaro, composta all'inizio dell'XI secolo, non conosce ancora il trattato, come appare evidente dal suo racconto sulla confessione dei peccati gravi ai laici²⁹. André Wilmart ritiene il *De vera et falsa poenitentia* della metà dell'XI secolo:

«Malheureusement, nous ne savons pas encore quel est le véritable auteur de cet opuscule, qui apparaît soudain vers le milieu du XI^e siècle, et remonte très probablement à ce temps-là»³⁰.

Anche Bernhard Poschmann è della stessa opinione:

«Weiter geht der um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstandene pseudoaugustinische Traktat *De vera et falsa poenitentia*, dem die ihm bis ins 15. Jahrhundert allgemein zuerkannte Autorität des grossen Kirchenlehrers für die Zeit der Scholastik unantastbares Ansehen sicherte»³¹.

Amédée Teetaert sposta poco più avanti la nascita del trattato, la seconda metà dell'XI secolo, e ha il merito – unico nel panorama degli studiosi – di definire precisamente il periodo di composizione, tra il 1050 e il 1075, epoca in cui la necessità e l'efficacia proprie della confessione si affermano in pienezza. L'attenzione dello studioso si concentra in modo particolare su una pagina del trattato, dove si parla della confessione dei peccati gravi fatta al prossimo in mancanza del sacerdote³²:

²⁸ Cfr. E. MAZZA, *La celebrazione della Penitenza*, Bologna, EDB, 2001, 34.

²⁹ Cfr. G. GROMER, *Die Laienbeicht im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte*, München, Lentner, 1909, 13, n. 1. Appare debole il fondamento della sua tesi in quanto si tratta di un "argumentum ex silentio".

³⁰ A. WILMART, *Un opuscule sur la confession composé par Guy de Southwick vers la fin du XII^e siècle*, RTAM 7 (1935) 337-352, qui 339.

³¹ B. POSCHMANN, *Buße und Letzte Ölung*, HDG, IV/3, Freiburg, Herder, 1951, 75. Cfr. anche ID., *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, Müller & Seiffert, 1930, 194. Nella II ed. dell' HDG IV/3, redatta da H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg, Herder, 1978, a pagina 108, lo studioso cita il trattato senza far riferimento al problema dell'autore o della datazione.

³² PL 40, col. 1122: cap. X, par. 25. Teetaert dedica alcune pagine del suo lavoro all'interpretazione di questo passo. Cfr. A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle: étude de théologie positive*, Wetteren-Paris, De Meester-Gabalda 1926, 51-54; 76-77.

«Cette théorie est formulée pour la première fois en termes explicites dans un traité, attribué à saint Augustin et intitulé ‘De vera et falsa poenitentia’ (1050-1075)»³³.

La formulazione di questa teoria è talmente importante che «tous les auteurs postérieurs s’appuieront sur ce traité pour établir la nécessité et l’obligation de la confession aux laïques»³⁴.

Altri studiosi collocano il trattato più genericamente nell’XI secolo: è il caso di Paul Anciaux, che sottolinea come l’autore abbia voluto descrivere la dottrina penitenziale, e non più semplicemente indicare gli elementi utili alla pratica³⁵. Fantini, di opinione simile, rileva:

«In questo scritto penitenziale, che è il più teologico del sec. XI, esistono gli elementi fondamentali per la formazione del concetto sacramentale scolastico»³⁶.

Giovanni Moioli, pur non occupandosi direttamente delle questioni inerenti alla datazione, ne *Il quarto sacramento*, colloca il trattato in un capitolo riguardante le prospettive teologiche sulla penitenza cristiana nel secolo XI³⁷. Anche per Mario Florio il *De vera et falsa poenitentia* appartiene all’XI secolo:

«Questo passaggio alla cosiddetta “penitenza moderna” appare con particolare evidenza in un testo anonimo dell’XI secolo, “Lettera a una religiosa sulla falsa e vera penitenza”, che, posto sotto il patrocinio di S. Agostino, è destinato a godere di una speciale autorità in tutto il medioevo, tanto da essere introdotto, quasi completamente, nel “Decreto” di Graziano e nelle “Sentenze” di Pietro Lombardo»³⁸.

Alcuni studiosi considerano il trattato scritto tra la fine dell’XI e l’inizio del XII secolo. Secondo Émile Amann, «ce traité [...] constitue, à n’en pas douter, la plus importante contribution à la théologie de la pénitence qui ait

³³ *Ibid.*, 42.

³⁴ *Ibid.*, 71.

³⁵ Cfr. P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1949, 16.

³⁶ FANTINI, *Il trattato*, 209.

³⁷ Cfr. G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, Milano, Glossa, 1996, 232-241.

³⁸ M. FLORIO, *La prassi penitenziale nel suo sviluppo storico: modelli celebrativi e riflessione teologica*, in *Sacramentaria Speciale II. Penitenza, unzione degli infermi, ordine, matrimonio*, (Corso di teologia sistematica 8 B), Bologna, EDB, 2003, 59-111, qui 80.

été fournie à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle»³⁹. Lo studioso, dopo aver messo in luce alcune tesi, a suo avviso desumibili dal trattato, conclude:

«L'auteur n'est certainement pas le premier venu. Fut-il un faussaire [...] ? Est-ce lui qui a mis le nom d'Augustin en tête de ses élucubrations ? Ce nom a-t-il été ajouté par un scribe anonyme ? [...] Mais ce qui demeure incontestable, c'est que l'auteur avait l'intention ferme de fixer, sur un point important, la doctrine de l'Église»⁴⁰.

Anche Elphège Vacandard propone l'inizio del XII secolo come tempo di composizione del *De vera et falsa poenitentia*, e prima di Teetaert, la sua attenzione si concentra sul tema della confessione ai laici, presente nel cap. X del trattato: «c'est un auteur anonyme des environs de l'an 1100, le pseudo-Augustin, qui accrédita la théorie du confesseur laïque»⁴¹. Pierre-Marie Gy inserisce il *De vera et falsa poenitentia* sullo sfondo della riforma gregoriana – diversamente da Vogel che, come abbiamo visto, lo considerava anteriore a questa – e ne dà una precisa collocazione geografica, l'Italia, pur senza motivarla:

«Approximativement au début du XII^{ème} s. la *poenitentia* de l'héritage latin se trouve recueillie dans le petit traité pseudo-augustinien *De vera et falsa poenitentia* [...] Pour ma part je suppose que le *De vera et falsa poenitentia* a été écrit à l'époque de la réforme grégorienne, peut-être en Italie»⁴².

Anche secondo Jacques Le Goff il trattato «risale alla fine dell'XI o più probabilmente alla prima metà del XII secolo»⁴³. Roberto Rusconi ha un'opinione simile: il *De vera et falsa poenitentia* appartiene «all'incirca alla seconda metà dell'XI secolo (o al più tardi agli inizi del successivo)»⁴⁴.

Originale rispetto agli altri studiosi risulta la posizione di Henry Charles Lea, che unico considera il trattato opera di due autori vissuti in epoche dif-

³⁹ AMANN, *Pénitence-sacrement*, col. 911.

⁴⁰ *Ibid.*, col. 912.

⁴¹ E. VACANDARD, *Confession, II. Confession du I^{er} au XIII^e siècle*, in DTC III (1911), coll. 838-894, qui coll. 877-878.

⁴² P. M. GY, *Douleur des péchés et pénitence dans la théologie du XI^{ème} siècle*, ASRel 3 (1998) 125-132, qui 129.

⁴³ LE GOFF, *La nascita*, 416.

⁴⁴ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002, 85.

ferenti, il V e la metà del XII secolo⁴⁵, come avremo modo di vedere meglio nel paragrafo successivo.

Alfred Vacant si richiama alla posizione assunta da Lea, ritenendo di porsi, almeno in parte, in continuità con le sue idee:

«Je suis persuadé comme lui [Lea] que le chapitre X est de la première moitié du XII^e siècle; car avant cette époque personne n'aurait parlé du sujet qui nous occupe, de la manière dont il le fait; mais les premiers chapitres me paraissent être du même temps; car ce traité réfute (c. III) des doctrines que Hugues de Saint-Victor (†1141) [...] combat aussi comme des erreurs de ses contemporains»⁴⁶.

Dunque per Vacant tutto il trattato appartiene alla prima metà del XII secolo.

Philip Schaff colloca il *De vera et falsa poenitentia* più genericamente nel XII secolo e non manca di fare riferimento a Lea:

«The finished sacramental theory of penance owed not a little to the tract 'De vera et falsa poenitentia', composed perhaps in the twelfth century and foisted upon Augustine [...] Lea regards it as the composition of two authors of the fifth and twelfth centuries»⁴⁷.

Unica nella nostra rassegna appare la posizione di José Ramos Regidor, che considera il trattato della fine del XII secolo⁴⁸.

Cosa possiamo dire al termine di questa rapida rassegna? EÈ significativo che l'attenzione al *De vera et falsa poenitentia* si ridesti proprio nel XIX secolo con le opere di Schaff e Lea, studiosi non cattolici impegnati nello scontro fra le Chiese della Riforma e la Chiesa di Roma circa la questione del

⁴⁵ H. C. LEA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina*, vol. I, tr. P. Cremonini, Mendrisio, Cultura Moderna, 1911, 253, n. 1 [Ed. orig., *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, vol. I, Philadelphia, Lea Brothers & Co., 1896, 209-210, n. 3].

⁴⁶ A. VACANT, *Absolution, IV. Sentiments des anciens scolastiques*, in DTC I (1909), coll. 168-191, qui coll. 185-186.

⁴⁷ P. SCHAFF, *History of the Christian Church*, vol. V: *The Middle Ages. A. D. 1049-1294*, 1882, spec. n. 1717. (retrieved 27/11/08). [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org), Christian Classics Ethereal Library, Calvin Center.

⁴⁸ Cfr. J. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Leumann (TO), ElleDiCi, 1972, 185.

sacramento della penitenza e delle indulgenze. Si tratta di un'ulteriore conferma del rilievo da sempre assunto dal trattato nella storia della penitenza, e non solo di quella medievale. Ben presto, dall'area protestante l'interesse si estende a quella cattolica.

Ignoti restano il luogo di composizione e l'autore dell'opera. Tutti gli studiosi, ad eccezione di Lea, a seconda delle questioni dottrinali individuate nel trattato, collocano l'opera in un arco di tempo compreso tra il X e il XII secolo. Nonostante la diversità di accenti, un dato sembra trovare il consenso unanime: il *De vera et falsa poenitentia* è un testo che segna un passaggio decisivo da un modo di pensare, capire e vivere la penitenza – come virtù e come sacramento – ad un altro. Da un'epoca all'altra: il trattato si lascia alle spalle il sistema della penitenza tariffata e va incontro a quello della penitenza moderna.

La tesi originale di Henry Charles Lea

Del tutto unica risulta la posizione dello studioso protestante Henry Charles Lea, il quale, come abbiamo anticipato nel precedente paragrafo, ritiene il trattato opera di due autori vissuti in epoche differenti:

«To me it seems unquestionably to be the work of two writers at widely different periods. The earlier portion, up to the end of chap. IX, bears the mark of the teaching of the fifth century; through true repentance the penitent reconciles himself to God and washes away his sins with his tears. With the exception of chapters XIII, XVI and XVII, the latter half of the tract is in direct opposition to this and is undoubtedly a work of the middle of the twelfth century. Some scholar of the period probably met with an anonymous and forgotten exhortation to repentance and after interpolating and adding to it the new theories in their most absolute expression launched it on the schools as a book of St. Augustin, to whom it was the fashion to attribute a vast variety of spurious writings»⁴⁹.

⁴⁹ LEA, *A History*, 209-210, n. 3. L'edizione italiana del 1911 traduce: «Ad eccezione dei capp. XIII, XVI e XVIII, la seconda metà del trattato [...] è indubbiamente opera della metà del sec. X» (253, n. 1). Segnaliamo due errori di stampa rispetto al testo originale: la menzione del cap. XVIII [ed. orig.: «XVII»] e, più grave, l'attribuzione della seconda parte del trattato alla «metà del sec. X» [ed. orig.: «alla metà del XII secolo»]. Gli studiosi che si sono fondati su questa versione italiana, senza controllare l'originale - come Fantini - hanno involontariamente tramandato i due errori.

L'autore non motiva perché la seconda parte del trattato inizi secondo lui proprio dal cap. X, né chiarisce quando e da chi (primo o secondo autore?) siano stati scritti i capitoli che egli isola (XIII, XVI e XVII). Come sostiene Fantini, Lea considera i primi capitoli del *De vera et falsa poenitentia* un'esortazione al pentimento, «avulsa dalla esortazione alla confessione e quindi dal sacramento, che appare invece dal capitolo X in poi»⁵⁰. La posizione dello studioso protestante appare segnata da un'intenzione apologetica, volta a dimostrare che solo nella Chiesa antica si è compresa e vissuta l'autentica penitenza. In seguito riprenderemo la sua ipotesi di datazione per valutarla in modo più critico, mettendo in luce i punti di forza e quelli di debolezza.

Le sorprese nel testo: progressus quaestionis

Lasciamo ora lo *status quaestionis* della ricerca ed inoltriamoci nel testo, facendo nostro il punto di partenza di tutti gli studiosi, che assumono il suo contenuto come criterio-guida per individuarne l'epoca di composizione. Rivisitiamo l'opera nella sua articolazione interna, a partire dal nodo struttura-contenuto (§. 2.1.), senza trascurare lo stile (§. 2.2.), lo sfondo storico (§. 2.3.) e l'uso della Scrittura (§. 2.4.) che caratterizzano il trattato. Emergeranno alcuni dati sorprendenti, decisivi per il *progressus quaestionis*.

Il nodo struttura-contenuto: due trattati sotto un unico titolo

Il *De vera et falsa poenitentia* si presenta subito come distinto in due ampie sezioni, ciascuna caratterizzata da contenuti e registri linguistici propri. La distinzione tra le due risulta talmente netta che l'impressione immediata di chi legge è quella di trovarsi dinanzi a due brevi trattati che, pur sotto un unico titolo, seguono in realtà strade diverse per mettere in luce ciascuno la propria concezione sulla vera e falsa penitenza. Vediamoli più da vicino.

La prima parte si estende dal cap. II al cap. VII e si presenta come una puntuale confutazione di coloro che negano il valore della penitenza ripetibile: l'autore passa in rassegna uno ad uno gli errori, cui di volta in volta si oppone difendendo la reiterabilità del sacramento.

È innanzitutto, in senso ampio, la stessa ragion d'essere della penitenza che gli avversari mettono in discussione, prendendosi gioco di un passo della *lettera ai Romani*:

⁵⁰ FANTINI, *Il trattato*, 201.

«Falluntur itaque, qui obicientes poenitentiam Apostolo, et eum irridentes dicunt contra eum, “Peccabimus, ut gratia abundet?”»⁵¹

Ma l’apostolo – ricorda lo pseudo-Agostino – nella stessa lettera invita alla conversione mediante la penitenza, e a sperare nel perdono, malgrado la gravità del peccato:

«Dicebat, Convertemini per poenitentiam, sperate de venia, etiamsi maxima sit iniquitas: “ubi abundavit peccatum, abundavit gratia”»⁵².

Non ci si potrebbe convertire se non ci si dolesse della propria condizione di peccatori. La penitenza che procede dalla fede è dunque indispensabile alla conversione e procura indulgenza, senza la quale nessuno potrebbe ottenere il perdono.

Dal capitolo III si entra nel vivo della discussione, incentrata sul rapporto battesimo-penitenza: l’autore del trattato riferisce l’errore degli avversari, che fondandosi su un brano della *lettera agli Ebrei*, sostengono l’impossibilità di un ulteriore rinnovamento, attraverso la penitenza, per coloro che sono stati battezzati⁵³. Il testo, secondo lo pseudo-Agostino, viene male interpretato; l’apostolo infatti si riferisce qui all’irripetibilità non della penitenza, ma del battesimo, come conferma anche un passo della *lettera ai Romani*, dove Paolo sostiene che il battezzato rappresenta nella sua immersione l’evento irripetibile della morte e della sepoltura di Cristo⁵⁴. Inoltre gli avversari dimostrano di non tener conto del fatto che l’apostolo scrive le sue lettere per correggere e ammonire proprio coloro che sono caduti nel peccato dopo il battesimo; se disperasse della loro salvezza, verrebbe meno anche la ragione della sua stessa predicazione⁵⁵. Ad ulteriore conferma della speranza di perdono offerta ai battezzati, lo pseudo-Agostino dedica l’ultimo paragrafo del capitolo all’interpretazione simbolica di due brani evangelici, la parabola del figlio prodigo e il racconto del ritorno in vita di Lazzaro, che in modo esemplare mettono in luce la misericordia di Dio nei confronti del peccatore.

Nel capitolo IV l’autore riporta un’altra falsa convinzione degli avversari, i quali ritengono che colui che cade nel peccato dopo esser stato battezzato

⁵¹ PL 40, col. 1114: cap. II, par. 4. Il testo paolino cui si fa riferimento è Rm 6, 1.

⁵² *Ibid.* Il passo paolino, che ricorda lo pseudo-Agostino, è Rm 5, 20.

⁵³ Cfr. PL 40, col. 1114: cap. III, par. 5. Il passo paolino di riferimento è Eb 6, 4-6.

⁵⁴ Cfr. PL 40, col. 1115: cap. III, par. 7. L’autore trova sostegno in Rm 6, 3.

⁵⁵ Cfr. PL 40, col. 1115: cap. III, par. 6.

non possa ottenere il perdono perché il suo peccato è contro lo Spirito Santo, ricevuto nel battesimo. L'errore si fonda su una distorta interpretazione del brano evangelico in cui si considera imperdonabile la bestemmia contro lo Spirito sia al momento attuale che in futuro⁵⁶. Per opporsi agli avversari, lo pseudo-Agostino riprende abilmente lo stesso passo e si richiama alla loro tesi di fondo, mettendone in luce tutta la fragilità: se al solo battesimo spetta la remissione dei peccati, perché nel testo l'impossibilità del perdono si estende anche a quel futuro in cui nessuno sarà più battezzato? Evidentemente perché alcuni peccati possono essere rimessi in futuro, quando non ci sarà l'*operatio Baptismi*. Egli chiarisce inoltre che peccano contro lo Spirito non coloro che cadono nel peccato dopo il battesimo, ma quelli che rimangono impenitenti fino alla morte. Lo Spirito è infatti l'amore di Dio che dona la sua grazia come caparra: se il peccatore non intende recuperarla, non riceverà il perdono né in vita né dopo la sua morte⁵⁷.

C'è poi un altro errore che gli avversari commettono, interpretando in modo sbagliato un passo della *prima lettera di Giovanni*⁵⁸: ritenere che si possa pregare solo per i peccati commessi prima del battesimo, non per quelli in cui si è caduti dopo. Se così fosse – obietta lo pseudo-Agostino – l'autore del brano cadrebbe in contraddizione con se stesso, avendo raccomandato proprio lui la penitenza alla Chiesa di Pergamo. Inoltre, la distinzione operata nel testo tra il peccato che non conduce alla morte, per il quale si può pregare, e un altro che conduce alla morte, per il quale non si può pregare, è da intendersi nel senso che i peccati veniali sono rimessi ogni giorno attraverso la preghiera, quelli mortali mediante gli effetti della penitenza⁵⁹.

Nel capitolo V si condensa il cuore della confutazione: gli avversari, pur ammettendo la penitenza una sola volta dopo il battesimo, ritengono che essa non possa essere validamente reiterata per coloro che spesso scivolano nel peccato perché costituirebbe un'incitazione a peccare. Di più: Dio sarebbe un incitatore al male se perdonasse sempre i penitenti, e gli sarebbero addirittura graditi i peccati per i quali fosse sempre a disposizione la grazia⁶⁰. Ciò risulta inconcepibile per lo pseudo-Agostino: Colui che è

⁵⁶ Cfr. PL 40, col. 1116: cap. IV, par. 9. Il passo evangelico di riferimento è Mt 12, 32.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*

⁵⁸ Si tratta di 1Gv 5, 16.

⁵⁹ L'autore fa esplicito riferimento alla richiesta contenuta nel Padre nostro in Mt 6, 12. Cfr. PL 40, col. 1116: cap. IV, par. 10.

⁶⁰ Cfr. PL 40, col. 1116: cap. V, par. 11.

sempre pronto a distruggere i peccati non può in alcun modo gradirli, altrimenti li conserverebbe. E la ragione per cui li distrugge è l'amore⁶¹.

Gli avversari inoltre escludono la ripetibilità della penitenza ritenendo che nemmeno il Signore l'abbia mai reiterata⁶². Ma secondo l'autore, la guarigione operata una volta sola su ogni malato non equivale alla concessione di un'unica penitenza, piuttosto indica che nessuno debba temere di essere unito al peccato⁶³. La misericordia di Dio, come interviene nei confronti del malato, liberandolo dall'infermità fisica, così va incontro al penitente per scioglierlo dalla prigionia spirituale, causata dalla malattia del peccato. Il Signore è medico, capace di curare il male che si ripete⁶⁴. Perciò nessun peccatore deve disperare della propria condizione: a tutti coloro che si pentono – ricorda lo pseudo-Agostino – il Signore ha promesso indulgenza⁶⁵. Disperare è compararsi a Lui: chi infatti non si attende il suo perdono, non si accorge che la clemenza di Dio è più potente del suo peccato⁶⁶. Neanche il sacerdote peccatore deve perdere la speranza di essere perdonato: tutta la Chiesa pregherà per lui, e così egli «timeat peccare; sed magis, desperare»⁶⁷.

In continuità con il tema della speranza, portato alle sue estreme ed opposte proiezioni – confidare troppo e/o non confidare affatto – si trovano gli ultimi due capitoli destinati alla confutazione. Nel capitolo VI infatti lo pseudo-Agostino riferisce l'errore di coloro che, sentendosi eccessivamente sicuri della misericordia di Dio, attendono un perdono privo di penitenza, quasi che la scelta di aderire a Lui costituisca di per sé una garanzia sufficiente per la loro salvezza. Costoro si attribuiscono pertanto una certa libertà di peccare, presumendo una sorta di immunità personale, che ravvisano nel detto di Gioele: «Chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvo»⁶⁸. Ma, secondo l'autore, l'invocazione del nome del Signore non basta; chi crede non può sentirsi garantito dalla propria fede e peccare liberamente, dando per scontata la salvezza. Il perdono di Dio non è scindibile dalla penitenza dell'uomo. Anche, e forse ancor di più, del peccatore credente.

⁶¹ Cfr. PL 40, col. 1117: cap. V, par. 11.

⁶² Cfr. *ibid.*

⁶³ Cfr. PL 40, col. 1117: cap. V, par. 12.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*

⁶⁵ Cfr. PL 40, col. 1117: cap. V, par. 13.

⁶⁶ Cfr. PL 40, col. 1118: cap. V, par. 15.

⁶⁷ PL 40, col. 1118: cap. V, par. 16.

⁶⁸ Cfr. PL 40, col. 1118: cap. VI, par. 17. Il passo di riferimento è Gl 2, 32.

Nel capitolo VII, viene riportato l'errore opposto di coloro che disperano della misericordia del Signore, considerando implacabile la sua giustizia nei confronti di chi cade nel peccato⁶⁹. Per l'autore, Dio, pur essendo «giusto e nemico delle nefandezze»⁷⁰, non restituisce il male a chi si pente del peccato commesso: ne andrebbe della sua misericordia. D'altra parte, Egli mantiene ciò che promette, sanzionando la colpa: se così non fosse, ne andrebbe della sua giustizia⁷¹. Occorre dunque ricorrere alla penitenza, confidando nella giusta misericordia del Signore.

Fin qui la prima parte del trattato. Sono a confronto due diverse concezioni penitenziali, riconducibili a due diverse epoche della storia della penitenza, che collidono tra loro presumibilmente nel momento del passaggio da un sistema penitenziale ad un altro, come vedremo meglio in seguito.

La seconda parte del trattato, che occupa i capp. IX-XVIII, a differenza della prima, non si concentra su un unico tema, ma si estende ad un ampio ventaglio di argomenti, che rispondono ad aspetti diversi della vera e falsa penitenza.

Il capitolo IX si presenta come un *incipit*:

«Sed quoniam poenitentia non omnis est bona, dicamus aliqua quae separant veram a falsa, sterilem a fructifera»⁷².

Così, a circa metà trattato, l'autore, in modo del tutto insolito, colloca il titolo dell'opera nelle sue linee esplicative, che coincidono con l'oggetto di questo capitolo. Proprio qui infatti egli opera la distinzione tra la vera e la falsa penitenza, legata alle ragioni del pentimento: se ci si pente a causa del timore delle pene, la penitenza è sterile e falsa, perché non procede dalla fede, ma solo dalla paura del castigo. Così, quando le pene vengono meno, il peccato è di nuovo commesso. Ma se ci si pente per amore del Signore, dolendosi di averlo perso a causa del peccato, e si desidera ritrovarlo, la penitenza è utile e vera⁷³.

La necessità di un totale pentimento è preludio al tema trattato nel capitolo X, la *vis confessionis*, che si apre con l'invito rivolto al penitente di

⁶⁹ Cfr. PL 40, coll. 1118-1119: cap. VII, par. 18.

⁷⁰ Usiamo qui l'ultima espressione del paragrafo.

⁷¹ In questo passaggio, l'autore presenta una concezione equilibrata del rapporto giustizia-misericordia di Dio.

⁷² PL 40, col. 1121: cap. IX, par. 23.

⁷³ Cfr. *ibid.*

confessare personalmente tutti i peccati al sacerdote, mediatore di Cristo⁷⁴. L'esortazione trova fondamento in un brano del vangelo di Luca, in cui il Signore, ordinando a dieci lebbrosi di mostrare i volti ai sacerdoti, insegna che non bisogna manifestare tutti i propri peccati attraverso un messaggero, ma personalmente al ministro⁷⁵.

La ragione della necessità di una confessione personale sta dunque nel rossore, manifestazione visibile della vergogna, che solo il penitente - e non altri al suo posto - può provare nel riconoscere il suo peccato dinanzi al sacerdote. Per l'umiliazione che reca con sé, l'*erubescencia* costituisce parte della remissione:

«Erubescencia enim ipsa partem habet remissionis [...] In hoc enim quod per se ipsum dicit sacerdoti, et erubescenciam vincit timore Dei offensi, fit venia criminis»⁷⁶.

Chi non la sfugge, e pur patendola come una gran pena, la domina con fatica spirituale nella confessione, diviene degno di misericordia:

«Sed dignus est misericordia, qui spirituali labore petit gratiam. Laborat enim mens patiendo erubescenciam. Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia»⁷⁷.

Dio infatti è insieme misericordioso e giusto⁷⁸: accoglie amorevolmente chi si vergogna dinanzi a Lui perché la *verecundia*, che umilia il peccatore pentito, è già la sua pena. *Confessio* e *satisfactio* coincidono, questa è la novità del trattato, e la potenza della confessione è tale che, in mancanza del sacerdote, è possibile confessarsi al *proximo*: «Tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo»⁷⁹.

Si tratta di una confessione non sacramentale in quanto al laico non è dato il potere di legare e sciogliere, proprio solo del sacerdote. Ma chi, in

⁷⁴ Cfr. PL 40, col. 1122: cap. X, par. 25.

⁷⁵ Cfr. *ibid.* Il passo evangelico cui l'autore si riferisce è Lc 17, 14. L'invito a confessare personalmente tutti i peccati al sacerdote prende tacitamente le distanze dal sistema delle comutazioni, che prevedeva l'espiazione della tariffa penitenziale tramite terzi.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ La misericordia di Dio appare qui in continuità con il suo amore, «senza il quale nessuno trova grazia», ricordato dall'autore alla fine del capitolo IX.

⁷⁹ *Ibid.*

assenza del ministro, si rivolge al *proximo*, diviene degno di perdono per il desiderio di confessarsi al sacerdote:

«Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia, ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis»⁸⁰.

Se ciò è possibile è perché la misericordia di Dio è ovunque: come i lebbrosi sono guariti mentre si recano dai sacerdoti, prima di averli raggiunti⁸¹, così il peccatore, confessandosi al laico, diviene *dignus venia* per il desiderio del sacerdote. Una conferma in più che il Signore guarda al cuore dell'uomo.

Nel capitolo XI, l'autore del trattato presenta la dicotomia penitenziale "peccato segreto, penitenza segreta / peccato pubblico, penitenza pubblica"⁸², trovando riscontro in alcuni brani evangelici. È sufficiente confessare i propri peccati occulti al solo sacerdote, come suggerisce, secondo lo pseudo-Agostino, il brano di Luca, in cui la figlia del capo della sinagoga torna in vita mentre si trova ancora in casa, alla presenza di pochi, tra i quali Pietro, Giovanni e Giacomo, che rappresentano i sacerdoti⁸³.

I peccati pubblici invece necessitano di una penitenza pubblica, come rivela un altro passo di Luca, dove il Signore resuscita il figlio della vedova, commuovendosi per le lacrime della madre e della folla⁸⁴. Anche nel vangelo di Giovanni si trova un episodio analogo: il Signore richiama alla vita Lazzaro, che le sorelle Marta e Maria, insieme alla comunità, piangevano morto. Lo pseudo-Agostino assimila così lo stato di morte fisica alla condizione di morte spirituale, causata dal peccato, dalla quale il peccatore può essere liberato attraverso la penitenza pubblica e la partecipazione attiva della comunità al suo cammino di conversione⁸⁵.

In continuità con quest'ultimo aspetto, l'autore dedica il capitolo XII al tema della penitenza nell'unità della Chiesa. Il percorso penitenziale del penitente richiede che egli tenda all'*unitas Ecclesiae*, in ragione del legame tra

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cfr. *ibid.* L'autore si richiama, ancora una volta, al brano di Lc 17, 14.

⁸² Tale dicotomia, introdotta a partire dal secolo IX, rappresentò un tentativo di compromesso tra i riformatori carolingi, che intendevano ripristinare l'antica prassi penitenziale, e il nuovo sistema della penitenza tariffata. L'assioma "peccato pubblico, penitenza pubblica / peccato segreto, penitenza segreta" rimase attivo sino alla fine del secolo XII.

⁸³ Cfr. PL 40, col. 1123: cap. XI, par. 26. L'autore si riferisce qui al brano di Lc 8, 51.

⁸⁴ Si tratta del passo di Lc 7, 12.

⁸⁵ Cfr. PL 40, col. 1123: cap. XI, par. 26.

Cristo e la Chiesa, rivolgendosi a sacerdoti che non siano, per qualche colpa, separati dall'unità ecclesiale⁸⁶; d'altra parte, la comunità gli viene in aiuto attraverso preghiere, elemosine ed opere di misericordia, con le quali partecipa attivamente al suo recupero.

Nel capitolo XIII, l'autore si sofferma sul continuo dolore che il penitente deve patire nel cammino penitenziale per non far venir meno la penitenza e, con essa, la possibilità del perdono⁸⁷. Dolersi sempre della propria condizione di peccatore rafforza infatti il penitente nella sua volontà di non cadere più nel peccato⁸⁸. Si realizza allora il paradosso del rallegrarsi del dolore, perché proprio da quel *dolor*, che nasce dalla consapevolezza di essere peccatori, si è resi più forti nella volontà di non peccare, e scaturisce la salvezza, possibile solo attraverso il perdono di Dio. Possiamo ravvisare una continuità tematica dall'XI al XIII capitolo, per cui la penitenza, pubblica o privata che sia (cap. XI), deve tendere all'unità della Chiesa (cap. XII) e alimentarsi del continuo dolore del penitente (cap. XIII).

Nel capitolo XIV assistiamo invece ad un brusco cambiamento di registro, sia nell'argomento che nel modo di presentarlo: l'autore infatti scende ora, con tono giudiziario, nell'analisi minuziosa delle circostanze in cui il peccato è stato commesso:

«Consideret qualitatem criminis, in loco, in tempore, in perseverantia, in varietate personae, et quali hoc fecerit tentatione, et in ipsius vitii multiplici executione»⁸⁹.

L'impressione che se ne ricava è quella di una sorta di guida, ad uso sia del penitente che del confessore, un aiuto di cui possono fruire entrambi per contestualizzare il peccato: l'uno al fine di essere consapevole delle varianti che possono aggravare la sua posizione, l'altro per giudicare con dovizia di particolari l'entità della colpa. Ma è interessante notare che, pur essendo fruibile da tutti e due, di fatto l'analisi delle circostanze del peccato viene suggerita dall'autore direttamente al solo penitente, quasi a fornirgli uno strumento utile per una sorta di autoanalisi. Attraverso l'attento esame infatti, questi può arrivare a capire non solo l'entità della propria colpa, ma anche – e ciò che più conta – la sua ragione di fondo: se ha ceduto alla ten-

⁸⁶ Cfr. PL 40, col. 1123: cap. XII, par. 27.

⁸⁷ Cfr. PL 40, col. 1124: cap. XIII, par. 28.

⁸⁸ Cfr. *ibid*, in cui l'autore, riferendosi al passo di Gv 8, 11, sottolinea che il Signore esortò l'adultera a non peccare più, facendo appello alla sua volontà.

⁸⁹ PL 40, col. 1124: cap. XIV, par. 29.

tazione per debolezza o se vi si è offerto cercandola volontariamente⁹⁰. Lo scopo ultimo dell'analisi viene chiarito poco dopo: sentire l'"estensione" del peccato per piangere ogni tipo di colpa commessa e, al tempo stesso, dolersi per la virtù che è mancata⁹¹.

Proprio su questo punto, il tono giudiziario si attenua sensibilmente, e l'autore sembra ricondurre tutta la novità dell'analisi minuta delle circostanze del peccato, al motivo del dolore, che ha caratterizzato i capitoli precedenti, e alla prospettiva fiduciosa della grazia di Dio, che può distruggere il male compiuto e ristabilire il bene.

Il capitolo XV, dedicato alla disposizione interiore del penitente, riprende in modo particolare il carattere giudiziario della prima metà del precedente capitolo. Dopo l'invito ad abbandonare, nei limiti del possibile, tutte quelle attività che possono indurre più facilmente al peccato, lo pseudo-Agostino raccomanda al peccatore di affidarsi completamente al "giudizio" del sacerdote-giudice, eseguendo ogni suo ordine per ricevere la vita dell'anima⁹². L'impronta giudiziaria si estende anche al "potere" di Dio, paragonato a quello terreno⁹³ e portato alle sue estreme conseguenze poco dopo, quando l'autore invita il penitente a riflettere sul "tremendo giudizio" e la "terribile sentenza", con cui il Signore separerà nel fuoco i peccatori:

«Sed in hac separatione tremendum Dei iudicium cogitet, ubi magis terribilis sententia peccantes separabit in ignem»⁹⁴.

L'immagine di Dio, come giudice implacabile, risulta del tutto nuova rispetto a quella di Padre misericordioso presentata sinora. Così rimangono inevitabilmente sullo sfondo alcune esortazioni, in parte già presentate nei capitoli precedenti, e che ora vengono riproposte ai fini di un'adeguata disposizione interiore alla penitenza. Ciò che davvero risalta sulla scena di questo capitolo è il tribunale divino, rappresentato sulla terra dal sacerdote-giudice.

Da questa prospettiva inquietante, che incombe su ciascuno, non a caso probabilmente scaturisce la riflessione del capitolo XVI sulla responsabilità personale del peccato. Il peccatore non deve giustificarsi attribuendo agli altri, alla propria fragilità o addirittura a Dio la causa del suo male, che è unicamente dovuto alla sua volontà:

⁹⁰ Cfr. *ibid.*

⁹¹ Cfr. *ibid.*

⁹² Cfr. PL 40, col. 1125: cap. XV, par. 30.

⁹³ Cfr. *ibid.*

⁹⁴ PL 40, col. 1126: cap. XV, par. 31.

«Sunt autem qui defendunt culpam in Dei providentia, reputantes Dei ordinationi et necessitati, quod relictum est voluntati et arbitrii libertati»⁹⁵.

Del resto, Colui che non lascia nulla di impunito, non può disporre il peccato⁹⁶. Nella sua giustizia, Egli punisce coloro che amano la colpa; ma per la sua misericordia, volendo curare il peccato, non può certo essere Lui a ordinarlo⁹⁷.

Non gli altri, non la propria fragilità, né Dio possono essere dunque considerati responsabili della colpa, che è solo del peccatore. Senza ingannare se stesso, egli deve riconoscerla ed assumerla unicamente come propria: alla sua origine infatti sta la sua stessa volontà, con la quale egli può resistere al male. Pertanto al peccato ci si sottomette per decisione:

«Errat enim qui sic fallitur. Natura enim talis est, ut possit quisque resistere malo, cui se subiicit ex arbitrio»⁹⁸.

La volontà di cadere nella colpa o rifiutarla risiede nella libertà, che Dio ha conferito all'uomo, promuovendo la sua dignità. Proprio nel rispetto di una tale dignità, Egli non impedisce all'uomo di peccare⁹⁹.

Chi non riconosce la sua libera volontà nella caduta, non solo non si assume la responsabilità personale del peccato, ma rinuncia anche alla libera scelta di redimersi. E come attribuisce a Dio il proprio male, così a Lui demanda del tutto la sua salvezza, escludendo ogni propria possibilità di intervento. In realtà, sebbene non si possa ottenere nulla senza il sostegno della misericordia divina, all'uomo è data la facoltà di ricorrere liberamente all'aiuto della grazia, attraverso la quale, se vuole può redimersi. Anche in questi ultimi tre capitoli, possiamo individuare una continuità di temi, che va dalla consapevolezza piena del peccato (cap. XIV), all'invito ad un'adeguata disposizione interiore alla penitenza (cap. XV) fino all'assunzione personale

⁹⁵ PL 40, col. 1126: cap. XVI, par. 32.

⁹⁶ *Ibid.*: «Sed non ordinavit peccatum, qui nullum relinquit impunitum». L'espressione rievoca l'immagine di Dio come giudice implacabile, delineata nel capitolo precedente. Su tale espressione, cfr. A. ANGENENDT, *Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein 'Grundsatz' der mittelalterlichen Bußgeschichte*, in *Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler zum 65. Geburtstag*, M. Lutz-Bachmann (ed.), Freiburg im Br., Herder, 1994, 142-156.

⁹⁷ Cfr. PL 40, col. 1126: cap. XVI, par. 32.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Cfr. *ibid.*

della responsabilità del proprio peccato e della decisione di redimersi con l'aiuto della grazia divina (cap. XVI).

Occorre però non procrastinare una simile scelta alla fine della vita¹⁰⁰: questa è la raccomandazione fondamentale dei capitoli XVII e XVIII, che si occupano della penitenza tardiva e delle pene nel purgatorio. Aspettare il tempo in cui ormai non si può più peccare per decidersi al pentimento, significa fondare la propria conversione non sulla libertà, ma sulla necessità. Da cui l'invito:

«Nullus itaque exspectet quando iam non potest peccare. Arbitrii enim quaerat libertatem, ut delere possit commissa, non necessitatem»¹⁰¹.

Diverso è il caso di coloro che si pentono dei propri peccati davvero solo in punto di morte, e non in modo strategico: la penitenza li libera dalle loro colpe e dalle pene del purgatorio nell'abluzione del battesimo.

Ma coloro che hanno deliberatamente scelto di ricorrere alla penitenza quando ormai non possono peccare, «non sic facile acquirunt quod volunt»¹⁰²: il loro pentimento infatti è indotto dal timore delle pene; mentre chi decide di convertirsi in modo autentico, si allontana dal peccato non per paura dei castighi, ma per la volontà di tendere a Dio¹⁰³. Occorre dunque temere del penitente tardivo perché chi è oppresso dalla malattia e atterrito dal castigo giungerà a stento alla soddisfazione¹⁰⁴. Se non la realizzerà, dovrà purificarsi dopo la morte nel purgatorio, il fuoco temporaneo, che supera ogni pena della vita:

«Nam prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conversionis. Hic autem ignis etsi aeternus non fuerit [...] excellit [...] omnem poenam quam unquam passus est aliquis in hac vita»¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Così l'autore implicitamente si oppone alla pratica in uso alla fine dell'epoca antica, quando era divenuto abituale pentirsi in punto di morte.

¹⁰¹ PL 40, col. 1127: cap. XVII, par. 33. L'invito alla scelta della penitenza, fondata sulla libertà, è in stretta continuità con il capitolo precedente.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cfr. PL 40, col. 1128: cap. XVII, par. 33. Viene rievocata qui la distinzione, espressa nel cap. IX, tra la vera e la falsa penitenza.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁵ PL 40, col. 1128: cap. XVIII, par. 34.

Piuttosto che patirlo, è bene allora non ricorrere alla penitenza tardiva e correggere le colpe durante la vita: «Studeat ergo sic quisque delicta corrigere, ut post mortem non oporteat poenam tolerare»¹⁰⁶.

Che cosa emerge dal contenuto delle due parti del trattato? I capitoli II-VII costituiscono, a loro modo, un compatto *corpus* interno, in cui vengono riportate e confutate dottrine errate, tutte riconducibili al tema che sta a cuore all'autore, la difesa della penitenza ripetibile.

I capitoli IX-XVIII affrontano più argomenti inerenti all'*incipit*, menzionato proprio all'inizio del capitolo IX, la vera e la falsa penitenza. Intorno ad esso, la generosa varietà dei temi affrontati non determina tuttavia una disomogeneità testuale. Abbiamo visto infatti che è possibile rintracciare una continuità tematica, che lega, a piccoli nuclei tra loro, i capitoli: IX e X; XI-XIII; XIV-XVI; XVII e XVIII.

Una simile continuità non risulta affatto rilevabile invece tra la prima e la seconda parte del trattato: quest'ultima infatti non presenta più alcuna traccia del contenuto della sezione precedente. Una conferma ulteriore della nostra impressione iniziale: due brevi trattati che, sotto uno stesso titolo, mettono in luce ciascuno la propria concezione della vera e falsa penitenza. Percorrendo però strade diverse, che ignorano l'una l'esistenza dell'altra.

Dalle due parti del trattato restano fuori alcuni capitoli che, per contenuto e/o particolare collocazione, si distinguono da tutti gli altri, assumendo una singolare configurazione. Rivisitiamoli ora, nella consapevolezza che il loro essere "vaganti" rispetto alle due ampie sezioni non ne riduce l'importanza. E soprattutto non ne limita la funzionalità.

Il capitolo I si presenta come un'introduzione, articolata in due parti: nel paragrafo 1, l'autore descrive le virtù della penitenza; nel paragrafo 2, l'autore si rivolge ad un'anonima *Christi devotam*, che è insieme richiedente e destinataria dell'opera. A lei lo pseudo-Agostino chiarisce, nelle ultime frasi del capitolo, le intenzioni del proprio lavoro: impugnare gli errori del suo tempo e, attraverso la propria confutazione, trasmetterle la *dulcedinem suavitatis* della penitenza. Tali finalità rispondono all'esigenza di offrire alla donna un fondamento razionale dell'opposizione alle dottrine errate che lei, "per dono di Dio", ha già respinto. Il capitolo I dunque contiene tutti gli elementi propri di un'introduzione – oggetto dell'opera, dedica, linee programmatiche e finalità – attraverso i quali l'autore traccia le tappe del percorso che intende seguire; da questo punto di vista, il successivo *corpus* dei capitoli II-VII realizza quel che egli sin dall'inizio si propone.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Il capitolo VIII sembra fare da ponte tra la prima e la seconda parte del trattato. E non solo per il punto centrale in cui è collocato, ma anche per il suo contenuto: in esso infatti la tesi centrale della prima sezione, la difesa della ripetibilità della penitenza, viene ripresa per dimostrarne la necessità. Liberata da ogni possibile attacco di false dottrine, la reiterabilità del sacramento viene considerata dall'autore come un dato finalmente acquisito, che ora si può comprovare ed approfondire in più direzioni. La necessità della penitenza viene così declinata secondo quattro "casi": dogmatico (par. 19), pastorale (par. 20), etico (par. 21) e mistico (par. 22). In quest'ultimo paragrafo, l'autore introduce una definizione giudiziaria della penitenza, che ne mette in rilievo l'aspetto vendicativo, lontano da quello terapeutico che sin qui l'ha caratterizzata¹⁰⁷.

L'argomento del capitolo XIX, l'etimologia del termine penitenza, sorprende per la sua collocazione: ad un passo dalla fine, quando sta per portare a compimento la sua opera, l'autore inaspettatamente decide di soffermarsi proprio sulla parola intorno alla quale ha scritto tutto il suo trattato. Ancor più sorprendente è il punto di arrivo dell'analisi etimologica, che dal verbo *poenitere* si estende al sostantivo *poena* e giunge al suo derivato *poenitentia*, intesa come «vindicta semper puniens in se quod dolet commisisse»¹⁰⁸: è la stessa definizione che abbiamo incontrato nel capitolo VIII. Si tratta solo di un caso?

Il capitolo XX si presenta come una conclusione, distinta in due parti: nel paragrafo 36 l'autore descrive le qualità del confessore, mentre nel paragrafo 37 riprende la dedica iniziale del trattato. Peccatore come gli altri, che a lui si rivolgono per confessare ogni caduta¹⁰⁹, il sacerdote deve innanzitutto giudicare se stesso per poter essere all'altezza del compito che gli è stato affidato¹¹⁰. Come *diligens inquisitor*, occorre che egli sappia far emergere il peccato che il peccatore ignora o vorrebbe nascondere per vergogna, di cui deve investigare le circostanze di tempo, luogo, qualità, che

¹⁰⁷ PL 40, col. 1120: cap. VIII, par. 22: «Poenitentia enim est quaedam dolentis vindicta, puniens in se quod dolet commisisse». Si notino i termini, presenti in questa definizione – il sostantivo *vindicta* e il participio *puniens* – che ne mettono particolarmente in risalto l'aspetto vendicativo. Con ogni probabilità l'autore riprende la derivazione di *poenitentia* da *punire*, secondo la concezione di ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologia VI*, 19, 71, in PL 82, 258: «eo quod ipse homo in se puniat poenitendo quod male admisit».

¹⁰⁸ PL 40, coll. 1128-1129: cap. XIX, par. 35.

¹⁰⁹ L'avverbio *itaque*, posto all'inizio del capitolo, fa da anello di congiunzione tra il rilievo finale del capitolo XIX sulla fragilità umana del sacerdote e il richiamo iniziale del capitolo XX alla responsabilità del suo compito.

¹¹⁰ Cfr. PL 40, col. 1129: cap. XX, par. 36.

ne determinano la maggiore o minore gravità¹¹¹. Una volta conosciuto il peccato, il confessore è chiamato a mostrarsi benevolo rispetto al penitente, disposto a risollevarlo e a portare con lui il peso della sua colpa¹¹².

In questo difficile percorso, il sacerdote deve fare attenzione a non crollare per non perdere il potere giudiziario¹¹³. Così, in modo del tutto sorprendente, la perdita del potere è il problema al termine del trattato: tra l'inizio e la fine dell'opera allora si apre una distanza, che l'autore tenta forse di sanare nel paragrafo conclusivo, richiamando il tema iniziale dell'utilità della penitenza¹¹⁴ e tornando inaspettatamente a rivolgersi, dopo un silenzio durato ben diciannove capitoli, all'anonima donna della pagina iniziale, richiedente e destinataria dell'opera¹¹⁵.

“Dire” la penitenza: due registri metaforici

La metafora penitenziale, nella sua duplice declinazione di terapia e/o giudizio, comunica modalità differenti di “dire” la penitenza¹¹⁶. Rintracciamola nel testo, perché la nostra ipotesi strutturale potrà essere chiarita osservando dove e come il doppio registro metaforico viene adottato dall'autore.

È nella natura della metafora “tras-portare”: il verbo greco da cui essa

¹¹¹ Cfr. PL 40, coll. 1129-1130: cap. XX, par. 36. È evidente qui il richiamo all'analisi delle circostanze della colpa, proposta nel capitolo XIV, al paragrafo 29. Con un significativo cambiamento di soggetto: mentre lì essa veniva suggerita direttamente al penitente come uno strumento indispensabile ad un accurato esame di coscienza, ora viene ripresa come una griglia interrogatoria, di cui si serve il “sottile indagatore” per giudicare la gravità del peccato.

¹¹² Cfr. PL 40, col. 1130: cap. XX, par. 36.

¹¹³ *Ibid.*: «Caveat ne corruat, ne iuste perdat potestatem iudicariam».

¹¹⁴ Cfr. PL 40, col. 1130: cap. XX, par. 37.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹¹⁶ Modalità differenti non vuol dire modalità opposte; se non tenessimo conto di questa importante precisazione rischieremmo di proiettare a ritroso categorie moderne, che oppongono la colpa da spiare alla malattia da curare, diversamente da quanto si riteneva fino all'epoca medievale, in cui la distinzione tra terapia e giudizio non si traduce mai in un loro aperto conflitto. Nel mondo pre-moderno medievale la distinzione tra autorità e coscienza non appare mai così netta come nel progetto moderno - nuovo, e prima quasi inconcepibile - di definire l'identità del soggetto in modo strettamente individuale. Riguardo questa considerazione, cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000, spec. 391-395, in cui lo studioso considera il passaggio dal pluralismo dei fori dell'età antica e medievale alla coscienza e al diritto dell'epoca moderna, e E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, spec. 15-17, che invece procede in modo opposto, ritenendo “magico” tutto ciò che non rientra nelle categorie giuridiche moderne.

proviene, μεταφέρειν, reca già in sé questo significato¹¹⁷. Giocando sull'analogo senso di due termini, la metafora si prende la libertà di sostituirli l'uno con l'altro, e così "tras-porta" un significato più profondo, che va oltre quello letterale. Nella metafora terapeutica della penitenza, i termini in gioco sono "malattia" e "peccato": il peccatore è un malato, afflitto da un male (la sua colpa) che, per quanto grave, non va considerato incurabile. La guarigione è possibile, a condizione che egli intenda curarsi, rivolgendosi con fiducia al medico (Dio, nella persona del ministro) al quale confida i danni di quella malattia (la confessione della colpa) che, al tempo stesso, subisce in sé e procura agli altri, per ricevere da lui la terapia opportuna per guarire (la grazia del perdono di Dio, attraverso il ministro, e il pentimento del peccato commesso, il cui dolore è già un *agere poenitentiam* nella confessione del peccatore).

Prima dello pseudo-Agostino, si serve di questa metafora Burcardo di Worms il quale, all'inizio dell'XI secolo, dà al libro XIX del suo *Decretum*, che circolerà autonomamente rispetto all'opera come libro penitenziale più diffuso dopo l'anno 1000, il titolo significativo di *Corrector sive medicus*¹¹⁸.

Dopo Burcardo, la metafora terapeutica della penitenza continua ad esercitare la sua influenza nei secoli a venire¹¹⁹. Ma accanto ad essa, gradualmente si affianca quella giudiziaria¹²⁰ che, a partire dal XIII secolo, finisce col prevalere¹²¹, fino a giungere ai "tribunali della coscienza" dell'età

¹¹⁷ Il verbo μεταφέρειν infatti è composto da μετά (oltre) e φέρειν (portare).

¹¹⁸ Il titolo stesso dell'opera è indicativo del fatto che, in epoca medievale, la "correzione" e la "medicina" non conoscevano ancora l'opposizione di età moderna. Sul *Corrector sive medicus* di Burcardo di Worms, cfr. G. PICASSO, *Dolore dei peccati, espiazione e perdono in alcuni Libri penitenziali*, ASceRel 3 (1998) 133-140, che sottolinea l'importante diffusione del libro XIX. Il testo di Burcardo si trova in PL 140, coll. 949-1018. Prima di Burcardo, la metafora terapeutica appare per la prima volta, alla metà del VII secolo, nei *Libri poenitentiales* di ambiente monastico irlandese, che si diffondono nel continente nei due secoli successivi.

¹¹⁹ La troviamo ancora, nel XVI secolo, come modello su cui si fonda l'instancabile attività di direzione spirituale promossa dai gesuiti: cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, spec. 485-507. Inoltre, nello stesso secolo, la metafora terapeutica viene estesa al significato di "ostetricia spirituale": cfr. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, 26-37. [Ed. orig.: *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII-XVIII siècle)*, Paris, Fayard, 1990].

¹²⁰ Un interessante esempio di metafora giudiziaria si trova già in AGOSTINO, *Sermo CCCLI, De utilitate agenda poenitentiae*, in PL 39, coll. 1535-1549, spec. col. 1542: «Ascendat itaque homo adversum se tribunal mentis suae [...]. Atque ita constituto in corde iudicio, adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor. [...] Postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo iudicet participatione corporis et sanguinis Domini».

¹²¹ Cfr. N. BÉRIOU, *La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII^e siècle: medication*

tridentina¹²²: ora il peccatore è un colpevole, imputato di un crimine (il peccato), di cui si è gravemente macchiato, facendo del male a sé e agli altri. Egli deve riconoscere la sua colpa nel foro penitenziale (la confessione), dinanzi al giudice (Dio, nella persona del ministro), che gli impartisce una punizione per il reato commesso (l'*agere poenitentiam* cui il penitente si sottopone) e su di lui emette una sentenza (la condanna o il perdono di Dio).

Il passaggio non è da poco, e riguarda tutti i soggetti coinvolti nella penitenza: il peccatore, da malato, si fa imputato; il peccato, da malattia, diviene crimine; la penitenza, da conversione interiore, si trasforma in tribunale esteriore delle colpe. Il confessore, da medico, si fa giudice; e questo cambiamento trascina con sé, inevitabilmente, altri decisivi mutamenti. Si capovolgono radicalmente i suoi atteggiamenti nei confronti del penitente: dalla condivisione al distacco, dall'umiltà alla superiorità, dall'indulgenza all'intransigenza, dalla prossimità alla lontananza, dalla fiducia al sospetto. Cambia così il suo rapporto con il peccatore.

Ma non solo: si modifica di riflesso, alla luce del ruolo del ministro e dell'esperienza della relazione con lui, anche il rapporto tra il penitente e Dio. Egli appare ora al peccatore pentito non più medico misericordioso, ma giudice intransigente, al cui cospetto si trova non come un malato da curare, ma come un imputato da giudicare. E ciò che attende non è la somministrazione di una terapia, attraverso la quale guarire, ma l'emanazione di una sentenza priva di appello, che lo dichiara irrimediabilmente dannato o insperabilmente salvato; vendetta o perdono delle colpe commesse, castigo o liberazione dai propri errori: tra questi due poli antitetici si muove il pendolo del verdetto, che inquieta l'imputato in attesa di giudizio.

Tuttavia questi sono gli esiti ultimi di un processo di cambiamento relativo al "dire" la penitenza che, al suo termine, vede sì il prevalere della metafora giudiziaria su quella terapeutica; ma prima, nel suo graduale realizzarsi, comporta un'inevitabile fase di passaggio in cui i due registri metaforici non possono non coesistere¹²³.

Il *De vera et falsa poenitentia* li adotta entrambi, servendosi di una terminologia che aiuta ad individuarli sia nel loro senso più stretto che in

de l'âme ou démarche judiciaire?, in *L'aveu. Antiquité et Moyen Age (Actes de la table ronde. Rome 28-30 mars 1984)*, Rome, École Française de Rome, 1986, 261-282.

¹²² Riprendiamo qui l'espressione di Adriano Proserpi.

¹²³ Il prevalere della metafora giudiziaria non solo non cancella questa precedente fase di passaggio, ma non determina neppure, come abbiamo visto, una successiva scomparsa della metafora terapeutica.

uno più ampio¹²⁴. Ed è interessante notare, ai fini della nostra analisi strutturale, una significativa distinzione, rispetto al loro uso, nelle due parti del trattato: nei primi sette capitoli, l'autore ricorre esclusivamente alla metafora terapeutica della penitenza¹²⁵; il capitolo VIII, che abbiamo considerato "ponte" tra la prima e la seconda sezione, contiene ancora, al paragrafo 20, un riferimento alla "dolcissima benevolenza" di Dio, che si iscrive nella più ampia estensione di significato della metafora terapeutica¹²⁶; ma nel paragrafo 22, ecco affacciarsi per la prima volta quella giudiziaria: «Poenitentia enim est quaedam dolentis vindicta, puniens in se quod dolet commisisse»¹²⁷. Quest'ultimo registro espressivo, d'ora in poi, viene inserito nella seconda parte del trattato, dove sebbene in alcuni punti faccia fortemente sentire la sua presenza, tuttavia la maggior parte delle volte viene posto accanto a quello terapeutico, senza arrivare mai a sostituirlo del tutto: di fatto, la metafora del giudizio domina solo i capitoli XV, XVIII e XIX¹²⁸; più spesso invece, come nel capitolo VIII, l'autore combina entrambi i registri all'interno di uno stesso capitolo¹²⁹, senza rinunciare a lasciare spazio alla sola metafora terapeutica nei capitoli X, XI e XIII¹³⁰.

¹²⁴ Ricorrono infatti in ciascun registro espressivo "termini-chiave". Ne menzioniamo solo alcuni: nella metafora terapeutica, i verbi *sanare, curare, liberare, lenire, consolari, servare*, e i sostantivi *venia, indulgentia, misericordia, medicina, dulcedo, medicus*. Gli aggettivi riferiti a Dio sono spesso *bonus, misericors, benevolus, iustus*. Nella metafora giudiziaria, frequenti sono i verbi *punire, timere, iudicare, damnare, investigare*, e i sostantivi *poena, damnatio, iudicium, culpa, crimen, vindicta*. Gli attributi riferiti a Dio sono, in genere, *iudex* e *inquisitor*.

¹²⁵ Cfr. PL 40, coll. 1113-1119: capp. I-VII. In particolare: col. 1113: cap. I, par. 1; col. 1114: cap. II, par. 4; col. 1115: cap. III, par. 8; col. 1116: cap. IV, par. 9-10; coll. 1117-1118: cap. V, par. 12-16; col. 1119: cap. VII, par. 18. In questi capitoli, solo pochi paragrafi (2, 3, 5, 6, 7, 11, 17) non ricorrono all'uso della metafora.

¹²⁶ Cfr. PL 40, col. 1119: cap. VIII, par. 20.

¹²⁷ PL 40, col. 1120: cap. VIII, par. 22. In questo capitolo, solo i par. 19 e 21 non presentano riferimenti alla metafora.

¹²⁸ Cfr. PL 40, coll. 1125-1126: cap. XV, par. 30-31. Consideriamo questo capitolo fortemente segnato dalla metafora giudiziaria, pur notando, nel par. 30, un brevissimo riferimento a quella terapeutica: «Semper deprecetur Deum, certus de venia [...]». Cfr. PL 40, coll. 1128-1129: capp. XVIII-XIX, par. 34-35. Quest'ultimo capitolo, che abbiamo considerato tra quelli "vaganti" riporta, a proposito dell'etimologia del termine *poenitentia*, la stessa definizione citata nel cap. VIII, par. 22.

¹²⁹ Cfr. PL 40, coll. 1121-1122: cap. IX, par. 23-24; PL 40, coll. 1124-1125: cap. XIV, par. 29; PL 40, coll. 1126-1127: capp. XVI-XVII, par. 32-33; PL 40, coll. 1129-1130: cap. XX, par. 36.

¹³⁰ Cfr. PL 40, coll. 1122-1123: capp. X-XI, par. 25-26; PL 40, col. 1124: cap. XIII, par. 28. È interessante notare che, come il ricorso esclusivo alla metafora giudiziaria si svolge solo in tre capitoli, altrettanto avviene per quella terapeutica. Inoltre, come nella prima parte del trattato solo alcuni paragrafi non presentano riferimenti particolari alle due metafore, così accade anche nella seconda, dove risultano privi dei due registri espressivi unicamente i par. 27 e 37.

Ricostruire, all'interno del trattato, la "geografia" dell'adozione della metafora penitenziale, nella sua duplice declinazione di terapia e/o giudizio, ci offre quindi un importante tassello, che completa il quadro da noi proposto, relativo alla struttura del trattato. L'ipotesi delle sue due parti (i capp. II-VII e IX-XVIII) e dei quattro capitoli "vaganti" (I, VIII, XIX e XX) sembra infatti trovare un ulteriore, decisivo riscontro negli esiti dello studio sull'uso del doppio registro metaforico, nella misura in cui le due sezioni dell'opera appaiono distinte non solo da ragioni di contenuto, ma anche dalla differente scelta stilistica dell'adozione di una o di entrambe le metafore, che rende ancor più nitidamente visibile il particolare profilo di ciascuna: la prima, caratterizzata dall'uso esclusivo del registro metaforico della terapia; la seconda, distinta dall'inserimento della metafora giudiziaria - inaugurato alla fine del capitolo VIII, ponte tra le due sezioni - che spesso viene posta accanto a quella terapeutica, senza mai definitivamente soppiantarla.

Ma c'è di più: proprio la modalità dell'affiancamento dei due codici espressivi nella seconda sezione del trattato potrebbe costituire un ulteriore elemento indicativo della sua epoca di stesura. Se infatti, prima del prevalere della metafora giudiziaria su quella terapeutica, i due registri metaforici coesistono, l'iniziativa dell'autore di porli l'uno accanto all'altro riflette questa importante fase di passaggio nella storia della penitenza: le due metafore, sia pure con accenti diversi, "coabitano" nella seconda parte dell'opera così come - e soprattutto perché - coesistono nel tempo in cui lo pseudo-Agostino la scrive. Il trattato allora, anche attraverso l'adozione del doppio registro metaforico, rende testimonianza di un cambiamento decisivo, da un'epoca all'altra, nel modo di "dire" la penitenza. Decisivo, nella misura in cui la diversità del "dire" comporta inevitabilmente una differente modalità di "pensare" e "fare" penitenza.

Cosa c'è dietro queste due metafore della terapia e del giudizio? Una serie di distinzioni/opposizioni non trascurabili: due concezioni del peccato, malattia o crimine; due volti dello stesso peccatore, malato o imputato; due volti dello stesso Dio, medico o giudice nella persona del sacerdote; due modi di fare penitenza, il dolore o la punizione del peccato; due prospettive ultime dello stesso sacramento, il perdono o la condanna.

Ma nella fase di passaggio, di cui il trattato è specchio, non è ancora possibile risolvere un contrasto di cui ancora non si ha l'esperienza e che si profilerà come tale solo alcuni secoli dopo; nulla vieta che si oscilli ancora tra la duplicità dei volti e delle prospettive ultime, ponendoli l'uno accanto all'altro, nel rispetto della complessità del loro articolato rapporto.

“Vivere” la penitenza: due distinte fasi storiche

Entrambe le parti del *De vera et falsa poenitentia* riflettono due fasi di passaggio cruciali nella storia della penitenza: la prima, la non facile transizione dal sistema penitenziale antico a quello tariffato; la seconda, il delicato cambiamento dalla penitenza-espiazione alla penitenza-confessione.

Fino al VI secolo, come è noto, il sistema penitenziale antico rimane sostanzialmente inalterato¹³¹. Ma la possibilità di ricorrere solo una volta nella vita al percorso penitenziale, con la sua espiazione lunga e faticosa, e i pesanti interdetti, che continuano a gravare sul peccatore anche dopo la sua assoluzione, determinano una disaffezione crescente a quella forma di sacramento, che non risponde più ai nuovi bisogni, e che, paradossalmente, di fatto si rende accessibile solo a quei pochi che ne hanno meno bisogno (vedovi, celibi, vecchi o moribondi): così l'unicità del rimedio penitenziale si traduce nel tempo in una sostanziale inaccessibilità.

In questo clima si comprende come, nel VII secolo, l'apparire di una nuova forma di penitenza, proveniente dalle isole celtiche, venga accolta con entusiasmo dalla maggior parte dei fedeli: la sua ripetibilità, carattere che in modo particolare la distingue dal sistema antico¹³², la rende finalmente accessibile a tutti coloro che da tempo ne erano rimasti di fatto esclusi. Tuttavia, malgrado la novità segni un rilancio del sacramento, l'istituzione ecclesiastica inizialmente rifiuta il nuovo sistema penitenziale, considerandolo una *execrabilis praesumptio*¹³³, proprio a causa della sua ripetibilità, che apre il varco ad una incondizionata accessibilità. Più tardi, sappiamo che l'istituzione muterà il suo atteggiamento, accettando ufficialmente il nuovo regime¹³⁴; ma delle riserve dovettero rimanere a lungo, se pensiamo che all'epoca dei riformatori carolingi si afferma la dicotomia penitenziale “peccato pubblico,

¹³¹ I caratteri distintivi del sistema penitenziale antico sono l'unicità del sacramento, la dimensione pubblica dell'intero processo penitenziale, la gravosità degli interdetti penitenziali anche dopo la riconciliazione, la sostanziale inaccessibilità della penitenza ai più: cfr. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento*, 149-171; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1966.

¹³² Qui diamo rilievo particolarmente al carattere della ripetibilità del sacramento, legato a quello della sua accessibilità, che ci sembrano le novità più immediatamente percepibili rispetto all'antico regime penitenziale. Non dimentichiamo però che la nuova forma di penitenza porta con sé anche altri aspetti (segretezza del processo penitenziale, tariffe stabilite per ogni peccato, liberazione dalle tasse penitenziali, una volta saldate) che la distinguono dal sistema antico. Cfr. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento*, 175-182; VOGEL, *Il peccatore, passim*.

¹³³ Cfr. il testo del Concilio di Toledo del 589, cap. 11 in Mansi 9, col. 995.

¹³⁴ Cfr. il testo del Concilio di Chalon-sur-Saône del 644-656, can. 8 in CCL 148 A, 304.

penitenza pubblica / peccato segreto, penitenza segreta”, con l’intento di trovare una via di compromesso che consenta di ripristinare l’antica forma di penitenza, affiancandola a quella nuova. Il tentativo non riesce¹³⁵, ma al di là di questo esito, il fatto stesso che l’istituzione ecclesiastica cerchi di coniugare l’uso penitenziale antico con quello nuovo segnala chiaramente una convinzione non unanime rispetto alla nuova forma di penitenza ripetibile. L’autorità ecclesiastica doveva aver intuito che l’affermazione piena del nuovo sistema penitenziale avrebbe rischiato di offuscare la priorità del battesimo sulla penitenza. E questa doveva essere non solo la “sua” intuizione, ma anche quella di una parte, sia pur limitata, di fedeli, di cui l’istituzione ecclesiastica si faceva portavoce.

I primi capitoli del *De vera et falsa poenitentia* sembrano fotografare precisamente questa situazione: qui gli avversari dello pseudo-Agostino, nel loro opporsi alla ripetibilità della penitenza, difesa dall’autore, sembrano dar voce a quella parte limitata di fedeli, che nella storia viene rappresentata dalla resistenza dell’istituzione ecclesiastica al sistema della penitenza ripetibile, capace di intuire il rischio, insito nel nuovo uso, di svilire il primato del battesimo rispetto alla penitenza. La posizione dello pseudo-Agostino rappresenta il nuovo, quella dei suoi avversari l’antico: il nuovo si è in gran parte affermato, ma qualcuno continua a respingerlo con tenace determinazione. Sono a confronto due modelli penitenziali, colti sulla soglia del loro difficile trapasso.

Nonostante le resistenze, il sistema della penitenza ripetibile si afferma. Ma, nel tempo, entra in crisi uno dei suoi caratteri distintivi, la tassazione delle colpe (tariffe) che, divenuta sempre più onerosa, viene alleggerita attraverso il sistema delle commutazioni, ovvero delle sanzioni che sostituiscono con preghiere ed elemosine le mortificazioni più dure, spesso facendo ricorso anche al riscatto per mezzo di un terzo. Ciò determina, a lungo andare, lo svuotamento di significato dell’espiazione e un decisivo spostamento di accento sull’accusa dei peccati, che da elemento funzionale¹³⁶ diviene ora, tra il IX e il X secolo, momento essenziale e costitutivo del percorso penitenziale. La seconda parte del *De vera et falsa poenitentia*,

¹³⁵ Cyrille Vogel lo definisce un “mezzo fallimento”: cfr. VOGEL, *Il peccatore*, 20.

¹³⁶ Al tempo della penitenza antica, la confessione era il mezzo attraverso il quale il vescovo stabiliva se la colpa, rivelatagli in privato dal peccatore, era da sottomettere alla penitenza canonica; all’epoca del sistema tariffato, la confessione era ancora lo strumento con cui il sacerdote poteva stabilire la tassa precisa da imporre al peccatore per ogni peccato commesso.

incentrata sull'importanza della confessione, rispecchia il mutamento che si è andato realizzando; l'autore lo porta a compimento, arrivando a considerare la *confessio* come opera di espiazione per eccellenza. Sarà il canone 21 del IV Concilio Lateranense nel 1215, *Omnis utriusque sexus*, a realizzare pienamente questa nuova visione, prescrivendo ad ogni fedele cristiano, giunto ad un'età conveniente, di confessare privatamente (*solus*) i suoi peccati al proprio sacerdote almeno una volta l'anno e di comunicarsi nella sua parrocchia almeno a Pasqua¹³⁷: così verrà sancita, in modo ufficiale, la centralità della confessione orale nella pratica sacramentale¹³⁸.

“Fondare” la penitenza: due diversi usi della Scrittura

Oltre la diversità dei contenuti e il differente ricorso al duplice registro metaforico nelle due parti del trattato, un ultimo elemento contribuisce a distinguere le due sezioni: il diverso uso della Scrittura.

L'autore, sulla base della Vulgata, fa riferimento o cita testualmente i passi biblici¹³⁹, in modo particolarmente serrato, fino al capitolo VII, che conclude la sua confutazione delle false dottrine sulla penitenza; nella seconda parte del trattato, il ricorso ai brani scritturistici si fa decisamente meno intenso. La differente assiduità delle citazioni bibliche è certo legata ai contenuti e alle finalità propri di ciascuna sezione dell'opera: nella prima, è la natura stessa della confutazione a richiedere una frequentazione e rivisitazione continua del testo sacro da parte dell'autore. Come egli sostiene più volte, le false dottrine scaturiscono infatti da una cattiva interpretazione, data dagli avversari, dei passi biblici su cui ritengono di fondarsi¹⁴⁰; egli sente pertanto l'esigenza di dimostrarne l'inconsistenza opponendovi l'interpretazione corretta degli stessi brani da loro utilizzati e/o aggiungendone altri per chiarire ulteriormente alcuni aspetti della dottrina da loro del tutto

¹³⁷ DS 812-814 già 437: «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum...».

¹³⁸ A conferma di questo legame, Rusconi nota che in quel Concilio «talune espressioni, in materia di disciplina sacramentale, erano state direttamente desunte dal *Tractatus de poenitentia* inserito nel *Decretum* di Graziano»: RUSCONI, *L'ordine*, 30-31.

¹³⁹ Rispetto alla versione della Vulgata, l'autore inserisce solo poche varianti, probabilmente dovute all'antica consuetudine, ancora viva in epoca medievale, di affidarsi più alla memoria del testo sacro che alla sua pagina scritta.

¹⁴⁰ L'autore spesso mette in luce l'inettitudine degli avversari ad interpretare correttamente i passi scritturistici. Cfr. PL 40, col. 1114: cap. II, par. 4; cap. III, par. 5; PL 40, col. 1115: cap. III, par. 6; PL 40, col. 1118: cap. VI, par. 17.

fraintesi. È il caso, per citare un solo esempio, del già ricordato passo della *lettera agli Ebrei*¹⁴¹, uno di quelli cui gli avversari ricorrono per fondare la loro convinzione dell'irripetibilità della penitenza: lo pseudo-Agostino lo riprende per dimostrare che la non reiterabilità, di cui parla l'apostolo, riguarda il battesimo, non la penitenza; e a sostegno della propria interpretazione, aggiunge il richiamo ad un passo della *lettera ai Romani*, in cui Paolo sostiene, ancora una volta, l'irripetibilità del battesimo, attraverso l'immagine dell'immersione del battezzato, che rappresenta l'evento unico della morte e della sepoltura di Cristo.

Questo metodo di correzione consente all'autore del trattato di mettere in luce non solo l'errato punto di arrivo degli avversari, ma anche la fragilità del procedimento ermeneutico da essi adottato, nel quale l'aspetto più debole si rivela la frequente tendenza ad estrapolare dal proprio contesto il passo biblico, di cui offrono un'interpretazione rigorosamente letterale. Quanto sia fuorviante questo criterio, lo pseudo-Agostino lo sottolinea proprio in relazione alla loro errata comprensione del passo della *lettera agli Ebrei*; ritenere infatti che esso escluda la ripetibilità della penitenza significa non tener conto del fondamentale motivo che spinge l'apostolo a scrivere le sue epistole, e che, in senso più ampio, costituisce la ragione della sua stessa predicazione: correggere e ammonire coloro che, dopo il battesimo, sono caduti nel peccato, perché possano essere rinnovati mediante la penitenza¹⁴².

Diversamente dai suoi avversari, l'autore del trattato non perde mai di vista il contesto in cui i brani scritturistici si collocano, e lo considera un elemento indispensabile alla loro esatta comprensione, che ne permette un'adeguata ed efficace fruizione. Inoltre, pur non trascurando l'interpretazione letterale dei passi biblici citati, egli spesso preferisce spingersi oltre e offrire quella simbolica, al fine di una più penetrante comprensione del loro messaggio: è il caso, ad esempio, di due brani evangelici, la parabola del figlio prodigo e il ritorno in vita di Lazzaro, la cui lettura allegorica gli consente di mettere in luce la misericordia di Dio nei confronti del peccatore¹⁴³. Nel primo passo, i singoli doni offerti dal padre al figlio, che torna a casa pentito, rivelano così un senso più profondo: la veste rappresenta la restaurazione dell'integrità dell'amore; l'anello e i calzari simboleggiano

¹⁴¹ Eb 6, 4-6. L'errata interpretazione di questo passo viene discussa in PL 40, coll. 1114-1115: cap. III, parr. 5-7, già ricordata nel paragrafo 2.1. di questo studio.

¹⁴² Cfr. PL 40, col. 1115: cap. III, par. 6.

¹⁴³ Cfr. PL 40, col. 1115: cap. III, par. 8. La parabola del figlio prodigo, cui l'autore si riferisce, si trova in Lc 15, 11-32; il racconto del ritorno in vita di Lazzaro, in Gv 11, 11-44.

rispettivamente l'arricchimento dello Spirito Santo attraverso la fede e quello della Chiesa mediante la predicazione; il vitello grasso, Colui nel quale abita tutta la pienezza della divinità, che per l'uomo si è fatto cibo, di cui può di nuovo nutrirsi il peccatore, dopo essersi sottoposto alla penitenza e alla confessione. Nel secondo passo, il ritorno in vita di Lazzaro, suscitato dal forte grido di Dio e dal pianto di molti, rappresenta l'uomo, chiamato dal Signore e dalla comunità fuori dal peccato; e la pietra tolta, sopra di lui, diviene simbolo della durezza del suo cuore, gettata via da Dio attraverso il lavoro dei suoi mediatori e predicatori.

Lo pseudo-Agostino corregge gli avversari dunque non solo combattendo frontalmente le loro false dottrine, ma opponendo anche, trasversalmente¹⁴⁴, un metodo ermeneutico alternativo a quello da loro adottato, attraverso il quale è possibile accedere ad un'adeguata ed utile comprensione della Scrittura. Ciò non avviene in due fasi distinte: le due modalità di opposizione, frontale rispetto alle dottrine, e trasversale circa il metodo, si realizzano simultaneamente, nella misura in cui l'autore del trattato confuta gli errori servendosi dei propri criteri interpretativi del testo sacro. La sua ermeneutica dei passi biblici citati, ripresi dagli avversari e/o liberamente inseriti, attraverso l'importanza data al contesto e all'interpretazione allegorica, è lo strumento che lo pseudo-Agostino utilizza per combattere le posizioni avverse e dimostrarne tutta la fragilità. Si tratta di uno strumento però che non rimane sullo sfondo: agli occhi del lettore infatti balzano in primo piano sia l'inconsistenza delle tesi degli avversari dinanzi alla fondatezza di quelle dell'autore, che la notevole diversità dei criteri interpretativi del testo sacro tra i sostenitori delle false dottrine e colui che vi si oppone. Un unico elemento tuttavia sembra accomunarli: la considerazione della Scrittura come "fonte", da cui nascono le convinzioni di entrambi; ma da questa comune sorgente, il percorso di ciascuno si diversifica, attraverso distinti criteri ermeneutici, approdando a contrastanti dottrine.

Nella seconda parte del trattato, venuta meno l'esigenza della confutazione, che ha caratterizzato la prima, il ricorso alla Scrittura, decisamente ora meno frequente, è utile all'autore in alcuni passaggi cruciali della sua riflessione, dove spesso presenta un'interpretazione allegorica dei passi

¹⁴⁴ Utilizziamo l'avverbio "trasversalmente" in quanto la preoccupazione fondamentale dell'autore non è in primo luogo quella di combattere il metodo ermeneutico degli avversari, ma quella di opporsi alle loro dottrine. È chiaro però, come diremo tra poco, che nel perseguire questo obiettivo egli non può non contestare anche il loro modo di interpretare la Scrittura.

biblici pertinenti alle singole questioni. E' il caso, per fare solo un paio di esempi, della confessione ai laici e della potestà sacerdotale, di cui tratta nel capitolo X¹⁴⁵: la prima trova il suo riscontro biblico nel passo evangelico relativo ai lebbrosi, guariti mentre si recano a mostrare i volti ai sacerdoti, prima di averli raggiunti¹⁴⁶; la seconda viene fondata sul brano di Giovanni, in cui il Signore dà ai discepoli l'incarico di sciogliere dalle bende Lazzaro, che ha già resuscitato dal sepolcro¹⁴⁷; la potestà sacerdotale viene quindi ulteriormente confermata dal passo di Matteo, che riprende l'argomento della facoltà di sciogliere: «Qualunque cosa scioglierete sulla terra, sarà sciolto anche nel cielo»¹⁴⁸. In entrambi i casi la simbologia appare chiara: la guarigione dei lebbrosi, avvenuta durante il cammino, rappresenta la liberazione dalla malattia del peccato, possibile *ex desiderio sacerdotis* attraverso la confessione che, in mancanza del ministro, può essere fatta anche ad un laico; l'incarico del Signore ai discepoli di sciogliere Lazzaro dalle bende simboleggia il potere di rimettere i peccati, conferito da Dio ai sacerdoti.

L'uso della Scrittura, in questa seconda parte del trattato, cosa presenta di diverso rispetto alla prima, al di là della minor frequenza delle citazioni? Abbiamo detto che lo pseudo-Agostino e i suoi avversari condividono la concezione del testo sacro come fonte cui attingere le proprie convinzioni, ma le loro inaggirabili differenze la rendono anche terreno sul quale confrontare le loro opposte dottrine. Terminata la confutazione, si apre lo spazio libero dell'argomentazione personale: l'autore può esporre le proprie riflessioni sulla penitenza e ricorrere alla Scrittura come al più autorevole riscontro per sostenerle e rafforzarle. Così, se nella prima parte del trattato essa è luogo da cui partire, nella seconda risulta termine cui tornare; se nella prima sezione è terreno di scontro, ora diviene autorità di riscontro.

Un'ipotesi nuova: renovatio quaestionis

Passiamo ora dall'analisi alla sintesi e tentiamo di ricomporre i singoli tasselli, che la rilettura analitica del trattato ci ha offerto, in un unico quadro, nel quale sia possibile avanzare nuove ipotesi relative all'autore (§. 3.1.) e alla datazione del testo (§. 3.2.).

¹⁴⁵ Cfr. PL 40, col. 1122: cap. X, par. 25.

¹⁴⁶ Il passo evangelico utilizzato dall'autore è Lc 17, 14.

¹⁴⁷ Lo pseudo-Agostino si riferisce al passo di Gv 11, 44.

¹⁴⁸ Mt 18, 18.

Due autori e un redattore finale

Le diverse piste di ricerca che abbiamo percorso forniscono importanti elementi di valutazione, che danno reale fondamento all'impressione iniziale della netta distinzione dell'opera in due ampie sezioni. Richiamiamoli rapidamente. Ci troviamo dinanzi ad un trattato, che sotto il titolo *De vera et falsa poenitentia* sembra contenerne due: il primo, destinato alla confutazione di dottrine errate, che si oppongono alla ripetibilità della penitenza, in cui l'unico registro metaforico adottato per esprimere il sacramento è quello terapeutico, e l'uso dei passi scritturistici risulta particolarmente serrato al fine di combattere gli avversari; il secondo, su questioni di varia natura inerenti la vera e la falsa penitenza, introduce la metafora del giudizio accanto a quella della terapia, e ricorre ai brani biblici con modesta frequenza, come autorevole riscontro delle posizioni assunte dall'autore. Tra le due parti del trattato non si trova alcuna forma di contatto¹⁴⁹: nella prima, non un rimando a ciò che verrà detto dopo; nella seconda, non un richiamo a quanto confutato prima.

Dove conducono tutte queste considerazioni? Al riconoscimento dell'evidenza di un dato: il trattato è opera di due autori anonimi, vissuti in epoche differenti¹⁵⁰. Ciascuno ne scrive una parte, in cui esprime la propria concezione della vera e falsa penitenza: nella prima, sono le dottrine poste a confronto - "vera" quella dell'autore, "falsa" quella degli avversari - ad essere trasversalmente riconducibili al titolo; nella seconda parte invece, sono le questioni affrontate a rispecchiarlo in modo più diretto e fedele, perché ineriscono precisamente la distinzione tra la vera e la falsa penitenza. Non a caso forse l'esplicitazione del titolo la troviamo solo all'inizio di questa seconda sezione, come *incipit* non solo del capitolo IX, ma anche di quel secondo trattato che, più propriamente del primo, rispondeva all'argomento premesso e promesso dal titolo. E di fatto, la trasmissione del testo inizia da qui: Graziano e Pietro Lombardo, e al loro seguito i teologi posteriori, sembrano ignorare la prima sezione, di cui citano, sia pure in misura diversa, solo il capitolo V, cuore della confutazione. Se a loro non è pervenuto solo questo passo, ma l'intero trattato¹⁵¹, possiamo dedurne che

¹⁴⁹ Gli unici punti di contatto si trovano infatti tra i capitoli "vaganti": il cap. XIX, che riprende la definizione di "penitenza" del cap. VIII, par. 22, e il cap. XX, par. 37, dove l'autore torna a rivolgersi alla "devota di Cristo" del cap. I, par. 2.

¹⁵⁰ Riprendiamo così la tesi di Lea, cui abbiamo accennato nel paragrafo 1.4. di questo studio. Ma solo in parte, come vedremo nel paragrafo successivo.

¹⁵¹ Mancando l'edizione critica e una storia della tradizione manoscritta dell'opera, non

le loro scelte di trasmissione sono state orientate non solo dalla collocazione del titolo, che segnalava l'inizio della parte ad esso più pertinente, ma anche dal contenuto delle rispettive sezioni: essi trascurano la prima parte del trattato probabilmente perché al loro tempo non si poneva più il problema della ripetibilità della penitenza. Bastava così farvi riferimento attraverso la citazione del capitolo V, che lo sintetizzava. Ritengono opportuno invece trasmettere una parte considerevole della seconda sezione perché nella loro epoca risultava ancora attuale la questione della vera e falsa concezione del sacramento.

Anche gli autori di ciascuna parte del trattato inevitabilmente riflettono il contesto storico e culturale in cui operano, al quale destinano il loro messaggio. Ma al di là delle loro differenze, e della distanza temporale che li divide, un elemento li accomuna: ognuno vive in una fase di passaggio cruciale nella storia della penitenza, di cui si rende testimone e, al tempo stesso, promotore nella sezione del trattato che scrive. "Testimone", nella misura in cui ciascuno riflette le istanze della propria epoca, che oscillano, ancora indecise, tra un antico e un nuovo modo di pensare, dire e fare penitenza; "promotore", nella misura in cui ognuno, alla sua maniera, contribuisce a far emergere e dare fondamento al *novum*, che bussa con urgenza alle porte del proprio tempo.

Ci sono poi quei quattro capitoli "vaganti" che, per contenuto e/o particolare collocazione, assumono una configurazione singolare rispetto alle due ampie sezioni del trattato. Sorprendono i loro reciproci richiami: l'anonima *Christi devotam*, cui l'autore si rivolge nel capitolo I, come richiedente e destinataria dell'opera, torna improvvisamente nel capitolo XX, dopo un silenzio di ben 19 capitoli, come interlocutrice ultima del proprio lavoro; la definizione di carattere giudiziario della penitenza, che appare per la prima volta nel capitolo VIII, viene letteralmente ripresa nel capitolo XIX, a proposito dell'etimologia del termine. Stupiscono queste connessioni, tanto più se si considera l'assoluta assenza di contatto tra la prima e la seconda sezione del trattato. Viene naturale chiedersi come mai proprio tra questi passi "vaganti" sia possibile rintracciare un filo di relazione, che invece manca del tutto altrove.

Chi scrive questi quattro capitoli? Quale dei due autori, quello della prima o quello della seconda parte? Osiamo una risposta ardita: né l'uno né

siamo in grado di stabilire se a Graziano e a Pietro Lombardo sia pervenuto l'intero testo o solo una sua parte.

l'altro, ma una terza mano, un redattore finale, che nell'intento di dare compattezza ai due brevi trattati (le due ampie sezioni), li "ricuce" aggiungendo del proprio, quattro "pezzi", ognuno con una precisa funzione: introdurre (cap. I), collegare (cap. VIII), precisare (cap. XIX) e concludere (cap. XX). Si spiegano così le loro reciproche connessioni: la relazione tra i capitoli I-XX e VIII-XIX esiste, perché unica è la mano di chi ha scritto questi quattro passi; mentre alcun contatto si trova tra la prima e la seconda parte del trattato, perché diversi sono gli autori di ciascuna.

Il redattore finale dunque si preoccupa di ricomporre *ad unum* ciò che di per sé è distinto: lo fa collegando le due sezioni attraverso un capitolo "ponte" (cap. VIII), di cui richiama una frase in un altro capitolo, inserito ad un passo dalla conclusione (cap. XIX); infine, mediante la dedica iniziale ad un'anonima *Christi devotam* (cap. I), che riprende nella pagina finale (cap. XX)¹⁵², porta a compimento il suo progetto, dando al testo un'apparenza di omogeneità.

Qual è la ragione ultima che spinge il terzo autore al suo intervento? Divulgare l'opera, ponendola sotto il prestigioso patrocinio di Agostino. Perché ciò avvenisse, bisognava tentare di darle quell'unità che di per sé non poteva avere. La fatica del redattore finale viene premiata, se consideriamo che il trattato, a lungo custodito dalla paternità agostiniana, conosce una straordinaria diffusione. Tuttavia la sua mano rimarrà nell'oscurità: dei quattro capitoli che egli scrive, la tradizione del testo, a partire da Graziano e Pietro Lombardo, citerà solo la frase del capitolo VIII, congiunta alla prima metà del capitolo XIX¹⁵³. E sul resto calerà l'oblio.

Due epoche di composizione

Prima di proporre una nuova datazione del trattato, richiamiamo rapidamente in uno schema le ipotesi precedenti, formulate dagli studiosi a partire dal XIX secolo sino ad oggi, di cui abbiamo parlato nelle prime pagine del nostro studio¹⁵⁴. Esse si muovono in un arco di tempo compreso tra il X e il XII secolo: le ricordiamo secondo questa progressione temporale, elencando

¹⁵² La donna della dedica iniziale e finale sarebbe così una finzione letteraria, escogitata dal redattore finale per dare coerenza al testo, che inizia e finisce rivolgendosi alla *Christi devotam*.

¹⁵³ Già le due *auctoritates* dovevano quindi essersi accorte della connessione tra questi due passi.

¹⁵⁴ Cfr. paragrafo 1.3.

sotto ogni proposta di datazione i nomi degli studiosi che l'hanno sostenuta. Successivamente riprenderemo quella avanzata da Henry Charles Lea, l'unica che, per molti versi, si può accostare alla nostra. Malgrado, come vedremo, le non poche né lievi differenze.

PRECEDENTI IPOTESI DI DATAZIONE
DEL *DE VERA ET FALSA POENITENTIA*

| Fine X inizio XI | Metà XI | Seconda metà XI | XI in genere | Fine XI inizio XII | Prima metà XII | Fine XII | XII in genere | V e metà XII |
|--------------------------------------|----------------------|--------------------|-----------------------------|---------------------------------------|-------------------|------------------|------------------|-----------------|
| Müller | Gromer | Teetaert | Anciaux | Amann | Vacant | Ramos Regidor | Schaff | Lea* |
| Harnack Seeberg Vogel Mazza | Wilmart Poschmann | | Fantini Moioli Florio | Vacandard Gy Le Goff Rusconi | | | | |

*V sec.: prima parte, sino alla fine del cap. IX; metà del XII sec.: seconda parte, tranne i capp. XIII, XVI e XVII.

«To me it seems unquestionably to be the work of two writers at widely different periods». Così esordiva Henry Charles Lea, nel 1896, in una nota sul trattato¹⁵⁵, già ricordata nelle prime pagine del nostro studio, da cui emergeva l'originalità della sua posizione: unico tra gli studiosi, egli riteneva il *De vera et falsa poenitentia* opera di due autori, vissuti in epoche differenti. I risultati della nostra ricerca, fin qui, in linea di massima, non possono che concordare con questa importante intuizione di fondo.

Sono invece le considerazioni che la seguono a non poter essere da noi condivise. Lea infatti continua:

«The earlier portion, up to the end of chap. IX, bears the mark of the teaching of the fifth century; through true repentance the penitent reconciles himself to God and washes away his sins with his tears. With the exception of chapters XIII, XVI and XVII, the latter half of the tract is in direct opposition to this and is undoubtedly a work of the middle of the twelfth century»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ LEA, *A History*, 209-210, n. 3.

¹⁵⁶ *Ibid.*

Al di là della problematicità della tesi relativa alla struttura del trattato¹⁵⁷, è la datazione delle sue due parti che non condividiamo. Vediamo perché. Lo studioso ritiene che la prima sezione, fino al termine del capitolo IX, sia del V secolo: in essa infatti l'insistenza sul "vero pentimento", attraverso il quale il penitente si riconcilia con Dio e purifica i suoi peccati con le lacrime, rispecchierebbe l'insegnamento di quell'epoca¹⁵⁸.

Ma la preoccupazione fondamentale dell'autore della prima parte del trattato, che a nostro avviso giunge fino al capitolo VII, non ci sembra tanto quella di concentrarsi sul vero pentimento, quanto quella di combattere le false dottrine degli avversari, che si oppongono alla ripetibilità della penitenza. Nella confutazione, egli inevitabilmente parla anche dell'autentico pentimento, ma l'argomento che gli sta maggiormente a cuore appare la difesa della reiterabilità del sacramento. E nel V secolo una tale questione non poteva ancora porsi. Essa si profila solo quando, intorno al VII secolo, comincia a diffondersi in continente il sistema della penitenza privata ripetibile, proveniente dalle comunità cristiane celtiche della Gran Bretagna e dell'Irlanda. Allora la possibilità di ricorrere al sacramento non più una sola volta nella vita, come prevedeva l'antico regime penitenziale, ma ogni volta che se ne ravvisava la necessità, costituì una delle novità più significative del nuovo sistema, che trovò ampio consenso tra quanti avvertivano tutto il peso di quello antico, divenuto ormai inaccessibile ai più. Ma la sua diffusione suscitò contrastanti reazioni da parte dell'autorità ecclesiastica, espresse efficacemente ai concili di Toledo (589) e di Chalon-sur-Saône (644-656): il primo, testimonianza dell'indignazione dei vescovi; il secondo, espressione della loro approvazione circa la nuova prassi penitenziale. Qual è il significato più ampio di queste opposte prese di posizione?

Esse appaiono indicative di una situazione di incertezza, tipica di una fase di passaggio, in cui il passato si sta lentamente spegnendo e il futuro sta rapidamente avanzando; non si vorrebbe congedare l'antico, e tuttavia si deve andare incontro al nuovo: il concilio di Toledo rifiuta il nuovo sistema

¹⁵⁷ Come abbiamo già rilevato nel paragrafo 1.4. del nostro studio, Lea non ci sembra fornire sufficienti ragioni della sua distinzione tra le due parti del trattato: non spiega né perché consideri il cap. IX come termine della prima sezione né perché ritenga il cap. X l'inizio della seconda. Non chiarisce il motivo per cui i capp. XIII, XVI e XVII costituiscano un'eccezione rispetto agli altri, né ipotizza quando o da chi essi siano stati scritti.

¹⁵⁸ Suscita perplessità anche questa considerazione di Lea, relativa al V secolo, caratterizzato dall'insegnamento del "vero pentimento". In quell'epoca vige ancora infatti l'antico sistema penitenziale, in cui l'elemento distintivo appare la soddisfazione dei peccati commessi, più che l'autentico pentimento.

penitenziale, ma non può esimersi dal parlarne. La sua presa di posizione, benché negativa, attesta che la diffusione della nuova prassi ormai non può essere ignorata. Poco più di cinquant'anni dopo, il concilio di Chalon-sur-Saône mostra che, malgrado le resistenze, il cambiamento si è andato realizzando, non solo tra i semplici fedeli, ma anche tra le stesse autorità ecclesiastiche. Il passaggio però non è semplice e comporta un doloroso travaglio, che alterna chiusure e aperture, nostalgia del passato e slancio verso il futuro: dal suo timido apparire al suo definitivo affermarsi, il nuovo sistema della penitenza ripetibile deve riconoscere la fine di un'epoca e promuovere l'inizio di un'altra.

La prima parte del trattato rispecchia questa delicata fase di cambiamento. Le voci che la animano, quella di coloro che negano la reiterabilità del sacramento e quella dell'autore che la difende, portano con sé gli echi contrastanti del loro tempo, che oscilla tra antichità e novità. Per questa ragione potremmo datarla poco dopo il concilio di Chalon-sur-Saône, tra la seconda metà del VII e gli inizi dell'VIII secolo, in un'età in cui, sebbene la nuova prassi sia ormai largamente diffusa e riconosciuta, tuttavia non vengono ancora meno i tentativi di ostacolarla, nel timore di separarsi da quella antica. Proporre una datazione più tardiva non ci sembra possibile, in quanto successivamente il contrasto sulla reiterabilità della penitenza andrà scemando: a partire dall'VIII secolo infatti, si assisterà ad una fioritura dei *Libri penitenziali* che, stabilendo precise sanzioni per ogni peccato, sposteranno l'attenzione da un aspetto ad un altro del nuovo sistema penitenziale, dalla ripetibilità del sacramento alle tariffe previste per le singole colpe.

Non concordiamo con Lea nemmeno sulla datazione della seconda parte del trattato, da lui considerata in diretta opposizione alla prima, per la quale, ad eccezione dei capitoli XIII, XVI e XVII, propone la metà del XII secolo. Se egli ritiene la prima sezione caratterizzata dall'insegnamento del V secolo sul "vero pentimento", la diretta opposizione a questo tema, che rileva nella seconda, consisterebbe in un "pentimento falso"? E la sua presunta falsità corrisponderebbe all'istituzionalizzazione del pentimento nel sacramento?

Non riteniamo opportuno condividere una tale scissione tra le due parti del trattato: la ripetibilità della penitenza, difesa nella prima, inerisce già al sacramento, così come la distinzione del vero e falso pentimento, in prospettiva sacramentale, riguarda la seconda. Crediamo invece che siano altre le ragioni che consentono di individuare due sezioni nell'opera, quelle di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti. Inoltre, la collocazione della seconda parte alla metà del XII secolo rischia di trascurare l'unico dato

certo, relativo alla sua datazione: in quell'epoca Graziano la cita ampiamente nel suo *Decretum*, la cui stesura finale termina nel 1140. Come potrebbe coincidere il tempo della scrittura della seconda sezione del *De vera et falsa poenitentia* con quella del testo del noto giurista? Se Graziano ne cita ampi passi, evidentemente questa parte dell'opera doveva essere stata scritta prima del suo *Decretum*, presumibilmente tra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo, in un'epoca non troppo a ridosso della conclusione del proprio lavoro, perché egli potesse ragionevolmente aver avuto il tempo materiale di conoscerla¹⁵⁹.

Ignoriamo le ragioni per cui Lea ritiene che i capitoli XIII, XVI e XVII costituiscano un'eccezione rispetto alla seconda parte. Per noi il loro inserimento in questa sezione non presenta difficoltà. In parallelo allo studioso tuttavia, potremmo dire che anche noi consideriamo alcuni capitoli "vaganti" nel trattato (capp. I, VIII, XIX e XX) come eccezioni rispetto agli altri, cui abbiamo dedicato qualche pagina. Un redattore finale li scrive, quando la seconda parte dell'opera è già tra le sue mani e vuole unirla alla prima. Non oltre quindi l'inizio del XII secolo.

Possiamo allora formulare un nuovo schema della nostra proposta di datazione del trattato.

NUOVO SCHEMA DI DATAZIONE DEL *DE VERA ET FALSA POENITENTIA*

| | | |
|------------------------|---------------------------|-----------------------------------|
| Fine VII - inizio VIII | Fine XI - inizio XII | Non oltre inizio XII |
| I Parte (capp. II-VII) | II Parte (capp. IX-XVIII) | Capp. aggiunti (I, VIII, XIX, XX) |
| Primo autore | Secondo autore | Redattore finale |

Le due epoche di stesura di ciascuna sezione, malgrado la notevole distanza che le separa, hanno la caratteristica comune di essere fasi di passaggio cruciali nella storia della penitenza, di cui entrambe le parti rendono, a loro modo, testimonianza. Come la prima sezione infatti rispecchia il delicato cambiamento dall'unicità alla ripetibilità della penitenza, così la seconda riflette un altro decisivo mutamento, dalla penitenza-

¹⁵⁹ Dobbiamo infatti considerare in quell'epoca la diversità dei tempi necessari alla circolazione delle opere, inevitabilmente più lunghi rispetto a quelli dei nostri giorni.

espiazione alla penitenza-confessione. Ciascuna parte dell'opera coglie le difficoltà e le contraddizioni del momento di trapasso, in cui ci si distacca da un sistema penitenziale che non funziona più e se ne promuove un altro, che ha già avanzato i primi passi, ma necessita di uno slancio ulteriore per procedere con decisione: così, nella prima sezione, si prendono le distanze dal regime antico per favorire quello tariffato, e nella seconda, ci si affranca dal sistema della penitenza arbitraria per accogliere quello della penitenza moderna. In questo processo, a ciascuno dei due autori va il merito di essere stato testimone e promotore.

PIETRO ZOVATTO

SULLA MISTICA DI MICHEL DE CERTEAU

Totum exigit Te, qui fecit te.
(S. Agostino, *Sermo*, 25)

*Io voglio andare domani in giro fra la gente,
dove vivrò come un bimbo perduto.*

*Mi sento proprio come vagabondo
dopo aver lasciato ogni mio bene.*

Per me è lo stesso vivere o morire.

Mi basta rimanere nell'amore...

(J.-J. Surin, *Cantiques spirituels*, Canto V)

Non è facile delineare un breve itinerario di questo autore (1925-1988) gesuita francese¹, di Chambéry (Savoia), dai molteplici interessi, filosofici, teologici, mistici, letterari, tanto da apparire come fornito di una “curiositas” culturale a vasto raggio, insaziabile e multiforme. Da siffatta sua poliedrica apertura di interessi, su tutto sembra prevalere l'attenzione alla storia e alla storia dei mistici nella loro fase più problematica, quella di esplicitare e rendere intelligibile la loro esperienza del divino. Sotto questo profilo

¹ Sulla biografia e bibliografia di Michel de Certeau, F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, Découverte, 2002; *Le voyage Mystique. Michel de Certeau*, Paris, Cerf, 1989, con art. di S. Breton, di L. Giard, la specialista più autorevole di de Certeau. La sua bibliografia di 422 titoli a cura di L. Giard, *La bibliographie complète de Michel de Certeau*, «Recherches de science religieuse» (1988), 405-457; e M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana, 2010, a cura di D. Bosco bibliografia *di e su*, e l'elenco significativo della biblioteca personale di carattere mistico di de Certeau, 231-144. S. MORRA, “*Pas sans Toi*”. *Testo parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel De Certeau*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2004.

potrebbe dirsi un continuatore di Henri Bremond, pure gesuita, che fece della letteratura mistica e degli aspetti sacrali dei grandi scrittori lo scopo della sua attività di storico e di intellettuale. Ma non del gesuita Joseph de Guibert, polemico con il Bremond², perché troppo libero dalla metafisica e da una struttura teologica nel trattare le esperienze dei mistici, pur avendo una sua *metafisica dei santi*. Lui, invece, il Guibert, aderiva alla linea della filosofia e teologia neotomiste, nell'affrontare l'intimità dei mistici, a partire dal primo scorcio del Novecento, in piena rinascita tomista dovuta anche alla enciclica leonina *Aeterni Patris* (1879). Era dell'opinione che il trattato di teologia dogmatica fosse l'indispensabile metodologia per addentrarsi in questo genere di studi particolari, tanto da farlo imprescindibile criterio di valutazione.

Quelli del Certeau erano interessi di un intellettuale tutto sommato nomade, alla ricerca di nuove frontiere metodologiche, piegato sul moderno *liquido*, che si caratterizza per la frammentarietà della costituzione del sapere. Aveva perduto ormai la nostalgia di ogni riferimento filosofico e teologico sistematico, che destava, tuttavia, ancora l'attenzione di chi voleva raggiungere la verità, come in quel periodo Simone Weil. Lontano era ormai anche dal suo confratello Henri de Lubac di formazione classica e positiva erudita, specialmente per la conoscenza dei santi Padri, teologo del *surnaturel*³ e del desiderio di Dio. Più di questi santi Padri, il de Certeau ha studiato e reinterpretato i grandi mistici, con una metodologia multipla e con una attitudine dello spirito "sans fatigue". Per approdare, lungo il corso della tradizione rivisitata, e anche al di là di essa sul fronte della modernità, al risultato delle sue ricerche, che si configurano sempre complesse e stimolanti, e non sempre perspicue nel loro dettato laconico.

Di vita austera, dallo stile stoicizzante, fin dalla infanzia si era abituato a un regime di vita sobrio; leggendo una antica biografia di Aristotele l'aveva trovata in pieno accordo con il suo pensare. Anche la lettura dei detti dei Padri del Deserto, che vivevano di ben poco, per non dire di niente,

² La voce *H. Bremond*, in *DSP.*, I, Paris, Beauchesne, 1937, 1928-1938, in una decina di fitte coll. del Guibert ha un tono polemico nei riguardi di Henri Bremond. Questi non partiva da una concezione di teologia rigidamente sistematica sui mistici, ma da alcune intuizioni e riferimenti teologici sull'*iter* della vita spirituale, sulla documentazione letteraria, e dalle preferenze personali dei mistici con cui si sentiva in sintonia.

³ H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Bologna, Il Mulino, 1967, *Introduzione* di G. Benedetti, VII-LI, si sottolinea il senso del mistero del cristianesimo nella sua dimensione teologica e spirituale, rimasto come prova di irriducibilità a una esegesi del dato rivelato puramente culturale, che facilmente porta al razionalismo.

assorbiti com'erano dalla contemplazione delle cose spirituali disseminate a larghe mani nella sacra scrittura, lo portarono ad avere come oggetto di analisi la mistica nella sua espressione più radicale.

Di personalità sobria e sensibile alla vita interiore, il savoiaro, rampollo della piccola nobiltà non poteva che entrare in un istituto religioso di prestigiosa tradizione intellettuale, come è la Compagnia di Gesù. Ciò infatti avvenne (1950), dopo aver letto e meditato gli *Esercizi ignaziani*.⁴ Trovava in quelli un collocamento naturale alla sua vita guidata dalla sobrietà in cui tutti i momenti erano prestabiliti da un disegno organico con una finalità ben precisa. Non gli fu permesso nessuno sconto di programma della "ratio studiorum" dei gesuiti, prevista per i candidati ai voti, ma fu avviato a compiere tutto il lungo *curriculum* dello "scholasticus approbatus". S'impegna quindi nella casa di alta formazione culturale a Chantilly sul filosofo idealista più ostico e difficoltoso, con la guida del gesuita Joseph Gauvin, cioè sui testi originali di Hegel; un anno di teologia a Fourvière, non lontano da Lione, con la vicinanza di Henri de Lubac, uomo di grande prestigio in campo patristico, da cui muoveva la sua teologia, che dopo qualche anno sarà chiamato consulente specialista personale da vescovi suoi estimatori, a partecipare al Concilio Vaticano II. Da questo studioso il de Certeau apprende l'amore a Sant'Agostino, su cui aveva progettato una tesi, proposito che, tuttavia, resterà pura ipotesi non realizzata, ma che mostra la direzione dei suoi piani culturali. Poco prima, al termine del secondo conflitto, anche Joseph Ratzinger⁵ dalla Francia stava allestendo la sua tesi su sant'Agostino con l'aiuto dello stesso de Lubac.

Proprio su sant'Agostino farà una sua ipotesi che non si tradusse mai in una ricerca concreta, di lui insinuerà che aveva introdotto nel cristianesimo del rozzo occidente in declino tra IV e V secolo il suo pessimismo dottrinale di ordine metafisico intorno alla natura umana e alla storia, sia pure con spiragli di ottimismo, come l'intuizione "felix culpa" che provocò l'iniziativa della redenzione e la magistrale *Città di Dio*, libro di teologia e filosofia politica che ispirerà tutto il Medioevo. Quel pessimismo, si può rilevare, che sarà sempre in diversa maniera presente nella storia dell'*ethos* cristiano,

⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali alla luce del concilio Vaticano II*, a cura di Pietro Schiavone, Francavilla (Chieti), Paoline, 1967.

⁵ A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, ed. it. a cura di J. Servais, pref. di J. Ratzinger, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1966, 56 e ss. per i punti di vicinanza dottrinale nella ecclesiologia tra i due, de Lubac e Ratzinger. Questi organizza l'ecclesiologia attorno alla Eucaristia in polemica implicita a quella che pone il popolo di Dio al centro. L'ecclesiologia ratzingeriana è quindi orientata al mistico nel cuore del mistero eucaristico.

con le emergenze storiche rivoluzionarie, dapprima con la Riforma di Lutero e il Protestantesimo e quindi con il giansenismo, con la sua mappa di sistema morale rigido, in particolare con Blaise Pascal⁶, intorno a cui prosperò Port-Royal, periodo da de Certeau studiato in *La fable mystique: XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle* (1982).

A Parigi, presso il Collège de France, fu l'ultimo scolaro; erano rimasti due o tre discepoli, del grande studioso di letteratura mistica Jean Baruzi, che si era imposto con la sua tesi *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924) di quasi ottocento pagine, a cui aveva lavorato per venti anni. Il Baruzi era stato anche il maestro di Jean Orcibal. Segnerà la vita di studioso di de Certeau questa esperienza di ricerca su san Giovanni della Croce, il carmelitano, che assieme a Teresa d'Avila aveva riformato il Carmelo, intervenendo su una quarantina di monasteri. Da qui egli viene stimolato, assieme all'orientamento della Compagnia, a studiare le origini dell'Ordine di sant'Ignazio, dopo gli studi monumentali di Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (1916-1932)⁷, che rilevava nella Compagnia un cambiamento dell'intuizione originale ignaziana, che era di natura contemplativa, per diventare lungo la storia uno spirito compattamente ascetico, per non dire stoicizzante. Per de Certeau l'ascetismo era e rimane sempre una questione privata e non certo una norma codificabile in una struttura giuridico-disciplinare in maniera da essere precettato a priori sia pur all'interno di una istituzione religiosa regolare. Di qui il suo essere e non essere membro della Compagnia, tanto che la sua insofferenza della vita comune creava problemi nelle case ove era destinato, fino al punto che egli prese la decisione di trovarsi un appartamento a Parigi per vivere in maniera autonoma. Quell'ascetica, secondo Bremond, lungo il corso della storia era diventata asceticismo, estinguendo lo slancio contemplativo originario impresso da sant'Ignazio.

Le sue ricerche riguardano coerentemente quella che viene chiamata la seconda fase dell'itinerario mistico, e cioè la contemplazione nelle sue espressioni paradossali ed estreme, mentre il Bremond faceva oggetto di ricerca la psicologia religiosa nel suo evolversi di inquietudine che assume

⁶ Blaise Pascal polemizza a fondo contro la morale lassista gesuita nelle *Provinciali*, a cura di C. Carena, pref. di S. S. Nigro, Torino, Einaudi, 2008, l. I, 7 sulla clamorosa nozione di grazia efficace; e l. IV, 69, e l. XVII, 455 contro chi considera essere eretici, cioè giansenisti, gli antigesuiti.

⁷ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 voll., c. an. 1968 (Librairie A. Colin) e 2006 a cura di F. Trémolière, J. Millon, Grenoble. La prima uscita a Parigi da Bloud et Gay, 1916-1932.

molto spesso forma letteraria di notevole fascino. E per letteratura bisogna intendere la documentazione non archivistica degli scrittori mistici, pubblicazioni che molto spesso lo stesso Bremond si era personalmente procurato, ricercandole negli antiquari e nelle bancherelle parigine.

Il de Certeau si pone quindi al lavoro di analisi del caso Jean-Joseph Surin⁸, in particolare per quanto concerne l'antropologia di questo uomo mistico e "folle", coinvolto nei fenomeni sconvolgenti (possessione demoniaca?) di Loudun, *La possession de Loudun* (1970, libro fortunato se ebbe tre ed.), da cui il mistico gesuita uscì con un forte esaurimento nervoso e una pericolosa depressione, divenendo egli stesso un caso clinico quasi inesplicabile, sia agli psichiatri che agli storici. Di lui Michel de Certeau aveva pubblicato inoltre *La correspondance de Jean-Joseph Surin* (1966).

Sempre alla ricerca di nuove esperienze metodologiche, di tradizioni e di regole di vita capaci di conferire senso alla sua vita, fu pure studente presso il *Séminaire des Messieurs de Saint Sulpice*, a Issy-les-Moulineaux, per due anni accademici (1944-1947). Andò a Lione, vivace centro di cattolicesimo con una notevole tradizione culturale di studi religiosi. L'Università Cattolica lionese gli offriva una importante possibilità di studi biblici con l'ebraico vetero-testamentario e con il greco neo-testamentario, esegesi rigorosa, ottimi commentari dei Padri della Chiesa e anche un corredo metafisico di filosofia neoscolastica aggiornata con il pensiero moderno. Oltre ad Henri de Lubac, che non seguirà nella metodologia, incontra molti altri gesuiti provenienti da tutte le parti del mondo nella residenza gesuitica di Fourvière non lontano da Lione. Venivano dalla Cina comunista, ove i cristiani vivono tallonati, o subalterni all'autorità statale per quanto concerne la nomina dei vescovi, formando una "chiesa nazionale" o "chiesa scismatica"; dalle Americhe in fermento sociale con le premesse sociali e politiche per far nascere la teologia della liberazione, anche se le cattedre pensanti di questo orientamento teologico-politico si trovano in Occidente nel Vecchio Continente.

In questa residenza di Fourvière s'incrociavano le intelligenze più promettenti dei gesuiti provenienti da tutte le parti del mondo con le esperienze culturali più diversificate. Questi intellettuali della Compagnia si scambiavano le informazioni sugli eventi politici, i cambiamenti sociali e i problemi e i movimenti ideologici e culturali di ogni singolo paese. In

⁸ Di J.-J. Surin, discepolo di Louis Lallemant, il de Certeau curò *La Guide spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963 (tr. it. 1988) e *Correspondance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966; in Italia lo studiò: I. COLOSIO, *Un grande mistico combattivo: il gesuita J.-J. Surin (1600-1665)*, «Rivista di Ascetica e Mistica» 6 (1965) 584-592.

questa situazione di incontro ecumenico raccolto nell'ambito del medesimo Ordine religioso maturò la sua vocazione di gesuita.

Vedeva in questo convergere, elitario luogo dello spirito, una collocazione naturale, in senso aristotelico, alle sue poliedriche aspirazioni, in particolare una possibilità concreta e dinamica di dialogo metodologico universo, interagente con tutte le componenti dinamiche culturali del mondo. Fu così che egli si aggregò alla Compagnia di Gesù, poiché percepiva in essa un accordo mirabile tra azione e contemplazione con un afflato globale di ricerca, esigenza inalienabile del sapere. Atteggiamento sintetizzato dall'aforisma ignaziano "contemplativus in actione". Un itinerario di vita mista ad una via di esistenza superiore, ma in lui fragile e instabile, sempre ricercata fin dalla giovinezza quand'era attratto dalla vita monastica certosina, che lega insieme lo stile solitario con un minimo legame comunitario per attingere la perfezione evangelica. Sempre suggestionato con i ricordi dell'infanzia dalla sua mitica Savoia, che era ancora nel costume diffuso colla archeologica dell'Ancien Régime, e in cui egli aveva passato una fanciullezza felice con i suoi compagni di gioco, in una prossimità amicale e di rispetto reciproco e di distanza sociale dovuta al suo rango.

Molto attento all'*effectus* e all'*affectus*, secondo la tradizione della spiritualità ignaziana, tra attività apostolica e luogo di riflessione e di ricerca della verità nel multiforme dialogo con "l'altro", con "il diverso", che suppone svariate metodologie incrociate per il de Certeau. Situazione che lo poneva al centro del moderno ove collocare lo snodo mistico del vissuto cristiano ad alto livello. Suggestionato quasi unicamente dalle esperienze dei mistici: san Giovanni della Croce, santa Teresa d'Avila, il Surin, e un suo conterraneo savoiaro, padre Pierre Favre, uno dei primi compagni a seguire sant'Ignazio, su cui presentò e commentò *Le Mémorial du Bienheureux Pierre Favre* (1960)⁹.

Dal 1968 al 1978 all'inizio della "rivoluzione" dei giovani parigini egli con un articolo sul mensile gesuita inerente le tendenze culturali contemporanee, "Études"¹⁰, fece il suo ingresso a quella contestazione giovanile con il

⁹ Sul Favre il de Certeau curò *Le Mémorial de Pierre Favre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, con introduzione e note; in italiano si veda del FAVRE, *Memorie spirituali*, a cura di G. Mellinato, Roma, Città Nuova, 1994, con l'importante introduzione *Figura e spiritualità di Pietro Favre*, 7-57 del gesuita Giuseppe Mellinato della redazione di «La Civiltà Cattolica». La Savoia, patria del pensiero tradizionalista "geniale" con Joseph de Maitre e J. Crétineau-Joly – poco noto, il secondo, questo reazionario ostile al liberalismo e storico non privo di talento – e con uno dei primi compagni di sant'Ignazio di Loyola, Pierre Favre.

¹⁰ M. DE CERTEAU, *Pour une nouvelle culture: prendre la parole*, «Études» [6-7] (1968) 29. Con questo articolo il de Certeau entra nel movimento giovanile quasi fosse "un intellettuale

famoso *incipit* “Nel maggio scorso si è presa la parola dai giovani come nell’89 si è presa la Bastiglia. Tra la presa della Bastiglia e la presa della Sorbona, tra questi due simboli, una differenza essenziale caratterizza l’evento del 13 maggio 1968: oggi è la parola prigioniera che è stata liberata”. “Prendere la parola” fa ormai parte dei diritti dell’uomo. Su questa modernità egli ha sempre fatto uno sforzo di riflessione per enucleare una nuova “ridefinizione delle scienze umane” in una riorganizzata e ricomposta mappa del sapere, introducendo nel dibattito post-conciliare la psicanalisi. L’uomo della tradizione cristiana possiede di sé una nozione etica-sapienziale mutuata dalla sacra scrittura. Con la nuova tendenza della psicanalisi freudiana si procede ad un uomo analizzato nella sua dilacerata interiorità dalle sue tendenze inconse, risultando condizionato col super-es nel suo stesso libero arbitrio e divenendo coerentemente indifferente alle norme etiche obiettive. La Compagnia di Gesù prese le distanze da queste posizioni che avevano la ricaduta nei temi della cristianità che allora si dibattevano, e non poteva accettare la sua opera *La faiblesse de croire* (1987). Egli, tuttavia, desiderava mantenere valido l’apprezzamento per *L’Étranger, ou l’union dans la différence* (1969)¹¹.

Frequenta a Parigi all’École des Hautes Études le lezioni di Jean Orcibal, che a sua volta era scolaro di Jean Baruzi, apprendendo la sensibilità alla filologia e la tecnica della critica testuale da quel riconosciuto specialista del giansenismo. Ma frequenta anche i seminari di Alphonse Dupront e Roland Mousnier. In questo era un universitario che seguiva la tradizione medioevale, quando gli studenti “vaghi”, cioè itineranti, giravano di città in città non per il gusto dell’avventura, ma alla ricerca dei maestri più prestigiosi per diventarne discepoli. Prenderà una via diversa dall’Orcibal, che tuttavia lascerà un segno indelebile nella sua formazione. Questi era rigoroso nella fedeltà e ricostruzione dei testi d’archivio, come con l’esemplare edizione de *Le Procès des Maximes des Saints devant le Saint-Office* (“Archivio Italiano per la Storia della Pietà” V, 1968), relativa alla polemica storica tra Fénelon e Bossuet, collaborando con le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma, fondate da don Giuseppe De Luca (1898-1962); seguito in questa coraggiosa ed erudita iniziativa dalla sollecitudine di Romana Guarnieri¹², che coadiuvava fin dagli inizi quell’impresa editoriale del “sacerdote romano”.

organico” di quel “éclat”, “esplosione” del ’68 con cui “prendere la parola” diventa un diritto, quale parte integrante del patrimonio dei diritti di essere uomo.

¹¹ M. DE CERTEAU, *L’Étranger, ou l’union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, 261. Luce Giard ha curato altre edizioni.

¹² Di R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia*, Cinisello Balsamo (MI),

Una caratteristica di de Certeau sembra essere quella di sfuggire a una identificazione precisa nei suoi anni di formazione per evidenziare il suo nucleo di essenzialità orientativa, poiché la sua formazione in continua ebollizione, collocata sulla punta di frontiera della modernità, stenta ad essere fissata in un tratto preciso di identità.

Il suo dialogo, e di dialogo di appropriazione “sui generis” infatti si tratta, è quello di indagare e di passare all’altro nel viaggio di ricognizione della ricerca, che resta in permanenza un dinamismo da superarsi con altre ulteriori ricerche. Due dei suoi eroi della spiritualità sono stati i gesuiti Pierre Favre, le cui *Memorie spirituali* in italiano sono state curate (1994) dal ricordato Giuseppe Mellinato, e J.-J. Surin, in Italia studiato da Innocenzo Colosio sulle pagine del periodico dei Domenicani di Firenze “Rivista di Asctica e Mistica”¹³, di cui è stato direttore. Siffatto uomo di Dio, il Surin, dal sistema nervoso problematico, con una indiscussa intimità con Dio, ai confini del normale, eppure lucido mistico di intensa esperienza, mostra come l’antropologia religiosa, applicata alla esperienza umana di Dio, abbia ancora molto cammino da compiere davanti a sé. Nella ricerca continua dell’altro, il de Certeau marcava soprattutto la differenza e si poneva in una posizione di analisi-ascolto per meglio percepire la specificità del diverso, lasciando spazio all’altro.

Buona è certo l’introduzione del curatore, Domenico Bosco, al libro di recente uscito *Sulla mistica* (2010)¹⁴, raccolta di diversi significativi articoli del de Certeau, su un autore refrattario ad una individuazione precisa, pur nel “viaggio mistico” che egli compie, al di fuori dei canoni della metodologia consueta, perché immerso nella audacia frontaliera della cultura moderna, inafferrabile nei suoi frammenti, che possono essere talvolta illuminanti, ma come gemme disperse. Secondo la sapienza cristiana, invece, nell’ordinare le

Paoline, 1991, costituisce il miglior saggio su De Luca, assieme a quello di Giovanni Antonazzi, (1992), storia che rappresenta insieme una testimonianza di una collaboratrice. Per la corrispondenza tra i due, si veda ora: “*Tra le stelle e il profondo carteggio 1933-1945*”: Giuseppe De Luca, Romana Guarnieri, Brescia, Morcelliana, 2010 a cura di V. Roghi, e una biografia nel contesto culturale italiano: L. MANGONI, ‘*In partibus infidelium*’. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento, Torino, Einaudi, 1989. Per le citazioni di G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1962, 7, 13 e *passim*. Anche per lui l’empietà rimanda ad “una presenza odiata di Dio”, “È la santità senza Dio, con la perfezione senza morale”, *ibid*.

¹³ I. COLOSIO, *Un grande mistico combattivo: J.-J. Surin*, cit.

¹⁴ M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, con otto significativi articoli del de Certeau che rendono la pubblicazione indispensabile per il pubblico studioso italiano, come l’altro: *Politica e mistica. Problemi di storia religiosa*, v. nota 17.

cose “con spirito di intelligenza” (Rosmini)¹⁵, essa le fa riposare ognuna al suo posto, nella posizione che più le compete. Questo ricercatore di mistica francese non manca di fascino, molto spesso cerca ciò che una configurazione culturale non è, piuttosto che quello che è. La mistica del XVI e XVII secolo gli appare nel suo nucleo originario come “una perdita”, sicché all’inizio della modernità si assiste a una fine e a un inizio, “un perdersi” che “cerca come non tornare” sotto la spinta della secolarizzazione attuale, egemone nella società postmoderna. E per Michel de Certeau “fare storia” è un lavorare su un testo con l’aiuto di multiple discipline. E non sono tanto le cosiddette discipline ausiliarie della tradizione codificata del fare storia, numismatica, epigrafia, archeologia, agiografia, cronologia, araldica ecc., ma gli ambiti che sono stati scoperti come settori autonomi di nuove discipline dalla modernità: la sociologia, la psicanalisi di cui fu animatore a “l’École Freudienne” di Parigi con Jacques Lacan nel periodo 1964-1980, e pure l’antropologia storica delle credenze, la religione (nel suo aspetto di vertice mistico), la filologia e le gerarchie delle classi sociali invischiate dalle loro “ideologie”, da cui emanano le prescrizioni che determinano i comportamenti individuali e sociali. Di qui il suo indicare “le strategie” della classe borghese che richiama “le tattiche” degli individui sospinti a ritagliare spazi di autonomia, di comportamento personale e sociale al di fuori di quelle strategie prescritte¹⁶.

Ma il de Certeau sapeva stabilire i confini delle scienze liberandole da quella supponenza in cui le aveva gettate il positivismo con l’oggettivismo dell’ultimo scorcio del XIX secolo, nella consapevolezza che i confini delle scienze sperimentali e quelli delle scienze umane, designano esse stesse anche i loro limiti, a qualsiasi ordine appartengano, mistica compresa, anche se questa resta pur sempre “il luogo dell’altro”. Come uno spazio che non si arrende ai canoni della ragione investigatrice invasiva del tutto, ma con dei confini oltre i quali la riserva è nel seno del mistero, “l’altro”, o meglio “l’Altro”. Nel suo *Fare storia. Problemi di metodo e problemi di senso*, in Id., *Politica e mistica* (tr. it. 1975) il de Certeau è denso di contenuti nel delimitare le frontiere fra i due ordini di scienza, quelle esatte e quelle umane:

¹⁵ A. ROSMINI, *Massime di perfezione*, Roma, Città Nuova, 1976, a cura di A. Valle, *Massima VII*, l’ultima, ove afferma di “disporre tutte le occupazioni della propria vita con spirito di intelligenza”, 59-64, per realizzare il progetto della perfezione evangelica. Questo libro che tanta ammirazione suscitò in Newman, dall’Istituto della Carità fondato dal Rosmini, è inserito nelle *Costituzioni*, per indicarne lo spirito.

¹⁶ M. DE CERTEAU, *L’invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1980 (ed. it. 2001). In questo saggio egli non segue la via della psicanalisi, né quella sociologica di analisi delle strategie del potere. Osserva piuttosto come gli individui “navighino” in città nel camminare, nella pratica della lettura, e, a seconda delle strategie delle prescrizioni, inventino, le proprie tattiche.

«Il limite si ritrova al centro della scienza storica, designando l'*altro* della ragione e del possibile. È sotto questa figurazione che il reale riappare al centro della scienza. D'altra parte, potrebbe essere che la distinzione tra "scienze esatte" e "scienze umane" non passi più attraverso una differenza tra formalizzazione e rigore della verifica, ma separi piuttosto le discipline a seconda del posto da esse accordato, per le scienze esatte al "possibile", per le scienze umane, al limite, o ciò che è quasi identico, dell'altro»¹⁷.

In questa situazione Michel de Certeau, quando introduce *La fable mystique* (1982), afferma che la teologia una volta diventata disciplina scientifica ha cominciato a guardare con superiorità la mistica, atteggiamento non ancora del tutto estinto, tanto da diventare la sorella minore con un complesso di inferiorità durato secoli, quasi fosse appendice insignificante.

«Da quando la teologia si è professionalizzata, gli spirituali e i mistici accettano la sfida della parola. Sono in tal modo relegati nell'ambito della favola. Solidarizzano con tutte le lingue che parlano ancora, contrassegnati nei loro discorsi dall'assimilazione al fanciullo, alla donna, agli illetterati, alla folla, agli angeli o al corpo. Essi insinuano dappertutto qualcosa di straordinario: sono le citazioni delle voci sempre più separate dal senso che la scrittura acquisisce, sempre più vicine al canto e al grido. I loro movimenti attraversano dunque un'economia scritturale e si spengono – sembra quando trionfa. Perciò la figura garante della mistica ci interroga ancora su ciò che ci resta di parola»¹⁸.

Certo la parola "fable", in italiano tradotta con *fabula*, può trarre in inganno, se si vuol dare una giustificazione filologica al termine a prima vista fuorviante. Favola da *fari* che significa "parlare", perciò la favola rappresenta un discorso che dice delle verità di ordine morale e spirituale superiori attraverso delle figure retoriche estremamente semplici, pur essendo consapevole, il protagonista, che non sa bene cosa dice, poiché l'esperienza mistica è indicibile. Apre quindi una prospettiva del possibile in una dimensione "altra" di una esperienza vitale tra il mistico e il divino. Anche

¹⁷ M. DE CERTEAU, *Politica e mistica. Problemi di storia religiosa*, Milano, Jaca Book, 1975, 394, cit. da ID., *Sulla mistica*, 19, n. 65. Questa raccolta di artt. di de Certeau "saggi per una trascrizione della storia: su Controriforma, Giansenismo, Duvergier de Hauranne, P. Favre, Gesuiti, ecc." è utile per gli studiosi italiani come quella curata da D. Bosco *Sulla mistica*, di de Certeau.

¹⁸ M. DE CERTEAU, *La fable mystique, XVI^{me}-XVII^{me} siècle*, Paris, Gallimard, 1982, 24; e anche sul già cit. J.-J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'amour divin pour l'instruction et la consolation des âmes dévots*, Paris 1689, 127, Canticò, V.

nel linguaggio del mistico, “l’arte del dire”, le sue parole captano una “voce celeste” e vanno intese «su un registro *mistico*, capace di tradurre l’intelligenza che ne ha ricevuto lui stesso». Quando la teologia si pone su un piano di tecnica intellettualistica, come una dialettica da professionisti, secondo il de Certeau, nascono i problemi. Una “teologia razionalista”, la definiva il Rosmini nelle conversazioni con il Manzoni¹⁹, specialmente nei teologi speculativi della Compagnia di Gesù, come Giovanni Perrone, si potrebbe aggiungere, figura egemone nella seconda metà dell’Ottocento in Italia. Oppure come il gesuita francese Luigi Billot a cavallo tra Ottocento e Novecento, docente alla Gregoriana, il principe dei teologi intellettualisti, che riducevano il ruolo essenziale della sacra scrittura e che si potrebbero chiamare i filosofi credenti della teologia. Essa, teologia speculativa, poteva guardare alla teologia spirituale, o alla esperienza mistica come a qualcosa di “illetterato”, adatta ai fanciulli di evangelica memoria (Mt 18, 3) e alle pie donne.

Il de Certeau commentando J.-J. Surin, *Cantiques spirituels de l’amour divin pour l’instruction et la consolation des âmes dévots*, (*Cantico*, V) descrive l’itinerario del desiderio dell’anima che cerca Dio:

«Il testo che enuncia così il desiderio senza prendere il posto funziona soltanto se è praticato dall’altro e se c’è un Altro. Dipende dal suo destinatario, che è anche il suo principio. Che ne è di questo testo, quando il suo Altro gli manca? Il discorso non è più un oggetto inerte quando il visitatore che egli aspetta non viene e se l’Altro non è che un’ombra».

Per sant’Agostino l’inquietudine della ricerca si placa quando il desiderato viene raggiunto nella pienezza della interiorità personale, diventata dimora di Dio stesso.

Per il de Certeau, invece, si inverte la prospettiva, e Dio trovato (o che non si lascia trovare come realtà obiettiva al mistico, v. Sal 27,9 “non nascondermi il tuo volto”; e Is 55,6 “Cercate il Signore, mentre si fa trovare”) esige una ulteriore ricerca, è sempre un punto di partenza, secondo la spiritualità ignaziana. Posizione che in questa sede dal de Certeau, viene ulteriormente problematizzata, fino a rendere inattuabile il compimento del desiderio. Esso viene da un altrove, e non si lascia facilmente afferrare,

¹⁹ *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, Milano, Cogliati, 1901, a cura di G. Bonola, *passim*, fin quasi dall’inizio della corrispondenza, il Rosmini accusa di “razionalismo” la cultura teologica dei Gesuiti.

mettendo a repentaglio l'oggettività della ricerca che non trova il suo "soggetto-oggetto". San Tommaso chiama l'oggetto della teologia "subiectum", cioè Dio, a maggior ragione ciò vale per l'esperienza mistica che riguarda l'unione intima dell'anima con Dio. Coerentemente, se questo "subiectum" svanisce al termine dell'itinerario a Dio, si sfocia a quella che il de Certeau chiama "estasi bianca". Si tratta di un *deficit* di potenza nella ricerca, oppure del desiderio che va a indagare ciò che non è nient'altro che un'ombra?

Certo la posizione di Divo Barsotti²⁰, il mistico di Settignano (Firenze), a questo riguardo diventa estremamente esplicativa di siffatto snodo enigmatico che potrebbe gettare l'anima assillata dal desiderio di Dio nella crisi più sconvolgente, nella notte oscura senza vie d'uscita. Per il mistico l'assenza percepita di Dio è indice di una sua presenza, come il negativo mostra l'evidenza del positivo in un abbraccio di fede teologale che rimanda sempre, più che ad un atto di fede singolo, a una consuetudine di vita di fede, quale fondamento di tutto l'organismo soprannaturale. De Luca stesso, quando voleva offrire la definizione di "pietas", la concepiva come «presenza amata di Dio nell'uomo» che suppone «una consuetudine di amore con Dio». Del resto il *surnaturel*²¹ di de Lubac diventa una giustificazione ineludibile, e mostra quanto i due gesuiti, dopo una prima intesa si siano differenziati nel corso delle loro ricerche e definitivamente separati. Non si tratta in questo caso di "apologetica", come sembra dire il de Certeau che gli affibbia un senso negativo, ma di un itinerario di vita spirituale che procede con i suoi fondamenti di virtù teologali, che sono il grande patrimonio di grazia donata all'*homo viator*.

²⁰ D. BARSOTTI, *La presenza donata (diari 1979-1980)*, Treviso, Santi Quaranta, 1992, 134 «L'unione con Dio implica per la natura umana vulnerata dal peccato e assunta da Cristo il sentimento dell'abbandono, perché l'uomo non conosce più Dio. Dio è per questa natura il vuoto, il nulla, la morte», e "l'unione con Dio è per questa natura esperienza di solitudine estrema" (*ibid.*). Anche Bremond, nella *Metaphysique des Saints*, VIII, Paris, Colin, 1968, 70-71, fa coincidere "Dieu absent" con "Dieu présent". Tanto più assente alla percezione tanto è più vicino, su cui anche il Sal 27 sopra riportato rimanda. Questa posizione viene radicalizzata dal DE CERTEAU, *Henri Bremond, historien d'une absence*, in ID., *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, 91.

²¹ H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Bologna, Il Mulino, 1967: *Il desiderio scomodo*, 271-288. Per lui sia la natura pura aristotelica che la natura "lapsa" sono "indigenti", hanno bisogno di Dio espresso dal "desiderio", che fa parte integrante della natura umana. Anche san Francesco di Sales sostiene la stessa posizione: *Trattato dell'amore di Dio*, l. 2, cap. 15. Per Aristotele, invece, la natura umana allo stato puro è pienamente autonoma, senza alcun "desiderium desideravi" dell'assoluto.

Come concludere questa riflessione su un autore che sfoggia uno stile tagliente, concitato, lucido nelle sue affermazioni con una intelligenza senza cautele, “senza paura, senza debolezza, senza orgoglio” (Luce Giard)? Egli sembra portare a termine una parabola storica dell’approccio alla storia mistica nell’ambito della Compagnia di Gesù iniziata con il de Guibert²², che si orientava con il soccorso della teologia neotomista nell’indagare ogni esperienza del divino, esprimendo così la comune posizione tradizionale. Henri Bremond la modificava introducendo la descrizione dei testi mistici e la psicologia delle personalità nelle fasi più elevate delle loro intimità divine. Le giustificava sulla base della riscoperta della letteratura prodotta da questi autori, affidata spesso ad opuscoli dimenticati anche dagli storici di professione. Il de Certeau abbandona questi accettati approcci, il primo (il de Guibert) sulla via della tradizione perfezionata, il secondo (il Bremond) già sospettato di “modernismo”, ambedue troppo invischiati di teologia neotomista per rendere la densità vissuta del mistico. O troppo letterario (Bremond) e appoggiato ad una cattivante psicologia di scavo per essere appetibile sulla frontiera della cultura contemporanea.

De Certeau compie uno sforzo immane per assemblare molteplici metodologie onde rendere giustificabile “l’arte del leggere”, “l’arte del dire”, soprattutto la storia mistica nei suoi snodi critici del Seicento francese. Sotto questo profilo risulterebbe essere un epistemologo, che, appunto per questo, si è posto senza paura nel cuore stesso della modernità. In siffatto tentativo, generoso ed audace, è difficile dire se ha lasciato spazio alla navicella dei valori studiati, la fede stessa nella sua espressione storica più squisita, che si riconosce nella esperienza della perfezione evangelica dei mistici. Sono certo utili l’antropologia religiosa, la mistica e la sua storia, la storia della chiesa, la psicanalisi, la psichiatria, le scienze sociali, la semiotica, le gerarchie che stratificano le società per chiarire la complessità del rapporto religioso elitario.

Ma come sussumere queste discipline, nella tensione del postmoderno frammentato, che sembrano evaporare il soggetto-oggetto stesso della ricerca? Nel punto della frontiera esiste ancora la possibilità per intravedere altro? oppure l’Altro? La sua riflessione critica sulla storia sembra trovarsi nell’imbarazzo quando postula per una storiografia un “Autre” che richiama

²² J. DE GUIBERT, voce *H. Bremond*, in *DSp*, I, cit., 1928-1938, considera Bremond studioso privo di una sintesi dottrinale completa di concetti teologici per fare storia della spiritualità. L’autore della *Histoire littéraire du sentiment religieux* si considera, invece, uno storico letterario interprete dei suoi maestri preferiti (*ibid.*, col. 1934).

“l’Absence” e pare portare direttamente alla delegittimazione all’*esserci* concreto della storia, col rischio che tutto sia “alterità”, dissolvendo “il discorso mistico”. Si tratta di una “alterità” senza realtà, che sfugge perché misteriosa anche all’audacia dello studioso di mistica? o di una teologia negativa radicalizzata in una nuova costituzione del sapere? che a fatica trova una sua collocazione in qualche categoria di problematica “ontologia” altra?

Fascinoso, originale il suo tentativo di collaudare insieme assemblate le metodologie moderne per confrontarle con il religioso più affinato. È lecito, tuttavia, chiedersi se sia questa la metodologia più adeguata per indagare l’esperienza mistica. Henri Bremond si è collocato dal punto di vista della lettura dei testi con l’intuizione geniale di penetrarli nel profondo del loro “noùmeno”, *iter* esperienziale psicologico, nonché teologico, senza rendere problematica l’esistenza della coordinata di grazia. Consapevole com’era che è solo la ragione storica con lo statuto della sua logica e delle sue regole che lega la storia e la vita nella sfera del limite. Ragione aperta, con il nesso inscindibile del “desiderio” che garantisce più verità ad una esperienza che rimanda al trascendente, rimanendo pur sempre siffatta dimensione una realtà velata dal mistero. Del resto non fa parte del nucleo essenziale della spiritualità ignaziana, secondo la *Dottrina spirituale* (1694) del Lallemand, che il novizio al termine di tre anni di aspro noviziato, operata ormai la conversione, debba il giorno dopo incominciare di nuovo a lavorare su se stesso, alle prese con l’ascetica, per intraprendere, come se nulla fosse avvenuto, il cammino?

MICHELE G. D'AGOSTINO

ANALISI STORICA DELLA TEOLOGIA DEL PRIMATO NELL'XI SECOLO.

La distinzione tra “Ex Cathedra” ed “Ex Sede”

Il presente studio si situa nell'ambito della *theologia primati* con un'attenzione rivolta in maniera peculiare al suo sviluppo dogmatico durante l'XI secolo¹. Il *munus petrinum* possiede, infatti, un fondamento in senso teologico e non semplicemente cronologico².

Il ruolo ecclesiologico-primaziale nell'XI secolo

La prospettiva ecclesiologica è la chiave privilegiata per ripensare storicamente gli avvenimenti del secolo XI, periodo che vide confrontarsi e, infine, scontrarsi due immagini nello sviluppo dell'autocoscienza della Chiesa. In questo clima, il *ministerium* del vescovo della Sede di Pietro sta conoscendo in campo latino una ridefinizione³.

Il vescovo di Roma, quale successore di Pietro e garante della tradizione apostolica (cfr. Mt 16,18; Lc 22,32; Gv 21,15-17)⁴, tenderà sempre più ad

¹ Cfr. M. MACCARRONE, *La teologia del Primato romano del secolo XI*, in *Le Istituzioni ecclesiastiche della “Societas Christiana” dei secoli XI-XII. Papato, Cardinalato, ed Episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di studio, Mendola 26-31 agosto 1971*, Miscellanea del Centro di Studi Medievali VII, Milano, Vita e Pensiero, 1974, 21-122. Il saggio è stato ristampato in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, a. c. di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, I, Roma, Herder, 1991, 541-670. Per quanto riguarda le abbreviazioni della controversia greco-latina, cfr. M. G. D'AGOSTINO, *Il Primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054). Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2008, 19ss.

² Cfr. O. DA SPINETOLI, *Il Vangelo del primato*, Brescia, Paideia, 1969, 104.

³ Come giustamente evidenzia Michele Maccarrone occorre essere cauti nello stabilire «un rigido nesso di causa ed effetto tra riforma del secolo XI e sviluppo della dottrina del Primato romano» (MACCARRONE, *La teologia del Primato romano del secolo XI*, 34).

⁴ Il primato romano riveste un carattere eminentemente e autenticamente episcopale (cfr.

avocare a sé un diritto di intervento nei dibattiti e nelle cause, anche fuori dalla sua tradizionale sfera di giurisdizione⁵. L'inevitabile scontro che ne deriverà con le Chiese orientali sarà in definitiva una divergenza tra ecclesiologie. La Chiesa, quella greca, che si considera depositaria dell'ortodossia ed è gelosa dell'autonomia, l'altra, quella romana, tutta presa dall'euforia generata dalla (ri)scoperta dell'*officium primatiale* del vescovo di Roma⁶.

L'anno 1054 segna indubbiamente un deterioramento nelle relazioni tra la Chiesa latina occidentale e la Chiesa greca orientale⁷. I motivi ultimi che lo causarono furono certamente molteplici, anche se nessuno di essi sembrava determinante⁸. Fu un distanziarsi progressivo che, nell'arco della storia⁹, ebbe vari segni premonitori¹⁰. Roma e Costantinopoli si trovarono

J.-M. R. TILLARD, *Il vescovo di Roma*, Brescia, Queriniana, 1985, 157) e non è riducibile a una monarchia di stampo politico (cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1982, 43-79).

⁵ I provvedimenti romani non sono avvenimenti specifici dell'XI secolo, ma si ritrovano già nel primo millennio dell'era cristiana. In questo campo si può ricordare l'azione di papa Clemente I (88-97) con la sua lettera alla Chiesa di Corinto e, nel IX secolo, la risoluzione di Nicolò I (858-868) nella questione del divorzio tra Lotario II e Teutberga.

⁶ Per quanto riguarda lo sviluppo storico-giuridico da san Gregorio Magno (590-604) a Clemente V (1305-1314), cfr. J. HORTAL SÁNCHEZ, *De initio potestatis primatialis Romani Pontificis. Investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1968 (Analecta Gregoriana vol. 167 - Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B, n. 24).

⁷ Ostrogorsky parla di «evento di rilevanza mondiale» e di «scisma» (G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1968, 305; originale in lingua tedesca: *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, Beck, 1963³).

⁸ «Mentre il Cristianesimo iniziava la sua espansione all'esterno, poco dopo la metà del secolo la Chiesa subì in seguito allo scisma di Oriente (1054) una frattura definitiva, che avrebbe avuto conseguenze durature e non solo al suo interno, né solo religiose. L'episodio della rottura tra le due Chiese avvenne, dopo una lunga storia di incomprensioni e di contrasti religiosi culturali e politici, significativamente proprio quando [...] in Occidente la tensione contro la spiritualità, la tradizione e la mentalità di ispirazione bizantina o semplicemente di tipo bizantino si era fatta acuta e quando l'opposizione a tutto questo mondo stava prevalendo per opera di ambienti vicini a quel cardinale Umberto di Silva Candida che sarebbe dovuto essere a Bisanzio mediatore di pace» (C. VIOLANTE, «*Chiesa feudale*» e riforme in Occidente (sec. X-XII). *Introduzione a un tema storiografico*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1999, 78).

⁹ H. CHADWICK, *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹⁰ «Dies führt zu der Frage, ob es, wie Gilbert Dagron meint, beim Morgenländischen Schisma sich wohl eher um einen schrittweise vollziehenden, langgestreckten Prozeß handle» (A. BAYER, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln, Böhlau, 2002, 2-3); Avvakumov si pone sulla stessa linea di Dagron: «Zu Recht äußerten sich

spesso in posizioni dialettiche e i motivi di discordie si moltiplicarono¹¹. Il nuovo scontro con la sede bizantina si pone per Roma *post nimium longas et perniciosas discordias* (cfr. Lib., W 89, 17-18b, Leo IX ep. ad Cost. Monom., Erdmann 14, W 85, 24a)¹². Numerose tensioni e incidenti, nei diversi ambiti, marcarono l'allontanamento tra i due poli¹³. Roma stava maturando, in un lento cammino, la posizione primaziale e, allo stesso tempo, prendeva sempre più coscienza del suo peculiare ruolo giurisdizionale all'interno della Chiesa universale¹⁴. Il *Constitutum Constantini*, sul quale Roma basava

die Forscher mehrmals in dem Sinne, daß einerseits die Brüche auch vor 1054 stattgefunden hatten und daß andererseits der wirklich folgenschwere Bruch zwischen Rom und Konstantinopel frühestens 1204 geschah» (G. AVVAKUMOV, *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, 85). Anche Darrouzès rileva il lento processo di erosione tra l'Occidente e l'Oriente: «Les théologiens catholiques qui ont étudié les rapports historiques entre les deux Églises ont reconnu que l'état de schisme est endémique et bien antérieur à Céroulaire; entre l'Orient et l'Occident s'était pratiquement établi au XI^e siècle un état d'ignorance réciproque», in J. DARROUZÈS, *Les documents byzantins du XI^e siècle sur la primauté romaine*, «Revue des Études Byzantines» 23 (1965) 42.

¹¹ «Im letzten waren es, wie wiederum Ullmann sagt "nicht Machtstreben, Ehrgeiz, Herrschaft, Geltungsgier, die Rom und Konstantinopel auseinanderbrachten. Rom und Konstantinopel sind einfach kurzschriftliche Ausdrücke für grundverschiedene Ausgangspositionen und Ziele"» (A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt, Primus Verlag, 2000², 314).

¹² Lib. = Leone IX, *Prima lettera a Cerulario - S. Leonis IX epistola ad Michaelem Constantinopolitanum patriarcham etc.*, W II, 65-85; PL 143, 744-769 (JL 4302, «In terra pax»). – Leo IX epp. ad Const. Monom. = Leone IX, *Lettera a Costantino IX - S. Leonis IX epistola ad Constantinum Monomachum*, W III, 85-89; PL 143, 777-781 (JL 4333, «Quantas gratias»). Un testo latino preferibile lo troviamo in *Ausgewählte Briefe aus der Salierzeit*, hrsg. v. C. Erdmann, Rom, W. Regenber, 1933 (Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters 7), 14-19 [abbreviato in Erdmann]. – PL = *Patrologiae cursus completus*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844-1855, Series Latina. – PG = *Patrologiae cursus completus*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857-1866, Series Graeca.

¹³ «Die Forschung über das Morgenländische Schisma ist sich darüber einig, daß die kirchlichen Spannungen im 11. Jh. der Vorstellung der Völker von einer einzigen, gemeinsamen Christenheit keinen wesentlichen Abbruch tat» (A. BAYER, *Spaltung der Christenheit*, 5). «Lo stesso Michele Cerulario, in una lettera inviata a Pietro di Antiochia mentre ferveva la diatriba con Umberto di Selva Candida, ricorderà che lo scisma esisteva già da molto tempo», in F. CARCIONE, *La reazione bizantina all'imperialismo ottoniano (962-1002): riflessi sulle relazioni ecclesiastiche tra Roma e Costantinopoli*, «Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano» 13 (1990) 64.

¹⁴ «Le problème de la séparation des églises, si aigu au IX^e siècle, fut enfin résolu au milieu du XI^e siècle. Les causes de la rupture furent essentiellement de caractère doctrinal; mais la scission finale fut incontestablement hâtée par les changements qui se produisirent en Italie au milieu du XI^e siècle» (A. A. VASILIEV, *Histoire de l'Empire byzantin (324-1081)*, I, Paris, A. Picard, 1932, 446). Vasiliev separa qui troppo marcatamente le cause politiche da quelle religioso-dottrinali. Nella mentalità medievale i due ambiti erano tra loro connessi. Le cause dottrinali – specie il primato romano – furono le vere cause della separazione anche politica e non viceversa.

la supremazia politica, non è mai invocato come fondamento del primato. Esso possiede solo un valore relativo nella politica del recupero del *patrimonium Petri*¹⁵.

Le successive vicende storiche, e la perdurante separazione tra le due Chiese latina e greca, mostrano come sussisteranno interpretazioni differenti sullo sviluppo teologico del ruolo del vescovo di Roma¹⁶.

Thronus apostolicus

Nella corrispondenza tra Roma e gli interlocutori greci, la *Prima et Apostolica Sedes* è esaltata in termini nuovi, ma non innovativi (Adv. Nic., W 143, 30a; Exc. 153, 6a; Edict., W 162, 3)¹⁷. Roma è *caput, mater, genitrix*,

¹⁵ Cfr. D'AGOSTINO, *Il Primato della Sede di Roma*, 359ss.

¹⁶ Giustamente Y. Spiteris ricorda che «quando si affronta [oggi] il problema del papato nel campo del dialogo ecumenico, immancabilmente si concentra l'attenzione su argomenti di ordine biblico-patristico-teologico. Forse è il caso di ricordare ancora una volta le *vere ragioni* storico-politico-ideologiche che hanno spinto i bizantini a rigettare il papato». Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*. Presentazione di Luigi Sartori, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2003, 198 (corsivo mio). Cfr. anche A. GARUTI, *Primato del Vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Roma, Antonianum, 2000. L'ampio dibattito sul primato del vescovo di Roma è stato aperto soprattutto a partire dall'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II (per la bibliografia sul dibattito innescato, cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa: "il corpo crismato"*. *Trattato di ecclesiologia*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2003, 493, nota 111). Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint*, 25.V.1995, soprattutto il numero 95 dove si auspica che l'esercizio del primato «nihil essentiae suae deponens, in novam tamen conditionem pateat», «Acta Apostolicae Sedis» 87 (1995) 978. Un simposio storico-teologico era stato celebrato a Roma prima della pubblicazione dell'enciclica (1989) e un altro, promosso dalla Congregazione per la dottrina della fede, nel 1996: *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989*, a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991 (= Atti e Documenti 4). – *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio teologico, Roma 1-4 dicembre 1996*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998 (= Atti e Documenti 7). Tra gli ultimi studi sul primato, cfr. N. FILIPPI, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il Magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologica*, Roma, Gregorian University Press, 2004, 9, 24, 236. W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung - Dogma - Ökumenische Zukunft*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2004. D. COGONI, *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost' (Analisi e valutazione)*, Vicenza, LIEF, 2005 (Biblioteca di Studi ecumenici 7). S. DIANICH, *Per una teologia del papato*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2010.

¹⁷ Adv. Nicetam = Contradictio adversus Nicetam - Humberti responsio sive contradictio contra Nicetae libellum, W VII, 136-150; PL 143, 983-1000. – Exc. = Excommunicatio qua feriuntur Michael Cerularius atque eius sectatores, W IX 153-154; PL 143, 1002C-1004. Alia excommunicatio [...] facta in praesentia imperatoris etc., W X, 154; PL 143, 1004D. – Edict.

cardo, fons, fundamentum, basis ecc.¹⁸ e riveste il ruolo primario nella scala gerarchica sia a livello dogmatico sia giurisdizionale¹⁹. Se Roma è chiamata da Pietro di Antiochia il «grande, primo e apostolico trono» (Petr. Ant. epp. ad Mich. Cerul., W 202, 20)²⁰, tale affermazione si muove all'interno della concezione pentarchica che si scontra con quella primaziale sviluppata a Roma²¹. Qui nell'uso del titolo «primo trono apostolico» è inclusa un'intenzionalità giuridica: il trono di Pietro (*thronus Petri*) è l'unico trono propriamente «apostolico» (concilio di Reims, 1049).

La teoria greca della pentarchia cercava di unire in armonica sinergia i cinque patriarcati. Essi dovevano esercitare la propria supremazia su tutta la Chiesa in stretta sintonia nell'ambito della fede e in quello disciplinare (concili). Questa teoria ecclesiologica si pone in netto contrasto con quella primaziale romana. In tal senso, un secolo e mezzo dopo, Innocenzo III

= Editto Costantinopolitano - Edictum pseudosynodi Constantinopolitanae, W XI, 155-168. - W = Will. Cfr. C. WILL, *Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae-Marpurgi, Elwert, 1861 (rist. 1963, Frankfurt a.M., Minerva-Verl.; rist. 2010, Whitefish [MT], Kessinger Publishing).

¹⁸ Cfr. Y. CONGAR, *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts*, 202, in *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, hrsg. v. J. Daniélou u. H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961, 196-216 (trad. it. *Il posto del papato nella devozione ecclesiale dei riformatori dell'XI secolo*, in *Sentire Ecclesiam*, a c. di J. Daniélou - H. Vorgrimler, I, Roma, Edizioni Paoline, 1964, 331-361).

¹⁹ «La Chiesa di Roma è la testa da cui le membra ricevono vita e direzione; è la madre da cui le altre figlie ricevono la guida; il fondamento che dà a tutto il resto la sua solidità e il suo sostegno. Questi titoli qualificano la Chiesa come l'elemento decisivo a partire dal quale si costruisce e si forma tutta l'Ecclesia sulla quale, perciò, conserva un'autorità sovrana», in S. VACCA, *Prima Sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (= Facoltà di Storia Ecclesiastica), 1993 (Misc. Hist. Pontificiae 61), 172.

²⁰ Petr. Ant. epp. ad Mich. Cerul. = Pietro Antiocheno, *Lettera a Michele Cerulario - Petri Antiocheni epistola ad Michaellem Cerularium*, W XV, 189-204; PG 120, 796-816. - C'è in tale definizione un indiretto richiamo alla liturgia orientale che chiamava e venerava i santi Pietro e Paolo come *prōtōthronoi*. Al grande vespro si proclama infatti: «Voi che tra gli apostoli [Pietro e Paolo] occupate il primo trono, voi maestri di tutta la terra, intercedete presso il Sovrano dell'universo perché doni alla terra la pace, e alle anime nostre la grande misericordia» (*Antibologhion di tutto l'anno. Liturgia delle Ore della Chiesa bizantina*, IV, trad. dal greco di M. B. Artioli, Roma, Lipa, 2000, 660).

²¹ «Die Aufgabe der fünf Patriarchate besteht nach den Worten des Petros in der Leitung der Weltkirche und ihrer Glieder unter der Oberleitung ihres Hauptes Christus analog zur Aufgabe der fünf Sinne im Menschen, die den menschlichen Leib leiten sollen unter der Führung des Hauptes. Petros spricht einer kollektiven Kirchenleitung durch die fünf Patriarchen das Wort, welche dem päpstlichen Primat widerspricht», in F. R. GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1993 (Frankfurter Theologische Studien 42), 187.

(1198-1216) darà un'interpretazione allegorica del testo dell'Apocalisse (Ap 4,6-7): il trono simboleggia la Prima Sede e i quattro esseri sotto il trono raffigurano i patriarchi orientali²². La Prima Sede, come si esprimerà Bonaventura nel XIII secolo, possiede la pienezza della potestà:

«Roma autem universalis est, ideo *civitas solis vocabitur* una, quia, etsi aliae quatuor sedes plenam auctoritatem habeant super Ecclesias vicinas illis, tamen Roma habet universaliter, sicut sol, plenitudinem potestatis super omnes»²³.

Anche Leone IX si distanzia dalla teoria pentarchica. Egli fa uso dell'analogia dei cinque sensi per affermare che solo il *caput* può giudicare i sensi (patriarchi) senza essere giudicato da nessuno: *Spiritualis iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur* (cfr. 1Cor 2,15 e 6,3). Il senso originario della frase paolina sull'uomo spirituale è modificato intenzionalmente, cosicché si passa da un'interpretazione antropologica a una propriamente giuridica²⁴.

Già nella seconda metà dell'XI secolo, Anastasio il Bibliotecario²⁵ si era servito della simbologia dei sensi²⁶. In Anastasio, Roma è paragonata al senso della "vista", perché essa vede con maggiore acutezza (*acutior*). È la "vista" che conserva la comunione con tutti gli altri quattro sensi²⁷.

²² F. KEMPF, *Immenzo III*, in *Storia dei papi*, a cura di M. Greschat e E. Guerriero, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994, 270.

²³ Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaëmeron*, XXII, 15 (*Opere di san Bonaventura*, edizione latino-italiana a c. di J.-G. Bougerol, C. Del Zotto e L. Sileo, Roma, Città Nuova Editrice, 1994, VI/1, 406-407).

²⁴ «Diese Texte des Korintherbriefs, ursprünglich Aussagen zur christlichen Anthropologie, wurden nun ihres Sinnes beraubt und zur Bestimmung der von den Päpsten beanspruchten uneingeschränkten Vollmacht gemacht» (H. FRIES, *Wandel des Kirchenbildes und Dogmengeschichtliche Entfaltung*, in *Mysterium Salutis*, hrsg. v. J. J. Feiner u. M. Löhrer, IV/1, Einsiedeln, Benzinger, 1965, 242). Un testo, d'altronde, che aveva subito storicamente varie interpretazioni. Fin dall'antichità (basti pensare agli gnostici) esso fu applicato agli uomini che avevano raggiunto il grado di perfezione (*pneumatikoi*). Cfr. anche Y. CONGAR, *Homo spiritualis. Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne*, in *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter*. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem 75. Geburtstag und 50. Doktorjubiläum, hrsg. v. H. Mordek, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1983, 1-10.

²⁵ «Anastasius ist der erste abendländische Theologe, welcher durch die Analogie mit den fünf Sinnen die Fünzfzahl der Patriarchate begründet und so eine Pentarchietheorie im engeren Sinn vertritt. Pentarchie und päpstlicher Primat stehen für Anastasius nicht im Gegensatz zueinander» (GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie*, 348).

²⁶ Monumenta Germaniae Historica [d'ora in poi MGH], Epp. VII, 409, 4-10.

²⁷ Tra i cinque sensi, la vista era considerata – fin dall'antichità – il senso più spirituale e più perfetto in quanto sintesi degli altri quattro. Nel XIII secolo Tommaso d'Aquino ne parlerà nei seguenti termini «visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et

Anastasio stabilisce una differenza qualitativa tra la Sede romana e gli altri patriarcati²⁸.

In Leone IX vi è un superamento della visione anastasiana²⁹. Negli scritti dell'XI secolo si accentua in termini nuovi il potere ecclesiale e gerarchico della Sede romana³⁰. Roma non è più considerata come la semplice "vista" – per quanto più acuta e nobile rimarrebbe complementare degli altri quattro sensi – ma come la sintesi di tutti i sensi, espressa in Leone attraverso l'analogia del capo. La Sede romana è l'unica detentrica del diritto di emettere giudizi sulle altre parti del corpo ecclesiale. Di conseguenza, chi non fa parte di questo corpo che è la Chiesa sarà «reciso come un tralcio» (Lib., W 84, 10b; PL 143, 768D; cfr. Gv 15). Questo è il caso di Michele Cerulario e Leone di Ocrida, che si sono già posti fuori dell'ottica ecclesiologica romana (Lib., W 71, 25-28a).

In realtà, non si tratta di una nuova ecclesiologia, ma di una più radicale accentuazione pratica del ruolo primaziale di Roma. La Sede petrina sviluppa una coscienza ecclesiale specifica che determina, in maniera risoluta, il proprio ruolo guida di *mater et magistra*. Per quanto riguarda il primato romano non ci imbattiamo in novità teologiche e teoriche, ma di tipo pratico³¹.

objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 78 a. 3).

²⁸ «Im Unterschied zu Petros [il patriarca Pietro di Antiochia] ließ Anastasius Bibliothecarius, welcher bereits etwa 180 Jahre vor dem antiochenischen Patriarchen wie dieser eine Pentarchietheorie im engeren Sinne vertreten hatte, den päpstlichen Primat zu» (GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie*, 187).

²⁹ «Der Kardinal [Anastasio Bibliotecario] gibt im zitierten Text allerdings keinen Aufschluß über die Frage, worin der Vorrang der römischen Kirche im Collegium patriarcharum besteht. 'Praecellit' kann sowohl den Ehrenprimat als auch den Jurisdiktionsprimat beinhalten» (GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie*, 348).

³⁰ «Die Bedeutung dieses Briefes [scilicet libello] für die Geschichte des römischen Papsttums liegt vor allem in der Neuakzentuierung der kirchlichen Gewaltenhierarchie: Schon das erste Nizänum habe dekretiert, "ut summa sedes a nemine iudicetur" (c 10; 70b,30f.)» (P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin-NewYork, de Gruyter, 2002, 337).

³¹ «Worum es geht ist, daß das sogenannte Reformpapsttum der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in zuvor unbekannter Weise die lateinische Gesamtkirche aus eigenem Antrieb zu lenken begann, und zwar weniger nach neuartigen theologischen Konzepten als dank praktischer Erfahrungen», in R. SCHIEFFER, *Motu proprio. Über die papstgeschichtliche Wende im 11. Jahrhundert*, «Historisches Jahrbuch» 122 (2002) 28. Poco più avanti Schieffer si esprime in termini analoghi: «Da erscheint es lohnend, wie hier versucht wurde, historisch den Wurzeln dieser Entwicklung nachzugehen und sich bewußt zu machen, daß weniger die Theorie als die Praxis des Primats einem tiefgreifenden Wandel unterworfen war, der gerade im 11.

Roma non è un senso tra gli altri, ma il *caput* che giudica tutti gli altri sensi: *et caput de omnibus iudicans sensibus nullo sensu iudicatur utpote solius sui iudicio sufficientissimum* (Lib., PL 143, 768C). Per i latini il *thronus Petri* è *apostolicus* per l'indefettibilità della Chiesa di Roma. La fede di Pietro non può venire meno (cfr. Lc 22,32). Il Cristo ha pronunciato una venerabile ed efficace preghiera che protegge l'apostolo dalle insidie di satana e gli permette di confermare i fratelli nella fede:

«Quae venerabilis et efficax oratio obtinuit, quod hactenus fides Petri non deficit nec defectura creditur in throno illius usque in saeculum saeculi; sed confirmabit corda fratrum variis concutienda fidei periculationibus, sicut usque nunc confirmare non cessavit» (Leo IX epp. ad Petr. Ant., W 169, 18-24b)³².

Sussiste una costitutiva coesenzialità tra la *fides Petri* e la *fides Romae*.

In tal senso Leone Magno aveva affermato: «Roma [...] tu che eri la maestra dell'errore [*magistra erroris*], sei divenuta la discepolo della verità [*discipula veritatis*]»³³.

Immaculitas Romae

Il primato della Sede di Roma non va inteso limitatamente al piano giuridico, politico e amministrativo³⁴, ma in prospettiva dogmatico-teologica³⁵.

Jahrhundert zu folgenschweren Neuausrichtung führte» (SCHIEFFER, *Motu proprio. Über die papstgeschichtliche Wende im 11. Jahrhundert*, 40 [corsivi miei]).

³² Leo IX epp. ad Petr. Ant. = Leone IX, *Lettera a Pietro Antiocheno - S. Leonis IX epistola ad Petrum episcopum Antiochenum*, W XIII, 168-171; PL 143, 769-773 (JL 4297, «Congratulamur vehementer»).

³³ LEONE MAGNO, *Sermo LXXXII*, 1, *In natali apostolorum Petri et Pauli* (PL 54, 422C).

³⁴ GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse*, 338.

³⁵ In ultima analisi è questa argomentazione "teologica" del primato di Roma che fa sì che la *Prima Sedes* respinga decisamente il canone 28 del concilio di Calcedonia. Tale canone infatti parlava della nuova Roma in termini paritari all'antica, ricorrendo a un argomento di natura politico-giuridica. Inoltre il canone 28 vietava di ricorrere alla vecchia Roma ed elevava la sede di Costantinopoli a un rango giuridico superiore: «Denn hier wird zum erstenmal nicht nur die totale Gleichberechtigung des Neuen mit dem Alten Rom, sondern auch die kirchliche Vorherrschaft der östlichen Hauptstadt in der universalen Kirche durch einen nüchternen, *unpolemischen* [corsivo mio] Gesetzestext proklamiert», in A. ESSER, *Die Lehre der Epanagoge - eine oströmische Reichstheorie*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 10 (1963) 72.

Occorre ricorrere al principio di una “mistica di Pietro” (*mystica Petri*): tutto ciò che era propriamente (*proprie*, Lib., W 71, 8b) di Pietro è stato assunto interamente nella dottrina del primato³⁶. Pietro, primo apostolo (*prōtokáthedros, primus apostolus*), trasmette a Roma il titolo di “prima Chiesa” (*prima Petri sedes*)³⁷ e “Chiesa apostolica” (*apostolica sedes*)³⁸.

Roma è *domina e magistra gentium*. Per i latini soltanto l'antica e secolare Roma (Lib., W 78, 13b), *domina gentium* (Lib., W 75, 34-35b; cfr. Dial., W 118, 37)³⁹, ricopre il ruolo primaziale e apostolico di *Sedes sacratissima* del Beato Pietro. Essa è l'unica *Sedes sancta* o *sacrosancta* (Dial., W 98, 25b; 108, 41b; 109, 24b; Adv. Nic., W 137, 12-13a; 18-19b; Exc. W 153, 6a) stabilita sulla roccia inconcussa (Lib., W 68, 18-23b) del *glorioso* (Lib., 76, 20a; Dial., W 93, 2b) e *celeste clavigero* (Lib., W 72, 31a; 76, 20a):

«Ecce isti cum Petro et per Petrum effecti clavigeri regni coelorum ita confringunt omnes claviculas infernalium portarum, ut nulla jam supersit haeresis Nicolaitarum» (Adv. Nicetam, W 149, 6-9b).

Un chiaro riscontro che definisce Roma come *magistra* lo troviamo anche nella lettera autentica di papa Leone I ai vescovi della Sicilia: *et beati Petri apostoli sedes quae vobis sacerdotalis mater est dignitatis, esset ecclesiasticae magistra rationis* (Leo M., ep. XVI, cap. I: PL 54, 696B, JK 414, cfr. ed. Hinschius, 612)⁴⁰. Sulla stessa linea si muove Gregorio VII⁴¹.

³⁶ Cfr. R. PESCH, *Was in Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen*, in *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio teologico, Roma 1-4 dicembre 1996*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998 (= Atti e Documenti 7), 22ss (trad. it. abbreviata e senza note *Ciò che era visibile in Pietro, è passato nel Primato*, in Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, 25ss.).

³⁷ «È un primato (termine da intendersi non nel senso giuridico posteriore), che fa della Chiesa di Roma la “prima Chiesa”, così come san Pietro fu il primo apostolo» (MACCARRONE, *La teologia del Primato romano*, 22).

³⁸ Cfr. UMBERTO DA SILVA CANDIDA, *Adversus simoniacos*, III, 4 (PL 143, 1145A). Cfr. anche III, 7; III, 32.

³⁹ Dial. = *Dialogus inter Constantinopolitanum et Romanum - Humberti cardinalis dialogus*, W V, 93-126; PL 143, 931-974.

⁴⁰ Hinschius = *Decretales Pseudo-isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. P. Hinschius, Leipzig, Tauchnitz, 1863. – JL = *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. Ph. Jaffé, Berolini, Veit et Socius, 1851. Riveduta e ampliata da S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner e P. Ewald, 2 voll., Lipsiae, Veit et Comp., 1885-1888: JK = Jaffé-Kaltenbrunner. L'espressione “Roma-magistra” meriterebbe uno studio approfondito nello sviluppo del suo significato applicativo relativamente alla dottrina del primato. Tale espressione ricorre per esempio anche nell'epistolario di Gregorio VII, sottolineando

La santità (= l'ortodossia) della nobile (cfr. Niceta, W 127, 2a)⁴² e cattolica (cfr. Alia Exc., W 154; Leo epp. ad Petr. Ant., W 171, 15-16a) Sede di Roma è certa perché fondata sull'affidabile promessa del Cristo che ha stabilito in Pietro la perpetuità della tradizione apostolica (cfr. Mt 16,18), garantendo la purezza cristallina della dottrina (cfr. Lib., W 74, 27-30b; Lc 22,32).

La Sede di Roma ha un'immacolata, indefettibile e santa integrità apostolica perché in essa non vi è – in analogia al pane azzimo – alcun fermento di corruzione:

«Date quoque evidentem causam illius circumcisionis, quo corunulam panis ad sanctum sacrificium ferro levatis, cum immaculata hostia immaculatum corpus Domini aptius videatur significare et integritas panis integritatem ecclesiae, quae corpus Christi fit participatione ejus integerrimi corporis» (Dial., W 108, 20-27b).

Soltanto chi concorda con la sacrosanta Sede romana può avere la sicurezza di basarsi su una dottrina verginale e senza macchia (Lib., W 66, 25-31a; cfr. Ef 5,27). La *Sedes romana* è, in forza della *cathedra Petri*, *Ecclesia sancta et immaculata*⁴³.

Roma Caput et Mater

L'espressione *Ecclesia Romana caput et mater omnium Ecclesiarum*⁴⁴ è la formula più paradigmatica e incisiva con cui sia affermato il primato della Sede di Roma e del suo vescovo⁴⁵. La Chiesa romana, che si auto-comprende

l'aspetto docente della Prima Sede: «sanctamque Romanam aecclesiam omnium aecclesiarum matrem et magistram» (*The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII*, n. 54, ed. H. E. J. Cowdrey, Oxford, The Clarendon Press, 1972, 133). Un concetto germinale di Roma-maestra lo rinveniamo anche in Ignazio di Antiochia, *Ad Romanos*, III, 1 (SC 10, 110-111). Cfr. G. FALBO, *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma, Coletti, 1989, 122-123.

⁴¹ «Sancta Romana aecclesia, communis mater, omnium gentium magistra et domina» (*The Epistolae vagantes of Pope Gregory VII*, n. 55, 134).

⁴² Niceta = Niceta Stethatos, *Libello antilatino - Nicetae Pectorati libellus contra Latinos*, W VI, 126-136.

⁴³ «In Sede Apostolica immaculata est semper catholica servata religio» (Ormisda 11 agosto 515: DH 363), cfr. Y. CONGAR, *Église et papauté*, Paris, Cerf, 1994, 273.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg, Herder, 1974, 153-187; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, Cerf, 1968, 230-234; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1996², 122.

⁴⁵ «Praecipueque mundi caput et domina gentium Roma», Lib., W 75, 34-35b.

come *mater*, stabilisce la propria vocazione a essere mediatrice di verità e di salvezza. Questo aspetto è rimarcato con enfasi particolare da Gregorio VII⁴⁶.

La Sede di Roma si pone non a titolo paritario (*primus inter pares*) con Costantinopoli e con gli altri patriarcati (Alessandria, Antiochia e Gerusalemme), ma in una posizione giuridica superiore il cui fondamento è l'argomento teologico-dogmatico della certa promessa del Cristo (Lib., W 78, 29a-1b)⁴⁷.

Il binomio *Roma-mater* non è nuovo. Esso era già utilizzato abitualmente a partire dal VII secolo⁴⁸. Ricorre ampiamente nelle decretali Pseudo-Isidoriane. Queste ultime hanno avuto un ruolo determinante nello sviluppo di tale visione ecclesiologica⁴⁹.

La Chiesa di Roma è *caput* poiché *fons, origo, genitrix* (cfr. Lib., W 80, 6-7b: *spiritualis genitrix*) e *nutrix* di tutte le altre Chiese. Leone IX si esprime con l'immagine della madre che genera nel proprio grembo (*in utero suo*) le altre Chiese:

«jam nunc filia [= Chiesa di Costantinopoli] recordetur gemitus piae genitricis [= Chiesa di Roma] et quod vel quanta pericula propter eam seu propter sorores ipsius in utero hactenus vidit» (Lib., W 79, 13-16b).

Nel libello leonino si riprende la medesima immagine quando si ricorre all'analogia tra la madre carnale che genera per la morte e la madre spirituale

⁴⁶ Cfr. *Das Register Gregors VII.*, ed. E. Caspar, 2, 549 (VIII, 21).

⁴⁷ Come è stato giustamente osservato, la locuzione *primus inter pares* andrebbe ulteriormente specificata data la sua intrinseca equivocità. L'accento infatti può essere posto sia sul primo termine (*primus*) sia sul secondo (*pares*), assumendo significati discordanti. Cfr. *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, ed. W. Kasper, Roma, Città Nuova, 2004, 71.

⁴⁸ «*Mater omnium ecclesiarum*», documentato a partire dal secolo VII, «*magistra omnium ecclesiarum*», che appare nel sec. IX, unita ai titoli di «*caput*» e di «*mater*», «*cardo omnium ecclesiarum*» (MACCARRONE, *La teologia del Primato romano nel secolo XI*, 25-26). «*Depuis le VII^e siècle, l'expression "mater et caput omnium Ecclesiarum" désigne couramment l'Église romaine*», in R. MINNERATH, *La tradition doctrinale de la primauté pétrolienne au premier millénaire*, in *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio teologico, Roma 1-4 dicembre 1996*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998 (= Atti e Documenti 7), 140 (trad. it. R. Minnerath, *La tradizione dottrinale del primato nel primo millennio*, in Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, 77).

⁴⁹ «Questo appellativo [*mater omnium ecclesiarum*] ci interessa particolarmente perché è ripreso molte volte e in vari contesti dallo Ps. Isidoro tanto da poter dire che furono proprio le sue decretali a diffonderne l'uso e a far sì che, in seguito, tale termine giocasse un ruolo importante nello sviluppo della dottrina del primato papale», in A. MARCHETTO, *Episcopato e Primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane. Ricerca storico-giuridica*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1971 (Theses ad Lauream in Jure Canonico), 134.

che genera per la vita (Lib., W 80, 5-10b). Nelle sue lettere Leone IX ricorre frequentemente all'immagine della madre: *Romana Ecclesia mater vestra* (al vescovo Tommaso di Cartagine, PL 143, 728B); *sub jure et ditione S. matris nostrae Romanae consistit Ecclesiae* (privilegio al monastero di santa Maria in Gorgona, PL 143, 677C)⁵⁰.

La definizione di Costantinopoli come *filia Romae* doveva risultare estremamente denigratoria alle orecchie dei greci. Essa non poteva essere condivisa dalla mentalità bizantina⁵¹. Vari canoni di diversi concili (non tutti accettati da Roma) avevano stabilito prerogative particolari per la città sul Bosforo, ma il libello le ignora deliberatamente. La nuova Roma viene così subordinata alla vecchia capitale dell'impero. Gli argomenti della *maternitas Romae* non sono da ricercarsi in ambito politico, come potrebbe suggerire qualche affermazione (... *nunquid enim Romana et apostolica sedes, quae per evangelium genuit Latinam ecclesiam in occidente, mater non est Constantinopolitanae ecclesiae in oriente, quam per gloriosum filium suum Constantinum et nobiles sapientesque Romanos non tantum moribus, sed et muris studuit reparare?* Lib., W 78, 29a-1b; PL 143, 761A), ma in quello dogmatico-teologico. Si tratta, infatti, del concetto di trasmissione della vera dottrina, espresso attraverso l'immagine della generazione (*per evangelium genuit*, Lib., W 78, 30-31a; PL 143, 761A; *in utero suo*, Lib., W 79, 15b; PL 143, 762B; *regeneravit ad vitam*, Lib. W 80, 10a; PL 143, 763A).

Sono da considerarsi eretici tutti coloro che non sono d'accordo con la madre che, generando, conserva intatto il *depositum fidei*, fede che *ipsa eademque est et non alia quae in universo mundo annuntiat et creditur* (Lib., W 77, 4-6a; PL 143, 759B). Pier Damiani, nel rivolgersi all'antipapa Cadalo, ha un'analogia espressione quando asserisce: *eos sacri canones haereticos notant, qui cum Romana ecclesia non concordant*⁵². La ventiseiesima proposizione del *Dictatus papae* di Gregorio VII affermerà: *quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae*⁵³.

⁵⁰ L'espressione "Roma-mater" ricorre anche nell'epistolario di Gregorio VII: «sancta et universalis mater nostra, Romana scilicet ecclesia». Cfr. *Das Register Gregors VII.*, ed. E. Caspar, 2, 361 (V, 10).

⁵¹ Niceta Seides lo contesterà in un suo discorso contro i delegati papali che rivendicavano il titolo di madre per la Chiesa di Roma: «Après l'énumération des erreurs latines, il ne retient que celles qui attentent au vrai dogme, mais il commence de manière très logique à réfuter les allégations des légats que Rome est la mère des Églises et doit être suivie par la fille» (J. DARROUZÈS, *Les documents byzantins du XI^e siècle sur la primauté romaine*, 55).

⁵² PIER DAMIANI, *Epistola I*, 20, cfr. *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. v. K. Reindel, MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4/2, München 1988, n. 88, p. 521, r. 8 (cfr. PL 144, 241A).

⁵³ *Das Register Gregors VII.*, ed. E. Caspar, MGH Epp. sel., 2, 1, Berlin 1920-1923, 208 (II, 55a).

Le eresie dei greci, secondo l'accusa di Leone IX (Lib., W 66, 32a; PL 143, 745B), nascono proprio su questo terreno. Essi non considerano la *sapientia romana* alla quale sono estranei complicati sillogismi e linguaggi retorici⁵⁴.

In questo senso solo la Sede di Roma è l'unica madre che nutre e l'unica maestra che istruisce⁵⁵. Tutte le altre Chiese sono di conseguenza tra loro sorelle (*sorores*) perché generate tutte nel medesimo seno (Lib., W 79, 15b; PL 143, 762B)⁵⁶. Per l'*entourage* leonino la preminenza di Gerusalemme si pone su un piano puramente spirituale e non giurisdizionale. È il *princeps apostolorum* il costante punto di riferimento perché è a Pietro che è stata data la potestà da Cristo stesso (*ab ipso Domino*, cfr. ed. Hinschius, 627, 635). La primazia gerosolimitana non intacca minimamente quella romana. Anche nell'uso degli azzimi, Roma ha ricevuto tutta intera l'eredità per la presenza, l'intimità, la passione e il martirio di Pietro. Quello che era di Gerusalemme ora è di Roma:

«Ubi luce clarius intelligi datur, eundem ritum divini sacrificii sanctam Hierosolymitanam ecclesiam observasse antiquitus, quem sacrosancta Romana ecclesia observare non cessat hactenus» (Dial., W 109, 21-25b).

Domenico di Grado chiama sorella della Chiesa veneziana la Chiesa di Antiochia ed entrambe sono figlie *nostrae matris Romanae* (Dom. Grad. ep. ad Petr. Ant., W 205, 12)⁵⁷. Clemente II (1046-1047) cercherà di legittimare dal punto di vista ecclesiologico il mantenimento della diocesi di Bamberg e la sua elezione alla Sede petrina affermando che «la Chiesa di Bamberg è figlia della Chiesa madre di Roma»⁵⁸. Tale giustificazione teologica non

⁵⁴ Cfr. D'AGOSTINO, *Il Primato della Sede di Roma*, 328ss.

⁵⁵ Diventerà classico l'assioma che definirà Roma: «caput et mater omnium ecclesiarum» (cfr. Leo IX ep. II ad Mich. Cerul., W 91, 42b; PL 143, 776A; Lib., W 71, 7a; PL 143, 751C). Simili espressioni riferite a Roma le troviamo anche in documenti imperiali germanici, tra cui il privilegio di Ottone III (anno 1001) che conferisce a Roma il possesso di otto feudi. Nel protocollo si afferma: «Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur» (DD OIII 389, MGH, D II/1 820, 1).

⁵⁶ «Die ekklesiologische Pointe liegt jedoch in der Verhältnisbestimmung von Rom und Konstantinopel als Mutter und Tochter» (GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse*, 339).

⁵⁷ Dom. Grad. epp. ad Petr. Ant. = Domenico di Grado, *Lettera a Pietro di Antiochia - Dominici patriarchae Veneti epistula ad Petrum Antiochenum*, W XVI, 205-208; PG 120, 751-756 e PL 141, 1455-1458. Una traduzione italiana della lettera in G. BIANCHI, *Il patriarca di Grado Domenico Marango tra Roma e l'Oriente*, «Studi Veneziani» 8 (1966) 19-125.

⁵⁸ «Er [Clemens II.] wollte zum Ausdruck bringen, daß er niemals wegen einer anderen Bischofskirche Bamberg verlassen hätte, und nur durch den Ratschluß Gottes dazu veranlaßt worden sei, sich um Rom, die Mutter der Bamberger Kirche, zu kümmern. Dadurch sei er

basterà e porterà a una nuova fase del papato, con delle conseguenze pratiche già a partire da Leone IX.

Primas et Apostolicus

Il sinodo di Reims (1049), al termine del primo giorno (3 ottobre)⁵⁹, dichiara solennemente (*declaratum est*) che solo il Romano Pontefice, nella Chiesa universale, è il legittimo detentore del titolo di *Primas et Apostolicus*:

«Cumque ad haec universi reticerent, lectis sententiis super hac re olim promulgatis ab orthodoxis Patribus, declaratum est quod solus Romanae sedis pontifex universalis Ecclesiae Primas esset et Apostolicus»⁶⁰.

La formulazione conciliare possiede i connotati canonici di proposizione assertiva. Il pronunciamento, tuttavia, ha un valore non solo in ambito strettamente canonico, ma anche in quello più propriamente ecclesiologico, trattandosi di una dichiarazione formale dogmatica.

Nel pronunciamento magisteriale si afferma che l'ufficio del successore di Pietro è caratterizzato da un *munus primatiale et apostolicum* che abbraccia l'intera Chiesa (*Ecclesia universalis*).

In questo testo conciliare si parla dell'ufficio primaziale (*Primas*) e apostolico (*Apostolicus*) del pontefice della Sede di Roma (*Romanae sedis*) nella Chiesa universale (*universalis Ecclesiae*). Tale ufficio è solo (*solus*) ed esclusivo (*exclusivus*) del vescovo di Roma e non di un altro vescovo (come appunto pretendeva il vescovo di Compostela) o di un patriarca (come il Cerulario che si fregiava del titolo di *universalis*). Anche in ambito orientale

zwar etwas, aber nicht völlig von der Bamberger Kirche getrennt worden. Da Rom die Mutter war, konnte in Clemens Augen die geistige Ehe mit Bamberg weiterbestehen», in S. SCHOLZ, *Transmigration und Translation. Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter*, Köln, Böhlau, 1992 (Kölner historische Abhandlungen 37), 253.

⁵⁹«Gegen Schluß des ersten Tages wurde anscheinend ganz unvermittelt die Frage aufgeworfen, wem das Recht zustünde, den Titel universalis primas und apostolicus zu gebrauchen, eine Frage, die mit einem Erlaß zugunsten Roms entschieden wurde», in U.-R. BLUMENTHAL, *Ein neuer Text für das Reimser Konzil Leos IX. (1049)?*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 32 (1976) 43.

⁶⁰ ANSELME DE SAINT-RÉMY, *Histoire de la dédicace de Saint-Rémy*, a c. di J. Hourlier, in *La Champagne bénédictine. Contribution à l'année saint-Benoît (480-1980)*, Reims, Académie Nationale (Travaux de l'Académie Nationale de Reims 160), 1981, 240.

si sottolinea questo primato, non ricorrendo al titolo di “patriarca”, ma a quello di *pontifex Romae papa* (Petr. Ant. ep. ad Dom. Grad., W 211, 9b)⁶¹.

Roma non è una sede patriarcale, ma primaziale⁶². Il primato del vescovo di Roma è dato dal suo essere successore del grande Pietro (*maximus Petrus*, Lib., W 76, 32b; PL 143, 759A) nella sua sede⁶³. Il vescovo di Roma agisce nella *sollicitudo omnium ecclesiarum* (2Cor 11,28) o, con analogia espressione, *exigente cura pastorali totius sanctae Dei Ecclesiae* (Leo IX epistola ad Hartwicum Bambergensi episcopum, PL 143, 697C)⁶⁴: le Pseudo-Isidoriane parlano per

⁶¹ Petr. Ant. ep. ad Dom. Grad. = Pietro Antiocheno, *Lettera a Domenico di Grado - Petri Patriarchae Antiocheni epistola ad Domenicum Gradensem*, W XVII, 208-228, anche in PG 120, 755-782.

⁶² Non si vuole escludere la compresenza anche di altri fattori che hanno contribuito all'importanza delle cinque sedi: le radici apostoliche, la situazione geografica e anche l'importanza politica. Il più delle volte questi diversi fattori (apostolico, geografico, politico) sono tra loro intimamente connessi. Leone IX ricorda, ad esempio, a Tommaso di Cartagine il suo primato, dopo quello del pontefice romano, ma all'interno della sua provincia ecclesiastica (Nordafrica). Il primato del vescovo di Cartagine (*primas totius Africae*) è quindi un primato di tipo giuridizionale, ma ecclesiologicamente differente da quello del vescovo di Roma (*post Romanum pontificem, primus archiepiscopus et totius Africae maximus metropolitanus est Carthaginensis episcopus*, PL 143, 728B). Il patriarca di Venezia, ad esempio, è considerato nell'ecclesiologia romana all'interno di confini geografici (*intra Italiam*) con un conseguente primato di tipo onorifico durante i concili: *Quapropter indicamus nostram Ecclesiam [Venezia]... intra Italiam dumtaxat habuisse et in Romano conventu consessionem oecumenici papae dextram obtinuisse* (Dom. Grad. ep. ad Petr. Ant., W 206, 14ss). Ci sono anche altre sedi che, per motivi politici e geografici hanno avuto una loro importanza, ma che non diventano patriarcati: Cesarea per la Palestina, Ctesifonte per la Persia, Efeso per l'Asia Minore, Cesarea per il Ponto, Eraclea per la Tracia, Tessalonica e Arles.

⁶³ Va decisamente respinta la tesi della Militello che afferma: «l'oggettiva identificazione dell'istituto primaziale con quello patriarcale» (MILITELLO, *La Chiesa: "il corpo crismato"*, 479). Per la problematica, cfr. A. GARUTI, *Il papa patriarca d'occidente? Studio storico dottrinale*, Bologna, Edizioni Francescane, 1990 e R. SCHIEFFER, *Der Papst als Patriarch von Rom*, in *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*, 433-451. Il titolo di “patriarca d'Occidente” andrebbe riconsiderato, visto anche il diverso significato che ha assunto il termine “Occidente”. Faccio proprie le parole di C. Capizzi: «Mi sembra ormai pacifico che in tutta codesta documentazione come in tutta l'attività primaziale dei Papi, bisogna distinguere l'esercizio dell'*ufficio petrino del primato* dall'esercizio dei diritti o “privilegi” dei Papi in quanto *patriarchi* o, se vogliamo, responsabili diretti *dell'Occidente*; questa distinzione va fatta pur prescindendo dalle interpretazioni teologiche date alla teoria ecclesiologica della pentarchia che a Bisanzio si andrà sviluppando dal tempo di Giustiniano I in poi» (Reazione di C. Capizzi al testo di R. SCHIEFFER, in *Il primato del Successore di Pietro*, 356). Ne *L'Annuario pontificio* dell'anno 2006 il titolo di “patriarca d'Occidente”, anche in vista di una retta comprensione storico-dottrinale, è stato eliminato. Per la questione, cfr. A. GARUTI, *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2007.

⁶⁴ «Il titolo di “Summus Patriarcha”, come pure quelli analoghi riportati sopra, sta dunque ad indicare il ruolo di Pastore universale della Chiesa, nel quale viene praticamente assorbito

esempio di *propter universalem curam* (Epistola Eusebii ad episcopos per Campaniam et Tusciam, ed. Hinschius, 238).

Leone IX fa costantemente riferimento al suo essere successore di Pietro e, pertanto, può dire di essere rivestito personalmente (*proprie*) del ministero primaziale su tutta la Chiesa (Lib., W 71, 4-12b)⁶⁵.

Il concilio di Reims e il libello di Leone si pongono in una linea che era già presente da tempo nell'ambito occidentale. Papa Siricio (384-399), nella lettera al vescovo Imerio di Tarragona (10 febbraio 385), scrive: *in nobis beatus Apostolus Petrus* (PL 13, 1133A, cfr. anche ed. Hinschius 520, JK 255). Innocenzo I (401-417), usando un più astratto termine *apostolatus* (che viene distinto da *episcopatus*) in una lettera inviata al vescovo Victorius Rotomagensis (15 febbraio 404), afferma: *Incipiamus igitur adjuvante [deo et] sancto apostolo Petro, per quem et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium* (PL 20, 470A; cfr. anche ed. Hinschius 529, JK 286)⁶⁶.

Dopo un periodo di incertezza (Domenico di Grado, Cresonio di Iria-Compostela) la denominazione *apostolicus* è titolo specifico che qualifica in maniera determinante l'ufficio primaziale del vescovo di Roma⁶⁷.

La sostantivizzazione⁶⁸ dell'aggettivo "apostolico" in *apostolicus*⁶⁹ è analoga al passaggio che ha conosciuto il termine "papa", al quale si affianca quello più astratto di *papatus*⁷⁰. Nel caso dell'*apostolicus* si tratta comunque di una vera e propria specificazione dell'ufficio primaziale del successore dell'apostolo

quello di Patriarca. Questi titoli vengono quindi usati praticamente per esprimere la realtà del primato» (GARUTI, *Il papa patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, 63).

⁶⁵ L'apostolo Pietro conferisce alla Sede romana il suo primato, che si esprime giuridicamente attraverso l'*auktoritas pontificum* di cui Leone si sente pienamente investito.

⁶⁶ Cfr. H. KOCH, *Cathedra Petri: neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen, Töpelmann, 1930, 110.

⁶⁷ Cfr. MACCARRONE, *La teologia del Primato romano del secolo XI*, 29, nota 29.

⁶⁸ «In früheren Jahrhunderten gebraucht man seltener nur abstrakte Vokabeln, die ähnlich bedeuten wie das spätere papatus, so etwa pontificatus, pontificium, honor, pontificatus officium, dignitas, excellentia, Romana cathedra. Am häufigsten findet man sedes apostolica, sancta sedes apostolica oder sedes Romana» (G. TELLENBACH, *Papatus*, in *Cristianità ed Europa*. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi, a c. di C. Alzati, I, Roma-Freiburg im Breisgau-Wien, Herder, 1994, 52).

⁶⁹ Nella *vita Leonis* Wiberto afferma che l'*Apostolicus libellum composuit* (II, 9) e si riferisce a Roma come alla *apostolica cathedra* (II, 6). Nel sinodo di Roma (1050) è affermato che il papa è asceso al culmine apostolico: *ubi ad culmen conscendimus Apostolicum* (PL 143, 646A; cfr. anche 665A, 668A). L'espressione *apostolatus culmen* ricorre anche nell'epistolario di Pier Damiani: cfr. ed. K. Reindel, *Die Briefe*, ep. 58, II, 193.

⁷⁰ Cfr. TELLENBACH, *Papatus*, 47-58. Occorre tuttavia distinguere "Papatus" da "Primatus". La distinzione non è sempre rettamente intesa da S. Dianich, *Per una teologia del papato*, 7, 15.

Pietro (Leone afferma: *sumus qualis Petrus, idem sumus officio, officium Petri exsequentes*, cfr. Lib., W 82, 13-15b; 21b).

Cathedra et Sedes Petri

Le due espressioni *Sedes Romana* (*in sede Petri, in loco Petri*, cfr. Lib., W 82, 30b)⁷¹ e *cathedra Petri* (*vicarius Petri*), richiamandosi dal punto di vista ecclesiologico, sono teologicamente differenziate⁷². Il titolo che fonda il diritto del papa al primato è la sua successione a Pietro (*Papa Petrus ipse*). La natura della relazione tra vescovo di Roma e Sede apostolica romana rimane argomento di discussione. Si può solo rimarcare un aspetto: fino al pontificato di Leone IX si evidenziava maggiormente l'aspetto della Chiesa romana. Solo con Gregorio VII si verifica uno slittamento che porta dalla "Sede" al "vescovo".

⁷¹ Per quanto riguarda il passaggio dal *locus Petri* alla *sedes Petri*, cfr. M. MACCARRONE, "Sedes apostolica-Vicarius Petri": *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, 1-8.

⁷² «Risulta pertanto da questa prima analisi come i due concetti di "Romana ecclesia" e di "vicarius Petri", diversi come origine e come oggetto, poiché l'uno designa un'entità astratta, l'altro una persona concreta e operante, avessero un comune e continuo riferimento in san Pietro, che in *diversa maniera* [corsivo mio] impersonavano, venendo attribuiti alla Chiesa romana, i titoli e le prerogative del Primato di Pietro sugli apostoli e sulle Chiese, e vedendo nel papa non il semplice successore di Pietro nella sua sede, bensì lo stesso Pietro, il quale manteneva con il suo vicario, che siedeva [*sic!*] sulla sua stessa "sedes" o "cathedra", un rapporto immediato e continuo» (MACCARRONE, *La teologia del Primato romano del secolo XI*, 25). Cfr. anche M. MACCARRONE, *Apostolicità, Episcopato e Primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, «Lateranum» n.s. 42/2 (1976) 64ss. Maccarrone in quest'ultimo contributo analizza i termini di cattedra e sede, considerandoli praticamente sinonimi. L'autore afferma infatti: «Appare, da questa formula, come da tante altre testimonianze, che i due termini *cathedra* e *sedes* non siano contrapposti, né concorrenti, quasi che il secondo, più recente, soppianti il primo, più antico. I due termini sono espressione di un *unico concetto* [corsivo mio], quello dell'episcopato [...], al quale si offre la possibilità di esprimersi in una *doppia forma* [corsivo mio]» (MACCARRONE, *Apostolicità, Episcopato e Primato di Pietro*, 153). Va tuttavia sottolineato che è proprio questa "doppia forma" che desideriamo evidenziare nell'utilizzo dei due diversi termini tra loro intimamente correlati. Si può quindi affermare che il vescovo della Sede di Roma, in virtù del suo essere successore di Pietro, esercita l'unico ufficio apostolico ed episcopale che si esprime nel suo esercizio concreto in forme diverse. Tale argomento può essere, per la sua complessità ecclesiologica, soltanto accennato. Sul tema, cfr. W. BERTRAMS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Die rechtstheologischen Voraussetzungen und deren Auswirkungen*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1965. Sul tema della sede, trono e cattedra, cfr. anche P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Milano, Vita e Pensiero, 1971, 120ss.

Leone IX, riferendosi a papa Gregorio Magno, afferma: *Nemo nos propter nos in loco Petri despiciat, quia ex cathedra ejus, cui auctore Deo qualescunque praesidemus, debita sibi jura nostrum officium reclamant* (Lib., W 82, 30-33b); e ancora: *quod vero bona dicimus, cathedrae, cuius occasione necesse habemus recta praedicare* (Lib., W 83, 2-4a)⁷³.

Papa Leone IX ricorre a un'analogia biblica nel riportare le parole di Cristo riguardo alla cattedra di Mosè (*cathedra Moysis*, Lib., W 82, 40b; cfr. Mt 23,2-3). La *cathedra Moysis* è il tipo della nuova *cathedra Petri*⁷⁴. Leone, in altri termini, ricorre al medesimo metodo allegorico utilizzato per il pane azzimo, interpretando tipologicamente l'immagine veterotestamentaria alla luce della nuova rivelazione.

È merito della *cathedra Petri* se i vescovi della prima, grande e apostolica Sede di Roma, secondo l'espressione di Leone IX, «non possono non predicare cose giuste» (*necesse habemus recta praedicare*, Lib., W 83, 3-4a). Si diversifica la persona del papa (*ita quod male vivimus, nostrum est*, Lib., W 83, 1-2a) da quella dell'ufficio proprio del successore di Pietro (*officium Petri*, Lib., W 82, 21b).

La *praedictio romanorum pontificum* possiede, in ragione del *munus* primaziale, una duplice valenza. Conseguentemente è da distinguere per il vescovo di Roma un ufficio *praedicationis* (*magister*, Lib., 70, 16a; Dial., 111, 41b) e un ufficio *doctrinae* (*doctor*)⁷⁵, analogamente alla Sede che è chiamata *magistra et doctrix*⁷⁶. L'attività magisteriale e dottrinale è espressa biblicamente dal binomio legare-sciogliere che trova numerose corrispondenze negli scritti talmudici (cfr. Mt 16,19)⁷⁷.

⁷³ Cfr. MACCARRONE, *La teologia del Primato romano del secolo XI*, 47.

⁷⁴ Per quanto riguarda l'interessante parallelismo tra Mosè e Pietro, cfr. A. RIMOLDI, *L'apostolo san Pietro fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste della Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1958 (Analecta Gregoriana vol. XCVI. Series Facultatis Historiae Ecclesasticae. Sectio B, n. 18), 317-320.

⁷⁵ Una tale distinzione la troviamo anche nello Pseudo-Clemente; nella prima lettera inviata a Giacomo (*Epistola Clementis ad Iacobum fratrem Domini*), ricordando di essere stato designato da Pietro, afferma: «Clementem hunc episcopum vobis ordino, cui solo meae praedicationis et doctrinae cathedram trado, quoniam ab initio usque ad finem comes in omnibus fui», in Pseudo-Clemente, ed. Hinschius, 31 (II).

⁷⁶ «Sancta Romana ecclesia ut omnium ecclesiarum mater et magistra, nutrix ac doctrix est consulenda, et eius salubria monita sunt tenenda» (INCMARO DI REIMS, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, praef., ed. L. Böhringer, MGH Conc. IV, Suppl. I, Hannover, 1992, 107; cfr. anche PL 125, 623A. Cfr. INNOCENZO III, *Sermones de tempore*, Sermo VII (PL 217, 341B).

⁷⁷ «Per questo il potere delle chiavi che gli affida abbraccia anche la trasmissione della sua dottrina e dei suoi insegnamenti. Non si tratta di un'abilitazione scritturistica ma di un potere magisteriale autoritativo e normativo» (O. DA SPINETOLI, *Il Vangelo del primato*, Brescia, Paideia, 1969, 80).

La *Ecclesia Petri* è *sedes magisterii* e *cathedra doctrinae*⁷⁸.

Va, pertanto, affermato che la *sedes Petri* è *locus theologicus magisterii ordinarii* e la *cathedra Petri* è *locus theologicus doctrinae (magisterium infallibile et solemne)*.

Questa conclusione comporta una conseguenza ecclesiologica. I soggetti della suprema potestà di insegnare nella Chiesa sono due, inadeguatamente distinti.

Il Romano Pontefice, in virtù della cattedra, può definire liberamente dei pronunciamenti magisteriali che competano *personalmente* a Lui in quanto successore di Pietro⁷⁹. Nel *verus Christi Vicarius*⁸⁰, *universalis Ecclesiae his in terris supremus omnium christifidelium Pastor et Doctor*⁸¹, si perpetua *singulariter* il *munus primatiale* che è proprio (*proprie*) dell'apostolo Pietro⁸².

Inoltre, il Romano Pontefice, in virtù della sede, può definire liberamente dei pronunciamenti magisteriali che competano *comunionalmente* a Lui in quanto vescovo di Roma insieme al collegio episcopale. Quest'ultimo non può darsi senza il suo capo né può agire senza il suo consenso⁸³.

Scriva sant'Agostino d'Ippona:

«Has enim claves non homo unus, sed unitas accepit Ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis Ecclesiae figuram gessit, quando ei dictum est: *Tibi trado, quod omnibus traditum est*»⁸⁴.

⁷⁸ L'argomento rientra nella sfera della *theologia primati*. Possiamo soltanto evidenziare che riscontriamo una continuità storica che porta nel XIX secolo, durante il concilio ecumenico Vaticano I (1869-1870), alla solenne definizione del dogma dell'infalibilità papale (cfr. DH 3074). Sulla scia della riflessione durante il periodo medievale troviamo anche l'opera di Pietro di Giovanni Olivi (ca. 1248-1298). Su quest'ultimo tema, cfr. M. MACCARRONE, *Una questione inedita dell'Olivi sull'infalibilità del Papa*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 3 (1949) 309-343.

⁷⁹ «Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 10).

⁸⁰ Cfr. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor aeternus*, III (DH 3059).

⁸¹ Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 25. - *Codex Juris Canonici*, can. 749 § 1.

⁸² Cfr. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor aeternus*, IV (DH 3074). Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 20 e 25. Per quanto riguarda il concetto della specifica *singularitas Petri*, cfr. D'AGOSTINO, *Il Primato della Sede di Roma*, 297; 333; 357.

⁸³ Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. *Nota explicativa praevia*, 4.

⁸⁴ AGOSTINO D'IPPONA, *Sermones*, 295, 2, 2 (NBA XXXIII, 310-311). Cfr. TERTULLIANO, *De pudicitia*, XXI, 9-11 (SC 394, 270-276).

Il Concilio Vaticano I, nella Costituzione dogmatica *Pastor aeternus*, ha solo confermato – magistralmente – l'autentica tradizione ecclesiale sul vescovo della Sede di Roma:

«Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes, sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum»⁸⁵.

L'unità è comunione e la comunione è unità nel vincolo di Pietro che pasce [*bóske*] e pascola [*poímaine*] nel nome di Gesù Cristo (cfr. Gv 21,15-17).

La Chiesa, radunata nel vincolo comunione da Dio-Trinità⁸⁶, è modello fontale di compartecipazione al multiforme carisma (*poikilēs cháritos*, 1Pt 4,10). In questa prospettiva ecclesiologicala si situa lo stesso carisma petrino. L'*auctoritas petrina* ha il suo fondamento nel variegato *munus* dell'unica diaconia eucaristica⁸. Il dono della grazia originante, frutto della carità dello Spirito del Padre e del Figlio, costruisce l'unico corpo dell'indivisibile Cristo nella diversità complementare dei ministeri. In essi svolge un irrinunciabile ruolo guida il ministero gerarchico, garante della visibile comunione eucaristica⁸⁸.

Il carisma gerarchico e ministeriale è a servizio dell'utilità comune (*pròs tò symphéron*, 1Cor 12,7), convocando il popolo di Dio nella visibile unità sacramentale (*sacramentalis visibilis unitas*)⁸⁹. Pietro, la roccia, «non è a sé

⁸⁵ Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor aeternus*, Prologus (DH 3051).

⁸⁶ Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 4.

⁸⁷ «La Chiesa viene costruita dall'eucaristia e dal battesimo, non dal papato. Questo ha lo scopo di dare all'eucaristia la sua piena dimensione» (TILLARD, *Il vescovo di Roma*, 205).

⁸⁸ «In altri termini, confidando agli Undici il potere di memorializzare la Sua Pasqua, Gesù confida loro un potere propriamente sacerdotale; e questo dono è fatto al collegio apostolico, articolato nell'unità intorno al Capo voluto dal Signore stesso. La funzione del capo risulta così essere anzitutto quella di rappresentante del Signore nella comunione eucaristica dei membri del collegio, quale centro e punto di riferimento e di verifica di essa» (B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1988, 257).

⁸⁹ In tal senso ci indirizza la formulazione conciliare “veluti sacramentum” (Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 1). La Chiesa, *stricto sensu*, non è sacramento, ma precede i sacramenti in quanto “sacramento universale” o, con espressioni analoghe, “sacramento primordiale” (*Ursakrament*), “sacramento radicale” (*Wurzelsakrament*), “sacramento fondante” (*Grundsakrament*). Cfr. W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia, Queriniana, 2011, 276ss. Nella medesima prospettiva si muove anche la Costituzione sulla sacra liturgia che dichiara: «infatti, dal fianco di Cristo addormentato sulla

stante, ma integra gli uomini come pietre viventi di un organismo nuovo, spirituale, divino»⁹⁰. Il Romano Pontefice, nell'esercizio del ministero di presiedere nella carità⁹¹, conferma (cfr. Lc 22,32) che la multiforme comunione ecclesiale è il riflesso della *multiformis sapientia Dei* (Ef 3,10).

Croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa [*totius Ecclesiae mirabile sacramentum*]. Concilio Vaticano II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, 5. Cfr. CCC 766 e 775.

⁹⁰ O. DA SPINETOLI, *Il Vangelo del primato*, 73, cfr. 109.

⁹¹ Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Romanos*, Prologus (SC 10, 106-107).

IV Sezione

Recensioni

Coordinatore
Francesco Castelli

SALVATORE PALESE - LUIGI MICHELE DE PALMA (a cura di), *Storia delle Chiese di Puglia*, Bari, Editrice Ecumenica, 2008.

MICHELE GIUSEPPE D'AGOSTINO, *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054). Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pre-gregoriano*, Milano, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008.

GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

MARIO LUIGI GRIGNANI, *Tratado sobre el Orden, el Matrimonio y de San Carlos Borromeo*, Lima, Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2010.

ALBAROSA INES BASSANI, *Una donna, un Istituto, una città. Redenta Olivieri e le Dorotee di Vicenza*, Vicenza, Suore Maestre di S. Dorotea, Figlie dei Sacri Cuori, 2010.

MASSIMO MANCINI, *Lana alle carni. La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*, Bologna, (Collana «Domenicani», 30), Edizioni Studio Domenicano, 2010.

TONINO CABIZZOSU, *Donna, Chiesa e società sarda nel Novecento*, Studi del Centro "A. Cammarata" 75, Caltanissetta-Roma 2011.

GIOVENALE DOTTA, *Leonardo Murialdo, infanzia, giovinezza e primi ministeri sacerdotali (1828-1866)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

SALVATORE PALESE - LUIGI MICHELE DE PALMA (a cura di), *Storia delle Chiese di Puglia*, Bari, Editrice Ecumenica, 2008, pp. 367, euro 30.

L'opera, a cura di Salvatore Palese e Luigi Michele de Palma, ripercorre la storia delle diciannove diocesi di Puglia. Nella pubblicazione, per i tipi dell'Editrice Ecumenica, confluiscono le ricerche di diversi studiosi, ciascuno specialista per le vicende e gli accadimenti di ogni Chiesa diocesana pugliese. I ricercatori, dopo un comune lavoro di concertazione e di approfondimento metodologico, offrono in questa sede i risultati dei loro studi.

Ogni singola storia diocesana è scritta individuando i diversi fattori che hanno contribuito alla crescita delle rispettive comunità. Si offre, dunque, sia pur in modo sintetico, una storia delle istituzioni, dei movimenti religiosi, delle realtà laicali, ma allo stesso tempo si ricostruisce l'intreccio che vicende squisitamente religiose hanno avuto con accadimenti di storia civile, con il territorio, con le sue evoluzioni, con la sua cultura.

La periodizzazione, nella misura in cui gli studi e le fonti lo hanno permesso, è ben articolata. Il primo arco di tempo preso in esame è costituito dal primo millennio, periodo che vede l'affermarsi del cristianesimo e la dominazione bizantina fino all'occupazione dei longobardi. Con la conquista dei Normanni nell'XI secolo inizia un nuovo periodo che si conclude sulle soglie del Concilio di Trento. La fisionomia delle singole diocesi si va così progressivamente delineando per la presenza più consistente di fonti che consentono una miglior ricostruzione della vita sociale, economica, culturale e naturalmente religiosa, delle rispettive località. La svolta tridentina costituisce il terzo periodo. Le visite pastorali, che già alla fine del XV secolo erano state compiute in qualche Chiesa particolare (si pensi a quella di Taranto nel 1481), consentono ora una visione d'insieme delle diocesi molto dettagliata. Le strutture ecclesiastiche, i personaggi, gli edifici, le vicende liturgiche e non solo (si pensi alla questione dei cattolici di rito greco), nonché la presenza di ordini religiosi vengono efficacemente individuati e presentati. Mons. Palese, opportunamente, fa notare nella sua introduzione come la dinastia dei Borbone, che si affermò successivamente sul territorio pugliese e nell'Italia meridionale, intrecciò le proprie vicende con quelle delle diocesi in esame. Così, dopo la rivoluzione francese e il decennio dei *Napoleonidi* che «tentarono una cesura con il passato» (*Introduzione*, 29), si apre un nuovo arco di tempo, ovvero quello avviato con il concordato del febbraio 1818 che diede un contributo notevole alla riorganizzazione delle diocesi e segnò l'inizio di un nuovo periodo per le Chiese di Puglia. Si prendono dunque in esame in questa sezione l'Ottocento, il processo unitario, i conflitti mondiali, fino al

Concilio Ecumenico Vaticano II. L'ultimo periodo è costituito dagli anni del post-Concilio del secondo Novecento e dalla descrizione della riorganizzazione delle diocesi pugliesi avvenuta nel 1986.

Come era prevedibile la storia di ciascuna delle diciannove Chiese particolari non è perfettamente sovrapponibile alle altre e ciò permette di avere un affresco storico ricco e suggestivo. Le lettere del vescovo di Roma Celestino a tutti i vescovi dell'*Apulia et Calabria*, la presenza di alcuni vescovi pugliesi ad alcuni dei più importanti concili dei primi secoli, l'influenza dell'Oriente, il culto di s. Michele sul Gargano, per passare all'attuazione del Concilio di Trento sino alle vicende risorgimentali, sono vivamente percepibili come momenti di una storia da conoscere e approfondire perché non uniforme né scontata. Il volume, infine, si segnala per la bibliografia essenziale e l'indicazione delle principali fonti relative a ciascuna diocesi. Ciò consente di avere in una stessa opera una prima pista di riferimento per studi storici sulle Chiese di Puglia che agevola e velocizza notevolmente ricerche future, consentendo di intuire quali ambiti siano meno esplorati e perciò meritevoli di ulteriore approfondimento.

Tra i principali meriti dell'opera, a tal riguardo, compare certamente quello di essere uno strumento per pianificare scientificamente futuri progetti di ampio respiro attraverso un'attività di collaborazione e di scambio. A solo titolo di esempio, scorrendo le pagine della *Storia delle Chiese di Puglia* risulta come il XIX secolo, e soprattutto il periodo che va dal 1830 al 1890, costituisce un arco di tempo ancora da esplorare adeguatamente e da conoscere in modo approfondito. Quale fu l'atteggiamento dell'episcopato e delle comunità cristiane pugliesi di fronte al processo risorgimentale? Quale il magistero dei vescovi in quell'arco di tempo? E cosa dire della pastorale promossa nelle singole comunità, in particolare dell'attività catechistica? Si tratta di domande a cui certamente non sarà scontato rispondere come emerge anche da studi recenti che, sia pur per vescovi di altre diocesi; si pensi al caso del profilo umano, spirituale ed ecclesiale di monsignor Francesco Saverio Petagna completamente rivisto rispetto a quanto prospettavano gli studi di Bruno Pellegrino (cfr. G. CELORO PARASCANDOLO, *Mons. Francesco Saverio Petagna il vescovo della carità il difensore della fede*, Pompei 1986; ID., *Il governo episcopale di monsignor Francesco Saverio Petagna nei suoi scritti*, Pompei 1992, che lasciano comprendere l'indispensabilità di ricerche analitiche prima di qualsiasi categorizzazione). Un'altra pista di approfondimento suggerita dalla *Storia delle chiese di Puglia* è costituita dalla necessità di scrivere – laddove possibile – una storia della produzione teologica in Puglia. Il caso di mons. Mazzella e della sua vasta produzione teologica co-

stituisce probabilmente uno dei tanti esempi di pastori da inquadrare nella loro riflessione intellettuale.

Si tratta solo di piste di approfondimento a cui se ne potrebbero aggiungere altre, auspicando che tale opera favorisca la crescita dell'interesse per la storia e per la storia delle Chiese di Puglia.

FRANCESCO CASTELLI

MICHELE GIUSEPPE D'AGOSTINO, *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054). Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*, pp. 414, Milano 2008.

A partire dalla metà circa dell'XI secolo e comunque con l'elezione di Clemente II (1046), il papato inizia a risollevarsi dalle difficoltà sperimentate nei due secoli precedenti e, contemporaneamente, sviluppa la comprensione del significato e dell'esercizio del primato di Roma nel mondo cristiano e, contestualmente, del ruolo del Pontefice. In questo movimento di ripresa assume rilevanza centrale l'ascesa alla cattedra di Pietro del vescovo di Toul, Brunone di Dagsburg e Egisheim, che prese il nome di Leone IX. Il suo pontificato (1049-1054) segna in effetti un momento cruciale per la storia della Sede Romana, sia per le iniziative di riforma operate da questo Pontefice all'interno della curia e per i valenti collaboratori di origine non romana di cui egli si circondò, sia per gli eventi che condussero al noto scisma del 1054 tra Roma e Costantinopoli, sancito dalla deposizione della bolla di scomunica sull'altare dell'*Hagia Sophia* il 16 luglio di quell'anno da parte della delegazione latina, guidata anzitutto da Federico da Lorena e da Umberto da Silva Candida. Si tratta, come si vede, di questioni storiche della massima rilevanza e interesse per chi si occupa del plurisecolare e difficile rapporto tra Chiesa latina e Chiesa greca, tra Roma e Costantinopoli, e, in generale, per la storia del papato e della Chiesa universale.

La monografia di Michele Giuseppe D'Agostino, *Il primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054). Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*, è dedicata all'esame di questo cruciale quinquennio e si premette subito che si tratta di un'opera largamente originale e di inusitato impegno. Nella monografia la grande ampiezza di fonti esaminate è stata al tempo stesso coniugata a una forte esigenza analitica e, contemporaneamente, a una larga informazione di ricerche e studi moderni. L'Autore ha affrontato il tema e in generale l'analisi dei testi ricorrendo in molti casi direttamente ai manoscritti, che tramandano le fonti del periodo studiato, perfino in presenza di

edizioni critiche già disponibili di tali fonti, ragion per cui le lezioni che egli ricava rispetto ai precedenti editori segnano in più di un caso un progresso testuale e, in definitiva, storico di non poco momento. La ricerca è stata d'altro lato condotta con padronanza della letteratura scientifica nelle principali lingue moderne: si tratta di un rilievo forse qui superfluo, considerato che questa è esigenza fondamentale di uno studio che oggi si pretenda aggiornato e per questo rispetto scientifico; ma non sempre poi è dato di fare tale riscontro, tanto più è opportuno rilevarlo, quando avviene.

Il lavoro rappresenta la rielaborazione della tesi dottorale discussa nel 2005 presso la Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana di Roma ed è organizzato nel modo seguente. Anzitutto una *Premessa* (9), poi sotto la voce *Bibliografia* (17-52) un ricco apparato di riferimenti ai manoscritti, alle fonti, alla letteratura secondaria e agli studi in generale consultati dall'A. Segue una *Introduzione* (53-60) e quindi il primo capitolo (L'evento del 1054), nel quale si presenta lo scontro avvenuto tra Roma e Costantinopoli tra la primavera del 1053 e la fine del 1054 e a seguire il dibattito storiografico sul tema. Il secondo capitolo (*Bisanzio e il Papato*, 71-248) contiene una dettagliata analisi dei manoscritti e delle fonti nella prima parte; poi l'A. prende in esame le principali figure del periodo storico: Leone IX, Umberto da Silva Candida, Federico da Lorena, Costantino IX, Michele Cerulario e così via. A seguire si esaminano i testi della cancelleria di Leone IX e molti altri documenti. Il terzo capitolo (*Analisi dei testi latini nella prospettiva del Primato*, 249-381) prende in esame vari argomenti, come "Pentarchia e primato", "Prima e Apostolica Sede", e ancora una serie di fonti, in particolare canoniche. Segue poi un quarto capitolo, nel quale l'A. trae le conclusioni del lavoro. La monografia si conclude con un'Appendice di cronologia e sintesi degli scritti polemici e inoltre con un indice degli autori.

Molti aspetti di questo lavoro meritano di essere discussi e valorizzati attentamente in altra sede e si è già detto che il lavoro ha rilevanza e merita di essere letto non solo dallo specialista del periodo ma in generale da chi si occupa di storia della Chiesa e filologia dei testi medievali. Qui è bene concludere rilevando un ultimo aspetto. Da un libro scientifico non sempre si può pretendere una prosa di facile lettura, soprattutto dove la quantità di dati e di riferimenti necessari alla trattazione del tema ostacolano e interrompono in più punti l'esposizione. Invece l'A. non solo ha scritto con grande chiarezza, ma ha anche ben distinto dall'analisi critica su cui si fonda appunto la sua esposizione e che è stata ben raccolta nelle note, ragion per cui il libro si legge anche con piacere.

EMANUELE CASTELLI

GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, pp. 766, euro 37.

La realizzazione di questa importante opera, di ben 766 pagine, ha una genesi che necessita brevemente di essere conosciuta.

Dopo la pubblicazione del dizionario *Le Diocesi d'Italia* (3 voll., Cinisello Balsamo 2007-2008), gli Autori delle voci relative alle Chiese di Sicilia maturarono la volontà di mettere mano a una pubblicazione più ampia. Scopo della futura pubblicazione doveva essere quello di offrire in modo maggiormente ricco e articolato la storia delle singole diocesi e concentrare in modo più esclusivo l'attenzione storica sulla Sicilia. Al progetto offrì un significativo contributo l'arcivescovo di Monreale, Cataldo Naro, la cui alta sensibilità umana, intellettuale e spirituale è ben nota a tutti. I numerosi collaboratori rielaborarono dunque il precedente materiale e lo integrarono opportunamente, come a breve diremo.

Ne è venuto, dunque, un testo assai voluminoso, dall'elegante veste grafica grazie ai tipi della Tipografia Vaticana. Nel testo sono confluite le vicende delle diciotto Chiese locali in cui l'isola è al presente ripartita. Numerosi i punti di valore che qui ci limitiamo a elencare con qualche nota di commento.

Dopo un'agile nota storica sulle diocesi italiane a cura di Emanuele Boaga, il Curatore dell'opera ha opportunamente offerto un'introduzione generale alla storia della Sicilia cristiana, e non solo. In realtà, più che di introduzione, si tratta di un ampio affresco storico (27-165) nel quale Gaetano Zito, ordinario allo Studio Teologico s. Paolo, nonché Preside, ripercorre vicende di singole diocesi e dell'intera Sicilia, accadimenti politici, socio-economici, squisitamente religiosi o relativi alla politica ecclesiale delle autorità civili. Con stile chiaro vengono messi in evidenza i principali nodi storici della vita dell'isola. In particolare, le pagine relative alla situazione politico-ecclesiastica nel XIX secolo offrono interessanti aspetti e non secondarie considerazioni. Zito riferisce sull'atteggiamento della casa di Borbone nei riguarda della Chiesa, ovvero circa i 'diritti' vantati dall'autorità reale in materia di politica ecclesiastica e sull'atteggiamento regalista e giurisdizionalista del sovrano di Napoli, sul comportamento dell'episcopato e del clero sempre più orientato a rinsaldare i propri legami con la sede di Roma, sulla vicenda traumatica della soppressione degli ordini religiosi. A tale riguardo, il Curatore osserva come la vita religiosa, pur gravemente danneggiata dalla legge di soppressione, conobbe negli anni seguenti una significativa fioritura. Le nuove vocazioni furono caratterizzate da una purificazione degli intenti e da una progressiva cancellazione degli 'opportunisti familiari'

che premevano e indirizzavano le scelte di figli e parenti per questioni ‘strategiche’. Sempre in ordine a tale argomento, Zito osserva – ed è dato di non secondo momento – che l’incameramento delle strutture religiose da parte dello Stato provocò anche un acutizzarsi delle difficoltà economiche e sociali di un’ampia fascia di poveri, sostenuta e aiutata principalmente dall’assistenza offerta dai religiosi (cfr. 105). Si tratta di un dato che in futuro potrà essere utilmente ripreso per definire gli impatti sociali (e non solo) di questa operazione (aumento della povertà, diminuzione dell’assistenza alle fasce deboli, indebolimento dell’alfabetizzazione della popolazione povera, dispersione di documenti, di archivi dei religiosi e di opere d’arte). Al saggio del Curatore seguono poi cinque appendici: *Monasteri e conventi al 1650*, *Conventi carmelitani in Sicilia*, *Dati dal De Chiocchis*, *Santi e beati siciliani*, *Comunità di Vita consacrata al 2005*. Si tratta di specifici approfondimenti, in prevalenza di natura statistica, che permettono di acquisire rapidamente non pochi dati sullo *status* della vita cristiana e della Chiesa in Sicilia.

Immediatamente dopo compaiono i diciotto contributi sulle Chiese locali siciliane. Si tratta di saggi ad opera di esperti locali della materia ripartiti in più sezioni: fondazione, primo Millennio, Basso Medioevo, dal Concilio di Trento fino all’Unità, Novecento, post-Vaticano II. Come era prevedibile, lo schema seguito non è sempre perfettamente sovrapponibile per ogni Chiesa locale, vuoi per la presenza più o meno maggiore di studi, vuoi per la differente consistenza delle fonti in ordine ai rispettivi periodi. Tutti i contributi, tuttavia, presentano al termine della ricostruzione storica una schematica esposizione delle date essenziali della vita di ciascuna diocesi, la cronotassi episcopale, un’accurata bibliografia con ampio rimando agli studi e, soprattutto, con una indicazione puntuale delle fonti e degli archivi nei quali è possibile reperire la documentazione inedita. Nel complesso questo volume costituisce uno strumento imprescindibile per quanti si accostano alla storia della Sicilia, ma costituisce anche un prezioso punto di riferimento per la futura redazione di altre opere ‘regionali’ sulla vita delle Chiese italiane.

FRANCESCO CASTELLI

MARIO LUIGI GRIGNANI, *Tratado sobre el Orden, el Matrimonio y de San Carlos Borromeo*, Lima, Fondo Editorial Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2010.

Il *Tratado sobre el Orden, el Matrimonio y de San Carlos Borromeo*, edito dall'Universidad Católica Sedes Sapientiae di Lima (Perù), non è la prima opera di Mario Luigi Grignani, nato a Milano nel 1969, laureato presso l'Università Cattolica di Milano in Scienze Politiche, Dottore in Storia Ecclesiastica presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma e, attualmente, docente di Storia Ecclesiastica e di Teologia nella Pontificia Università Cattolica del Cile.

Il volume, dunque, da una parte si inserisce nel cammino di ricerca di Grignani, dall'altra parte esprime il suo amore – ancora più che l'interesse – per la figura di san Carlo Borromeo, del quale, in effetti, condivide la spiritualità, appartenendo egli alla *Fraternità Sacerdotale dei Missionari di san Carlo Borromeo*, fondata in Roma da mons. Massimo Camisasca.

L'occasione prossima della ricerca è duplice: la celebrazione dell'Anno sacerdotale, indetto da Benedetto XVI per i centocinquanta anni dalla morte del santo Curato d'Ars (1859-2009), e il quarto centenario della canonizzazione di Carlo Borromeo, avvenuta il 1° novembre 1610 ad opera di papa Paolo V e ricordata con molte iniziative, culturali e religiose, non solo nella diocesi di Milano, della quale Carlo fu vescovo dal 7 dicembre 1564, quando fu consacrato vescovo (anche se l'istituzione canonica si ebbe il 12 maggio 1564) sino alla morte, il 3 novembre 1584.

Non possiamo che essere riconoscenti all'Autore, per avere contribuito con il suo volume ad una maggiore conoscenza di colui che la tradizione storiografica continua a presentare come “un” – sia pure non “il” – «modello» (G. Alberigo) o «tipo ideale» (H. Jedin) del vescovo della Riforma tridentina.

Lo riconosce lo stesso Autore: «El *Tratado* que se publica es una fuente histórica que permitirá conocer más a san Carlos»; così pure la sua pubblicazione permetterà di «conocer detalles de la situación de ambrosiana» di quel tempo e, tramite essa, una tessera di non poco colore nel grande mosaico della storia della Chiesa.

Vale la pena, infatti, almeno per cenno, ricordare il proverbio diffuso a Milano, quando san Carlo vi arrivò, e riferito dal suo segretario e biografo, Giovanni Pietro Giussano: «Se vuoi andare all'inferno, fatti prete». Se questa era la valutazione sintetica del clero – ingenerosa, ovviamente, come lo sono sempre le sintesi – non pare fossero migliori i laici né i religiosi. Per questi ultimi, è ormai classico ricordare che l'attentato subito dal Borromeo

il 26 ottobre 1569 fu compiuto da un *Umiliato*, Gerolamo Donati, detto *il Farina*, appoggiato, ad ogni buon conto, da alcuni prevosti di Milano, di Verona, di Caravaggio e di Vercelli!

Per quanto riguarda i laici, mi piace citare un passo dell'omelia tenuta nel Duomo di Milano il Giovedì Santo, 27 marzo 1567: «Egli, che è Dio e Signore degli Angeli, non ha sdegnato di servire i poveri: noi spesso ci rifiutiamo di metterci a servizio di coloro che sono servi come noi. Il Figlio di Dio si è alzato da tavola per servire i servitori che restavano seduti: noi riteniamo lesivo della nostra dignità, se un povero compagno di servizio non dico si metta a tavola con noi, ma solo si accosti a noi che stiamo pranzando. Il Creatore del cielo e della terra ha lavato i piedi ai poveri discepoli: ma, tra noi, quanti preferirebbero lavarsi i piedi con del vino piuttosto che dare un bicchiere d'acqua fresca a un povero. Gesù ha compiuto gesti di umanità a favore di colui che lo tradiva: noi neghiamo il nostro giusto servizio anche agli amici».

Questa citazione serve anche a correggere alcuni stereotipi su san Carlo, sulla diocesi ambrosiana e, in genere, sulla Chiesa del XVI secolo: troppo spesso e con eccesso si sottolineano gli aspetti negativi, trascurando quelli positivi, altrettanto presenti e vivaci, e che hanno permesso alla Chiesa ambrosiana e alla Chiesa tutta di uscire migliore e più purificata da quei torbidi momenti, nei quali la santità giganteggiava rispetto alla mediocrità.

Basterebbe ricordare che proprio negli stessi anni a Milano si era soliti fare la comunione a dieci anni (con confessione previa almeno tre o quattro volte) e che ai laici era raccomandata settimanale, mentre erano in tumultuosa espansione le *Quarantore*, segno di un'intensa devozione eucaristica: come spiegare altrimenti il fatto che nel primo anno che si tennero (1527) pare fossero presenti all'ultima predicazione (18 aprile) di Gian Antonio Bellotti circa 40.000 persone?

L'azione di san Carlo non fu quella dell'agricoltore che dissoda il deserto, ma la sapiente azione di colui che sa discernere il buono, che c'è sempre, dal caduco e dalle sue incrostazioni. La vera intelligenza di san Carlo fu da una parte quella di non rassegnarsi alle debolezze che tutti hanno (e che erano molte al suo tempo); dall'altra parte di spronare a non essere mediocri o, in altre parole, ad essere santi, e santi sul serio. Basterebbe leggere poche righe dell'appassionata omelia, tenuta dal Borromeo al popolo di Cannobio il 16 giugno 1583: «Voglio rivolgere il mio discorso a quelli che non sono né caldi né freddi, ai tiepidi e ai divisi nel loro cuore, che in certi momenti credono e quando giunge la tentazione tentennano [...]. Cristiano, se l'amore è incentivo all'amore, se l'amore è il prezzo dell'amore, se l'amore richiede amore, quale amore ti ha mostrato Cristo!».

Se questo proponeva ai laici, al suo clero san Carlo non si stancò di ripetere: «Siate santi anche voi, carissimi! Siate invece santi nel vostro cuore, nelle parole, nelle opere; perfetti sotto ogni aspetto [...] Non accontentatevi di progredire soltanto voi, nel Signore, sulla strada della virtù; fate in modo che anche le altre persone si santifichino per mezzo del vostro esempio e della vostra parola» (*Agli ordinandi* il 24 maggio 1578).

Il volume di Mario Luigi Grignani è un buon contributo a conoscere l'azione e il pensiero di san Carlo Borromeo in vista di questa riforma della vita del clero e dei laici: non a caso il *Trattato* presentato considera i sacramenti dell'ordine, del matrimonio e dell'estrema unzione. Il *Trattato* è pervaso proprio da quell'anelito alla santità cui abbiamo accennato, vocazione dei sacerdoti e dei coniugi: «(Il sacerdote) sia sollecito nel ricordare che il matrimonio è cosa santa e sacramento per il quale si significa la congiunzione che c'è tra Gesù Cristo e che i mariti devono essere tali verso le loro mogli quali vogliono che Gesù sia con l'anima loro e tali devono essere le mogli verso i mariti, quale Gesù volle fosse la sua Chiesa, cioè con l'animo rivolto verso di lui» (140).

Quella di Grignani è certamente una ricerca accurata, come attestano le dieci pagine di *Bibliografia* (89-99), forse addirittura eccessiva (penso all'indicazione della Bibbia, dei Decreti conciliari di Trento e del Vaticano II, dei più noti *Manuali* di Storia della Chiesa, delle *Udienze generali* di Benedetto XVI).

Il volume si presenta ben impostato metodologicamente: dopo le prime 20 pagine viene descritto il manoscritto del *Trattato*, che si intende pubblicare e tradurre (23-29), e presentata sinteticamente la figura e l'opera di san Carlo (33-58); successivamente viene riassunto il contenuto del *Trattato* nella sua scansione riguardo ai sacramenti dell'Ordine, del Matrimonio e dell'unzione degli infermi (61-78); infine alcune sintetiche *Considerazioni finali* (81-86) precedono la pubblicazione del *Trattato* con testo italiano e a fronte la traduzione spagnola (106-173).

Se qualcuno domandasse quale possa essere il valore della pubblicazione di un *Trattato* come questo, carico di quattrocento anni di storia, penso possa rispondergli un passo, che mi pare provocatoriamente attuale: «Forse qualcuno dirà di se stesso: io non ho tale intelligenza per tutte queste cose e non ho neppure tempo per impararle. Rispondo: finché stai in cura d'anime, puoi parlare al popolo in lingua corrente, al meglio di quello che sai; con la vita buona e il buon esempio farai sì che il popolo non disprezzerà mai le tue parole» (110). Credo sia un insegnamento quanto mai attuale.

ENNIO APECITI

ALBAROSA INES BASSANI, *Una donna, un Istituto, una città. Redenta Olivieri e le Dorotee di Vicenza*, Vicenza, Suore Maestre di S. Dorotea, Figlie dei Sacri Cuori, 2010, pp. 463, prezzo n.

Il volume in questione è frutto di una attenta ricerca storica con la quale l'autrice, in occasione del 141° anniversario della morte di Redenta Olivieri – prima Superiora generale delle Suore Dorotee di Vicenza – ha voluto mettere in luce la figura di questa donna che è stata “educatrice” e “madre di molte figlie” (14). Esso non è solamente storia di una donna e di un Istituto, ma è pure quella di una città – Vicenza, che a quell'epoca era territorio austriaco e combatte coraggiosamente per l'indipendenza nei moti del 1848 – la cui popolazione, prevalentemente agricola, non poteva usufruire di nessun tipo di servizi – niente scuole per i poveri con conseguente analfabetismo – ed era altamente predisposta alle epidemie e alla carestia sia per mancanza di norme igieniche, sia per il disinteresse dei grandi proprietari terrieri che poco si curavano del progresso agricolo esigendo «dai contadini alti fitti, retribuendo con bassi salari gli operai a giornata» e sfruttando disumanamente donne e bambini (171). È in questo contesto socio-culturale che nasce l'Istituto delle Suore Maestre di s. Dorotea.

Il volume è diviso in sei parti, di cui quelle centrali ci sembrano le più significative: in esse, infatti, prendono corpo le vicende umane e spirituali di Redenta donna, educatrice nella Scuola di carità e Superiora Generale dell'Istituto.

La prima parte è dedicata alle vicissitudini familiari di Redenta Olivieri. Ella all'età di sette anni viene sistemata in un istituto dalla madre Maria Teresa, rimasta da poco vedova, ed è proprio nel Soccorso di Vicenza che coltiverà la sua vocazione di “maestra” e si legherà a padre Angelico Carlesso, il quale diventerà amministratore e tutore di Redenta e delle sue sorelle trasferendosi nella loro casa (100). Alla morte di quest'ultimo, nel 1832, Redenta resta amministratrice dell'eredità sua e della sorella, essendo deceduti il fratello e la moglie, dimostrando tutte le sue capacità di economista attenta e prudente.

La Scuola di Carità, di cui si tratta ampiamente nella seconda parte del volume, era sorta grazie all'impegno di padre Carlesso, don Giovanni Antonio Farina e due laici: Felice De Maria e Valentino Piccoli; tutti erano legati dalla devozione al Sacro Cuore. Al gruppo si unisce Redenta che, a quarant'anni, accetta l'incarico di sorvegliante delle giovani accolte nella Pia Opera. Da collaboratrice ne diventerà responsabile portando l'opera a quella trasformazione che sfocerà nell'Istituto religioso (118). Ci sembrano

importanti i passi in cui l'autrice sottolinea l'azione collaborativa dei laici. Il Piccoli aiuta bussando alle porte dei ricchi e facoltosi signori per procurare elemosine «non badando ai disagi delle stagioni» o alla fatica (135); Felice De Maria, titolare di una importante fonderia di campane, lascerà i suoi affari per dedicarsi completamente alle opere di carità: in particolare di Carità e poi l'Istituto di s. Dorotea del quale viene indicato quale fondatore insieme al Farina.

L'Istituto di s. Dorotea nasce, nel novembre 1836, per aiutare le fanciulle povere di Vicenza e si inserisce in quel contesto di fine periodo napoleonico che vede nascere nuove fondazioni femminili dedicate – finalmente – all'apostolato, ed in speciale modo all'educazione attraverso l'insegnamento. La stessa Redenta consegue l'attestato di maestra a pieni voti, titolo necessario per adempiere la sua missione nell'Istituto, del quale diverrà la prima Superiora generale.

Ma, pur essendo nominata Superiora generale, Redenta non ha poteri giuridici a causa delle leggi canoniche vigenti. Di fatto il suo ruolo – fino al 1850, quando il Farina divenne vescovo – fu sempre subalterno. Tutte le lettere e gli atti ufficiali erano di competenza di quest'ultimo, il quale si premurava di scrivere le minute delle lettere che avrebbe firmato la stessa Redenta (198). Successivamente Redenta può finalmente adempiere alle mansioni di Generale, anche se in accordo col fondatore. È solo nel 1860 che il Farina lascia esercitare completamente a Redenta il ruolo di Generale, ma seguendo sempre con paterna attenzione il “suo” Istituto (232).

Dalla lettura dei documenti pazientemente raccolti e fedelmente trascritti dall'Autrice, emerge l'interessante profilo religioso-umano-spirituale di Redenta Olivieri. È la figura di una donna profondamente radicata nel Signore, umile, obbediente, mai in cerca del suo prestigio personale, ma attenta a condurre le “sue maestre” sulla strada dell'amore e dell'obbedienza alle regole scritte dal fondatore. Ma è pure una donna saggia, equilibrata, che persegue la giustizia (262), una madre, punto di riferimento e guida spirituale per le sue suore. Ella ha saputo mantenere in vita l'Istituto nelle vicissitudini economiche, che diventano pressanti negli anni delle guerre di indipendenza, con grande fiducia nella Provvidenza e in s. Gaetano di Thiene «il cui patrocinio invocava con fiducia illimitata nei bisogni materiali del suo Istituto» (286).

Il volume della Bassani è stato redatto con dovizia di particolari, basandosi su un considerevole numero di documenti raccolti in archivi storici non solo diocesani e parrocchiali, ma anche importanti come l'Archivio Segreto Vaticano e gli Archivi di Stato di Roma, Vicenza e Padova. Esso ci introduce nel vivo del momento storico in cui è vissuta

Redenta Olivieri attraverso la riproduzione grafica di documenti, lettere autografe, fotografie che impreziosiscono il volume. Da segnalare l'ampia appendice documentaria e l'indice dei nomi e luoghi, che aiutano il lettore a muoversi con facilità nella ricerca. Ben scritto, di facile lettura, è realmente – dal mio punto di vista – un'opera storica di considerevole valore che arricchisce la storia italiana, ma soprattutto quella della Vita consacrata femminile, che, purtroppo, pecca di lacune ancora incolmate.

CATERINA CIRIELLO

MASSIMO MANCINI, *Lana alle carni. La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*, Bologna, (Collana «Domenicani», 30), Edizioni Studio Domenicano, 2010, 408 pp., 28 ill., cm. 21 x 14, ISBN 978-88-7094-757-1, € 29,00.

Nel corso della storia della Chiesa gli impulsi a riformarsi hanno fatto breccia un po' in tutte le famiglie religiose, non esclusa quella domenicana. La riforma però, in questo caso, non ha portato a lacerazioni senza ritorni e quindi alla moltiplicazione dello stesso Ordine in più rami distinti, come è accaduto per esempio presso i benedettini, i francescani e i carmelitani. In Italia il movimento domenicano riformatore o degli osservanti, ispirato al metodo del beato Raimondo da Capua che prevedeva la designazione di un convento di riforma cui si accedeva per libera scelta dei singoli religiosi, comincia a Venezia alla fine del Trecento per poi affermarsi tra alti e bassi in tutte le regioni, compresi il Meridione continentale e la Sicilia.

La riforma sei-settecentesca dei domenicani veneti trattata nel libro non era stata studiata finora nel suo complesso e a livello istituzionale, anche se su di essa si disponeva di buone fonti. Mancini ha avuto il merito di affrontare l'argomento con grande impegno e un notevole senso critico, cosa quest'ultima non condizionata dal fatto che egli è domenicano con ascendenza veneta.

Il primo avvio di tale riforma è dovuto a un friulano, il padre Giorgio De Longis, che si era formato e aveva fatto esperienze nella congregazione abruzzese dell'Ordine – soprattutto a Sulmona e a Napoli (qui nel convento di San Severo Maggiore), ove era stato rispettivamente maestro dei novizi e priore –, una serie di conventi di riforma dovuta all'iniziativa del lucchese Paolino Bernardini, a sua volta ammiratore senza riserve di Savonarola, amico di san Filippo Neri e direttore spirituale di san Giovanni Leonardi.

La riforma dei domenicani veneziani inizia con l'appoggio decisivo dei vertici dell'Ordine nel 1606, all'epoca dell'Interdetto, il che non impedisce che il primo tentativo, fatto a Este, fallisca. Il convento di San Vito al Tagliamento, fuori del dominio veneziano, fa invece buon viso alla svolta, anche perché De Longis è qui presto raggiunto da un entusiasta e attivissimo discepolo: padre Bernardino Gosellino. Poco dopo la riforma metterà piede nel più importante convento di Cividale del Friuli. Tutto sommato comunque inizialmente i suoi sviluppi, che possono contare sull'annessione del solo vicariato di Rosazzo, restano molto lenti, anche se il fervore iniziale di quanti l'hanno abbracciata rimane inalterato. La semina darà i suoi frutti più tardi.

Lo sviluppo dell'iniziativa riformatrice prenderà quota decisamente quando il noviziato installato da anni a Cividale verrà equiparato al noviziato generale di Parigi ed entrerà in azione un napoletano, già figlio del convento partenopeo di San Severo Maggiore (quello ove era stato priore padre De Longis): padre Basilio Pica, predicatore dalla parola travolgente ed ottimo uomo di governo. Con lui la riforma fallisce a Gorizia ma si afferma con relativa facilità a Farra d'Isonzo (in territorio austriaco), a Capodistria (ove prende possesso di un convento dell'Ordine soppresso poco prima di comune accordo dallo Stato e dalla Chiesa) e infine nel convento di San Secondo, un'isoletta poco distante da Venezia, sia pure, in questo caso, dopo aver superato una serie di ostacoli. Da sottolineare che, pur di installarsi a San Secondo, Pica e i suoi confratelli non esitano ad accettare l'appoggio dell'autorità politica della Serenissima contro i ricalcitranti confratelli della Provincia di San Domenico di Venezia, cui il convento appartiene.

L'incremento più vistoso dei riformati si ha quando questi, oltre ad attirare anche frati di altre Province, si muniscono di particolari garanzie protettive e nel 1662 giungono a costituire un vero e proprio organismo *sui juris*, la congregazione del beato Giacomo Salomoni, in parte autonoma dalla Provincia madre, che ovviamente è interessata a combattere tali innovazioni, viste come delle escrescenze. Pica tenta alla fine, su imposizione del maestro generale, di portare la riforma anche nel convento veneziano di San Domenico di Castello, nel cuore della città lagunare, appartenente alla Provincia di Lombardia e sede dell'inquisitore dell'Ordine, già culla della riforma trecentesca, ma questa volta si deve arrendere.

L'affermazione ulteriore e la maturazione degli osservanti veneti si hanno quando questi, specialmente durante i vicariati di Girolamo Piccini, si insediano nei conventi di Conegliano e di Valvasone, celebrano la prima dieta della congregazione e si installano nella stessa città di Venezia, pro-

priamente alle Zattere, nell'ex-convento dei gesuati. Qui essi avranno subito una visibilità loro sconosciuta in passato, anche perché vi trasferiscono lo Studio Generale, istituito anni prima a San Secondo, e la sede del loro vicario generale. A tutto questo si aggiungono sia l'affiliazione dei suoi frati alla congregazione come tale e non più al convento, ciò che permette una loro migliore distribuzione territoriale, sia l'espansione dei riformati in altri conventi del territorio veneziano e del Friuli austriaco, sia la loro adesione all'invito di accollarsi la missione nel territorio greco soggetto alla Repubblica di Venezia. La missione non durerà molto e farà anche dei martiri ad opera dei turchi, quando costoro riprenderanno ai veneziani il territorio già in loro possesso, il che non toglie che ci saranno pure delle ombre.

Accanto all'affermazione geografica è però quella spirituale, apostolica, culturale e pubblicistica a caratterizzare la congregazione, che nel frattempo si rende del tutto autonoma dalla Provincia di San Domenico di Venezia, ciò che in parte fa anche eludendo senza troppe cerimonie l'autorità del maestro generale ed appoggiandosi al potere politico dei dogi e dell'aristocrazia veneziana. L'affermazione religioso-culturale è dovuta alla costruzione di una nuova splendida chiesa alle Zattere e al riattamento dell'annesso convento. È il Tiepolo a fare della chiesa la cassa di risonanza dell'Ordine con le sue tele, per non parlare della grande e famosa biblioteca conventuale, che verrà arricchita tra l'altro da fondi di noti letterati, quale Apostolo Zeno (la biblioteca sarà poi unita alla Marciana). È in questo convento ugualmente che opererà una personalità come quella di Daniello Concina con le sue accese polemiche in varie direzioni, in particolare contro il lassismo, gli avversari della riforma degli Ordini religiosi che gli era familiare e il probabilismo, polemiche che faranno giungere il suo nome e quello dei suoi austeri confratelli anche molto lontano da Venezia. Ad operare con lui e dopo di lui saranno pure De Rubeis, Finetti, Patuzzi (l'avversario di Sant'Alfonso), Cuniliati e Valsecchi. Ovviamente gli osservanti non incontrano il favore di tutti e devono rintuzzare finanche pesanti accuse, quale quella (rivelatasi poi falsa) di aver depositato una grossa somma su una banca di Genova per farla fruttare, e questo nonostante la loro contrarietà al prestito del danaro ad interesse. Va aggiunto che qualche accusa è più che altro la risposta degli avversari al forte orgoglio di famiglia dei riformati.

La ricostruzione storica di Mancini si arresta agli anni in cui la congregazione osservante, dopo aver toccato l'apice della sua forza, comincia alquanto a declinare. Ciò avverrà poco prima che la Serenissima, in armonia col clima giurisdizionalistico del tempo, imponga a tutti gli Ordini lo stacco dai loro superiori generali di Roma, come si verifica anche altrove, per

esempio a Napoli due decenni dopo. A causare il suo tracollo sarà però prima la caduta della repubblica veneta nel 1797 e poi la soppressione napoleonica nel 1810. Sotto la successiva dominazione austriaca si tenterà di riprendere il cammino interrotto (1843), ma non si tarderà ad accorgersi che le velleità non fanno storia, anche se i domenicani andranno via definitivamente da Venezia solo con la soppressione imposta dall'Italia unita a tutti i conventi.

La ricerca, man mano che la tela intessuta con notevole chiarezza ed equilibrio da Mancini si va sviluppando, presenta tutte le peculiarità che distinsero il movimento riformatore veneziano, sia sul versante interno che su quello esterno. Sul primo vengono evidenziati la rigidità dei frati nella pratica della povertà (niente peculio personale), nel praticare il silenzio nei tempi e nei luoghi stabiliti, nel mangiare (bando alla carne, digiuno da metà settembre a Pasqua), nel pregare (ufficio corale a mezzanotte), nel vestire («lana alle carni», quindi niente cotone, lino o seta), nel servirsi della posta e nell'uso della cella (l'una e l'altra sottoposte a un controllo di tipo poliziesco), nei viaggi (sempre a piedi e mai soli), il loro culto per la vita comune, il loro forte attaccamento allo studio (ma non senza unirvi il rifiuto dei gradi accademici in auge presso i non riformati con l'annessa precedenza sugli altri confratelli), tutti aspetti visti come caratteristiche essenziali delle comunità primitive dell'Ordine e quindi imm modificabili nonostante l'evoluzione dei tempi, il che fa sì che gli osservanti veneti finiscano per essere assimilati talora sul piano morale ai giansenisti, accusa che gli interessati ovviamente respingono recisamente. Sul versante esterno i riformati acquistano, con il loro austero tenore di vita e il loro fervente apostolato, grande credito presso tutti gli strati della popolazione e le stesse autorità politiche della Serenissima, che li favoriscono volentieri quasi sempre.

Gli osservanti non hanno difficoltà d'altra parte, scrive inoltre più volte l'Autore, ad adottare talora l'indirizzo verticistico contrario al carattere democratico dell'Ordine e finanche a mettere in discussione in certo modo lo stesso voto di ubbidienza, e questo sia ricorrendo al potere politico sia scavalcando ripetutamente alcuni superiori. Per quanto riguarda però l'appoggio al potere politico, osserva anche qui giustamente l'A., era stato lo stesso concilio di Trento ad aprire loro il varco con un suo decreto (Sess. XXV, decr. sui Reg., 22). Lo stesso si dica del cosiddetto "disciplinamento", tendenzialmente comune un po' a tutta la Chiesa post-tridentina e quindi tutt'altro che caratteristico di una riforma come quella dei domenicani veneti.

Mancini attinge sempre alle fonti di cui dispone, fonti che provengono comunque quasi esclusivamente dagli ambienti osservanti, mentre quelle degli altri rami dell'Ordine, quali ad es. quelle della Provincia di San

Domenico di Venezia, così come quelle gesuitiche riguardanti le polemiche avute con la Compagnia, risultano spesso assenti. L'autore non ha difficoltà ad ammettere questo vuoto, il che fa sì, egli osserva, che non si possa dare sempre credito ai riformati, anche perché talora questi, nelle loro prese di posizione, pur con le migliori intenzioni del mondo (vogliono applicare le costituzioni alla lettera), sono chiaramente inficiati da un bel po' di ideologia e si attengono «a costumi medievali ormai del tutto sorpassati» (174). Di conseguenza egli ritiene che l'indagine da lui condotta non possa dirsi conclusa senza ulteriori ricerche proprio in tali e altre direzioni. L'ammissione fa onore a Mancini e, nello stesso tempo, non inficia il suo eccellente lavoro, condotto «con occhio adeguatamente sereno e obiettivo» (11).

MICHELE MIELE

TONINO CABIZZOSU, *Donna, Chiesa e società sarda nel Novecento, Studi del Centro "A. Cammarata" 75, Caltanissetta-Roma 2011, pp. 352.*

Le persone intellettualmente non anebbiare sanno che la storia, come del resto la vita, è fatta tanto di uomini quanto di donne. Questo principio basilare, tuttavia, è stato spesso e volentieri disatteso dalla ricerca storica. Molti studiosi hanno scritto migliaia di pagine su Alessandro Magno e le sue imprese belliche, molti altri hanno votato la loro vita ai cavalieri teutonici con le loro improbabili "storie", altri ancora hanno minuziosamente scandagliato gli abissi marini alla ricerca dell'oro dei *conquistadores*. Al contrario, pochi storici si sono occupati delle schiave del Macedone o delle madri che generarono i sodali dell'*ordo teutonicus* o delle mogli degli iberici partiti alla conquista del "Nuovo Mondo". Ma in questi ultimi decenni qualcosa è cambiato e pian piano, dopo aver sottratto le donne dall'anonimato, si è cominciato a rileggere "l'unica storia" anche sotto un'angolatura femminile.

Il libro di Tonino Cabizzosu, *Donna, Chiesa e società sarda nel Novecento*, si propone di andare in questa direzione e, in particolare, di far conoscere la vita e le opere delle donne consacrate all'interno della società sarda. «In Sardegna – scrive l'Autore nella premessa – purtroppo, questo argomento [la storia della donna] è stato affrontato, prevalentemente, in ambito letterario: molto rimane ancora da studiare per cogliere nella pienezza il contributo offerto nel corso della storia dalla donna come sposa, madre, educatrice. La presente opera non intende essere esaustiva, ma offrire, semplicemente, alcune linee di

riflessione su un aspetto particolare del mondo femminile: il ruolo svolto dalla donna consacrata per promuovere nell'isola l'evangelizzazione, la promozione umana e l'educazione integrale dell'uomo» (13).

Sovrabbondante di documentazione e scritto in un agevole italiano, benché non del tutto esente da qualche refuso di stampa, questo saggio è suddiviso in tre parti: la prima di carattere generale (19-104), la seconda dedicata all'esperienza di sette interessanti figure di contemplative (107-222), la terza volta a illustrare la concreta azione caritativa di alcune congregazioni religiose femminili (225-333). Le tre parti sono a loro volta divise in ventun capitoli, ognuno dei quali è il risultato di una conferenza o di un contributo editoriale che Cabizzosu ha elaborato in questi ultimi anni.

Nel volume si cita più volte l'interessante concetto di "sardità", che l'Autore intende come un preciso tipo di femminilità religiosa sarda che «non scaturisce all'improvviso, ma ha profonde radici nel radicato concetto della dignità femminile, in un matriarcato che non aveva nulla di ideologico e che scaturiva in una *paideia* totalmente volta al servizio e all'educazione dell'altro» (14).

Dall'attenta analisi degli statuti e delle opere concrete emerge che, sebbene fossero del tutto simili sotto l'aspetto istituzionale a quelle sorte in Lombardia o in Veneto, le congregazioni isolate «scaturivano dall'urgenza di fornire risposte concrete ai bisogni locali. Erano, dunque, espressione non della gerarchia, ma del vissuto ecclesiale e sociale; sgorgavano dal basso» (15).

Al termine del libro il lettore potrà dire di essersi addentrato con frutto alla scoperta di una parte del mondo femminile, il quale per sua intima vocazione brama trasmettere e coltivare la vita e, a meno di non essere sviato da innaturali ideologie, per sua propria indole aborre tutto ciò che uccide e devasta. Di ciò ne era persuaso pure l'antico poeta pagano quando scriveva *Bella matribus detestata*.

ENZO RAVELLI

GIOVENALE DOTTA, *Leonardo Murialdo, infanzia, giovinezza e primi ministeri sacerdotali (1828-1866)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 347 pp.

L'Autore, appartenente ai Giuseppini del Murialdo e docente di storia della Chiesa, ha affrontato la biografia del proprio Fondatore dopo aver ef-

fettuato studi e pubblicazioni qualificate su aspetti particolari della vita e del contesto storico in cui operò il Murialdo (è sufficiente citare per es. *La nascita del movimento cattolico a Torino e l'Opera dei Congressi [1870-1891]* nel 1999, *La pedagogia del Murialdo* nel 2003, « *dell'Operaio*». *Un giornale torinese tra Chiesa e mondo del lavoro (1876-1933)* nel 2006, *Chiesa e mondo del lavoro in età liberale. L'Unione Operaia Cattolica di Torino [1871-1923]* nel 2008). Inoltre egli ha potuto utilizzare pubblicazioni di fonti di primaria importanza quali l'epistolario e il testamento spirituale del santo, edito il primo da don Aldo Marengo e il secondo da don Giuseppe Fossati.

Tale preparazione storico-culturale è un presupposto pressoché indispensabile per tentare di scrivere una biografia, «valida, storicamente fondata, di livello scientifico e che tenga conto delle acquisizioni storiografiche intervenute nei decenni successivi alla sua (= del Murialdo) canonizzazione (1970)» (7).

Infatti nel volume troviamo un'accurata analisi critica delle fonti e della bibliografia, avente lo scopo di accertare in modo storicamente fondato le vicende della vita del Murialdo nel loro contesto storico.

L'opera quindi si presenta ineccepibile ed encomiabile sotto il profilo del metodo storico a vantaggio di una conoscenza approfondita del Fondatore della Congregazione di san Giuseppe.

Nello stesso tempo il volume, in relazione alle vicende della vita del Murialdo, offre un saggio interessante sull'attività educativa di alcuni istituti religiosi (Cap. II, 35-58) e sugli studi teologici nella Facoltà Teologica dell'Università di Torino (Cap. IV, 75-97) nella prima metà dell'Ottocento.

L'analisi accurata che il Dotta fa dell'attività svolta dal Murialdo dopo l'ordinazione sacerdotale, e precisamente negli anni 1851-1866, pone in evidenza che essa, alla luce del percorso complessivo della vita del santo, fu di fatto una preparazione alla futura attività di Fondatore (per es. la sua attività nei primi oratori torinesi [Cap. VII, 155-191] e la direzione dell'oratorio San Luigi [Cap. VIII, 193-218]). Su questo aspetto l'autore dà «ragione ai biografi che hanno visto nella tappe della sua (= del Murialdo) adolescenza, nei suoi studi, nei suoi primi ministeri altrettanti momenti di preparazione remota all'evoluzione successiva, che egli non aveva cercato... ma alla quale acconsentì con gioia» (279).

Anche l'anno trascorso a Parigi (1865-1866) nel Seminario di San Sulpizio consentì al Murialdo «di affacciarsi su uno scenario più vasto, per quanto questo (sia avvenuto) attraverso le finestre di un seminario e dalle cattedre di corsi teologici generalmente validi in sé, ma da lui e da molti altri apprezzati soprattutto per la formazione ascetica che li accompagnava e per la spiritualità che li alimentava» (279).

Tutto ciò è una peculiarità propria del Murialdo che non si trova in altri Fondatori. Al riguardo si potrebbe ricordare san Giuseppe Cottolengo nel quale, durante il periodo anteriore alla sua Opera, nulla lasciava presagire il seguito, se non le attitudini personali del santo, valorizzate vistosamente dall'ispirazione carismatica avuta.

Al termine della lettura dell'opera, non resta che auspicare da parte dell'autore di completare la biografia, dal momento che è «opportuno non volgersi indietro, dopo aver messo mano all'aratro» (280).

LINO PIANO

V Sezione

Bibliografia

Coordinatore

Angelo Giuseppe Dibisceglia

ANNO 2010

L'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, grazie all'impegno profuso negli anni attraverso l'organizzazione di importanti iniziative culturali nazionali e internazionali come i convegni e i forum, le diverse attività e le collaborazioni editoriali, rappresenta ormai una consolidata realtà di indagine, di approfondimento e di divulgazione scientifica. Per tale ragione, a partire da questo secondo numero della rivista *Chiesa e Storia*, la Bibliografia dei Soci sarà offerta alla pubblica fruizione attraverso un duplice canale divulgativo:

- a) tra le pagine della rivista, con la pubblicazione dei nominativi dei Soci che hanno messo a disposizione l'elenco della propria produzione scientifica;
- b) attraverso un *link* dedicato, all'interno della relativa sezione del sito www.storiadellachiesa.it, con la descrizione bibliografica dei contributi di ciascun Socio.

La scelta è motivata dalla volontà di rendere ancora più visibile, e quindi più fruibile, l'impegno scientifico profuso, annualmente, dalla comunità dei membri dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa.

Consultabile on-line, la Bibliografia dei Soci così raccoglie e descrive l'attività di studio e di divulgazione dei risultati delle ricerche svolta, attraverso la pubblicazione di monografie, contributi in volumi, partecipazione a convegni e/o giornate di studio, curatele, saggi in riviste, voci di dizionario, recensioni e note di bibliografia.

Per l'anno 2010 hanno inviato le proprie segnalazioni bibliografiche:

ACCROCCA Felice, BESOSTRI Fabio, BOAGA Emanuele, BOSATRA Bruno Maria, CAPANNI Fabrizio, CAFFIERO Marina, CARFORA Anna, CASTELLI Francesco, CECCARELLI LEMUT Maria Luisa, COSTANZO Alessandra, DARGENIO Antonella, DE PALMA Luigi Michele, DELL'OMO Mariano, DIBISCEGLIA Angelo Giuseppe, DOTTA Giovenale, ERNESTI Jörg, FALZONE Maria Teresa, FESTA Gianni, FORNASARI Giuseppe, GIOMBI Samuele, GIOS Pierantonio, GRIGNANI

Mario Luigi, GROSSO Giovanni, IANNIELLO Antonio, LICCARDO Giovanni, LOPARCO Grazia, LOVISON Filippo, MANCINI Lorenzo, MANCINI Massimo, MANFREDI Angelo, MANTELLI Sincero, MARITANO Mario, MIELE Michele, ORLANDI Giuseppe, PALESE Salvatore, PAOLINO Marco, PELLEGRINI Luigi, REGOLI Roberto, RUSSO Pasquale, SENSI Mario, SILVA Cesare, SODI Stefano, STABILE Francesco Michele, TAGLIAFERRI Maurizio, TANNER Norman, TANZARELLA Sergio, VON TEUFFENBACH Alexandra, TOZZI Ileana, VENTURI Giampaolo, XERES Saverio, ZAGHINI Franco, ZITO Gaetano, ZOVATTO Pietro.

I soci sono invitati a comunicare all'indirizzo di posta elettronica biblio.chiesaestoria@gmail.com i dati che ritengono utili per garantire un adeguato e continuo aggiornamento delle pagine *web* dedicate alle loro pubblicazioni. Quanti dispongono di una pagina personale e di una bibliografia in rete, possono comunicare l'indirizzo *web* così da permettere la creazione di un *link*. Quanti, invece, non dispongono di una pagina personale e di una bibliografia in rete, possono inviare, entro la fine del prossimo mese di giugno 2013, l'elenco delle pubblicazioni relativo all'anno precedente.

ABSTRACTS

Sergio Pagano, *Prolusione*, 13-18

Il tema del Convegno di Studio che oggi si inaugura collega nel suo titolo due termini che sono fra loro di fatto inscindibili: la memoria e il tempo (la storia). Dice infatti Aristotele che «la memoria non è né sensazione né concetto, ma un certo possesso o affezione di queste ultime, quando interviene il tempo. Cosicché quelli che percepiscono il tempo sono gli unici, fra gli animali, a ricordare, e ciò per mezzo di cui ricordano è ciò per mezzo di cui essi percepiscono il tempo». Con un salto di 24 secoli e mezzo possiamo giungere da Platone a Emanuele Severino per sentire ripetere, sostanzialmente, i medesimi concetti del filosofo di Atene: «La memoria non conserva i “barlumi” del passato, ma lo mostra intatto, nel suo essere, ciò che da sempre e per sempre esso è. L'apparire del risultato non è l'apparire del tempo, ma del sopraggiungere degli eterni». Ragione di più per curare, conservare ed illustrare sempre meglio e senza preconcetti od ottiche di interessi quella preziosa parte della Memoria che è costituita, tanto nel passato quanto nel presente, dagli archivi.

The theme of the conference links in its title two terms which are inseparable: memory and time (history). It was Aristotle who said that «memory is neither a sensation nor a concept, but a possession or condition of the latter, when time intervenes. Those who perceive time are the only ones, amongst the animals, who recall, and so by means of recalling, they perceive time itself». With a leap forward of twenty four and a half centuries we move from Plato to Emanuele Severino, to hear substantially repeated, the same concept as the Athenian Philosopher: «Memory does not conserve the “glimmers” of the past, rather it shows it intact, in its being, that which is, forever and ever. The appearance of the result is not an appearance of time, rather it is the arrival into eternity». One more reason to care for preserve and illustrate better, and without preconceptions or illusions, that precious part of Memory which is constituted, both in the past and the present, by the archives.

Samuele Sangalli, *L'ermeneutica filosofica delle memorie storiche*, 19-28

Il recente esercizio della filosofia critica della storia ha acquisito come la “densità” del fatto umano è evento e narrazione dello stesso. Ogni approccio alle *memorie* è dunque sempre ermeneutica che continuamente dis-vela la complessa verità dell'accaduto, leggendo il passato e prospettando il futuro. Così la documentaristica, come organizzazione della memoria, si rivela essenziale per la vita sociale. Infatti, nel comprendere sé stesso, l'uomo non ha mai potuto prescindere dal significato dato al tempo umano, trascorso e potenziale. L'articolo lo mostra nei vari autori delle diverse *epoche*: il mondo antico classico con la sua ciclicità; la teologia cristiana della storia con la sua linearità escatologica; la cesura rinascimentale; la prospettiva vichiana con i corsi e ricorsi della storia universale eterna; i diversi illuminismi europei uniti nell'intendere il tempo dell'uomo come epifania evolutiva della ragione, categoria comune anche all'idealismo come anche al marxismo e al positivismo; la reazione storicista che aprirà alla “liquida” concezione postmoderna della storia, e del fare storia ridotto a narratologia. A dispetto dei vari relativismi, l'uomo tuttavia non può rinunciare alla ricerca della verità che, nella gestione del senso delle *memorie*, significherà anzitutto, nella dialettica del processo ermeneutico, umile e costante appassionata indagine per scoprire la realtà, contro ogni omologia tra verità e menzogna. Tale lavoro permetterà anche una purificazione degli assoluti fino all'identificazione di poche e condivise costanti circa l'identità e dignità dell'uomo, promuovendo e rendendo così possibile l'incontro tra culture, essenziale nel presente tempo fortemente segnato dai caratteri plurali della globalizzazione. Ai nuovi storici viene dunque affidato, nella memoria dei loro grandi predecessori, un contributo non secondario alla costruzione della città dell'uomo.

The recent application of critical philosophy of history has realised how the “complexity” about human facts is their own happening and narrative. Therefore, any approach to memories is always a hermeneutics that, revealing the complex truth of what has happened, learns from the past and envisages the future. Thus the Documentarism, as the organisation of memory, is essential for social life. In fact, human beings have never understood themselves regardless the meaning of both the past and potential time. This is shown in this article considering various authors from different ages: the cyclicity of ancient classical period; the Christian theology of history and its eschatological linearity; the Renaissance censorship; the Vico's perspective of twists and turns of the eternal universal history; the diverse European Enlightenments that agreed in considering the human time as an evolutionary epiphany of reason, a category in common with Idealism as much as Marxism and Positivism too; the

reaction of Historicism that leads to a “liquid” postmodern conception of history and its study, both of them reduced to a mere Narratology. However, in spite of any Relativism, human beings cannot exist avoiding the research of truth that, managing the sense of memories, firstly means a humble, constant and passionate examination to achieve the truth through hermeneutic process and against any homology between truth and falsehood. This contribution will permit also the purification of absolutes and the identification of few and common constants on human identity and dignity, which will allow and promote a convergence between cultures, essential in this period that is strongly influenced by plural cultural characteristics of globalisation. Therefore, new historians receive here a primary task to contribute for the construction of our society, in memory of their great predecessors.

Stefano Defraia, *Fonti storiche in epoca medievale: memorie, ombre e tracce*, 29-107

Alle prese con un immaginario collettivo: un Medioevo che non c'è... una idea, qualcosa che è nella testa delle persone, non fuori di essa. La valutazione delle fonti secondo la *durata*, il *ritmo* e la *modalità* dei tempi di gestazione (documentazione, elaborazione e composizione). Dai cantieri medievali (nella fatica del leggere, scrivere e trascrivere, tra scritture e *scriptoria*, falsi, lacune e palinsesti) alle sue letture moderne e contemporanee tra presunzioni ermeneutiche e storiografiche (interpretazioni, immagini e letture illusorie).

Dealing with a collective imagination: a Middle Ages that never was... an idea, something in the mind of the person, but not in reality. An evaluation of the sources according to the duration, rhythm, and modality of its development (documentation, elaboration and composition). From medieval sites (through the effort of reading, writing and transcribing, among writings and scriptoria, forgeries, gaps and palimpsests) to modern and contemporary readings including historiographical and hermeneutical presumptions (interpretations, images and illusory readings).

Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Mistica e costruzione della memoria: da Chiara da Montefalco a Francesca Romana*, 109-135

Lo scopo di questo intervento è quello di illustrare le diverse strategie adottate dai redattori dei testi mistici per legittimare sul piano ecclesiale le “parole” delle *magistrae practicae*, di cui intendevano trasmettere l'insegnamento.

I casi salienti qui esaminati sono i seguenti: Chiara da Montefalco in relazione alla questione della “vera” e “falsa” santità, Angela da Foligno sospettata di eresia, Brigida di Svezia accusata di attribuire le sue visioni allo Spirito Santo, Francesca Romana di cui l’esperienza mistica risulta un ostacolo piuttosto che un viatico nel riconoscimento ufficiale della sua santità.

The aim of this contribution is to illustrate the various strategies adopted by the drafters of mystical texts in order to legitimize, for the Church, the “words” of the magistrae practicae, which they meant to hand down. The salient cases here examined are the following ones: Chiara da Montefalco connected to the question of “true” and “false” sanctity, Angela da Foligno charged with heresy, Birgit of Sweden accused to attribute to the Holy Ghost her self made visions, Francesca Romana whose mystical experience resulted an obstacle rather than a viaticum for the anyway late recognition of her sanctity.

Mariano Dell’Omo, *Memoria attiva e memoria selettiva: testimonianze medievali dell’Archivio di Montecassino*, 137-149

Grazie a cinque paradigmi di memoria derivanti da altrettanti manoscritti medievali o prodotti nello scriptorium-archivio di Montecassino (Casin. 3, Casin. 47, Casin. 82, Vat. 1at. 1202) o attualmente conservati nell’abbazia (Casin. 334), l’intervento di Mariano Dell’Omo illustra come la trasmissione di documenti o eventi all’interno di una “istituzione della memoria” sia affidata al valore della scrittura e dell’immagine, in particolare al peso di certi libri il cui pregio nel corso dei secoli li ha accreditati più di altri ad essere percepiti come monumento e rappresentazione se non simbolo di un’intera storia comunitaria. Ciò rivela come all’interno del patrimonio memoriale scritto di un’istituzione religiosa e culturale come l’abbazia cassinese, si sia conservato, per così dire, un nucleo vivo ed efficiente di “memoria scritta volontaria”, frutto di scelte consapevoli, e poi via via – per la sua stessa importanza –, selezionato, riqualificato e fatto oggetto di uso comune.

Thanks to five paradigms of memory originating from as many medieval manuscripts or produced in the scriptorium-archive of Monte Cassino (Casin. 3, Casin. 47, Casin. 82, Vat. 1at. 1202) or currently kept in the abbey (Casin. 334), the essay of Mariano Dell’Omo illustrates that the transmission of documents or events inside an “institution of the memory” is founded in the worth of the script and image, particularly in the weight of certain books, whose great value in the course of ages has accredited them more than others to be perceived as a monument and repre-

sentation if not as symbol of a whole community history. This reveals that inside the patrimony of written memory of a cultural and religious institution as the cassinese abbey, is preserved, so to say, an alive and efficient nucleus of "voluntary written memory"; result of conscious choices and besides more and more – for its same importance –, selected, upgraded and commonly used.

Giovanni Battista Varnier, *Le prospettive di unificazione nazionale e la Santa Sede: Italia federale e Stato unitario. Riflessioni a 150 anni dall'Unità, 153-178*

In occasione del 150° anniversario dell'Unità d'Italia (17 marzo 1861) si ebbe un importante dibattito tra gli storici italiani concernente il problema della partecipazione dei cattolici italiani al processo unitario. Il presente saggio propone di rileggere la storia dei rapporti tra società civile e società religiosa con equilibrio e senza enfasi.

On the occasion of the 150° Anniversary of the Unification of Italy (17 march 1861), a debate took place between historians concerning the participation of Italian catholics to the unitary process. This paper aims to re-read the history of relations between civil and religious society with equilibrium and without emphasis.

Grazia Loparco, *Le istituzioni religiose educative femminili a Roma nelle Relazioni delle ispettrici governative, 179-230*

Dopo la proclamazione di Roma capitale d'Italia, un'ispettrice visitò gli istituti religiosi educativi femminili a Roma dal 1886 al 1901, a nome del governo italiano. Le sue numerose e accurate relazioni mettono in luce le prescrizioni dello Stato liberale preoccupato della formazione civica e del controllo; la mentalità, la preparazione didattica delle religiose e gli interventi dell'ispettrice per favorire la modernizzazione delle proposte. A Roma c'erano molti collegi e istituti assistenziali che intendevano rispondere alle esigenze educative delle ragazze, ancora disattese dagli investimenti pubblici. Ne emerge uno spaccato sociale, politico, educativo e religioso attraverso le osservazioni di una delle poche donne che avevano potere di mediazione negli anni della questione romana.

After the proclamation of Rome as the capital of Italy, a Inspector visited the religious-educative institutes for women in Rome from 1886 to 1901, on behalf of the

Italian Government. Her numerous and accurate reports highlight the prescriptions of the liberal state concerned with the civic formation and supervision, the mentality, and the didactic preparation of religious women, as well as that of the interventions being made by the Inspector in promoting the modernization of various initiatives. In Rome there were many colleges and institutes for social-services which aim to respond to the educative needs of young women which were still being neglected by public investments. There emerged a social, political, educative and religious split as a result of the observations made by one of the few women who had the power of mediation during the years of the Roman question.

Roberto Regoli, *Il Vicariato di Roma dopo il 1870*, 231-253

A seguito del 20 settembre 1870, il Vicariato di Roma passa da una missione d'impegno temporale e spirituale ad una solamente spirituale. Inoltre, nella impossibilità di relazioni dirette tra Santa Sede e Regno d'Italia, il Vicariato diviene uno dei canali di trasmissione delle informazioni e dei contatti informali tra le due istituzioni, in una strategia guidata dal papa e dai cardinali curiali. Dopo l'insediamento del Regno d'Italia a Roma, il Vicariato assume così una funzione del tutto nuova, dinamica e da "inventare", allo stesso tempo spirituale, pastorale e politica. Sarà canale di comunicazione, di intralcio e a volte pure occasionerà incomprensioni. Il contributo si limita al periodo 1870-1939.

After September 20, 1870, the work of the Vicariate of Rome, previously both temporal and spiritual, becomes purely spiritual. However, given the impossibility of direct contact between the Holy See and the Kingdom of Italy, the Vicariate quickly becomes, at the direction of the Pope and the curial cardinals, one of the channels of informal contact between the two institutions. After the installation of the government of the Kingdom of Italy in Rome, the Vicariate assumes a completely new role, one that is dynamic and which must be "invented", simultaneously spiritual, pastoral and political. It becomes both a channel of communication and an obstacle to the same; on occasion, it is even the cause of misunderstandings. This work limits itself to examining the years between 1870-1939.

Filippo Lovison, *I Decreta dell'Archivio Storico del Vicariato (1870-1875) e la Diocesi di Roma all'indomani della Breccia di Porta Pia. Appunti per una ricerca, 255-296*

Dallo studio di questa inedita documentazione custodita nell'Archivio Storico del Vicariato – *Decreta 1870-1871, 1872-1873, 1874, 1875* – appare evidente come la Diocesi romana sia rimasta una componente fondamentale per la storia della sua stessa città, e non solo. Ma soprattutto dopo Porta Pia fu un cuscinetto imprescindibile fra quelle “due Rome” che, se in certi momenti miravano alla reciproca sopraffazione, in altri per nulla si ignoravano, già guardando in lontananza alla cosiddetta “terza Roma”. Da qui la necessità di una dovuta attenzione nei confronti di quel poliedrico e vivace quinquennio (1870-1875), custode dei dinamismi di quella fattiva resistenza con la quale la vecchia Roma cercava di conservare e trasmettere alla nuova lo spirito universalistico della sua tradizione religiosa; in altre parole, quel secolare spirito cristiano di convivenza e di adattabilità che l'aveva resa universalmente celebre.

From the study of this unique documents preserved in the Historical Archive of the Vicariate – Decrees 1870-1871, 1872-1873, 1874, 1875 – it is evident how the Roman Diocese has remained a fundamental component to the history of its own city, and beyond. But especially after Porta Pia was an essential buffer between the “two Rome” which, if at certain times sought to mutual abuse, in others not at all unaware of each other, already looking into the distance to the so-called “third Rome”. Hence the need for a due attention towards the multifaceted and lively five-year period (1870-1875), keeper of the dynamics of the effective resistance with which the old Rome sought to preserve and pass on to the new spirit of the universality of its religious tradition, in other words, that secular Christian spirit of coexistence and adaptability that made her famous worldwide.

Manola Ida Venzo, *Gli ospedali romani dopo l'Unificazione, 297-309*

Nel saggio si ripercorrono le tappe più significative attraverso le quali negli ultimi due secoli il concetto di ospedale – inteso originariamente come ricovero per i malati indigenti – ha mutato progressivamente la sua fisionomia fino a divenire, a Novecento inoltrato, servizio pubblico destinato a tutta la collettività. Parallelamente, attraverso l'esame della normativa emanata prima dallo Stato pontificio e poi dallo Stato unitario, si ricostruisce il difficile cammino verso la costruzione di un sistema di *welfare* che

rimuovesse il vecchio e collaudato sistema di contenimento sociale fondato sulla *pietas* cristiana.

The essay intends to present the most significant stages through which the concept of hospital has progressively transformed: from home for the indigent sick into public service for the entire community in the Twentieth Century. Parallel, by examining the regulations enacted by the Papal State first and by the Kingdom of Italy later, the essay deals with the difficult process which led to the introduction of a welfare state, replacing the established old system of social containment based on Christian piety.

Vito Saladino, *L'Episcopato italiano e i Savoia nelle Istruzioni della Santa Sede durante il Pontificato di Leone XIII*, 311-330

Con l'ausilio di documentazione, in alcuni casi inedita, l'articolo propone uno studio delle istruzioni inviate dalla santa Sede all'episcopato italiano durante il pontificato di Leone XIII per regolamentarne le relazioni con i membri della famiglia reale e con le autorità civili. La documentazione consultata è organizzata in due ampie fasi: prima e dopo l'avvento del cardinale Mariano Rampolla del Tindaro alla Segreteria di Stato nell'estate del 1887. La prima fase è, inoltre, suddivisa in due distinti periodi: dal 1878 al 1883 il primo, dal 1883 al 1887 il secondo. Al rigoroso astensionismo imposto nel primo periodo, nel quale si registra una certa distonia tra le istruzioni romane e la condotta dell'episcopato italiano, fortemente connotato dalla sua appartenenza regionale, più o meno aderente all'assetto intransigente e motivato più da preoccupazioni pastorali che da questioni di principio, fa seguito dal 1883 al 1887 una timida apertura, che prevede la possibilità di una visita solo privata ai reali, qualora i vescovi non avessero potuto esimersene. Con il Rampolla alla Segreteria di Stato e la mobilitazione delle forze cattoliche da lui favorita per la costituzione di un fronte cattolico compatto si favorirà il passaggio dal passivo astensionismo al confronto diretto ed attivo per la riconquista degli spazi perduti, una strategia che favorirà il declinarsi dei principi inalienabili cui la santa Sede si appellava con un sano realismo politico e con concrete esigenze pastorali e che defluirà in un progressivo *ralliement* delle posizioni vaticane.

With the help of some unpublished material, the article presents a study of the instructions sent by the holy See to the italian bishops during Leon XIII's pontificate, in order to regulate their relations with the members of the royal family and the lay

authorities. The documents used belong to two wide phases: before and after the appointment of cardinal Mariano Rampolla del Tindaro as secretary of State in the summer 1887. The first phase is further divided into two periods: the first from 1878 to 1883 and the second from 1883 to 1887. The first period sees a strict abstention during which a certain divergence is recorded between the instructions from Rome and the behaviour of Italian bishops, who were strongly tied to their regions, more or less intransigent and motivated more by pastoral issues than by questions of principle. This is followed from 1883 to 1887 by a shy opening which allows only for a private visit to the royals, in case the bishops could not avoid it. As secretary of State, Rampolla encouraged the mobilization of the Catholic forces in order to build up a compact Catholic front. This would favour the shift from passive abstention to a more active and direct confrontation in order to re-gain the lost spaces. This strategy would match the crucial principles of the Holy See with political realism and concrete pastoral needs and would generate a progressive ralliement of the Vatican positions.

Diego Pinna, *Leone XIII, la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari e l'Italia. Direttive papali e orientamenti cardinalizi nel primo decennio del Pontificato Leonino (1878-1887)*, 331-354

Il contributo prende in considerazione le direttive papali e gli orientamenti della Curia sulla situazione italiana nel primo decennio del pontificato di Leone XIII (1878-1887) attraverso l'esame dei verbali delle Sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari riguardanti l'Italia. La crescita delle convocazioni della Congregazione, soprattutto in forma particolare con un ristretto numero di cardinali membri, e l'approvazione dei deliberati cardinalizi da parte del papa, attestano l'importanza del dicastero nella risoluzione degli affari ecclesiastici e nell'opera riformista di papa Pecci. È inoltre emerso come l'intervento del papa sui lavori della Congregazione sia stato abbastanza significativo, soprattutto sul tema della questione romana, che, partire dal 1886 fu affidato a speciali Commissioni di cardinali, direttamente dipendenti dal papa.

By examining the minutes of the Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs, this article explores the Pope's instructions and the Roman Curia's lines of action on the Italian situation during the first ten years of the pontificate of Leo XIII (1878 - 1887). The ever increasing number of meetings of the Congregation – especially those limited to a small number of Cardinals – as well as the fact that its decisions were approved by the Pontiff himself, reveal the Dicastery's growing importance in the conduction of ecclesiastical affairs and in Pope Pecci's reform

efforts. The research also shows that the Pope's personal involvement in the Congregation's work was significant – specially on the Roman question which, from 1886, was entrusted to special commission of Cardinals reporting directly to him.

Alessandra Costanzo, *Il De Vera et Falsa Poenitentia: nuove ipotesi di attribuzione e datazione*, 357-401

Il trattato *De vera et falsa poenitentia*, attribuito per molti secoli ad Agostino, segna un momento di passaggio decisivo nella storia della penitenza e conosce un'ampia diffusione per tutto il Medioevo. Tuttavia, fino ad ora, lo studio più mirato sul trattato era costituito da sole dieci pagine, scritte più di cinquant'anni fa. Questo articolo vorrebbe colmare, sia pure in parte, tale lacuna, focalizzando l'attenzione sulle questioni relative all'autore e alla datazione del *De vera et falsa poenitentia*, attraverso un itinerario di ricerca scandito in tre tappe: la prima presenta le ipotesi sinora avanzate dagli studiosi; la seconda mette in luce alcuni spunti di riflessione suggeriti dal testo, decisivi per un nuovo orientamento degli studi; la terza, sulla base di questi dati, giunge infine alla formulazione di nuove ipotesi di attribuzione e datazione del trattato.

The treatise De vera et falsa poenitentia marks an important change in the history of penance. It was ascribed to Augustine for many centuries, and widely spread during all the Middle Ages. Nevertheless, so far, the most specific study on the treatise is made up of ten pages only, dating back to more than fifty years ago. This article would fill, at least partly, this gap, putting the focus on the questions about the author and the date of De vera et falsa poenitentia. The research has been divided into three steps: the first one presents the suppositions so far supported by scholars; the second step highlights some elements of reflections, which have been revealed crucial for a new trend of study, suggested by the text itself. On the ground of these elements, the third step advances new suppositions about the author and the date of the treatise.

Pietro Zovatto, *Sulla mistica di Michel de Certeau*, 403-416

Il gesuita de Certeau, studioso di mistica classica, percorre un cammino su tale disciplina. Guardando le sue frontiere ne scopre i limiti. Talvolta pare mettere in crisi la sua stessa esistenza, data dalla tradizione cristiana. È una nuova metodologia o un sconfiggere il presente-assente (soggetto-oggetto) di

tale scienza che si integra e scontra con le nuove varie metodologie moderne? Scienze moderne largamente usate dall'A.

The Jesuit scholar of classical mysticism de Certeau underwent a development of his thought on the subject. Studying its boundaries he discovered its limitations. At times questioning its very existence within the Christian tradition. Is this a new methodology or does it defeat the presence-absence (subject-object) of this discipline that both integrates and conflicts with the various new modern methodologies? Modern science as it has been mainly used since A.

Michele G. D'Agostino, *Analisi storica della Teologia del primato nell'XI secolo. La distinzione tra "ex Cathedra" ed "ex Sede", 417-437*

Il presente studio si situa nell'ambito della *theologia primati* con un'attenzione rivolta in maniera peculiare al suo sviluppo dogmatico durante l'XI secolo. Il *munus petrinum* possiede, infatti, un fondamento in senso teologico e non semplicemente cronologico.

This study is set in the context of theologia primati (theology of primacy) with a particular emphasis on its dogmatic development during the 11th century. The munus petrinum (Petrine office) thus has a theological and not simply a chronological foundation.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA E DI LUOGO

- Abate Giuseppe, 88n
Abissinia, 208
Accrocca Felice, 463
Adamo, 37, 67
Adamo di Brema (Adam Bremensis),
72, 72n
Adria, 328
Adriaen Marcus, 97n, 140n
Aelred di Rievaulx, 78
Aerts W. J., 49n
Aertsen Jan A., 43n
Africa, 59, 221, 431n
Aggeno, 266n
Agnello di Ravenna, 70
Agnesi Gaetana, 206
Agostino di Canterbury, 60
Agostino di Ippona, 17, 23, 23n, 52, 78,
86n, 358-361, 363-364, 366-369,
384n, 396, 403, 405, 413, 435, 435n
Agrigento, 317, 317n, 320, 320n
Aili Hans, 128n
Aimoinus Floriacensis, 95n
Ainsworth Peter F., 50n
Alba, 164
Alberigo Giuseppe, 135n, 448
Alberto de Morra, cardinale, 147
Alberto di Weissenburg, 40
Alberzoni Maria Pia, 125n
Alcuino di York, 60, 139
Alessandria, 427
Alessandrini Paolo, 287, 291
Alessandro Magno, 457
Alessandro III, papa, 147
Alessandro V, papa, 105n
Alfonsi Domenico, 123n
Alfonso Pecha di Valdaterra, 128n
Alfonso X el Sabio, re di Castiglia, 47
Alfredo, re del Wessex, 68, 77
Alonso-Núñez José Miguel, 54n
Alpi, 257
Alsazia, 216
Althoff Gerd, 73n
Alzati Cesare, 432n
Amann Émile, 362-363, 366-367, 397
Amati Pio, 290
America, 15, 169, 407
America Latina, 169, 353n
Amos, profeta, 273
Anastasio Bibliotecario, 422-423
Anciaux Paul, 366, 366n, 397
Ancona, 186
Andreoli Sergio, 121n
Andreotti Giulio, 239n
Andrés Sanz María Adelaida, 38n
Andria, 328n
Angela da Foligno, 121-128
Angeli Jacobus, 105n
Angelini Giuseppe, 259n
Angelo da Montefalco, Iohannilli,
114n, 120n
Angelo Gentile di Ugolino de
Gilibertis, 114n
Angelucci Alessandro, 269n
Angenendt Arnold, 379n, 419n
Angers, 202
Angrisani Sanfilippo Maria Luisa, 37n
Anrooij Wim van, 48n
Anselme de Saint-Rémy, 430n
Antiochia, 427, 429
Antonazzi Giovanni, 410n
Antonelli Giacomo, cardinale, 159,
264-265
Antoniazio Romano, 132n
Anzino Valerio, 236-239

- Apeciti Ennio, 450
Apollinare di Ravenna, 70
Apulia, 443
Aquila, 329n
Aquino, 141
Arduini Ludovico, 293
Ardura Bernard, 5, 9, 9n
Arezzo, 187n
Argentina, 169
Arici Fausto, 111n
Aristotele, 13, 17, 85, 404, 414n
Arles, 431n
Arnaldi Girolamo, 89n, 146n
Arndt Wilhelm, 55n
Aron Raymond Claude Ferdinand, 19
Arras, 69
Arrieta Juan Ignacio, 243n
Artioli Maria Benedetta, 421n
Asia Minore, 431n
Assab, baia, 208
Asser Menevensis, 78, 78n
Assisi, 122-123
Associazione delle Figlie di Maria,
218n, 220, 229
Associazione di Maria Ausiliatrice,
201n, 224
Associazione Italiana dei Professori di
Storia della Chiesa, 6-9, 11, 151,
463
Atene, 13
Austrasia, 57
Austria, 257n, 329
Avagliano Faustino, 144n
Avignone, 130n
Avoli, 204, 204n
Avvakumov Georgij, 419n
Azpilcueta Martín de (Navarrus), 360,
360n

Babington Churchill, 46n, 85n
Bacone Francesco (Bacon Francis), 24
Bagnasco Angelo, 175

Baldassarre Rita, 26n
Baldovino V, conte di Fiandra, 47
Baluffi Gaetano, 169n
Baluze Étienne, 69, 69n
Bamberg, 429-430
Barberini Carolina, 295
Barnish Samuel J., 54n
Barolo, marchesa, 197
Barone Giulia, 111n, 118n, 125n
Barrili Anton Giulio, 167, 167n
Barsotti Divo, 414, 414n
Barthes Roland, 115n
Bartoccini Fiorella, 260n
Bartoletti V., 338n
Bartoli Langeli Attilio, 88n, 122n
Bartolini Domenico, cardinale, 338,
340, 347-348
Bartolomei Romagnoli Alessandra, 5,
109-111, 118n, 120n, 123n, 128n,
130n, 132-134
Bartoloni Stefania, 194n
Baruzi Jean, 406, 409
Bassani Albarosa Ines, 6, 441, 451-452
Bassetti Massimiliano, 113n, 122n
Bately Janet M., 103n
Battelli Giuseppe, 320n
Bauer Dieter R., 110n
Bayer Axel, 418-419
Bayle Pierre, 261n
Bazzano Nicoletta, 257n
Beatrice di Nazareth, 118
Beccari, signora, 219-220
Becker Joseph, 81n
Beda il Venerabile (Beda Venerabilis),
39, 39n, 60-63, 70, 90-92, 94, 94n,
100-101
Belardinelli Mario, 185n, 257n, 336n
Belgio, 167
Belgrano Luigi Tommaso, 50n
Belloni Angelo, 130n
Bellotti Gian Antonio, 449
Benedetti Giovanni, 121n, 404n

- Benedetto XII, papa, 112
Benedetto XIV, papa, 232n
Benedetto XV, papa, 244, 250, 250n,
253, 322-323
Benedetto XVI, papa, 8, 272n, 448, 450
Benedetto da Norcia, 138, 142-143
Benedetto Luigi Foscolo, 82n
Benericetti Ruggero, 70n
Benevento, 147-148, 329n
Benigni Umberto, 251
Benotti T., 243n
Bercé Yves Marie, 57n, 76n
Berengario di Donadieu, 118n, 121
Berengario di Sant'Africano (Bérenger
de Saint-Affrique), 113n, 118-119
Berg Dieter, 41n, 72n
Bergh Birger, 128n
Bergmann Werner, 41n
Bériou Nicole, 384n
Berlinghieri Francesco, 105n
Berlioz Jacques, 95n
Bernardini Paolino, 453
Bernardo Aiglerio, 140-141
Bernardo Gui (Bernardus Guidonis),
94, 94n, 96n
Bernardus Vindingus, 360-361, 363
Bertarelli Paolo, 285
Bertario, santo, 144n
Bertrams Wilhelm, 433n
Besostri Fabio, 463
Bethmann Ludwig, 42n, 61n, 72n
Betri Maria Luisa, 180n
Beumann Helmut, 62n, 93n
Bevilacqua Augusto, 292
Biamonti Filippo, 289
Bianchi Angelo, cardinale, 341, 347-348
Bianchi Guido, 429n
Bignami Odier Jeanne, 144n
Bilio Luigi Maria, cardinale, 236, 318,
332, 337-338, 340-342, 344-345,
351, 353
Billanovich Guido, 67n
Billot Louis, 413
Bisanzio, 431n
Blair Peter Hunter, 39n, 61n
Blake Ernest Oscar, 71n
Blanc Alberto, 348n
Blatt Franz, 63n
Bloch Marc, 31n, 146, 146n, 149
Blume Irmgard, 56n
Blumenthal Uta-Renate, 430n
Boaga Emanuele, 446, 463
Bobbio Norberto, 153
Bocchini Camaiani Bruna, 320n
Boggiani Tommaso Pio, cardinale, 248
Böhringer Letha, 434n
Bolgar Robert Ralph, 76n
Bologna, 265n, 322, 329n
Bonanni Stefania, 163n
Bonaventura da Bagnoregio, 23, 422,
422n
Bondi Cesare, 292
Bonella Anna Lia, 300n
Bonghi Ruggero, 179
Bonnaz Yves, 47n
Bonner Gerald, 39n
Bonola Giulio, 413n
Bonomelli Geremia, 320n
Borbone, dinastia, 442, 446
Boretius Alfred, 96n
Borghese Marco Antonio, 293
Borgongini Duca Francesco, cardinale,
247, 249
Bornstein Daniel E., 111n
Børresen Kari Elisabeth, 129n
Borst Arno, 40n, 106n
Bosatra Bruno Maria, 463
Bosco Domenico, 403n, 410, 412n
Boselli Paolo, 187
Bosforo, 428
Bosl Karl, 106n
Bossuet Jacques Bénigne, 409
Bougerol Jacques Guy, 422n
Boulanger Georges, 332

- Bourgain Pascale, 55n
Brabante, 73, 117
Bracciolini Poggio, 23
Bradley Dennis R., 54n
Braive Gaston, 118n
Brambilla Elena, 383n
Branca Vittore, 29n
Branda Onofrio, 257n
Brehier Louis, 80n
Bremond Henri, 404, 404n, 406-407,
414-416
Brenk Beat, 143, 143n
Bresslau Harry, 78n
Breton Stanislas, 403n
Brett Martin, 43n
Breukelaar Adriaan, 57n
Brewer John Sherren, 79n
Brezzi Camillo, 262n
Brigida di Svezia, 109, 127-131, 133
Brill Willem Gerard, 48n
Brincken Anna-Dorothee von den,
41n, 46n, 74n, 101-104
Brooke Christopher, 87n, 89n
Brown Elizabeth A. R., 114n
Brown Virginia, 148n
Bruch Hans, 48-49
Brunhölzl Franz, 55n
Brunilde, 55
Bruno Giordano, 23-24, 181, 261, 261n
Brunone di Dagsburg e Egisheim, 444
Bruxelles, 261n, 321-322
Buchner Rudolf, 41n
Bullough Donald A., 60n, 62n
Buonanno Errico, 98n
Buono Lidia, 144n
Burattini Serafino, 262n
Burcardo di Worms, 384, 384n
Burckhardt Jacob, 83n
BurtonPierre-Andre, 78n
Bury St. Edmunds, abbazia, 72
Buschinger Danielle, 76n
Butler Hugh Ernest, 72n
Cabizzosu Tonino, 6, 441, 457-458
Cadalo, antipapa, 428
Caenegem Raoul Charles van, 32n
Caffiero Marina, 98n, 463
Caimi Luciano, 190n
Calabria, 443
Callinico, 241n
Calufetti Abele, 122n
Calvino Italo, 357, 357n
Cambrai, 72
Camisasca Massimo, 448
Campanari Ferdinando, 288
Campanella Federico, 265
Campanella Tommaso, 24
Campania, 146, 432
Campanini Giorgio, 243n, 252n
Canali Giuseppe, 259n
Canavero Alfredo, 169n, 270n
Candeloro Giorgio, 331n
Cannobio, 449
Canterbury, 147-148
Cantimori Delio, 32n
Capanni Fabrizio, 463
Capetingi, dinastia, 73n
Capitani Ovidio, 30n, 106n
Capitini Aldo, 176n
Capizzi Carmelo, 431n
Caplet Anselmo Maria, 141n
Capo Enrico, 283
Capodistria, 454
Cappellina, 204n
Capranica Pio, 294
Caracciolo di Castagneto L., 294
Caraffa Filippo, 243n
Caran d'Ache, 30n
Caravaggio, 449
Carcani Alessandro, 241n
Carcione Filippo, 419n
Cardia Carlo, 156n
Carducci Giosuè, 265n
Carena Carlo, 406n
Carfora Anna, 463

- Carillo Giuseppina, 244n
Carlesso Angelico, 451
Carlini Anna, 194n
Carlo I il Buono, conte di Fiandra, 82
Carlo Magno, 53, 56, 60, 62, 65, 76-77
Carlo IV, imperatore, 79
Carlo Borromeo, 448-450
Carlostadio Andrea, 361, 361n
Carones Virginio, 269n
Carozzi Claude, 93n
Carpani Roberta, 257n
Carpanini Emma, 213
Carpelli Carlo, 270n
Carrara, 187n
Cartagine, 428, 431n
Cartoni Massimo, 293
Carucci Paola, 304-305, 307n
Carusi Paolo, 245n
Casagrande Giovanna, 111-112
Casavecchia Roberta, 144n
Cascetta Annamaria, 257n
Casella Mario, 181n, 185n, 251n
Casella Nicola, 102n, 105n
Caselli Virgilio, 231-233, 243n
Caspar Erich Ludwig Eduard, 427-428
Cassiodoro, 54
Castaldi Lucia, 38-39, 55n, 70n
Castellammare, 320, 320n
Castelli Francesco, 235-236, 439, 444-445, 447, 463
Castellini N., 188
Castiglioni Pietro, 304, 304n
Catalán Menéndez Pidal Diego, 47n
Catania, 186, 320, 320n
Caterina da Siena, 110, 127, 130-131, 133
Cattaneo Arturo, 243n
Cattaneo Carlo, 327-328
Cauchies Jean-Marie, 118n
Cava dei Tirreni, abbazia della SS. Trinità, 148
Cavallini Giuliana, 131n
Cavour, Camillo Benso conte di, 160, 162, 171, 173-174, 235, 259
Ceccarelli Lemut Maria Luisa, 463
Cecchetelli, Gran Maestro, 261n
Cecchi Antonio, 284
Celesia Michelangelo, 317-319
Celestino I, papa, 443
Celestino V, papa, 120n
Celoro Parascandolo Giovanni, 443
Celso, 261n
Cencetti Giorgio, 15
Cenci Cesare, 88n
Centi, Tito S., 130n
Centula (Saint-Riquier), 46
Ceppetelli Giuseppe, 244
Cerretti Bonaventura, cardinale, 251
Cerri Giovanni, 23n
Certeau Michel de, 6, 19, 21, 21n, 27, 27n, 403-415
Cervani Roberta, 37n
Cesare: Caio Giulio Cesare, 36, 102n
Cesarea, 431n
Chabod Federico, 32n
Chadwick Henry, 418n
Chambéry, 403
Chaney Edward, 98n
Chantilly, 405
Châtillon F., 74n
Chaurand Jacques, 97n
Chauvet Louis-Marie, 359n
Chenu Marie-Dominique, 86n
Cherubini Paolo, 145n
Chesnut Glenn F., 38n
Chiabò Myriam, 111n
Chiara da Montefalco, 109, 113-115, 118-121, 127, 127n
Chibnall Marjorie, 53n, 89n
Chiesa Paolo, 38-39, 55n, 70n, 81n
Chiosso Giorgio, 204n
Ciabatta Giuseppe, 289
Ciampani Andrea, 153, 235n, 240-241, 272n, 332, 332n, 345-346

- Ciappo, notaio, 114
Cicerone: Marco Tullio Cicerone, 84-85, 93n, 102n, 137
Cile, 169, 448
Cina, 407
Ciocci Pietro, 290
Cipolla Carlo Maria, 32n
Cipriano di Cartagine, 98n
Ciriello Caterina, 453
Città del Vaticano, 234, 245
Cividale del Friuli, 454
Civitavecchia, 167, 271n
Clanchy Michael T., 97n
Clémencet Suzanne, 66n
Clemente I, papa, 418n
Clemente II, papa, 429-430, 444
Clemente V, papa, 69, 418n
Clemente XIV, papa, 299
Clodoveo, 55, 57
Cocchi Giovanni, 291
Coco Giovanni, 246, 246n, 251n
Codoñer Merino Carmen, 38n
Codronchi Giovanni, 187n
Coeschi Filippo, 282
Cognasso Francesco, 313n
Cogoni Daniele, 420n
Collins Anthony, 261n
Collodi Carlo, 205
Collon Gaston, 55-56
Colomba da Rieti, 111n, 116n
Colombano, abate, 58
Colonia, 41, 68
Colonna, cardinali, 299
Colonna Giacomo, cardinale, 125
Colosio Innocenzo, 407n, 410, 410n
Comba, 204n
Compagnia di Gesù, 154, 265, 405-409, 413, 415, 457
Compostela, 430
Comte August, 25n
Concilio di Basilea, 111, 132
Concilio di Calcedonia, 424n
Concilio di Chalon-sur-Saône (644-656), 388n, 398-399
Concilio di Costanza, 109, 109n
Concilio di Lione II, 140
Concilio di Reims (1049), 421, 430, 432
Concilio di Toledo (589), 388n, 398
Concilio di Trento, 281, 442-443, 447, 450, 456
Concilio di Vienne, 112, 112n
Concilio Lateranense IV, 390
Concilio Lateranense V, 135
Concilio Vaticano I, 179, 261n, 265, 337n, 435-436
Concilio Vaticano II, 20n, 405, 435-436, 443, 447, 450
Concina Daniello, 455
Condello Emma, 148n
Condorcet, Marie Jean Antoine
 Nicolas de Caritat, marquis de, 24
Conegliano, 454
Congar Yves, 421-422, 426n
Connel Charles W., 103n
Conring Hermann, 98n
Consolini Domenico, 346
Constance de Rabastens, 130, 130n
Contamine Philippe, 35n, 57n, 76n
Conte Pietro, 433n
Conti Fulvio, 265n
Contini Geltrude, 293
Contreni John J., 57n
Corini Francesco, 291
Corinto, 418n
Corrado II, imperatore, 78
Correnti Cesare, 305
Corsi Dinora, 125n
Corsini Eugenio, 52n
Costantino, papa, 69
Costantino il Grande, imperatore, 9, 53
Costantino IX, imperatore, 445
Costantinopoli, 80, 104n, 241n, 418-419, 424n, 427-428, 444-445

- Costanzo Alessandra, 6, 357-358, 463
Costosati Francesco, 292
Courbalet, signora, 218n
Courbaud Edmond, 84n
Covato Carmela, 184n, 194n, 260n
Cowdrey Herbert Edward John, 426n
Coxe Henry Octavius, 45n
Cremonini Pia, 368n
Cresonio di Iria-Compostela, 432
Crétineau-Joly Jacques, 408n
Cretoni Serafino, 241n, 339, 339n
Crisciani Chiara, 112n
Crisolora Manuele, 104n
Crispi Francesco, 181, 183-184, 238
Crispigni Franco, 279
Crispoli Filippo, 325n
Cristina l'Ammirabile, 118
Crivellucci Amedeo, 37n
Croce Benedetto, 83n, 163
Ctesifonte, 431n
Cugnoni Antonio, 292
Cullmann Oscar, 23n
Cuniliati Fulgenzio, 455
Czacki Włodzimierz, cardinale, 341, 344, 344n, 347-351, 353
- D'Agostino Michele G., 6, 417, 417n, 420n, 429n, 435n, 441, 444
Dagron Gilbert, 418n
Dain Alphonse, 31n
Dainville François de, 104n
Dalarun Jacques, 122n, 125n
Dalla Torre Giuseppe, 175n
Dalla Torre Paolo, 167-168
Daniélou Jean, 421n
Dargenio Antonella, 463
Darlington Reginald R., 42n
Darrouzès Jean, 419n, 428n
Datti Agostino, 269n
Davidse Jan, 39n
Davis Ralph Henry Carless, 40n, 51n, 83n
- Davoli Vittorio, 270, 270n
D'Azeglio Massimo, 161, 161n, 255, 255n
De Amicis Edmondo, 164, 181, 260n
De Angelis Caterina, 194n
De Benedictis Angela, 260n
De Camillis Mario, 240n
De Giorgi Fulvio, 271n
De Lai Gaetano, cardinale, 244, 247, 251
De Longis Giorgio, 453-454
De Luca Antonio Saverio, cardinale, 340
De Luca Giuseppe, 409-410, 414
De Lucia Paolo, 256n
De Maria Felice, 451-452
De Martinis Raffaele, 339, 339n
De Mattei Roberto, 161-162, 170n, 174n
De Michelis Cesare Giuseppe, 98n
De Renzi Salvatore, 297, 297n
De Romanis Giovanni, 290
De Rosa Gabriele, 256n
De Rossi Raffaele, 283
De Rubeis Bernardo, 455
De Vecchi di Val Cismon Cesare Maria, 251n
Decembrio Pier Candido, 104n
Defraia Stefano, 5, 29
Degl'Innocenti Antonella, 118n, 122n
Degl'Innocenti Emiliano, 121n
Dekkers Eligius, 359n
Del Corno Nicola, 264n
Del Noce Augusto, 157, 157n
Del Re Niccolò, 232n, 242n, 244n
Del Zotto Cornelio, 422n
Delachenal Roland, 48n
Delisle Léopold, 48n, 90n, 98n
Dell'Acqua Angelo, cardinale, 233n
Dell'Omo Mariano, 5, 137-139, 141n, 144-145, 463
Della Chiesa Giacomo, cardinale: Benedetto XV

- Delogu Paolo, 134n
Delort Robert, 35n
Delumeau Jean, 384n
Delval, signora, 199, 201-202, 220, 220n
Denzinger Heinrich, 112n
Derrida Jacques, 115n
Descemet Carlo, 216n, 226
Desideri Pietro, 236
Desiderio di Montecassino, 137-139, 143
Di Bernardino Angelo, 37n
Di Leo Adriana, 30n
Di Pietro Angelo, 327n, 341, 346
Dianich Severino, 420n, 432n
Dibisceglia Angelo Giuseppe, 461, 463
Diesner Hans-Joachim, 59n
Diez de Revenga Francisco Javier, 47n
Diller George T., 50n
Dilthey Wilhelm, 25, 25n
Dinzelbacher Peter, 57n, 110n, 118n
Dionigi il Piccolo (Dionysius Exiguus), 39
Dogali, 208
Domenico di Grado, 429, 429n, 432
Donati Gerolamo, 449
Donati Raffaele, 290, 292
Dondaine Antoine, 140-141
Donnini Mauro, 134n
Dosse François, 403n
Dossotti Giuseppe, 176
Dotta Giovenale, 6, 441, 458-459, 463
Drago Teresa, 194n
Droulers Paul, 258n, 269-270
Droysen Hans, 37n, 38n
Droysen Johann Gustav, 32n
Du Boulay Francis Robin
 Houssemayne, 51n
Du Chesne François, 64n
Duby Georges, 76, 76n, 89n
Duchesne Louis, 69n
Dudo Sancti Quintini Viromandensis, 73n
Due Sicilie, regno, 172
Dufournet Jean, 80n
Dumville David N., 67-68, 73n
Dupront Alphonse, 409
Durand Ursin, 94n
Dusmet Giuseppe Benedetto, 320n
Duvergier de Hauranne Jean-Ambroise, abate de Saint-Cyran, 412n
Earle John, 68n
Ecumenica Editrice, 442
Efeso, 431n
Egesippo, 61
Eggert Wolfgang, 67n
Egidio di Venosa, 148n
Eginardo (Einhardus), 66, 66n, 76-77
Egitto, 81
Egmond, abbazia, 49
Ehrle Franziskus, cardinale, 248
Eike di Repkow, 45
Einaudi editore, 16
Eisenstein Elizabeth L., 105n
Ekkeardus Uraugiensis, 95n
Elena di Montenegro, 328
Ellermeyer Jurgen, 72n
Elliott Dyan, 116n
Ely, abbazia, 71
Engel Josef, 43n
Enrico I, re, 62
Enrico II, re, 147
Enrico III, imperatore, 78
Epifanio Scolastico (Epiphanius Constantiensis), 52, 52n
Eraclea, 431n
Erasmus da Rotterdam, 24, 362-363
Erdmann Carl, 419, 419n
Erfurt, 361, 363
Ermanno di Reichenau, 40-41
Ernesti Jörg, 463
Erodoto, 23
Esiodo, 23
Esposito Anna, 145n

- Esposito Mario, 81n
Esser Ambrosius, 424n
Este, 454
Eugenio IV, papa, 132, 134
Europa, 29, 42, 59, 71, 73-74, 155, 163, 167, 177, 208, 261n, 303, 303n, 348-349
Eusebio di Cesarea, 38, 38n, 41, 51, 51n, 63, 75
Eutropio, 38, 38n, 61
Ewald Paul, 425n

Faberj Francesco, 244
Fabiani Marcello, 289
Fabre Paul, 144n
Falbo Giovanni, 426n
Falzone Maria Teresa, 463
Falzone Paolo, 105n
Fantini Clelianna, 357-358, 362-364, 366, 366n, 369-370, 397
Faral Edmond, 80n
Farenga Paola, 146n
Farina Giovanni Antonio, 451-452
Farina Raffaele, 51n
Farra d'Isonzo, 454
Fausti Tancredi, 241n
Favre Pierre, 408, 408n, 410, 412n
Febvre Lucien, 31, 31n, 146n
Federico I, imperatore (Barbarossa), 74n, 78
Federico di Lorena, 444-445
Feiner Johannes, 422n
Fénelon, François de Salignac de La Mothe, 409
Ferlito Sergio, 169n
Fermo, 329n
Ferracci Andrea, 291
Ferrari, gesuita, 201n
Ferrari Andrea Carlo, cardinale, 327, 327n
Ferrari M., 88n
Ferraris Maurizio, 22, 22n

Ferrata Domenico, cardinale, 322n, 327n
Ferrieri Innocenzo, cardinale, 318, 338, 340-343, 346, 350
Ferrigni Leopoldo, 287
Festa Gianni, 111n, 116n, 463
Fiandra, conti, 73n
Fiandre, 68, 71, 117
Filippi Nicola, 420n
Filippo Neri, 453
Filoramo Giovanni, 109n
Finetti Bernardo, 455
Fiorani Luigi, 179n, 184, 186, 186n, 244n, 246n, 251-252
Fiore Massimo, 262n
Fiorentino Carlo Maria, 233n, 236n, 246, 246n, 251n, 270n, 313n, 319n, 332n
Firenze, 104n, 164, 170, 187n, 260n, 264-265, 321-323, 410, 414
Firpo Massimo, 74n
Fischer Joseph A., 43n, 104n
Fitz-Gerald John D., 58n
Flavio Gioia, incrociatore, 320
Fliche Augustin, 331n
Flodoardo (Flodoardus Remensis), 67, 67n
Florenzio di Worcester (Florentius Wigorniensis), 42, 42n
Florio Mario, 366, 366n, 397
Foiano di Val Fortore (Benevento), 148
Folcuino di Lobbes (Folcuinus Lobiensis), 71, 71n
Foligno, 120, 122
Fonseca Cosimo Damiano, 148n
Fontana Francesco, cardinale, 334n, 344n
Fonte Avellana, 137
Fonzi Fausto, 318-320, 331n
Foralosso Imelda, 131n
Foreville Raymonde, 74n
Fornaciari, 204n
Fornasari Giuseppe, 463

- Forte Bruno, 436n
Fosi Irene, 260n
Fossa Antonio, 269n
Fossanova, 140, 142
Fossati Giuseppe, 459
Fossi Assunta, 201
Fossier Robert, 107
Fotheringham Johannes Knight, 38n
Foucault Michel, 21, 21n, 115n, 308, 308n
Fourvière, 405, 407
France John, 76n
Francesca Romana (Bussa dei Ponziani), 109, 127, 132-134
Francesca Saverio Cabrini, 198
Francesco, frate francescano, 114n
Francesco di Sales, 414n
Francesco Petrarca, 30n
Franchi Alessandro, cardinale, 236, 331, 338
Franchini Silvia, 180-181, 186-187
Francia, 15, 24, 52, 59, 67, 70, 73, 78, 110, 130n, 141, 167, 217, 261n, 334n, 350, 405
Fransoni Luigi, 236n
Franzelin Johannes Baptist, cardinale, 341-343, 345
Franzinelli Mimmo, 98n
Frascani Paolo, 297n, 308, 308n
Fratelli Boemi, 116n
Fredegonda, 55
Fredouille Jean-Claude, 52n
Freise Eckhard, 66n
Friedberg Emil, 96-97, 176n, 358n
Fries Heinrich, 422n
Friis-Jensen Karsten, 63n
Friuli, 455
Froissart Giovanni, 50
Fueter Eduard, 31n
Fukuyama Yoshihiro Francis, 26n
Fulda, abbazia, 41, 66
Funck-Brentano Frantz, 68n
Gaeta, 259n
Gaetano da Fermo, 282
Gaetano di Thiene, 452
Gagliani Dianella, 180n
Gahbauer Ferdinand R., 421-423
Gaio Giulio Solino, 102n, 104n
Galante Garrone Alessandro, 153
Galasso Giuseppe, 83n
Galbert de Bruges (Galbertus Brugensis), 82, 82n
Galbraith Vivian Hunter, 45n, 78n
Galimberti Luigi, 321n
Galimberti Umberto, 115n
Galinie Henri, 55n
Galizia, 81
Galli Aurelio, 248
Gallia, 55, 58, 62, 81
Gallon Federico, 269n
Galuzzi Alessandro, 417n
Gammarelli Giovanni, 293
Gand, 68
Ganshof François-Louis, 33n, 57-58
Ganz David, 66n
Gardels Nathan, 26n
Gargano, 443
Garibaldi Giuseppe, 162-164, 173, 259n, 265n, 271
Garin Eugenio, 104n
Garofani Alfonso, 288
Garroni Riccardo, 292
Garsia de Falcibus, 144-145
Garuti Adriano, 420n, 431-432
Gasparri Pietro, cardinale, 246-251
Gauthier Nancy, 55n
Gauvard Claude, 106n
Gauvin Joseph, 405
Gembloux, 41
Gemeinhardt Peter, 423-424, 429n
Genet Jean-Philippe, 40n, 43n, 89n
Genicot Leopold, 33, 33n, 72n
Gennaro Clara, 118n
Genova, 194n, 322, 329n, 455

- Genovesi Rocco, 293
Gentili Bruno, 23n
Gentili Francesco, 293
Geoffroy de Villehardouin, 80, 80n
Gerardo di Spoleto, 113n
Geraud Hercule, 48n
Gerberding Richard A., 59n
Gerbore Luigi, 286
Germania, 25, 50n, 62, 71, 78, 261n, 332
Germanus Nicolaus, 105n
Gerusalemme, 427, 429
Gervasio di Canterbury, 93
Geyer Paul, 81n
Ghellinck Joseph de, 363n
Giacomo, apostolo, 376
Giacomo da Poirino, 236n
Giacomo di Maerlant, 49
Gianelli Pietro, 340
Gianmaria Raffaele, 288
Giannini Alfonso, 291
Giard Luce, 403n, 409n, 415
Gibson Margaret T., 66n
Gigli Marchetti Ada, 186n
Gilda, 61
Gilson Étienne, 23n, 29n, 79n
Ginevra, 351
Ginzburg Carlo, 98n
Gioacchino da Fiore, 23, 23n
Giobbe, 142
Gioberti Vincenzo, 164, 171, 174, 256
Gioele, profeta, 373
Giolitti Giovanni, 307
Giombi Samuele, 463
Giordano Oronzo, 54n
Giorgi Giuseppe, 291
Giorgi Paolo, 291
Gios Pierantonio, 463
Giovagnoli Agostino, 256n
Giovanni, apostolo ed evangelista, 376, 393
Giovanni XXII, papa, 112n
Giovanni XXIII, papa, 177
Giovanni de' Franchinis, 145n
Giovanni della Croce, 406, 408
Giovanni di Beke (Iohannes de Beka), 48-49
Giovanni di Bicular, 60
Giovanni di Worcester, 41-42
Giovanni Bosco, 237, 237n
Giovanni Leonardi, 453
Giovanni Regiomontano, 105
Giovanni Maria Vianney, Curato d'Ars, 448
Giovanni Paolo II, papa, 420n
Giovannozzi Giovanni, 260, 260n
Giove, 255
Giraldo di Barri (Giraldus Cambrensis), 79, 79n
Girolamo, Sofronius Eusebius Hieronymus, 57, 60-61
Gislebert di Mons (Gislebertus Montensis), 47, 47n
Giulio II, papa, 256
Giunta Francesco, 54n
Giuseppe Cottolengo, 460
Giussano Giovanni Pietro, 448
Giustiniani Paolo, 290
Giustiniano I, imperatore, 37, 57, 431n
Glucksmann André, 27n
Gnor, Alexander I., 46n
Goethem H. van, 68n
Goetz Hans-Werner, 40-41, 43n, 69n, 72n
Goffart Walter, 54n, 57n, 71n
Gontrano, 55
Gorgona, monastero di Santa Maria, 428
Gorissen Pieter, 42n
Gorizia, 454
Gorresio Vittorio, 170, 170n, 261n
Gosellino Bernardino, 454
Gotti Girolamo Maria, 327n
Gottinga (Göttingen), 25

- Grabowski Kathryn, 67n
Gramsci Antonio, 165, 165n, 176-177
Gran Bretagna, 50n, 398
Graniello Giuseppe M., 241n
Granito Pignatelli di Belmonte
 Gennaro, cardinale 247
Gransden Antonia, 39n, 42, 42n, 45n,
 50n, 90n, 93n, 103n
Grant Robert M., 38n
Grat Félix, 66n
Graziano, monaco, 96n, 357-359, 366,
 390n, 394-396, 400
Greco Gaetano, 257n
Green William M., 84-85, 94n
Grégoire Reginald, 234n
Gregorio I Magno, papa, 60, 97n, 139-
 140, 418n, 434
Gregorio VII, papa, 425, 425n, 427-
 428, 433
Gregorio VIII, papa, 147
Gregorio IX, papa, 97n
Gregorio XVI, papa, 169, 324n
Gregorio di Tours (Gregorius
 Turonensis), 55-58, 62, 90n, 94,
 101n
Greschat Martin, 422n
Grierson Philip, 68n
Grignani Mario Luigi, 6, 441, 448, 450,
 463
Grillone Antonino, 54n
Grodziska Karolina, 74n
Gromer Georg, 365, 365n, 397
Groppi Angela, 185n, 199n, 306n
Grosseto, 187n
Grosso Giovanni, 464
Grotz Hans, 83n
Grubmüller Klaus, 34n
Grundmann Herbert, 34n, 83n
Gryson Roger, 52n
Gualdo Mazzocca, monastero di Santa
 Maria, 148
Guardi Camillo, 337, 337n
Guarino Giuseppe, 317n, 319n
Guarnieri Romana, 118n, 126n, 409,
 409n
Guccioli Alessandro, 239-240
Guenée Bernard, 29n, 72n, 82-85, 87n,
 89n, 91-93, 95n, 102n, 106n
Guerard Charles, 71n
Guerrero Elio, 231n, 259n, 422n
Guerrini Marietta, 180, 185-188, 189,
 191, 191n, 193, 195-196, 198-199,
 201-205, 209-218, 221-222
Guglielmo d'Auberive, 100n
Guglielmo di Rubruk (Guillelmus de
 Rubruc), 81, 81n
Guibert Joseph de, 404, 404n, 415,
 415n
Guiberto di Nogent (Guibertus
 Novingentensis), 79, 97n
Guicciardini Francesco, 23
Guigniaut Joseph Daniel, 90n
Guillaume de Nangis (Guillelmus de
 Nangiaco), 48, 48n
Guillelmus Gemeticensis, 74n
Guillelmus Pictaviensis, 74n
Guizot François, 14
Guzman Gregory G., 103n
Gy Pierre Marie, 367, 367n, 397
Gysseling Maurits, 71n
Hadot Ilsetraut, 85n
Haefele Hans F., 77n
Hageneder Othmar, 117n
Haidacher Anton, 117n
Haignere Daniel, 71n
Hainaut, 50
Halm Karl, 52n
Halphen Louis, 65n, 76n
Hamesse Jacqueline, 95n
Hammond Bammel, Caroline P., 52n
Hanquet Karl, 47n
Hans Oesch, 40n
Hanslik Rudolf, 52n

- Hariulfus di Saint Riquier (Hariulphus Sancti Richarii Centulensis), 46, 46n
- Harnack Adolf von, 364, 364n, 397
- Harper-Bill Christopher, 40n
- Harris Robert, 98n
- Harrison Kenneth, 61n
- Hart Cyril, 42n
- Härtel Reinhard, 97n
- Hartwicus Bambergensis, 431
- Havet Julien, 98n
- Haydon Frank Scott, 94n
- Hearne Thomas, 71n
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 25, 25n, 405
- Heidegger Martin, 19, 26n
- Heidenberg Johann: Trithemius
- Heinzelmann Martin, 55n, 57-58
- Heller J., 73n
- Hellmann Siegfried, 66n
- Hellot Amedee, 48n
- Hellwald Ferdinand von, 49n
- Helm Rudolf, 38n
- Hemming di Worcester (Hemmingus Wigorniensis), 71, 71n
- Hennessy William M., 66n
- Herbert di Bosham, 147
- Herde Peter, 96n, 257n
- Herder Johann Gottfried von, 25
- Herkommer Hubert, 45n
- Hermannus quodam Iudaeus, 79, 79n
- Hermannus Contractus, 40n
- Herzig Tamar, 116n
- Hewlett Henry Gay, 45n
- Hill John Hugh, 80n
- Hill Laurita Lyttleton, 80n
- Hillgarth Jocelyn Nigel, 52n
- Hilpert Hans-Eberhard, 45n
- Hinschius Paul, 425, 432, 434n
- Hirsch Paulus, 62n
- Hitler Adolf, 98n
- Hlavá ek Ivan, 89n
- Hoecke Willy van, 79n
- Hoffmann Hartmut, 64n, 148n
- Hofmeister Adolf, 43n
- Hohenloe, principe, 216
- Holder-Egger Oswald, 44n, 46n, 49n, 67n, 70-71, 76n, 101n
- Holdsworth Christopher John, 40n, 62n
- Holl Salvatore, 291
- Hollman Lennart, 128n
- Holmes Urban T., 87n
- Holtz Louis, 52n
- Hortal Sánchez Jesús, 418n
- Houben Hubert, 148n
- Hourlier Jacques, 430n
- Houts Elisabeth Maria Cornelia van, 46n, 74n
- Hüe Denis, 49n
- Huizinga Johan, 83n
- Humphreys Kenneth William, 88n
- Hunt Richard William, 71n
- Huygens R. B. C., 97n
- Iacopo di Angelo da Scarperia, 105, 105n
- Ianni Scipione, 293
- Ianniello Antonio, 464
- Ida di Lovanio, 118
- Idazio, 57, 59
- Ignazio di Antiochia, 426n, 437n
- Ignazio di Loyola, 405-406, 408, 408n
- Ijsewijn Joseph, 86n
- Ilari Annibale, 233-234, 259n
- Imerio di Tarragona, 432
- Incmaro di Reims (Hincmarus Remensis), 66, 66n, 434n
- Inghilterra, 61, 68, 71-73, 77, 147, 207, 261n
- Inguanez Mauro, 145n
- Innocenzo I, papa, 432
- Innocenzo III, papa, 96n, 117, 117n, 231n, 299, 421, 434n
- Innocenzo IV, papa, 103n

- Iohannes Sarisberiensis, 99n
Iordanes, 37, 37n, 54, 54n
Iozzelli Fortunato, 182n, 242-244, 253,
256, 256n, 258n, 269n
Ippoliti Alessandra, 262n
Ippolito, monaco olivetano, 134
Ippolito di Roma, 57
Irlanda, 66, 81, 398
Isidoro di Siviglia (Isidorus
Hispalensis), 38, 38n, 59, 84n,
104n, 382n
Isole Britanniche, 59-60, 62
Issy-les-Moulineaux, 407
Italia, 5, 9, 15-16, 50n, 59, 70, 80,
104n, 110, 118, 146, 148, 151, 153,
156-165, 167, 169-175, 177, 180,
186, 188, 204n, 207-208, 217-218,
221-222, 235, 240, 255, 261n, 263,
265, 267, 271-272, 302, 304, 308,
311n, 312-313, 322-323, 327n, 331,
335-337, 339, 342, 348, 367, 410,
413, 431n, 442, 453

Jacob Walter, 52n
Jacobini Domenico M., cardinale,
233n, 241n, 338,
Jacobini Ludovico, cardinale, 317-320,
331, 341, 345-348, 351
Jacobsen Peter Christian, 67n
Jaffé Philipp, 425n
Jäger Georg, 50n
Jankowiak François, 353, 354n
Jansson Sven-Bertil, 48n
Jäschke Kurt-Ulrich, 67n, 70n
Jauss Hans Robert, 90n
Jean de Cardailhac, 130n
Jean Gerson, 109-112
Jedin Hubert, 448
Jemolo Arturo Carlo, 256, 256n, 263n
Jocelin di Brakelond (Iocelinus de
Brachelonda), 72, 72n
Jocqué Lucas, 33n

Jogna-Prat Dominique, 76n
Johnstone Hilda, 68n
Jona Celesia Lionello, 153
Jones Charles Williams, 39n
Jorge, monaco, 16
Jullien Marie-Hélène, 52n

Kaeppli Thomas, 88n
Kaltenbrunner Wilhelm, 425n
Kant Immanuel, 25
Karpf Ernst, 40n
Kasper Walter, 427n, 436n
Kastner Jörg, 47n
Kehr Paul, 147n
Keller Hagen, 34n, 62n
Kempf Friedrich, 422n
Kendrick Thomas Downing, 90n
Ker Neil Ripley, 71n
Kervyn de Lettenhove, Joseph Bruno
Marie Constantin, 50n
Keynes Simon, 68n, 78n
Keyser Paul de, 49n
King Ronald, 103n
Klausnitzer Wolfgang, 420n
Kleinberg, Aviad M., 79n
Kleinschmidt Harald, 57n
Kletler Paul, 102n, 103n
Klinkenberg Hans Martin, 43n
Koch Anton Carl Frederik, 71n
Koch Hugo, 432n
Koelliker Laurent, 332n
Kolmer Lothar, 43n
Koselleck Reinhart, 19
Kramer Heinrich, 116n
Krause Victor, 96n
Kraye Jill, 98n
Kristeller Paul Oscar, 32, 32n
Kroman Erik, 68n
Krüger K. H., 61n
Krusch Bruno, 55-56, 58n
Kuolt Joachim, 57n
Kurze Friedrich, 40n, 65-66

- La Mendola, 256
La Ronciere Charles-Marie de, 35n
Labande Edmond Rene, 79n
Labbe Philippe, 86n
Labory Gillette, 48n
Lacaita Piero, 176n
Lacan Jacques, 411
Lachance Paul, 121n
Lacroix Benoît, 52n, 83n, 85n
Ladner Gerhart B., 44n
Lallemand Louis, 407n, 416
Lambert Veronique, 72n
Lamberts Emiel, 347n, 351n
Lammers Walther, 84n, 93n
Lamperto di Hersfeld (Lampertus Hersfeldensis), 67, 67n
Lamschus Christian, 72n
Lang Johannes, 361
Lange Hanne, 99n
Lapidge Michael, 39n, 61n
Laporte Jean, 71n
Larousse Pierre, 261n
Laspro Valerio, 317n
Latouche Robert, 76n
Lauer Philippe, 67n
Laurent Marie-Hyacinthe, 130n, 143n
Laurenti Camillo, cardinale, 353
Laurenzi Carlo, cardinale, 339, 341-342, 346-347, 349, 351
Lauwers Michel, 118n
Lavere George J., 43n
Lazio, 146, 303n
Lazzaro di Betania, 371, 376, 391-393
Le Goff Jacques, 15, 32n, 100n, 363, 363n, 367, 367n, 397
Le Prevost Auguste, 53n
Lea Henry Charles, 358, 367-370, 394n, 397-400
Leccisotti Tommaso, 142n, 337n
Leclercq Jean, 86n, 90n
Ledóchowski Mieczysław Halka, cardinale, 341-345, 347
Lehmann Paul, 34n, 54n
Lemaire de Belges Jean, 105, 105n
Lener Salvatore, 255n
Lenti Giulio, 203, 204n, 237-238, 241n
Lentini Anselmo, 141n, 144n
Leonardi Claudio, 33n, 39n, 77n, 109n, 113-115, 118-119, 126-127, 131n, 134n
Leone I Magno, papa, 424-425
Leone IX, papa, 422-424, 426, 428-434, 444-445
Leone XII, papa, 301, 304
Leone XIII, papa, 5, 233, 236n, 239-244, 253, 311, 313n, 325, 331-332, 335-336, 338-343, 345-347, 349, 352, 354
Leone Marsicano, 148
Leone di Ocrida, 423
Lepri Giovanni, 294
Lérins, 141
Lessing Gotthold Ephraim, 25
Levillain Philippe, 332n
Levin Harry, 103n
Levison Wilhelm, 55-56, 61n, 66n, 71n
Lewis Suzanne, 45n
Lhotsky Alphons, 89n
Liccardo Giovanni, 464
Lidwina di Schiedam, 116, 116n
Liebermann Felix, 147n
Lifshitz Felice, 74n
Lima, 448
Linden Herman vander, 49n
Lindley Cintra Luís Filipe, 47n
Lindsay Wallace Martin, 84n
Lione, 405, 407
Liutprando di Cremona (Liutprandus Cremonensis), 81, 81n
Livorno, 187n
Lodi, 256
Loewenfeld Samuel, 71n, 425n
Loey Adolf van, 49n
Lohier Fernand, 71n

- Lohman Hans-Eberhard, 62n
Löhner Magnus, 422n
Lombardia, 313, 326, 454, 458
Lombardo da Piacenza, cardinale, 147
Loparco Grazia, 5, 179, 181n, 260n, 464
Lopez Matteo, 287
Lot Ferdinand, 46n
Lotario II, imperatore, 418n
Lotter Friedrich, 79n
Loud, G. A., 71n
Loudun, 407
Lovison Filippo, 5, 231n, 255-256,
259n, 268n, 332n, 464
Lowe Elias Avery, 32, 32n
Löwe Heinz, 40n, 66n, 77n
Löwith Karl, 24-25
Luard Henry R., 45n
Lubac Henri de, 404-405, 407, 414,
414n, 426n
Luca, evangelista, 375-376
Lucania, 146
Lucca, 187n
Lucia Broccadelli da Narni, 116n
Lucifero, 295
Lucrezio: Tito Lucrezio Caro, 23
Ludovico il Pio, imperatore, 65, 75
Lugano Placido, 132n
Luigi III, re di Napoli, 143
Luigi VI, re di Francia, 78
Luigi di Velthem, 49
Luiselli Bruno, 37n, 40n
Lumby Joseph Rawson, 46n, 85n
Lupi Maria, 320n
Luscombe David E., 89n
Lusignan Serge, 49n
Lutero Martino, 361, 361n, 363, 406
Lutgarda di Tongres, 117
Lutz-Bachmann Matthias, 379n

Mabillon Jean, 98n
Mac Airt Sean, 66-67
Mac Niocaill Gearoid, 66-67

Maccarrone Michele, 243n, 265n,
417n, 420n, 425n, 427n, 432-435
MacCarthy Bartholomew, 66n
MacGurk Patrick, 42n
Machiavelli Niccolò, 23
Mack Peter, 98n
MacKinney Loren Carey, 87n
Maddalo Silvia, 111n
Madden Frederic, 107n
Magalotti Emilio, 282
Maggioni Daniela, 27n
Magnin Étienne, 333n
Magno Giuseppe, 315
Magonza, 41
Maiolo di Cluny, 148
Maitre Joseph de, 408n
Malbos Lina, 65n
Maldini Chiarito, 180n
Mallet Jean, 147n
Malyusz Elemer, 89n
Manca Massimo, 23n
Mancini Lorenzo, 464
Mancini Massimo, 6, 441, 453, 455-
457, 464
Mancini Pasquale Stanislao, 164
Mancino Leopoldo, 324n
Manfredi Angelo, 464
Mangoni Luisa, 410n
Manica, canale della, 267
Mannori Luca, 260n
Manselli Raoul, 88n
Mansi Giovanni Domenico, 111n
Mantelli Sincero, 464
Mantova, 326, 326n
Manzo Michele, 244-245, 250n
Manzo Orlando, 260n
Manzoni Alessandro, 205, 413
Mar Rosso, 208
Marani Alessandra, 324n
Marcellinus, 61
Marchetti Selvaggiani Francesco,
cardinale, 233n, 252-253, 353, 353n

- Marchetto Agostino, 427n
Marco Aurelio, imperatore, 23
Marco Polo, 82, 82n
Marconi Achille, 292
Marengo Aldo, 459
Margherita da Cortona, 118
Margherita di Savoia, regina d'Italia,
268, 317n, 327n, 329
Margiotta Broglio Francesco, 256, 256n
Maria di Betania, 376
Maria di Oignies, 117
Maria Maddalena de' Pazzi, 124, 124n
Mariano Scott (Marianus Scottus), 41-
42
Marina di Iacobo da Montefalco, 120n
Marinelli Francesco, 312n
Maritano Mario, 464
Markowski Michael, 80n
Marongiu Diego, 328n
Marrou Henri-Irénée, 21, 21n, 27, 27n,
52n
Marta di Betania, 376
Martène Edmond, 94n
Martin G. H., 89n
Martin Jose Carlos, 38n
Martin Victor, 331n, 333n
Martina Giacomo, 153, 158, 158n,
171n, 179n, 183-184, 238-239, 255,
258n, 269-270, 337n
Martinet Suzanne, 76n
Martino di Tours, 55
Maselli Carlo, 291
Massa, 187n
Massè Domenico, 159n, 164, 164n, 271n
Massimo di Saragozza, 60
Mastai Ferretti Giovanni Maria,
cardinale: Pio IX
Matteo, apostolo ed evangelista, 393
Matteo Paris (Matthaeus Parisiensis),
45, 45n, 107n
Mattia di Linköping, 128-129
Mattiotti Giovanni, 132-134
Maurer Armand A., 140n
Maurini, benedettini, 358-363
Mauritius, isole, 220
Mauro, monaco, 143
Mazza Enrico, 364-365, 365n, 397
Mazzarino Santo, 30n
Mazzella, monsignore, 443
Mazzini Giuseppe, 158, 162-163, 171
Mazzucconi Daniela, 132n
McCormick Michael, 37n, 64n
Medeiros Marie-Thérèse de, 50n
Mégier Elisabeth, 43n
Meginardo di Fulda (Meginhardus
Fuldensis), 66, 66n
Meinecke Friedrich, 25n
Melis Stoke, 48, 48n
Mellinato Giuseppe, 408n, 410
Melloni Alberto, 154, 154n
Menéndez Pidal Ramón, 47n
Menestò Enrico, 113-114, 118n, 122n,
126n, 134n
Menke Johannes Bernhard, 50n
Menozzi Daniele, 320n, 324n
Mentana, 167-168
Menzel Michael, 46n
Merry del Val Rafael, cardinale, 246-
247, 251
Mertel Teodolfo, cardinale, 341
Messico, 169
Messina, 317, 317n, 319, 319n
Metz, 41, 64n
Meyer Heinz, 99-100
Meyer Paul, 89n
Mezzadri Luigi, 231n, 259n
Micara Clemente, cardinale, 233n
Miccoli Paolo, 23-24
Michel Francisque, 48n
Michele Cerulario, 419n, 423, 430, 445
Michelet Jules, 14
Michetti Raimondo, 120n
Miele Michele, 457, 464
Mieli Paolo, 157, 157n

- Miglio Massimo, 88n, 111n, 145n
Migne Jean-Paul, 419n
Milano, 9, 261n, 324-325, 327n, 329n,
448-449
Militello Cettina, 420n, 431n
Miller Konrad, 103n
Millon Jérôme, 406n
Minerva, 255
Minghetti Marco, 172
Mingroot Erik van, 72n
Minnerath Roland, 427n
Mitre Fernandez Emilio, 83n
Mnemosyne, dea, 13
Modena, 145n, 194
Modigliani Anna, 146n
Moioli Giovanni, 366, 366n, 397
Moisl Hermann, 73n
Mola Aldo A., 163n
Molinari Franco, 171n
Mollat Guillaume, 70n
Mommsen Christian Matthias
Theodor, 30, 30n, 37-39, 52n, 54,
54n, 59n, 69n
Mommsen Theodor Ernst, 30n, 52n
Monacchia Paola, 111n
Monachino Vincenzo, 153
Monaci Tito, 182n
Monaco La Valletta Raffaele, cardinale,
233-236, 238-240, 242, 253, 326n,
338, 340-341, 344-347, 349, 349n,
351
Monaco Paolo Maria de, 266n
Monari Gioacchino, 284
Monfrin Jacques, 79n, 86n
Mongolia, 81
Monod Bernard, 92n
Monreale, 319, 446
Montale Bianca, 157
Montecassino, 137-145, 147-148, 337n
Montefalco, 113-115, 118-120
Montesquieu, Charles-Louis de
Secondat, baron de La Brède et de,
24
Monza, 324, 327n
Morand François, 71n
Mordek Hubert, 422n
Moret Segismundo, 348n
Moriani Antonelli Margherita, 113n
Morichini Carlo Luigi, 298-299, 302
Moro Tommaso (More Thomas), 24
Morra Stella, 403n
Morris Colin, 80n
Mortensen Lars Boje, 37n, 63n
Mosca, 8
Mosè, 434, 434n
Mosser Monique, 103n
Mosshammer Alden A., 38n
Motto Francesco, 260n
Mousnier Roland, 409
Muccioli Adriano, 291
Müller Ernst, 75n, 397
Müller Karl, 364, 364n
Müntz Eugène, 144n
Mura Bonfiglio, 316-317
Muratori Ludovico Antonio, 13, 32
Murialdo Leonardo, 458-460
Murphy Francis Xavier, 51n
Murphy James Jerome, 85n
Murray Alexander C., 99n
Murri Romolo, 165, 165n, 268
Muse, 13
Musset Lucien, 53n
Mussolini Benito, 98n, 166, 248, 251
Nadeau Alain, 49n
Napoleone Orsini, 113n
Napoli, 314-316, 323, 328-329, 337,
344, 446, 453-456
Napoli, Anticoncilio (1869), 261n
Napolitano Giorgio, 272n
Naro Cataldo, 446
Nauerth Claudia, 70n
Nava Paola, 199n
Navarrete Urbano, 153
Naz Raoul, 333n, 338n

- Nazari di Calabiana Luigi, 324-325
Nebbiai-Dalla Guarda Donatella, 88n
Neel Carol, 44n
Nelson Janet L., 40n, 66n
Nelson Joel Stanislaus, 85n
Nessi Silvestro, 113n
Neustria, 58
Newald Richard, 74n
Newman John Henry, 411n
Newton Robert R., 41n
Nicastro, 327n
Niccolò Alberti da Prato, 113n
Niccolò I, papa, 418n
Niceta Seides, 428n
Niceta Stethatos, 426n
Nichols Aidan, 405n
Nicola, monaco celestino, 109n
Nicola da Tolentino, 120n
Nie Giselle de, 57n
Niemeyer Gerlinde, 79n
Nietzsche Friedrich Wilhelm, 21, 21n, 26
Nigro Salvatore Silvano, 406n
Nina Lorenzo, cardinale, 236, 313-314, 316-317, 331, 338, 340, 342-346
Nitardo (Nithardus), 75
Noble Thomas F. X., 57n
Nocentini Silvia, 131n
Noël René, 33n
Normandia, 48, 52, 73n
Northumbria, 60
Notkero (Notkerus Balbulus), 77, 77n
Novarino Marco, 265n
Nuova Granada, 169, 169n
- Ó Cróinín Dáibhí, 67n
O'Clery Patrick Keyes, 271n
O'Donnell James J., 54n
Occhipinti Elisa, 29n
Oceano Atlantico, 29
Oddone, abate, 148
Oddone di Morimond, 100n
Odilone di Cluny, 148
Oesterley Hermann, 37n
Olanda, 167
Oldoni Massimo, 55-56, 75n
Oliger Livario, 126n
Oliva Anna Maria, 111n
Olivieri Maria Teresa, 451
Olivieri Redenta, 451-453
Olrik Jørgen, 63n
Omobono da Cremona, 117n
Omont Henri Auguste, 55-56
Önnerfors Alf, 40n
Orcibal Jean, 406, 409
Orderico Vitale (Ordericus Vitalis), 52-53
Oreglia di Santo Stefano Luigi, cardinale, 329n, 347
Orénoque, nave francese, 271n
Oristano, 316-317
Orlandi Giuseppe, 464
Ormisda, papa, 426n
Orofino Giulia, 139n
Ortega Tillier Virginie, 103n
Ortensio da Spinetoli, 417n, 434n, 437n
Ortigue Edmond, 76n
Orvieto, 141
Oser-Grote Carolin, 114n
Ostia, 231n, 329n
Ostrogorsky Georg, 418n
Ottaviano de' Conti, cardinale, 231n
Otto di Sankt Blasien (Otto de Sancto Blasio), 43, 43n
Ottone I, imperatore, 62, 81
Ottone III, imperatore, 429n
Ottone di Frisinga (Otto I Frisingensis), 43, 43n, 78
Owen Dorothy, 89n
- Pacca Bartolomeo, cardinale, 274, 333-334
Pacelli Eugenio, cardinale: Pio XII

- Pacifici Vincenzo G., 332n
Padova, 186, 452
Paesi Bassi, 72
Pagani Ileana, 56n, 75n
Pagano Sergio, 5, 13, 234n, 236n, 258n
Pagès Amédée, 130n
Palermo, 317-319, 329n
Palese Salvatore, 6, 441-442, 464
Palestina, 81, 431n
Palma Luigi Michele de, 6, 441-442, 463
Palma Marco, 138n, 144n
Palmer John Joseph Norman, 50n
Pancrazi Maria Antonietta, 188, 198, 198n, 215-216
Panebianco Antonio Maria, cardinale, 267, 280
Pani Giancarlo, 361n, 363n
Panici Guglielmo, 292
Pantin William Abel, 71n
Paoli Emore, 119n, 122n
Paolino Marco, 464
Paolo, apostolo, 371, 391, 421n
Paolo II, papa, 145, 145n
Paolo IV, papa, 231, 231n
Paolo V, papa, 448
Paolo Diacono, 37, 37n, 61-62, 70
Paolo Orosio (Paulus Orosius), 52, 52n, 60-61, 102n, 104-105
Papebroch Daniel, 98n
Pappalettere Simplicio, 337, 337n, 339, 341
Paradisi Vincenzo, 291
Parato, 204, 204n
Paravicini Bagliani Agostino, 112n
Parenti editore, 170
Parigi, 111n, 141, 322, 322n, 351, 406, 409, 411, 454, 459
Parini Giuseppe, 257n
Parocchi Lucido Maria, cardinale, 233n, 240, 242, 326-327, 347-348
Partito Comunista Italiano (PCI), 176
Pascal Blaise, 406, 406n
Paschini Pio, 240n
Passannante Giovanni, 315, 344
Passerin d'Entrèves Ettore, 256n
Pásztor Edith, 119n, 128n
Pásztor Lajos, 234n, 333, 333n, 344n
Paterna Maria Carlotta, 130n
Patrizi Costantino, cardinale, 233n, 259, 259n, 273, 277, 280
Patrizi Francesco, 224
Patrizi Giovanni, 224
Pattison David G, 47n
Patuzzi Vincenzo, 455
Patze Hans, 47n, 73n, 83n
Pauli Reinhold, 147n
Paulmier-Foucart Monique, 49n, 88n
Paulus Diaconus, 37n
Pavia, 326, 329n
Pecci Vincenzo Gioacchino: Leone XIII, papa
Pecere Oronzo, 139n
Peeters Hugo C., 48n
Pelami Francesco, 292
Pellegrini Luigi, 464
Pellegrino Bruno, 443
Pellerin Henri, 52n
Pelliccia Guerrino, 183n
Pelliccioni Luigia, 194n
Pellico Silvio, 205
Penati G., 24n
Penisola Iberica, 59
Pergamo, 372
Perrone Giovanni, 413
Persia, 431n
Pertz Georg Heinrich, 40n, 65n, 70n, 73n, 95-96
Perugia, 186, 342-343
Pescetelli Angelo, 289
Pesch Rudolf, 425n
Petacci Placido, 237-238
Petagna Francesco Saverio, 443
Peter Hermann, 85n

- Petrucci Armando, 145-146
Petrus Blesensis, 359
Piacenza, 313, 313n
Piano Lino, 460
Piatti Pierantonio, 114n
Pica Basilio, 454
Picardi Paola, 260n
Picardus Barnabas, 105n
Picasso Giorgio, 132n, 384n
Piccialuti Maura, 301n, 303n
Piccini Girolamo, 454
Piccoli Valentino, 451-452
Pidal Alejandro, 324
Piemonte, 303n, 313
Pier Damiani, 137-139, 428, 428n, 432n
Pietro, apostolo, 70, 243, 251, 275, 376, 417, 421, 421n, 424-426, 429-436, 444
Pietro Abelardo, 79, 79n
Pietro Lombardo, 357-359, 366, 394-396
Pietro Salomone, 119n
Pietro Tudebodus (Petrus Tudebodus), 80, 80n
Pietro del Morrone: Celestino V, papa
Pietro di Antiochia, 419n, 421, 421n, 423n, 431n
Pietro di Giovanni Olivi, 435n
Pietro di Skanninge, 128n
Pignatelli Giuseppe, 264n
Pinelli Lucia, 33n
Pinna Diego, 5, 331
Pio II, papa, 69
Pio VI, papa, 333-334, 350
Pio VII, papa, 232n, 274, 301, 333-334, 350
Pio VIII, papa, 301
Pio IX, papa, 153, 158-160, 168, 210, 215, 232-233, 235-236, 239, 258-259, 261-264, 266-267, 276-277, 281, 284, 287, 294, 301, 312n, 318n, 324n, 330, 332, 335
Pio X, papa, 243-245, 253, 326, 326n
Pio XI, papa, 166, 243, 245-247, 249-253
Pio XII, papa, 8, 252, 256
Pirenei, 59
Pirri Pietro, 236n, 237-238
Pisa, 187n, 329n
Platina, Bartolomeo Sacchi, 144
Platone, 13, 21, 23
Plinio: Gaio Plinio Cecilio Secondo, 85n
Plinio: Gaio Plinio Secondo, 102n
Plummer Charles, 68n
Plutarco, 23
Poirel Dominique, 122n
Poirion Daniel, 53n
Poletti Ugo, cardinale, 233n
Polibio, 23
Polo de Beaulieu Marie Anne, 95n
Pompilj Basilio, cardinale, 233n, 243-253
Pomponazzi Pietro, 261n
Ponto, 431n
Poole Reginald Lane, 65n, 96n
Porfirio, 261n
Portalié Eugène, 363n
Portelli Hugues, 177n
Port-Royal, 406
Poschmann Bernhard, 365, 365n, 397
Potthast August, 231n
Pozzi Giovanni, 109n, 122n, 124n
Praga, 79
Pratesi Ernesto, 289
Pratesi Mario, 298n
Preda, 265n
Pretestato, 55
Prevenier Walter, 89n
Prieto Vicente, 169n
Prinz Otto, 40n
Prinzivalli Emanuela, 88n
Procacci Silvana, 24n
Procaccia Micaela, 98n
Prodi Paolo, 270, 270n, 383n, 418n

- Prosperi Adriano, 179n, 384n, 385n
Prospero di Aquitania, 60
Prou Maurice, 76n
Provenza, 143
Prudenziò di Troyes (Prudentius Trecensis), 66, 66n
Pseudo Agostino, 360n, 367, 371-373, 376, 378, 381, 384, 389, 391-393
Pseudo Beda, 139
Pseudo Clemente, 434n
Pseudo Fredegario, 56-58
Pseudo Isidoro di Siviglia, 427n
Puccia Giuseppe, 296
Puglia, 442-444
Puzzuoli Paola, 180n
- Quacquarelli Antonio, 62n
Querini Quirino, 304n, 306, 306n
Quintavalle Arturo Carlo, 30n
Quintiliano: Marco Fabio Quintiliano, 85n
- Radegonda, 55
Raeder Hans, 63n
Raimondo da Capua, 453
Ramos Regidor José, 368, 368n, 388n, 397
Rampolla del Tindaro Mariano, cardinale, 313, 321-329, 332, 346, 352
Ranke Leopold von, 270
Ranulf Higden (Ranulphus Higden), 46, 46n
Rattazzi Urbano, 259, 303n, 311
Ratti Achille, cardinale: Pio XI, papa
Ratzinger Josef, 23n, 405
Raveggi Sergio, 256n
Ravelli Enzo, 458
Ravenna, 70, 329n
Raymond de Sabanac, 130n
Raynaud de Lage Guy, 86n
Reboa Tito, 291
- Reggio Calabria, 329n
Reginaldo da Piperno, 142
Reginone di Prüm (Regino Prumiensis), 40, 40n
Regoli Roberto, 5, 231, 234n, 333, 333n, 335n, 344n, 353, 353n, 464
Reimarus Hermann Samuel, 261n
Reindel Kurt, 138n, 428n, 432n
Reischmann Hans-Joachim, 77n
Reiss Edmund, 100n
Repubblica Romana I (1798-1799), 300
Respighi Pietro, cardinale, 233n, 243, 245, 253, 327n
Reviglio della Veneria Carlo, 345
Riccardi Andrea, 243n, 245, 245n, 252n, 253n
Riccardi Davide, 326n
Riccardo I, duca dei Normanni, 74n
Riccardo di San Germano, 93
Richard Pierre, 333n
Riché Pierre, 87n
Richerio di Reims (Richerius Remensis), 75, 75n
Rickert Heinrich, 25n
Rico Francisco, 47n
Ricoeur Paul, 19-21, 26n, 115n
Rider Jeff, 82n
Ridi Riccardo, 137n
Riezler Sigmund, 98n
Riley Henry T., 94n
Rimoldi Antonio, 434n
Rinaldi Bartolomeo, 286
Ritzler Remigius, 339n
Robert Louis, 31n
Roberti Luigi, 260n
Roberto d'Auxerre (Robertus Sancti Mariani Autissiodorensis), 44, 44n
Robinson Ian Stuart, 41n
Rocca Giancarlo, 183-184, 190n, 256, 256n
Rocciolo Domenico, 231n, 258n
Roccucci Adriano, 260n

- Rochais Henri, 55n
Roda Sergio, 74n
Rodolfo il Glabro (Radulphus Glaber), 76, 76n
Rodolfo, abate di Fulda (Radulphus Fuldensis), 66, 66n
Roger, abate di Saint-Evroul, 52
Roger di Wendover, 45
Roghi Vanessa, 410n
Rohr Vio Francesca, 23n
Röll Walter, 37n
Roma, *passim*
Roma, Anfiteatro Flavio, 286
Roma, Apollinare, 265
Roma, Arco dei Ginnasi, 198n, 214n, 223, 226
Roma, Campo de' Fiori, 261
Roma, Campo Marzio, 278
Roma, Casa degli Esposti in Santo Spirito, 299
Roma, Casa dei Catecumeni, 199
Roma, Casa Pia, 185
Roma, Casa Pia di Carità, 200n
Roma, Cimitero di Campo Verano, 259, 261, 279-280
Roma, Cimitero di Santa Maria del Carmine a Porta Portese, 293
Roma, Cimitero del Testaccio, 280
Roma, Clivus Scauri, 60
Roma, Collegio delle Figlie del Sacro Cuore, 194n, 196n
Roma, Collegio Romano, 261n
Roma, Conservatorio alla Lungara, 185
Roma, Conservatorio del Bambin Gesù, 194n, 229
Roma, Conservatorio del Divino Amore, 185, 215, 216n, 227, 229
Roma, Conservatorio della Divina Provvidenza, 188n, 194, 194n, 196, 196n, 226-227
Roma, Conservatorio della Speranza, 210-211, 216, 227
Roma, Conservatorio della SS. Concezione, delle Viperesche, 185, 192n, 198n, 203, 203n, 205n, 223, 226-227, 229
Roma, Conservatorio dell'Addolorata, 216, 227
Roma, Conservatorio delle Oblate del Bambin Gesù, 190n, 224
Roma, Conservatorio delle Pericolanti, 223
Roma, Conservatorio delle Zoccolette, 203n, 226
Roma, Conservatorio di Ripetta, 185
Roma, Conservatorio di Santa Caterina detto della Rosa ai Funari, 211, 211n, 214-215, 225-227, 229
Roma, Conservatorio di Santa Eufemia in Sant'Urbano, 200, 200n, 204-205n, 210n, 224, 226-227
Roma, Conservatorio di Santa Maria, 194
Roma, Conservatorio di Torlonia, 202n, 223
Roma, Conservatorio Pio, 216, 227
Roma, Convento di Sant'Onofrio, 290
Roma, Convitto della Divina Provvidenza a Ripetta, 228
Roma, corso Vittorio Emanuele, 229
Roma, Dimora del Grillo, 191n, 202n, 228
Roma, Educatório del Sacro Cuore, 206-207, 223
Roma, Educatório della Trinità dei Monti, 188-190, 203n, 208n, 217n, 223, 228
Roma, Educatório delle Suore di Nazareth, 192n, 195n
Roma, Educatório delle Suore di Sant'Anna della Provvidenza, 194n, 195n, 197n
Roma, Educatório di Santa Maria, 188-189, 193-194, 206n, 212n, 223, 226, 229

- Roma, Educatorio di Santa Rufina, 208, 209n, 227-228
- Roma, Esquilino, 198
- Roma, Gianicolo, 227
- Roma, Istituto Andosilla in Santa Rufina, 208-209, 223
- Roma, Istituto cattolico sotto il titolo di San Giuseppe, 225
- Roma, Istituto del marchese Francesco Patrizi, 224
- Roma, Istituto del marchese Giovanni Patrizi, 224
- Roma, Istituto del Sacro Cuore, 229
- Roma, Istituto delle Lauretane, 185, 202, 202n, 206n, 223, 227
- Roma, Istituto delle Suore di Carità Figlie dell'Immacolata, 192n, 196n
- Roma, Istituto delle Suore di San Giuseppe, 197n
- Roma, Istituto Delval, 191n, 201n, 220n, 224
- Roma, Istituto di Santa Maria della Compassione, 223
- Roma, Istituto di Santa Rufina, 194n, 209n
- Roma, Istituto francese di San Dionisio, 206-207, 223, 228
- Roma, Istituto Italiano-Inglese, 197n
- Roma, Istituto per l'educazione dei ciechi, 225
- Roma, Istituto per sordo-mute, 225
- Roma, Istituto Pontificio, 193n
- Roma, Libera Università Maria Santissima Assunta, 153
- Roma, Lungaretta, 223, 227, 228
- Roma, Madonna dei Monti, 199n, 225
- Roma, Monastero Basiliano polacco, 268, 268n
- Roma, Monastero della Concezione, 287
- Roma, Monastero di San Paolo fuori le Mura, 266n
- Roma, Monastero di Santa Maria dell'Incarnazione, 266n
- Roma, Monastero di Santa Teresa al Quirinale, 266n
- Roma, Monastero di Sant'Andrea, 60
- Roma, Monastero di Regina Coeli, 183
- Roma, Monte Mario, 193, 193n, 225
- Roma, Opera Pia dei Catecumeni, 199n, 225
- Roma, Orfanotrofio comunale di Santa Maria degli Angeli, 191n, 202n
- Roma, Orfanotrofio comunale di Termini, 185
- Roma, Orfanotrofio dei Santi Clemente e Crescentino, delle Zoccollette, 185, 201-202, 224, 227
- Roma, Orfanotrofio del marchese Patrizi, 229
- Roma, Orfanotrofio dell'Addolorata, 215
- Roma, Orfanotrofio delle Suore del Santissimo Sacramento, 196n
- Roma, Orfanotrofio dell'Immacolata Concezione, 230
- Roma, Orfanotrofio di Cluny, 223
- Roma, Orfanotrofio di Santa Maria della Compassione, 191n, 202n, 228
- Roma, Ospedale degli Spagnuoli, 300
- Roma, Ospedale degli speciali, 300
- Roma, Ospedale dei Bergamaschi, 300
- Roma, Ospedale dei cocchieri, 300
- Roma, Ospedale dei cortigiani, 300
- Roma, Ospedale dei Fiamminghi, 300
- Roma, Ospedale dei Lucchesi, 300
- Roma, Ospedale dei Polacchi, 300
- Roma, Ospedale dei Portoghesi, 300
- Roma, Ospedale del Bambin Gesù, 185, 302
- Roma, Ospedale del Santissimo Salvatore ad Sancta Sanctorum, 299, 309n

- Roma, Ospedale della Santissima
Trinità dei pellegrini e dei
convalescenti, 309n
- Roma, Ospedale di San Gallicano, 299,
309n
- Roma, Ospedale di San Giacomo, 299,
309n
- Roma, Ospedale di San Giovanni
Calibita, 299
- Roma, Ospedale di San Rocco, 299,
309n
- Roma, Ospedale di Santa Maria della
Consolazione, 299, 309n
- Roma, Ospedale di Santa Maria della
Pietà, 300-302, 309n
- Roma, Ospedale di Santa Maria
dell'Orto, 300
- Roma, Ospedale di Santo Spirito, 299,
301, 309n
- Roma, Ospizio dell'Infanzia
abbandonata, 201n, 226
- Roma, Ospizio di Termini, 215
- Roma, Ospizio Margherita di Savoia
per i poveri ciechi, 225
- Roma, Palazzo Altieri al Gesù, 220n,
224
- Roma, Palazzo del Quirinale, 312n
- Roma, Palazzo di Firenze, 278
- Roma, Palazzo Lanzavecchia, 199n,
204n, 225
- Roma, Palazzo Pianciani, 295
- Roma, Palazzo Sacripante, 216n
- Roma, Parrocchia di San Francesco,
193n, 225
- Roma, Parrocchia di San Giacomo in
Augusta, 282
- Roma, Pia Casa di Carità, 200-201,
205n, 213n, 224-225, 227-228
- Roma, piazza Barberini, 329
- Roma, piazza della Stamperia, 295
- Roma, piazza dell'Indipendenza, 206-
207, 223
- Roma, piazza di Santa Rufina, 200n,
205n, 224-225, 228
- Roma, piazza di Spagna, 197n, 223,
228-229
- Roma, piazza Fiammetta, 216n, 227,
229
- Roma, piazza Rondanini, 195
- Roma, piazza Rusticucci, 198
- Roma, Piccola Casa della Provvidenza,
201n
- Roma, Piccola Casa della Provvidenza
per le orfane di Gesù Nazareno,
224
- Roma, Pio Istituto degli esposti, 301
- Roma, Pio Istituto di Santo Spirito,
302
- Roma, Ponte Milvio, 9
- Roma, Ponte Sisto, 201
- Roma, Porta Pia, 5, 162n, 166, 201n,
224-225, 232, 255, 258, 262, 264,
266, 268, 270
- Roma, Prati di Castello, 220n, 225
- Roma, Quattro Fontane, 223, 228
- Roma, Quirinale, 236
- Roma, Rione Monti, 198, 268, 268n,
299
- Roma, Ripetta, 226-228
- Roma, salita di sant'Onofrio, 188-189,
193-194, 206n, 212n, 223, 226, 229
- Roma, San Carlo ai Catinari, 270n
- Roma, San Carlo al Corso, 269n
- Roma, San Giacomo in Augusta, 295
- Roma, San Giovanni dei Fiorentini,
224
- Roma, San Nicola da Tolentino, 210n,
224
- Roma, San Nicola dei Prefetti, 266n,
278-279
- Roma, San Sebastianello, 197n, 229
- Roma, San Silvestro al Quirinale, 262
- Roma, Santa Caterina ai Funari, 185
- Roma, Santa Eufemia, 185, 209

- Roma, Santa Maria ad Martyres, 234n
Roma, Santa Maria degli Angeli, 185n, 191n, 225-226
Roma, Santa Maria Maddalena, 275n
Roma, Santa Maria Maggiore, 190n, 205n, 224, 229
Roma, Santa Marta al Collegio Romano, 234-235
Roma, Sant'Agnese, 201n, 224
Roma, Sant'Alessio all'Aventino, 225
Roma, Sant'Antonio all'Esquilino, 234-235
Roma, Sant'Antonio alle Quattro Fontane, 296
Roma, Santi Celso e Giuliano, 238n
Roma, Santi Vincenzo e Anastasio a Trevi, 236-238
Roma, Santissima Trinità dei pellegrini e dei convalescenti, 299
Roma, Sant'Onofrio di Campagna, 193n, 225
Roma, Scuola Pia, 193n
Roma, Seminario Irlandese, 202n
Roma, Sinodo (1050), 432n
Roma, Terme di Diocleziano, 185n, 191n, 202, 202n, 225-226
Roma, Testaccio, 221n, 226
Roma, Tor de' Specchi, 132, 132n, 134
Roma, Torre di Foce Verde, 293
Roma, Trastevere, 198, 299
Roma, Trinità dei Monti, 184-185, 189n, 203, 211
Roma, Università dei Cuochi e Pasticceri, 266n
Roma, via Alessandrina, 200n, 204n, 224, 226-227
Roma, via Buonarroti, 196, 204n, 225, 228
Roma, via Carlo Alberto, 197n, 214n, 223
Roma, via Cavallini, 225
Roma, via Cavour, 189n, 225, 228
Roma, via Cola di Rienzo, 192n, 193, 195n, 205n, 220n, 225, 228
Roma, via degli Ibernesei, 223
Roma, via degli Stregari, 266n
Roma, via dei Coronari, 198, 216n, 226
Roma, via dei Crociferi, 198
Roma, via dei Funari, 224-227, 229
Roma, via dei Riarii, 191n, 196n, 204n, 218n, 226-228
Roma, via dei santi Giovanni e Paolo, 230
Roma, via del Governo Vecchio, 223
Roma, via della Lungara, 212n, 215n
Roma, via della Lungaretta, 195n, 208-209
Roma, via della Mercede, 229
Roma, via delle Colonnelle, 286
Roma, via delle Mantellate, 216n, 227, 229
Roma, via delle Sette Sale, 193n, 223, 228
Roma, via delle Zoccolette, 266n
Roma, via dell'Umiltà, 237n
Roma, via di Ripetta, 188n, 194n, 196, 196n, 219n, 225
Roma, via di San Francesco di Sales, 212n, 215n
Roma, via di Santa Pudenziana, 190n, 205n, 224, 229
Roma, via di Sant'Agata dei Goti, 200-201n, 224-225
Roma, via Firenze, 228
Roma, via Fontanella Borghese, 220n
Roma, via Galvani, 221n, 226
Roma, via Garibaldi, 223
Roma, via Giusti, 225
Roma, via Graziosa, 189n
Roma, via Lanza, 224, 229
Roma, via Leopardi, 223
Roma, via Lucullo, 228
Roma, via Marghera, 199, 199n, 229
Roma, via Merulana, 204n, 221n, 225, 228

- Roma, via Milano, 218, 218n, 229
Roma, via Nomentana, 197, 199n, 201, 201n, 204n, 225-226, 230
Roma, via Quattro Cantoni, 224, 229
Roma, via Salaria, 226
Roma, via san Francesco di Sales alla Lungara, 225
Roma, via san Giovanni, 200n, 204n, 213n, 224, 227
Roma, via san Nicola da Tolentino, 229
Roma, via san Vito, 223, 226-227, 229
Roma, via Santa Lucia de' Ginnasi, 229
Roma, via sant'Agata dei Goti, 213n, 227-228
Roma, via Torino, 202n
Roma, viale Manzoni, 229
Roma, viale Regina, 229
Roma, vicolo degli Ibernesei, 191n, 202n, 228
Roma, vicolo della Fontanella, 201n, 224
Roma, vicolo Orbitelli, 224
Roma, Villa Lante, 191n, 211, 223
Roma, Villa Madama, 177
Roma, Villa Mirafiori, 185, 192, 192n, 195-196, 229-230
Roma, Villa Patrizi, 225
Roma, Zecca, 292
Romagnoli Daniela, 30n
Romanato Gianpaolo, 174n, 233n
Romano Sergio, 98n
Rosa, gesuita, 246
Rosa Mario, 257n
Rosazzo, 454
Rosmini Antonio, 171, 271n, 411, 411n, 413, 413n
Rossellini Roberto, 15
Rossi Cellini Stefano, 290
Rossi Ernesto, 163-164, 166, 166n
Rossi Paolo, 24-26, 111n
Rossi Pietro, 83n
Rota Angelini Angelo, 290
Rotelli Luigi, 322n
Rouche Michel, 35n
Ruffini Francesco, 176, 176n, 256n
Rufino di Aquileia (Rufinus Tyrannius), 51-52
Ruggieri Ruggero M., 82n
Ruini Camillo, cardinale, 233n
Rumi Giorgio, 256n
Rusconi Roberto, 111n, 126n, 367, 367n, 390n, 397
Ruspoli, principe, 209
Ruspoli Emanuele, 210n
Russel Josiah Cox, 32n
Russo Eugenia, 144n
Russo Luigi, 80n
Russo Pasquale, 464
Ruysschaert José, 144n
Sabbadini Remigio, 104n
Sabelli Alessandro, 286
Sacconi Carlo, cardinale, 341, 346-347
Saint Albans, abbazia, 45
Saint-Bertin, abbazia, 66
Saint-Denis, abbazia, 48, 58, 78, 98n
Saint-Evroul, monastero, 52
Saint-Hubert, abbazia, 47
Saint-Omer, 57, 66n
Saint-Vaast, abbazia, 69
Saint-Wandrille, abbazia, 71
Saladino Vito, 5, 311
Sale Giovanni, 156, 156n, 159n, 172-173, 177n, 257n
Salerno, 317, 317n, 321, 329n
Sallustio: Gaio Sallustio Crispo, 23, 36, 75-76, 78, 102n
Salomoni Giacomo, 454
Saltman Avrom, 79n
Salvati Lorenzo, 241n
Salvati Mariuccia, 180n
Salvatori Achille, 293
Salviati, duchessa, 302

- Salvini Gianpaolo, 258n
Samaran Charles, 31n
Samson, abate, 72
San Germano, convento domenicano, 141
San Vito al Tagliamento, 454
Sancho IV el Bravo, re di Castiglia 47
Sandonnino Nicola, 145n
Sanfelice Guglielmo, cardinale, 314-315, 323
Sanford Eva Matthews, 87n
Sangalli Samuele, 5, 19
Santa Sede, 5, 9, 135, 153, 159, 165, 169n, 175, 180, 185, 233, 235, 240, 246, 248, 249, 262, 267, 285, 290, 292, 311-314, 316-318, 320-326, 328-329, 333-337, 339, 342-345, 348n, 350-351
Santi Francesco, 39n, 110n, 121-122n, 127n, 278
Santiago de Compostela, 81
Santini Carlo, 63n
Santoretti Antonio, 291
Santori Camillo, 289
Sardegna, 337, 457
Sardegna, regno di, 172, 177, 311
Sarnelli Vincenzo, 320, 320n
Sarri Fedele, 269n
Sarto Giuseppe, cardinale: Pio X, papa
Sartori Luigi, 420n
Sassari, 328-329
Savelli Giacomo, cardinale, 231
Savoia, 403, 408, 408n
Savoia, famiglia, 5, 311, 313, 329
Savonarola Girolamo, 453
Sawyer Peter Hayes, 73n
Saxo Grammatico, 63, 63n
Sbarretti Enea, cardinale, 234n, 247-248
Scalabrini Giovanni Battista, 313n, 320n
Scandinavia, 68, 71
Scandone Alberto, 166n
Scaraffia Lucetta, 111n
Scaramucci Giovanni Carlo, 282
Scarcia Piacentini Paola, 145n
Schaff Philip, 368, 368n, 397
Schaller Dieter, 90n
Schiaffino Placido Maria, cardinale, 341, 347-349
Schiavone Pietro, 405n
Schiedam, 116n
Schieder Theodor, 107
Schieffer Rudolf, 43n, 423-424n, 431n
Schieffer Theodor, 60n
Schleidgen Wolf-Rudiger, 40n
Schmale Franz Josef, 72n, 78n
Schmeidler Bernhard, 72n
Schmid Karl, 40n, 66n
Schmidt Heinrich, 50n
Schmidt-Chazan Mireille, 42n
Schneider Hermann, 92n
Schneider Jean, 88n
Schnith Karl, 45n
Scholz Sebastian, 430n
Schönmetzer Adolf, 112n
Schreiner Klaus, 101n
Schröder Eduard, 74n
Schulte van Kessel Elisja, 131n
Schulz Marie, 75n, 93n
Schürmann Brigitte, 43n
Schwartz Eduard, 51n
Sciaccia Michele Federico, 27, 27n
Sciolette Giovan Battista, 288
Scolastica, santa, 143-144
Scoppola Pietro, 263n, 265n
Scotti Aurora, 308n
Searle Eleanor, 74n
Secreti Francesco, 291
Seeberg Reinhold, 364, 364n, 397
Sefrin Pirminus, 339n
Segl Peter, 43n
Segna Francesco, 241n
Seibt Ferdinand, 107
Seidel Menchi Silvana, 98n

- Seleucia, 241n
Sella Clotilde, 239n
Sella Quintino, 239, 239n
Semenza Alfonso, 113n
Semeraro Cosimo, 234n, 333n
Semeria Giovanni, 260, 260n
Senni Francesco, 290
Sensi Mario, 113n, 122n, 127n, 464
Sepiacchi Luigi, 241n
Serafini Ercole, 289
Servais Jacques, 405n
Sestan Ernesto, 61n
Setta Sandro, 251n
Settignano, 414
Severino Emanuele, 13, 27n
Shears Frederick Sidney, 50n
Shopkow Leah, 74n
Sicilia, 317n, 337, 425, 446-447, 453
Siena, 187n, 259n
Sigeberto di Gembloux (Sigebertus Gemblacensis), 41, 41n
Silber Manfred, 58n
Sileo Leonardo, 422n
Silva Cesare, 464
Simeoni Giovanni, cardinale, 236, 239, 312n, 341, 346-347
Simmel Georg, 25n
Simon Semeonis, 81
Simone di Spello, 114
Simonetti Francesco, 291
Simson Bernhard von, 64n, 68n, 78n
Sinibaldi Angelo, 250
Sinistri Adriano, 295
Siricio I, papa, 432
Sisam Kenneth, 73n
Sisebuto, 60
Sismondi Sismondo de, 163
Sisto IV, papa, 144
Skoulatos Basile, 80n
Smalley Beryl, 76n, 85n
Smits Edme Renno, 49n
Smyth Alfred P., 67n
Snider Carlo, 328n
Soccorsi Giovanni, 289
Soderini Eduardo, 339n
Sodi Stefano, 464
Sohm Rudolf, 96n
Soissons, 58
Soldani Simonetta, 180-181
Soleti Gustavo, 293
Sommerlechner Andrea, 96n
Sonnino Sidney, 304
Sorelli Fernanda, 131n
Sorge Anna Maria, 194n
Sot Michel, 67n, 69n, 76n
Southern Richard William, 71n, 75n, 85n
Spadolini Giovanni, 258-259, 262n, 267n
Spadoni Domenico, 185n
Spagna, 47, 324, 339n, 348n, 353
Speer Andreas, 43n
Spengler Oswald, 25n
Spiegel Gabrielle Michele, 48n
Spiga Maria Teresa, 260n
Spinelli Altiero, 163
Spiteris Yannis, 420n
Spizzichini Paolo, 295
Spoleto, 113n, 114n, 119, 119n, 127, 329n
Sponheim, 360n
Sprigade Klaus, 75n
St-Maximin, convento di Santa Maria Maddalena, 143-144
Staab Franz, 103n
Stabile Francesco Michele, 464
Staderini Alessandra, 244n
Staiti Giuseppe, 328, 328n
Stati Uniti d'America, 172
Stato pontificio, 185, 253, 270, 325, 343
Staubach Nikolaus, 34n, 43n
Stefana Quinzani, 116n
Stefanoni Luigi, 261n

- Stella Pietro, 185n
Stengel, Edmund E., 74n
Stevenson William Henry, 77n
Strasserra Luigia, 194n
Stratmann Martina, 67n
Strayer Joseph R., 89n
Strombellini Rosa, 194n
Strozzi Palla, 104n
Struve Tilman, 67n
Stubbs William, 84n
Sugero (Sugerius sancti Dionysii abbas), 78, 78n
Suitila, 60
Sulmona, 8, 453
Sulpicio Severo (Sulpicius Severus), 52, 52n
Suntrup Rudolf, 99n
Suore Adoratrici del Divin Sangue, 183, 200n, 204n, 212-213, 224
Suore Adoratrici del Sangue di Cristo, 183
Suore Agostiniane, 211n, 214n, 225-227, 229
Suore Ancelle della Madre di Dio, 197n, 229
Suore Brignoline, 225
Suore Cabriniane, 225
Suore Canossiane, 221, 221n, 226
Suore Convittrici del Bambino Gesù, 185
Suore Dame del Sacro Cuore, 184-185, 188-191, 194, 194n, 203, 207-209, 211-212, 217, 223, 227-228
Suore Dame di Nazareth, 192-193, 195, 195n, 205n, 212, 220n, 225, 228
Suore Dame inglesi, 185
Suore del Buon Pastore, 202, 202n, 206, 223, 227
Suore del Divino Amore, 185, 212, 212n, 215, 215n, 225, 227, 229
Suore del Prezioso Sangue, 200, 200n, 205n, 209, 210n, 226-227
Suore del Protettorato di San Giuseppe, 201, 201n, 226
Suore del Sacro Cuore, 195n
Suore del Sacro Cuore di Gesù Bambino nel Sacramento, 192n, 227-228
Suore del Santissimo Sacramento, 191n, 196n, 204, 204n, 218n, 226-228
Suore della Carità di Santa Maria dell'Orto, dette Giannelline, 202-204n, 213n, 224, 229
Suore della Carità Figlie dell'Immacolata, 229
Suore della Provvidenza, 193n, 216, 216n, 227, 229
Suore della Provvidenza e dell'Immacolata Concezione, 225
Suore dell'Assunzione, 218, 219n, 225
Suore dell'Immacolata Concezione, 193n
Suore di Carità, 191, 225-226
Suore di Carità del Buono e Perpetuo Soccorso, 204n, 220, 221n, 225, 228
Suore di Carità Figlie dell'Immacolata, 196n, 230
Suore di Maria Ausiliatrice, 220
Suore di Nostra Signora di Sion, 203, 203n, 229
Suore di San Giuseppe, 197n, 213-214, 223
Suore di San Giuseppe di Chambéry, 197, 197n, 205n, 228-229
Suore di San Giuseppe di Cluny, 193n, 228
Suore di Santa Maria della Compassione, 191n, 223, 228
Suore di Santa Maria della Pietà al Calvario, dette Brignoline, 225
Suore di Sant'Anna, 194-196, 204, 204n, 225, 228

- Suore di Sant'Anna della Provvidenza, 194n, 197n, 205n, 228
Suore Dorotee, 188-189, 193-194, 196, 196n, 206n, 207n, 210-212, 223, 226-229, 451
Suore Dorotee Frassinetti, 216
Suore Figlie del Sacro Cuore, 189n, 194, 194n, 196, 196n, 199, 199n, 212, 225, 228
Suore Figlie della Carità, 201-203, 210, 210n, 223-224, 226-227, 229
Suore Figlie della Divina Provvidenza, 226
Suore Figlie di Maria Ausiliatrice, 194n, 199, 199n, 202n, 229
Suore Figlie di Nostra Signora alle Quattro Fontane, 206-207, 223, 228
Suore Figlie di Sant'Anna, 216, 216n, 226
Suore Giannelline, 203n, 204n, 213, 224
Suore Giuseppine, 197
Suore Maestre di Santa Dorotea, 451
Suore Maestre Pie Filippini, 183, 185, 198, 198n, 214, 214n, 223, 226, 229
Suore Maestre Pie Venerini, 183, 185, 192n, 198, 198n, 203, 203n, 205n, 223, 226-227, 229
Suore Marcelline, 189
Suore Missionarie del Sacro Cuore, 194n, 198, 204
Suore Oblate agostiniane, 194, 194n, 229
Suore Oblate del Bambino Gesù, 190, 190n, 205, 205n, 224
Suore Orsoline, 185, 197, 198n, 224, 229
Suore Pallottine, 200-201, 205n, 213, 213n, 224-225, 227-228
Suore Salesiane Missionarie del Sacro Cuore, 199n, 204n, 225
Suore Sorelle dei Poveri, 225
Supino Martini Paola, 138n
Surin Jean-Joseph, 403, 407-408, 410, 412-413
Sutri, 118n
Svennung Josef, 54n
Svetonio: Gaio Svetonio Tranquillo, 75, 77
Svezia, 127-128
Svizzera, 172
Tacchi Venturi Luigi, 295
Tacchi Venturi Pietro, 249
Tacito: Publio/Gaio Cornelio Tacito, 23, 36
Taggi Francesco, 293
Tagliabue Mauro, 132n
Tagliaferri Maurizio, 231n, 259n, 464
Talamo Salvatore, 246
Talbot Charles Hugh, 60n
Tanari Giovanni, 290
Tanlongo Giacomo, 292
Tanner Norman, 464
Tanzarella Sergio, 464
Taranto, 329n, 442
Tardini Domenico, cardinale, 354n
Tarnassi, suora, 195n
Tarragona, 432
Tate Robert Brian, 104n
Taylor John, 46n
Taylor Pauline, 58n
Teetaert Amédée, 365, 365n, 367, 397
Teja Casimiro, 259n, 270, 270n
Tellenbach Gerd, 432n
Tenniel John, 267n
Teobaldo di Langres, 100n
Teodorico, 57
Teodosio il Grande, imperatore, 51
Teresa d'Avila, 406, 408
Terra Santa, 80
Tertulliano, 435n
Tessalonica, 431n
Tessier Georges, 98n

- Tessitore Fulvio, 25n
Teuffenbach Alexandra von, 464
Teutberga, 418n
Tevere, 177, 179, 239, 246, 252-253, 267, 273, 286
Teyssot Georges, 103n
Thelamon Françoise, 52n
Theuerkauf Gerhard, 72n
Thibaut André, 147n
Thier Ludger, 122n
Thomas Becket, 147
Thomas Walsingham, 45
Thomassa di Angelo da Montefalco, 120n
Thompson Alexander Hamilton, 61n
Thorpe Benjamin, 42n
Thürlemann Felix, 56n
Ticchi Jean-Marc, 332n, 345, 345n, 354n
Tiepolo Giambattista, 455
Tietmaro, 365
Tillard Jean-Marie R., 418n, 436n
Tirelli Angelo, 288
Tiro, 241n
Tito Livio, 23, 36, 67n
Tocqueville Alexis de, 14
Togliatti Palmiro, 176, 176n
Tolomeo (Claudius Ptolomaeus), 104, 105n
Tolosa, 130n
Tomasetti, 203-204
Tombeur Paul, 47n
Tommaso d'Aquino, 129, 129n, 140-142, 357, 359, 414, 422-423, 435n
Tommaso di Cartagine, 428, 431n
Tommaso da Siena, 130-132
Tommaso Boni di Foligno, 120-121
Torcellan Nanda, 186n
Torino, 153, 158, 176, 195, 322-323, 326n, 329n, 459
Toronto, 364n
Torquemada Juan de, 111
Torraca, 218n
Torres Rodriguez Casimiro, 52n
Tortarolo Edoardo, 261n
Tosti Luigi, 337n
Toubert Pierre, 93n
Toul, 444
Tournon Camillo de, 301
Tozzi Ileana, 464
Tracia, 431n
Traglia Luigi, cardinale, 233n
Trampus Antonio, 265n
Tranfaglia Nicola, 74n
Traniello Francesco, 243n, 252n, 256n, 261n
Treadgold Warren T, 87n
Trémolières François, 406n
Tricard Jean, 102n
Trillitzsch Winfried, 37n
Trincia Luciano, 331, 331n, 333n, 353, 353n
Trithemius Johannes (Heidenberg), 360-363
Troeltsch Ernst, 25n
Troyes, 66
Tucidide, 23, 36
Tufari Paolo, 258n, 269-270
Tugène Georges, 61n
Turano Domenico, 317n, 320n
Turbanti Giovanni, 155n, 158n
Turgot Anne Robert Jacques, 24
Turi Gabriele, 180n
Tuscia, 432
Udine, 338, 340
Ugo di San Vittore, 85, 100, 102, 102n, 368
Ullmann Berthold Louis, 86n
Ullmann Walter, 419n
Umberto I, re d'Italia, 238, 268, 312-313, 315n, 327-328, 342-344
Umberto di Silva Candida, 419n, 425n, 444-445
Umiliana dei Cerchi, 118
Undhagen Carl-Gustaf, 128n

- Urano, 13
Urbanek Ferdinand, 74n
Urbano IV, papa, 141
Urbano V, papa, 69
Urbanski Silke, 72n
Urs von Balthasar Hans, 426n
- Vacandard Elphège, 367, 367n, 397
Vacant Alfred, 368, 368n, 397
Vacca Salvatore, 421n
Vadius Angelus, 105n
Valensise Domenico, 327n
Valente Massimiliano, 337n
Valerio Massimo, 36
Valle Alfeo, 411n
Vallini Agostino, cardinale, 233n
Valois Noël, 130n
Valsecchi Antonino, 455
Valvasone, 454
Vanderkindere Leon, 47n
Vanna di Orvieto, 118
Vanni Luigi, 293
Vannini Marco, 109-110
Vannutelli Serafino, cardinale, 326-327
Vannutelli Vincenzo, 246
Vanzan Marchini Nelli-Elena, 309n
Varnier Giovanni Battista, 5, 153
Vashchuk Natalia, 181n
Vasiliev Alexander Alexandrovich, 419n
Vasina Augusto, 70n
Vattimo Gianni, 26n, 170n
Vauchez André, 110n, 117, 117n
Vaughan Richard, 45n, 103n
Vedova Massimo, 121n, 123n
Velletri, 329n
Veneto, 313, 458
Venezia, 130n, 186, 267, 322, 329n, 431n, 453-457
Venier E., 243n
Venosa, 146-148
Venturi Giampaolo, 325n, 464
Venzo Manola Ida, 5, 184n, 260n, 297
- Verbeke Gerard, 86n
Vercelli, 449
Verderosa Francesco, 122n
Verga Isidoro, 326n, 346
Verger Jacques, 87n
Verheijen Luc, 86n
Verona, 449
Veronica da Binasco, 111n
Verucci Guido, 260n, 271n
Verwijs Eelco, 49n
Verzetti Cesare, 290
Vezin Jean, 90n
Viaene Vincent, 347n, 351n
Vian Giovanni Maria, 174n
Viard Jules, 48n
Vicarelli Giovanna, 199n
Vicenza, 451, 452
Vico Antonio, cardinale, 248
Vico Giambattista, 14, 24, 24n, 28
Victoricus Rotomagensis, 432
Viduchindo di Corvey, 62
Vielliard Jeanne, 66n, 81n
Vienna, 321
Vignier Jérôme, 98n
Vigo Pietro, 268n
Villa Tommaso, 338, 341
Villari Pasquale, 304
Vinay Gustavo, 56n, 75n
Vincenzo di Beauvais (Vincentius Bellovacensis), 49, 49n, 104n, 359
Vinci Eugenio, 285
Vindingus Bernardus, 360
Violante Cinzio, 418n
Virgilio: Publio Virgilio Marone, 37
Visani Oriana, 131n
Vitale da Furno, 113n
Vitale Giovanni Battista, 269n
Viti Paolo, 104n
Vittore III, papa, 137
Vittore di Tunnuna, 59
Vittorio Emanuele II, re d'Italia, 162, 164, 235-236, 238-239, 258-259, 278, 312, 327, 337n, 342

- Vittorio Emanuele III, re d'Italia, 327-328
Vitz Evelyn Birge, 79n
Vives y Tutò José de Calasanz, cardinale, 327n
Vogel Cyrille, 69n, 364, 364n, 367, 388-389, 397
Voigt Klaus, 104n
Volpato Antonio, 131n
Volpini Raffaello, 417n
Voltaire, Arouet François-Marie, 14, 24, 261n
Voorbij Johannes Benedictus, 49n
Vorgrimler Herbert, 421n
Voss Jürgen, 30n
Vreese Willem de, 49n
Vries Matthias de, 49n

Wagner Karen Teresa, 364n
Wagner Norbert, 54n
Waha Michel de, 42n
Wailly Natalis de, 90n
Waitz Georg, 41n, 61n, 66-67, 72-74
Walker Bynum Caroline, 114n, 116, 116n
Wallace-Hadrill John Michael, 51n, 58n, 83n
Walter Daniel (Galterius Daniel), 78, 78n
Waquet Henri, 78n
Warren Hollister Charles, 87n
Wattenbach Wilhelm, 55n, 66n, 97n
Watterich Johann Baptist Mathias, 69, 69n
Weber Christoph, 332
Weber Max, 25, 25n
Wehlen Wolfgang, 75n
Weil Simone, 404
Weiland Ludwig, 45n, 74n
Weiss Roberto, 145n
Welkenhuysen Andries, 79n
Wenskus Reinhard, 67n
Werner Karl Ferdinand, 73n, 90n
Wessex, 68
Whitelock Dorothy, 42n, 77n
Wibertus Tullensis, 432n
Will Cornelius, 421n
Wilmart André, 365, 365n, 397
Wilmotte Maurice, 50n
Windelband Wilhelm, 25n
Wipo, 78, 78n
Wissemann Michael, 40n
Wissemann Timothy Peter, 62n
Wittenberg, 361-362
Witzel Hans Joachim, 102n
Wolter Hans, 53n
Wood Ian N., 71n, 73n
Worcester, 71
Wouter de, 48n
Wuillemier Pierre, 137n
Wyngaert Anastasius van den, 81n

Xeres Saverio, 464
Ximenes Enrico Emilio, 265n

Zabbia Marino, 75n, 85n
Zaghini Franco, 464
Zanardelli Giuseppe, 341
Zanardi Landi Antonio, 174n
Zangemeister Karl Friedrich Wilhelm, 52n
Zanini Lina, 130n
Zardin Danilo, 257n
Zarri Gabriella, 109n, 111-112, 116n, 125n
Zeno Apostolo, 455
Zerbi Pietro, 79n, 417n
Zigliara Tommaso Maria, cardinale, 341
Zimmermann Harald, 67n
Zips Manfred, 45n
Zito Gaetano, 6, 441, 446-447, 464
Zöllner Erich, 58n
Zovatto Pietro, 6, 271n, 403, 464
Zutshi Patrick, 96n

VI Sezione

Attività sociale

I lavori del Consiglio di Presidenza

28 marzo 2011. Il Consiglio esamina una prima piattaforma per i lavori del prossimo convegno dell'Associazione. Essi si articoleranno secondo prospettive differenti: i progetti, le proposte e i problemi inerenti la preparazione del Concilio Vaticano II. È prevista anche una tavola rotonda attorno a cui potranno confrontarsi le voci storiografiche di diversa tendenza ermeneutica. Il programma dei lavori riguardanti il dizionario storico della Chiesa in Italia è stato pressoché completato ed ha suscitato l'interesse, il plauso e la collaborazione di numerosi studiosi. Il dizionario sarà composto da due volumi autonomi, ma reciprocamente collegati. Viene distribuito il programma del forum 2011 e l'elenco delle iniziative a cui prenderà parte l'Associazione per la ricorrenza del 150° dell'Unità d'Italia. Il Consiglio ammette come nuovi soci: Massimo Carlo Giannini e Cesare Di Pietro. Viene approvato il conto consuntivo 2010.

28 novembre 2011. Viene stabilito il tema del XVI convegno dell'Associazione: "Verso il Concilio Vaticano II". Il convegno si svolgerà a Roma dal 9 al 10 novembre 2012, presso la Pontificia Università Gregoriana e il Centro Studi Barnabiti. Procedono intanto i lavori per la pubblicazione del dizionario storico della Chiesa in Italia, che si spera poter editare entro la scadenza stabilita. Il Consiglio, inoltre, recepisce la preferenza dei soci a fissare in Roma la sede dei prossimi forum organizzati dall'Associazione, ma si decide di portare in assemblea la proposta. Entro gli inizi del prossimo anno si concluderà il lavoro editoriale per la pubblicazione degli atti del convegno svoltosi a L'Aquila. L'Associazione è stata coinvolta nell'organizzazione del seminario "Cattolici, Chiesa e Santa Sede nel processo di unificazione italiana", unitamente alla Pontificia Università Gregoriana e alla Libera

Università Maria Assunta (Roma, aprile-novembre 2011), nonché alla giornata di studio dedicata alla Penitenzieria Apostolica e al suo archivio (Roma, 18 novembre 2011). Continua, invece, la collaborazione dell'Associazione con il Coordinamento delle Associazioni Teologiche italiane. Per il suo prossimo seminario propedeutico (1°-2 giugno 2012) e per il convegno del 2013 è stato fissato il tema: "Pensare teologicamente: contesti e modelli". L'Associazione contribuirà con un suo intervento. Il Consiglio ammette i nuovi soci: Philippe Chenaux, Francesco Salvestrini e Stefano Tessaglia.

IN MEMORIAM

P. GIACOMO MARTINA, S.J.

Carissimi Soci, questa mattina, alle prime luci del giorno, all'età di 88 anni è mancato il P. Martina. Un padre, prima ancora che un grande storico, per tutti noi, e Presidente della nostra Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa dal 1993 al 2000, oltre che esserne stato Socio e animatore infaticabile. Lo ricorderemo adeguatamente sul prossimo numero della nostra nuova rivista "Chiesa e Storia". Nel frattempo, Vi chiedo una preghiera per lui, informandovi che il funerale per l'eterno riposo del P. G. Martina avrà luogo presso la cappella grande della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù (Borgo S.to Spirito, 5) giovedì 9 febbraio 2012, alle ore 10 a.m. *Oremus*. In allegato una sua foto di qualche anno fa. Un caro saluto a tutti voi.



Nel Signore, il Presidente
P. Filippo Lovison, B

SCRIVEVA DI IERI GUARDANDO AL DOMANI

(*L'Osservatore Romano*, 8 febbraio 2012)

In questi ultimi anni, vissuti nell'infermeria dei Gesuiti a Borgo Santo Spirito, si provava una certa fatica ad andare a trovarlo. Non era più il padre Martina che avevamo avuto maestro nelle aule della Gregoriana. Che ci aveva seguiti nella stesura della tesi di dottorato in Storia ecclesiastica. Che ci aveva coinvolti negli approfondimenti, nella ricerca, nella partecipazione ai convegni, nell'attività dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, per diversi anni da lui presieduta (1993-2000).

Padre Giacomo era approdato alla Facoltà di Storia Ecclesiastica della Gregoriana dopo un primo periodo di insegnamento al Collegio Leoniano di Anagni e poi alla Facoltà di Teologia della stessa Gregoriana. Fu voluto alla cattedra di storia della Chiesa contemporanea, e sostenuto, da un altro grande maestro, il gesuita Vincenzo Monachino: più volte decano della Facoltà di Storia ecclesiastica e Presidente dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica e dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Pare che dalla stima di Monachino sia venuto l'incarico di Paolo VI a Martina di produrre la poderosa opera sul pontificato di Pio IX.

La sua copiosa bibliografia, frutto di pazienti ricerche sempre puntualmente documentate ed esposte con serena acribia scevra da preconcetti ideologici di alcun genere, lo hanno imposto all'attenzione degli storici e con grande apertura con loro ha saputo dialogare, a qualsiasi orientamento culturale siano appartenuti. Con una categoria odierna, potremmo dire che ha fatto della ricerca storica il suo "cortile dei gentili".

Al grande pubblico degli studenti universitari, sia di istituzioni ecclesiastiche che statali, fin dagli anni Settanta è ben noto per il suo manuale di storia della Chiesa, edito dapprima in un solo poderoso volume e poi più volte da lui rivisto, tuttora insuperato per l'esposizione articolata degli argomenti, esito di un'ampia conoscenza della migliore bibliografia ad essi relativa, e per l'impostazione metodologica, in grado di educare lo studente ad interrogarsi sulle questioni trattate.

Il manuale, tuttora insuperato, un po' come tutte le sue pubblicazioni, fa cogliere con tutta evidenza la grande visione ecclesiologicala che gli veniva dalla recezione del concilio Vaticano II. Ad essa ci ha educati attraverso una chiara visione del passato, una responsabile coscienza del presente, una grande fiducia nel futuro.

Nel colloquio amichevole, non era raro sentirgli usare un'esclamazione che sapeva di meraviglia quasi ingenua, lui che ingenuo certamente non era, ma anche di grande passione per l'uomo e per la Chiesa: «misericordia!». A metà strada tra l'invocazione alla paternità di Dio e lo stupore per ciò di cui si parlava. Esclamazione accompagnata da quel suo volto pacifico, che consegnava una intensa personale vita spirituale.

In occasione di un'intervista sulla figura del prete lungo la storia (1999), mi pare che possiamo cogliere una sintesi della sua attività di storico e di maestro: «La storia ci insegna a non essere troppo pessimisti, a non illuderci di ottenere cambiamenti sensazionali, ma ad avere fiducia. Come abbiamo superato tante difficoltà nel passato, così le supereremo anche nel futuro. Con pazienza, con gradualità, con una visione aperta ai tempi lunghi. Un cambiamento non si verifica mai dall'oggi al domani».

La nostra gratitudine a padre Giacomo – e non è un luogo comune – non può venir mai meno. Ogni qualvolta ci misuriamo con una questione storiografica, il nostro pensiero non può non andare alla sua lezione. Che non è stata soltanto di studio.

Il Vice Presidente
Gaetano Zito

UOMO DELLA STORIA AVEVA ASCENDENZE GARIBALDINE MA ANCHE LEGAMI DI PARENTELA CON SANTA CAMILLA BATTISTA VARANO

(*L'Osservatore Romano*, 8 febbraio 2012)

Padre Giacomo Martina se ne è andato. Dopo tre anni e mezzo di malattia e di sofferenze, non si può dire che la notizia giunga inattesa, ma trova ugualmente impreparati. I ricordi si affollano alla mente, ricordi dello studioso, del maestro, ma anche ricordi più personali di una conoscenza durata quarant'anni e iniziata sui banchi della Gregoriana. Si notava subito che era persona speciale, sia come religioso che come studioso e più lo si conosceva, più emergevano sfaccettature diverse, aneddoti personali e curiosità intellettuali.

Nato a Tripoli il 12 dicembre 1924, dove il padre era consigliere di corte d'appello, ma vissuto fin dai primi anni a Roma, presso la parrocchia di San Rocco a Ripetta, nel cuore della città antica. Entrato nella Compagnia di Gesù a quindici anni, seguì la lunga trafila della formazione gesuitica, gli studi filosofici e teologici, fino all'ordinazione nel 1953, ma si laureò anche in lettere nel 1950 presso l'Università La Sapienza di Roma.

Ben presto gli furono affidati incarichi di insegnamento, prima nel seminario Leoniano di Anagni (1956) e poi all'Università Gregoriana (1964) nella facoltà di teologia e nella facoltà di storia ecclesiastica (1974).

Per generazioni di studenti padre Martina è stato professore per eccellenza di storia della Chiesa, soprattutto dell'età moderna e contemporanea. Ancora per generazioni di studenti, non solo della Università Gregoriana ma di molte altre università, anche statali, è l'autore del manuale su cui si preparano: quella *Storia della chiesa da Lutero ai nostri giorni*, nata come una semplice dispensa e cresciuta nel tempo, da un volume a quattro volumetti (1980), per arrivare ai quattro corposi volumi dell'ultima edizione (1993-1995). Pieni zeppi di riferimenti bibliografici e di spunti di approfondimento e di ricerca, ma anche metodologicamente efficaci nella chiarezza dell'esposizione e nella lucidità del ragionamento, essi tradiscono la passione e le simpatie dell'autore, ma nello stesso tempo sono esemplari per il rigore scientifico e la sapienza nell'uso della documentazione e della storiografia.

Il periodo del Risorgimento è stato il momento che più ha suscitato il

suo interesse e la sua curiosità di storico fin dall'inizio. Non gli ho mai chiesto le ragioni di questa preferenza, ma non credo sia rimasta del tutto estranea alla sua scelta una vicenda familiare che raccontava spesso. Il bisnonno materno Giacomo Venezian, di cui portava orgogliosamente il nome, era sta un garibaldino ed aveva partecipato alla difesa della repubblica romana del 1849. Questo ricordo e queste radici lo divertivano molto anche perché in un certo senso rispecchiavano la sua personalità multiforme, non conformista e in fondo amante dei paradossi. Si può anche ricordare che il padre, di antica nobiltà marchigiana, discendeva dai Varano, famiglia che vanta nel suo albero genealogico una santa, Camilla Battista Varano (1458-1524).

Già il suo primo volume sul liberalismo cattolico e il Sillabo (1959), la traduzione dei volumi di Roger Aubert (1964) e l'opera *Pio IX e Leopoldo II* (1967) rivelano come Papa Mastai e la sua epoca fossero al centro dei suoi interessi di studioso, dal punto di vista sia degli eventi che del dibattito dottrinale e politico sui rapporti Chiesa-Stato.

Certamente però la sua opera più famosa è la trilogia dedicata a Pio IX, uscita tra il 1974 e il 1990, riguardo alla quale soleva dire: *Iuvenis inchoavi, perfici senex*. Effettivamente c'erano voluti molti anni per raccogliere la sterminata mole di documenti, con cui aveva ricostruito il pontificato piano, e per elaborarli con il suo caratteristico metodo che risentiva molto della sua vocazione di professore. La presentazione delle fonti e della bibliografia all'inizio di ogni tematica, ma soprattutto la sua sorprendente capacità di enucleare e sviscerare i problemi sottesi alle vicende ricostruite attraverso i documenti e di trasporli in efficaci sintesi, espresse magari in una serie di punti chiave o di scalette facilmente memorizzabili, si univano all'assoluta onestà e libertà di interpretazione e di valutazione dei fatti, degli uomini e delle idee, di cui metteva in rilievo magistralmente «luci e ombre».

Contemporaneamente comunque approfondiva anche altri temi e non restava distaccato dal mondo che lo circondava e dalla Chiesa del suo tempo, che lo vedeva partecipe e testimone attento degli eventi epocali che attraversava. Un volumetto piccolo, ma densissimo, come *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni* (1977), scritto sull'onda dell'entusiasmo per la convocazione del primo convegno nazionale della Chiesa italiana del 1976 sul tema *Evangelizzazione e promozione umana*, dove le sue capacità di mettere a fuoco i problemi si cimentavano con temi ancora scottanti come i rapporti tra Chiesa e Democrazia Cristiana nel dopoguerra e come i primi anni di recezione e applicazione del Concilio Vaticano II, già densi di eventi esaltanti, ma anche complessi e a volte contraddittori.

Dall'attualità, ma soprattutto dal suo grande amore per l'ordine a cui apparteneva, nasce anche la sua ultima grande opera, *La Storia della Compagnia di Gesù in Italia dal 1814 al 1983* (2003). Anche qui la scelta coraggiosa di arrivare fino ad anni recenti, a tutto il generalato di padre Arrupe, fu forse considerata un azzardo o una scelta da incoscienti. Diversamente dai volumi su Pio IX il lavoro fu molto più rapido, anche perché il materiale era stato in gran parte raccolto in precedenza e l'autore aveva già avuto il tempo di "ruminarlo" e di interpretarlo. Si nota come la stesura proceda per rapide pennellate; a efficaci sintesi si alternano minuziose analisi su vicende particolari, quasi insignificanti, che sono però esempi e testimonianze di un mondo che appare molto più ricco e variegato di come in genere sia stato tramandato nelle opere degli storici.

Insieme a queste opere principali non si può però sottovalutare la miriade di articoli e acutissime recensioni, di contributi pubblicati su riviste e soprattutto in atti di congressi, a cui partecipava molto volentieri. Soprattutto era una presenza fissa ai convegni di storia del Risorgimento, dove discuteva con grande autorevolezza con gli storici laici italiani e stranieri presso i quali era molto stimato.

Ho pensato tante volte, durante l'hanno appena trascorso di celebrazioni per i centocinquanta anni dell'Unità d'Italia, a cosa avrebbe detto padre Martina, a quali convegni avrebbe partecipato, quali nuove considerazioni avrebbe fatto sul rapporto tra Chiesa e Risorgimento. Ci è già molto mancato in quelle occasioni, e ancor più ci manca ora, ma i suoi libri continuano a parlare per lui e a noi professori di storia della Chiesa, che abbiamo preso da lui il testimone dell'insegnamento e della passione per la ricerca, resta il compito di continuare a far conoscere alle nuove generazioni di studenti della Gregoriana, ma anche delle università pubbliche, la sua lezione storiografica e la ricchezza degli insegnamenti di vita e di metodo che ci ha lasciato.

Non posso terminare però senza ricordare come l'impegno professionale e intellettuale fosse innestato sulla profonda spiritualità, con cui il padre Martina viveva la sua vita religiosa e sacerdotale senza ostentazioni e senza sconti. Forse non a molti era noto che, all'attività accademica, alternava la predicazione di esercizi spirituali, in particolare a comunità religiose femminili, e che era molto attento alle realtà associative giovanili, quella fioritura di attività laicale nata dopo il concilio, a cui dedicava tempo e amicizia paterna.

Maria Lupi

Le memorie fra restauro e/o de-restauro
Martedì 30 novembre 2010 - IV Sessione
Casa Generalizia dei Carmilliani

Ore 15.00

Indirizzi di saluto

Renato Salvatorelli MI
Scuola Generale dei Ministi degli Interni

Moderatore

Johnan Kekoa
Attivo Generale (Ministri degli Interni)

Agostino Allonasio

Direttore Archivio Centrale dello Stato
Conservare le contemporaneità

Michael Holmann

Bundesarchiv Koblenz
Destitution and Reconstructions
of the Second World War

Paolo Callegari

Direttore Archivio Nazionale
Tra razionalismo e fascismo: fotografare l'italiano

Ore 16.30

Pause caffè

Edoardo Cecchi

Archivio Archivi Storici Nazionali
Memorie in movimento

Salvatore Palisco

Presidente dell'Associazione Archivi Eclesiastici
Role cards di Chiesa: la contemporaneità

Marco Pizzo

Attivo Generale (Ministri degli Interni)
Conclusioni

**Storie
Memorie
illusioni
d'immortalità?**

La distinzione delle memorie storiche - avvenuta per cause umane, naturali, belliche, politiche e religiose - ha prodotto meno danni alle stesse che maldestro conservazione o lasciolino maripolazione. Il Convegno si propone un inedito percorso di ricerca, che a partire da una riflessione trasversale nei secoli sulla categoria storiografica e filologica di una trasmissione condivisa della memoria (Sessioni I e II, presso la Pontificia Università Gregoriana), inoltra sul possibile restauro e de-stauro di fonti documentali e monumentali (Sessione III, presso l'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa), per giungere ad interrogarsi sulle politiche nelle loro attuazione e custodia (Sessione IV, presso l'Ordine dei Ministi degli Interni).

*La IV Sessione
parteciperà in libreria, senza nessuna di sessione.*

III e IV Sessione

partecipazione a numero chiuso.

Iscrizione obbligatoria presso le rispettive Segreterie.

Johnan Kekoa, Filipat Lumbani, Marco Pizzo

Segreteria

Pontificia Università Gregoriana

Segreteria Eccelle. di Storia e Beni Culturali della Chiesa
Tel. 06-67015107 - segreteria@ngi.it - www.ngi.it

Associazione Nazionale Archivi Eclesiastici

Tel. 06-6999281 - Rf_Giuglietti@

segreteria.generalis@cmi.it - www.cmi.it/cm/eng

Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa
Tel. 06-67016178 - info@iechiesadigit.it
www.ita-archivieclesi.it



**Associazione
Archivi Eclesiastici**

CONVEGNO DI STUDIO

**Storie
e
Memorie
illusioni
d'immortalità?**

30 novembre 2010 - ore 8.30

Pontificia Università Gregoriana
Piazza Gentile - Aule Altare
Piazza della Navata, 4 - 00187 Roma

30 novembre 2010 - ore 9.00

Associazione Nazionale Professori di Storia della Chiesa
35, 00197 Roma di Constanza - 456100
Piazza S. Carlo, 177 - 00186 Roma

30 novembre 2010 - ore 13.00

Casa Generalizia dei Carmilliani
Salvo Carabini, 202 della Giustiniana, 57 - 00186 Roma



Lunedì 29 novembre 2010 - I Sessione

Pontificio Università Gregoriana - Aula Magna

Ore 8.30

Indirizzi di salute

François-Xavier Dumortier, S.I.
Pontificio Università Gregoriana

Norman Tanner, S.I.
Dipartimento di Studi e Beni Culturali della Chiesa

Proloquio

S. Scavola Mans, Sergio Pagano, B.
Reverendissimo Archivio Segreto Vaticano

Moderatore

Marek Inglot, S.I.
Pontificio Università Gregoriana

Samuele Songalli
Pontificio Università Gregoriana
L'ermeneutica filologica delle memorie storiche

Miguel Coll, S.I.

Pontificio Università Gregoriana
Le istituzioni moderne: gli confini della memoria?

Ore 10.30

Pausa caffè

Jan Mikut

Pontificio Università Gregoriana
La memoria senza volto del comunismo

Silvano Destro, O. ds. M.

Pontificio Università Gregoriana
Fonti storiche in epoca medievale:
memorie, ombre e tracce

Angelo Giuseppe Dibisceglia

Dipartimento di Studi della Chiesa
Memorie "tacite" nel Mezzogiorno d'Italia:
dalla formazione all'azione ecclesiale

Ore 13.00

Buffet nel Quadriforcio

Lunedì 29 novembre 2010 - II Sessione

Pontificio Università Gregoriana - Aula Magna

Ore 14.00

Moderatore

Fernando de Lasala, S.I.
Pontificio Università Gregoriana

Alessandra Bartolomei Romagnoli
Pontificio Università Gregoriana
Mistica e costituzione di memoria

da Angela da Foligno a Francesca Romana

Mariano Dell'Orto, O.S.B.

Reverendissimo Archivio S. Ambrogio
Le memorie dell'Abbazia di Montecassino

Filippo Lovison, B.

Centenario del Dipartimento di Studi della Chiesa
Memorie al confine: il Sant'Officio in Valtellina
oggi infa del Seicento

Cesare Silva

Centenario del Dipartimento di Studi della Chiesa
Discussioni

Ore 16.00

Pausa caffè

Ore 16.30

Presentazione della nuova rivista Chiesa e Storia
dell'Associazione Italiana dei Professori
di Storia della Chiesa

Pierluigi Bernini Ardura, O. Praem.

Presidente dell'Istituto Combato di Scienze Storiche

Tavolo: Rifondazione in memoriam

Lo storico Giuseppe Tolano e l'Unità d'Italia

Intervengono:

Giovanni Solè

S.I. Pontificio Università Gregoriana

Romano Ugolini

Presidente dell'Istituto per lo Studio del Risorgimento Italiano

Giovanni Maria Vian

Direttore dell'Osservatorio Romano

Martedì 30 novembre 2010 - III Sessione

SS. Biagio e Carlo ai Catinari - Sala Erca

Ore 9.00

Indirizzi di salute

Goetano Zito
Vice Presidente dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa

Moderatore

Luigi de Palma
Segretario dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa

Luca Becchetti

Archivio Segreto Vaticano
Le memorie dei sigilli

Alessandro Rubecchini

Archivio Segreto Vaticano
Le memorie delle pergamene

Ore 10.30

Pausa caffè

Gabriella Bulciani

Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma
Museo Nazionale Romano - Palazzo
Le memorie di moneta e numismatica

Tonino Cabibizzo

Associazione Italiana dei Professori
di Storia della Chiesa
Memorie delle carte: Tra testuali e falsificazioni

Ore 12.00

Assemblea dei Soci dell'Associazione
Italiana dei Professori di Storia della Chiesa





PONTIFICIA
UNIVERSITÀ
GREGORIANA

Facoltà di Storia
e Beni Culturali della Chiesa
Dipartimento di Storia



PONTIFICIA FACOLTÀ
DI SCIENZE
DELL'EDUCAZIONE
AUXILIUM

La Diocesi di Roma e il Risorgimento

Spunti per nuove letture storiografiche

PROGRAMMA

15.00 Indirizzi di saluto

François-Xavier Dumortier, s.j.
Rettore Maggiore della Pontificia Università Gregoriana

Norman Tanner, s.j.
Direttore della Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa

Moderatore

Giuseppe Novato
Già direttore del soggetto

I circoli giovanili del primo Novecento

Domenico Racciolò
Facoltà di Scienze dell'Educazione

GLI istituti religiosi femminili a Roma nelle relazioni delle ispettrici governative (1884-1902)

Grazia Leparo
Facoltà di Scienze e Lettere dell'Università "Aquila"

GLI ospedali romani dopo l'Unificazione

Manuela Ida Venzò
Archivio di Stato di Roma

Il Vicariato di Roma dopo il 1870

Roberto Bagoli
Facoltà di Scienze e Lettere

Liberi pensatori e reduci della difesa del Papato

Filippo Lorenzon
Facoltà di Scienze e Lettere

Mercoledì 2 marzo 2011
Pontificia Università Gregoriana
Aula C012

Piazza della Pilota, 4 • 00157 Roma

Segreteria Scientifica

Filippo Lorenzon • orizzonti@ingrelli.it
Grazia Leparo • glp@uniroma3.it

Segreteria Organizzativa

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa
Piazza della Pilota, 4 • Roma
Tel. 06 6701510 • Fax 06 67015517 • segreteria@uniroma3.it

Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"

Via Crematino 141 • Roma
Tel. 06 6157201 • Fax 06 61564640 • aus.segreteria@pisc-uxilium.org

www.ingrelli.it



Associazione Italiana
dei Professori di Storia
della Chiesa

Immagine di copertina:

Il conto delle loro Altezze Reali,

Il Principe Umberto e le Principesse Giovanna e Maria

nel Palazzo della Basilica Vaticana.



PONTIFICIA
UNIVERSITÀ
GREGORIANA

Facoltà di Storia
e Beni Culturali della Chiesa
Dipartimento di Storia

LUMSA
Università

Facoltà di
Giurisprudenza

Corso di Laurea
in Scienze Politiche
e Internazionali

Seminari di Studio
in occasione dei 150 anni
dell'Unità d'Italia

Cattolici, Chiesa e Santa Sede nel processo d'unificazione italiano



Segreteria Scientifica

Roberto Regoli • E-mail: regoli@uniigre.it
Andrea Ciampani • E-mail: ciampani@lumsa.it

Segreteria Organizzativa

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa
Piazza della Pilotta, 4 • Roma
Tel. 06 67015107 • Fax 06 67015617
E-mail: segsbc@uniigre.it

Libera Università Maria Santissima Assunta
Facoltà di Giurisprudenza
Via Pompeio Magno, 22 • Roma
Tel. 06 68422402 • Fax 06 68422493
E-mail: areacomunicazione@lumsa.it

in collaborazione con



Associazione Italiana
dei Professori di Storia
della Chiesa



1861 > 2011 >>
150° Anniversario dell'Unità Italiana

Seminari di Studio
in occasione dei 150 anni dell'Unità d'Italia
Cattolici, Chiesa e Santa Sede
nel processo d'unificazione italiana

PROGRAMMA

Martedì 5 aprile 2011, ore 16.30

Pontificia Università Gregoriana, Aula C012

**Le prospettive di unificazione nazionale
e la Santa Sede: Italia federale e Stato unitario**

Indirizzi di saluto

François-Xavier Dumortier, sj.
Rettore Magistrale della Pontificia Università Gregoriana

Norman Tanner, sj.
Decano delle Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa

Giovanni Battista Vermier
Università degli Studi di Genova

Rocco Pezzimenti
Università LUMSA di Roma

Presiede ed introduce il dibattito:
Mario Belardinelli
Università degli Studi di Roma Tre

Intervento di Domenico Maria Bruni
Università LUMSA di Roma

Mercoledì 11 maggio 2011, ore 16.30

LUMSA, Aula 6

**La Chiesa cattolica nello Stato italiano:
organizzazione e istituzioni**

Indirizzo di saluto

Giuseppe Ignesti
Pro-Rettore dell'Università LUMSA di Roma

Maria Lupi
Università degli Studi di Avvers (Ir)
Paolo Cavazza
Università LUMSA di Roma

Presiede ed introduce il dibattito:
Carlo M. Fiorentino
Autore Centrale dello Stato (Irera)

Intervento di Vito Saladino
Pontificia Università Gregoriana

Martedì 8 novembre 2011, ore 16.30

Pontificia Università Gregoriana, Aula C012

**Il cattolicesimo italiano dalla Grande Guerra
al Fascismo**

Filippo Lovison
Pontificia Università Gregoriana

Roberto Peticci
Università degli Studi di Bergamo

Presiede ed introduce il dibattito:
Francesco Malgeri
"La Sapienza" Università degli Studi di Roma

Intervento di Angelo Giuseppe Dibascaglia
Pontificia Università Gregoriana

Mercoledì 30 novembre 2011, ore 16.30

LUMSA, Aula 6

**L'azione dei cattolici in Italia:
la Santa Sede e le dinamiche internazionali**

Andrea Ciampari
Università LUMSA di Roma

Roberto Regoli
Pontificia Università Gregoriana

Presiede ed introduce il dibattito:
Alfredo Casavero
Università degli Studi di Milano

Intervento di Diego Fiuma
Pontificia Università Gregoriana

13 OTTOBRE 2011

L'Aquila, segnata da lutti e rovine a causa del grave evento sismico che l'ha di recente colpita, ha sperimentato come le forze migliori della società italiana siano pronte a spendersi per la cooperazione e la solidarietà. Sceglia come sede di questo Convegno, la Città può dunque ben rappresentare l'icone di un Paese che ha dimostrato di essere capace di affrontare le scosse e le macerie del suo tormentato processo di unificazione nazionale. Il Convegno, organizzato dall'Arcidiocesi dell'Aquila con la collaborazione dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, si propone di rivisitare il cammino di unificazione per valutare criticamente l'apporto dei cattolici all'Unità d'Italia.

09.30 Apertura dei lavori del Convegno
Presiede S.E. Rev. Mgr. Mons. Giuseppe Volinzi,
Arcivescovo dell'Aquila

Coordina: Luigi Maria Episcopo

Indirizzi di saluto delle autorità

11.05 Pausa caffè

11.30 Profusione (Andrea Riccardi)

Pausa pranzo

Moderatore: Angelo Manfredi

15.30 I cattolico-liberali: una costellazione
in movimento (Francesco Traniello)

16.00 La Chiesa Cattolica dalla scomunica
alla difesa del Risorgimento
(Gianluigi Gariglio)

16.30 Pausa caffè

16.45 Il pensiero cattolico contemporaneo
e l'Italia d'Italia (Maurizio Tagliarini)

17.15 I Papi del Risorgimento
(Antonio Ricci)

Dibattito

14 OTTOBRE 2011

Moderatore: Maurizio Tagliarini

09.30 Il fascio di Garibaldi sul Clero (Clino Veriguzzi)
La Chiesa meridionale e "Unità d'Italia"
(Luigi Michele De Palma)

10.30 Pausa caffè

10.45 La Chiesa siciliana dopo
l'impresa dei Mille (Gaetano Zito)

11.15 Predicare la nazione.
L'oratoria cattolica-religiosa
nel Risorgimento (Enrico Franzini)

Dibattito

Pausa pranzo

Moderatore: Paola Folli

15.00 Le lettere pastorali e il Risorgimento (Maria Lupò)

15.30 Le devozioni nel Risorgimento (Maria Palmieri)

16.00 Pausa caffè

16.15 Le suggestioni del Risorgimento nell'arte
(Michele Vaccarini)

16.45 Tavole Rotonde: Mons. Luigi Filippi,
Arcivescovo dell'Aquila, ed essere

Partecipano: Walter Capazzoli, Valentina Liberatore,
Claudio Palmizio, Paola Poli

Coordina: Luigi Maria Episcopo

Presentazione del volume di G. MASETTI-MUSCA,
Cronici biografiche di Mons. Luigi Filippi.
ARCIVESCOVO DI AQUILA DEGLI ANNI 1860-1870,
a cura di VALENTINA LIBERATORE, Todò 2011
Conclusioni (di Filippo Lovisone)



NOTIZIARIO FLASH

Aprile 2011 – n° 8

www.storiadelachiesa.it
giordano@storiadelachiesa.it

Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa



AUGURI DI **BUONA PASQUA** _Alleluia! Surrexit Dominus vere. Alleluia!_

CHIESA E STORIA

Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori
di Storia della Chiesa

È IN STAMPA L. M. 1 – 2011 e SARÀ SPEDITO A TUTTI I SOCI



CONTENUTI

Atti del XV Congresso di Studio del 2009
Attività dell'Associazione 2009-2010

È IN VENDITA L. M. 2 – 2012 e SARÀ SPEDITO SOLO AI SOCI IN
REGOLA CON IL PAGAMENTO DELLA QUOTA ANNUALE DI € 55

CONTENUTI

I Sezione: Articoli - II Sezione: Bibliografia dei Soci - III
Sezione: Recensioni - IV Sezione: Attività della
Associazione

Si invitano i Soci che desiderano pubblicare un loro
articolo nel secondo numero della rivista, di inviarlo al

Segretario di Redazione Silvano Giordano
(storiadec@storiadec.it) entro il 30 settembre 2011. Le
segnalazioni per la Bibliografia dei Soci, relative a
pubblicazioni avvenute nell'anno 2010, vanno inviate al
Responsabile Angelo Giuseppe D'Ascopia
(abibio.chiesastoria@gmail.com) entro il 30 settembre
2011. Le pubblicazioni dei Soci da ricevere nel numero
2 della rivista vanno inviate al Responsabile Francesco
Castelli (francesco2009@libero.it) Via XXIV Maggio, 33 -
74002 Città Montepesano (TA) entro il 30 settembre
2011.

NUOVI SOCI - CONSIGLIO DEL 28 MARZO 2011

Cesare Di Pietro – Massimo Gianni

Dizionario Storico Tematico della Chiesa in Italia

È in fase avanzata di realizzazione il

DIZIONARIO STORICO TEMATICO LA CHIESA IN ITALIA

I VOLUME
DALLE ORIGINI ALL'UNITÀ NAZIONALE

DIZIONARIO STORICO TEMATICO LA CHIESA IN ITALIA

II VOLUME
DOPO L'UNITÀ NAZIONALE

CONTINUANO LE INIZIATIVE PER I 150 ANNI

DELL'UNITÀ D'ITALIA

VEDERE IL SITO WEB DELL'ASSOCIAZIONE

PROSSIMO APPUNTAMENTO PER I SOCI
8 Forum dell'Associazione

I CATTOLICI E L'UNITÀ D'ITALIA

L'Aquila 13-14 ottobre 2011 Sede: Canspaq – Auditorium "Elio Sericchi"
Per informazioni e iscrizioni consultare il sito dell'Associazione



**Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa**

NOTIZIARIO FLASH
Dicembre 2011 – n° 9
www.istoria.it/italica.it
storiodella.chiesa@viva.it



Machliá, affresco di scuola romanica del XII secolo

AUGURI DI BUON NATALE e FELICE ANNO NUOVO

**XVI Convegno di Studio
dell'Associazione**

**Verso il
Concilio Vaticano II**



9-10 novembre 2012
Sede del Convegno: Roma

Si invitano i Soci a fissare già nella loro agenda l'importante appuntamento, onde garantire la loro qualificata presenza al momento culminante della vita associativa di ogni triennio. Il Convegno vedrà la presenza di Sua Em.za Arcivescovo Card. Raffaele Farina, Norman Tanner, Gianpaolo Salvini, Gilles Routhier, Severino Diamich, Salvatore Palusa, Pina Ruggieri, Paolo Gheda, Arnibale Zamborini, Andrea Grillo, Fabio Zavattaro, Maurizio Guasco, Giancarlo Rocca, Federico Ruzzi.

CHIESA E STORIA
Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori
di Storia della Chiesa

È IN PREPARAZIONE IL N. 2 – 2012



CONTENUTI

Il numero contiene un'ampia sezione dedicata al 150° Anniversario dell'Unità d'Italia, che raccoglie i migliori contributi e gli abstracts dei due ultimi Forum e dei diversi Convegni e Seminari di studio recentemente promossi dall'Associazione sull'argomento, oltre agli articoli pervenuti da singoli Soci e non Soci. Si pubblicheranno anche la Bibliografia dei Soci e le Recensioni di alcune loro pubblicazioni.

NUOVI SOCI - CONSIGLIO DEL 28 NOVEMBRE 2011

**Philippe Chenaux – Francesco Salvestrini
Stefano Tessaglia**

Il Dizionario Storico Tematico della Chiesa in Italia è in avanzata fase di preparazione

**INVOLME DALLE ORIGINI ALL'UNITÀ NAZIONALE
INVOLME DOPO L'UNITÀ NAZIONALE**

Hagiologica. Studi per Régis-Jean Gregoire, a cura di Alessandro Bartolomei Romagnoli – Ugo Paoli – Pierantonio Patti, Faldesmo 2012.

In occasione del 75° compleanno e del 50° di Ordinazione sacerdotale del P. Prof. Régis-Jean Gregoire (1933, Siv., già docente di Agiografia e di Storia del Cristianesimo presso le Università di Pisa e di Urbino, nonché di Liturgia e di Pastorale presso il Pontificio Ateneo "S. Anselmo" e l'Istituto Pontificio "Augustinianum" di Roma, sarà data alle stampe nel corso del 2012 una Miscelanea di Studi in suo onore. I Soci dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa sono invitati ad intervenire nello stesso numero che sarà inserito nell'opera. A coloro che si vorranno occupare di quanto possibile, i due volumi della Miscelanea, nel campo sacerdotale nei settori di Agiografia, Storia Medievale e Storia del Cristianesimo e giorni commemorati legati al festeggiato da vescovi, discepoli e di affetto, saranno offerti ad un prezzo speciale. Per ulteriori informazioni, si prega di rivolgersi al Rev. do Prof. Don Ugo Raffaele Sisti, ai seguenti recapiti: Monastero San Silvestro, Via San Silvestro, Abate 06, 00044 Faldesmo (AN), tel. 0732/ 21631. Posta elettronica: agop@storia.chiesaitalia.it/istoregione@tin.it

PUBBLICAZIONI

Problemi di storia della Chiesa: la Chiesa antica, secoli II-IV, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. VIII-520.

Problemi di storia della Chiesa: l'alto medioevo. II Corso di aggiornamento per professori di storia ecclesiastica dei Seminari d'Italia. Passo della Mendola, 30 agosto - 4 settembre 1970, Milano, Vita e Pensiero, 1973, pp. 300.

Problemi di storia della Chiesa: il medioevo dei secoli XII-XV. III Corso di aggiornamento per professori di storia della Chiesa tenuto a Viterbo nel 1973, Milano, Vita e Pensiero, 1976, pp. VIII-214.

Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII. Atti del IV convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Napoli, 30 agosto - 3 settembre 1976), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979, pp. 294.

Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII. Atti del V convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Bologna, 3-7 settembre 1979), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1982, pp. 362.

Problemi di storia della Chiesa dalla restaurazione all'unità d'Italia. Atti del VI convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Pescara, 6-10 settembre 1982), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1985, pp. 476.

Problemi di storia della Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II. Atti del VII convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Brescia, 8-13 settembre 1985), Roma, Edizioni Dehoniane, 1988, pp. 468.

Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni [12-15 settembre 1988], a cura di GIAN DOMENICO GORDINI, Genova, Marietti, 1991, pp. 236.

Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991), Roma, Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 548.

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 GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, pp. 548.

I grandi problemi della storiografia civile e religiosa. Atti dell'XI convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Roma, 2-5 settembre 1997, a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Roma, Edizioni Dehoniane, 1999, pp. 356.

Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici [Atti del XII convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Palermo, 19-22 settembre 2000], a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 338.

Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento. Atti del XIII convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Aosta, 9-13 settembre 2003), a cura di UGO DOVERE, (Storia del cristianesimo - saggi, 21), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2004, pp. 383.

Le donne nella Chiesa in Italia. Atti del XIV convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Roma, 12-15 settembre 2006), a cura di LUIGI MEZZADRI e MAURIZIO TAGLIAFERRI, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2007, pp. 358.

Le diocesi d'Italia, a cura di Luigi MEZZADRI - Maurizio TAGLIAFERRI - Elio GUERRIERO, tre volumi, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2007-2008, pp. C+312, XXX+663, VIII +770.

ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI PROFESSORI DI STORIA DELLA CHIESA, *Vent'anni di attività*, a cura di ALESSANDRO ALBERTAZZI, Castelbolognese, Grafica Artigiana, 1988, pp. 94.

«Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa», 1 (2011), *La Penitenza: dottrina, controversie e prassi.* Atti del XV Convegno di Studio tenutosi a Roma dal 15 al 17 settembre 2009, Todi, Tau Editrice, 2011, pp. 434. Contiene i contributi di Paolo Prodi, Marciano Vidal, Basilio Petrà, Stefano Cavallotto, Roberto Rusconi, Ludwig Schmugge, Alfonso V. Amarante, Mario Rosa, Sabatino Majorano, Gabriella Zarri, Luigi Mezzadri, Yvonne zu Dohna, Maurizio Tagliaferri.

«Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa», 2 (2012), Todi, Tau Editrice, 2012, pp. 536. Contiene i contributi di Bernard Ardura, Sergio Pagano, Samuele Sangalli, Stefano Defraia, Alessandra Bartolomei Romagnoli, Mariano Dell'Omo, Giovanni Battista Varnier, Grazia Loparco, Roberto Regoli, Filippo Lovison, Manola Ida Venzo, Vito Saladino, Diego Pinna, Alessandra Costanzo, Pietro Zovatto, Michele G. D'Agostino.

L'Associazione pubblica periodicamente un «Notiziario», il cui primo numero è apparso nel 1971, e un «Notiziario Flash» il cui primo numero è apparso nel 2007.

