

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

A PROPOSITO DI TRANSUMANZA

Un' epigrafe conservata a Sepino, che si fa risalire al 168 d.C., ricorda un intervento dei prefetti del Pretorio presso i magistrati locali. Li sollecitava ad una maggiore vigilanza nel controllo delle greggi imperiali, per evitare che - in occasione dei trasferimenti stagionali - vi si occultassero capi di bestiame rubato o schiavi fuggitivi.

Queste ed altre informazioni sulla storia della transumanza nell'Italia Meridionale ci vengono offerte dal bel volume, curato dalla mano esperta di Enrico Narciso, intitolato *La cultura della transumanza*, Napoli, Guida Editori, 1991, pp. 396, Lire 45.000. Si tratta degli Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Storico «Giuseppe M. Galanti» e tenuto a Santa Croce del Sannio il 12 e il 13 novembre 1988. La manifestazione si inseriva nel contesto di un rinnovato interesse per un argomento di grande significato storico¹.

Come è noto, i sistemi economici principali susseguitisi negli ultimi diecimila anni sono quattro: caccia e raccolta (con una embrionale forma di agricoltura), pastorizia, agricoltura sedentaria ed infine economia industriale. La pastorizia ha avuto inizio tra i 5.000 e i 6.000 anni fa, in ambienti meno favorevoli all'agricoltura. La pastorizia assunse due forme: una stabile e l'altra mobile. Quest'ultima, detta anche transumanza, è stata definita «un istituto della cultura pastorale che indica il passaggio alternato e perio-

¹ E. D'ORAZIO, *La pastorizia abruzzese, dalle origini agli inizi del Novecento*, Cerchio, Studio Bibliografico A. Polla, 1985, 17; N. PAONE, *La transumanza. Immagini di una civiltà*, Isernia, Cosmo Iannone Editore, 1987, 63-64. Al fenomeno della transumanza in Europa è stata dedicata la tavola rotonda («La transhumance dans les Pays de la Méditerranée Occidentale du XVe au XXe siècle»), tenuta all'«Ecole Française» di Roma, il 26 e 27 X 1987. Cfr anche R. COLAPIETRA-A. VITULLI, *Foggia mercantile e la sua fiera*, Foggia, Daunia Editrice, 1989.

dico da uno ad altro territorio in corrispondenza con i periodi stagionali».

Fino dall'età preistorica, la transumanza costituì una voce importante per l'economia di alcune regioni d'Italia, a motivo delle condizioni geomorfologiche e climatiche. Anche se essa era caratterizzata dal nomadismo, manteneva inevitabilmente dei rapporti - non immuni da rivalità, a causa della disputa circa la destinazione dei terreni, a pascolo o a coltivazione - con la parte sedentaria della popolazione, che le forniva l'erba e l'acqua per le greggi.

Sulla cultura pastorale transumante possediamo testimonianze antiche (Strabone, Varrone, Columella, Plinio). Della *via Minucia*, l'attuale tratturo che da Pescasseroli si dirige a Candela e nel Tavoliere delle Puglie, scrissero Cicerone e Orazio. Era quindi una realtà ben consolidata quella cui Alfonso I d'Aragona nel 1442 volle dare una nuova organizzazione nella parte orientale del Regno di Napoli, sul modello già collaudato in Castiglia. Egli disciplinò «la pratica antichissima della transumanza dai pascoli estivi dell'Abruzzo ai pascoli invernali delle Puglie, riservando esclusivamente al pascolo, sotto il vincolo demaniale, la maggior parte del Tavoliere, e tutelando i diritti dei pastori contro le pretese dei proprietari delle terre, che avevano determinato frequenti e gravi conflitti. Con l'organizzazione della dogana della mena delle pecore, Re Alfonso, mentre assicurava alla corona un'entrata cospicua, diede impulso fortissimo all'allevamento ovino e alla produzione della lana»². Tra le servitù che in seguito vennero imposte agli armentari vi era quella di fornire allo Stato il salnitro - tratto dagli escrementi degli ovini -, necessario per la fabbricazione della polvere da sparo. Tale servitù non venne abolita neanche dopo che il naturalista veneto Alberto Fortis nel 1783 aveva scoperto presso Molfetta un'immensa miniera di detto minerale, sufficiente non solo a liberare il Paese dalle vessazioni degli appaltatori del salnitro, ma anche a permetterne l'esportazione³.

Ogni anno, tra la prima e la seconda settimana di ottobre, le greggi - che le stime fanno ascendere a circa un milione e mezzo di capi - lasciavano le montagne dell'Abruzzo che cominciavano a tingersi di neve per recarsi a svernare nelle Puglie. Percorrevano le antiche vie loro riservate - i «tratturi», appunto, che erano 24, di

² *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVI (1935), p. 487.

³ V. GIORMANI, «Il libero uso de' concimi» nell'ultimo Settecento veneto, in «Studi Veneziani», N.S. 24 (1992) 169.

cui 3 principali (L'Aquila-Foggia, Celano-Foggia, Pescasseroli-Candela)⁴ -, sostando a sera in apposite spianate («riposi»), dove i pastori montavano il recinto, stendendo le reti su paletti di legno. Il viaggio poteva durare anche due o tre settimane, secondo la distanza del pascolo dove le varie greggi dovevano svernare. Il ritorno sui monti avveniva a primavera inoltrata.

Dure erano le condizioni di vita dei transumanti. Trascorrevano tre quarti dell'anno lontani da casa, e anche quando - all'inizio di giugno - tornavano nella propria terra dovevano condurre le greggi sui pascoli montani, ed era loro permesso trascorrere in famiglia solo tre giorni ogni due settimane («quindicina»). In genere, un gregge contava duemila pecore, accudite da due dozzine di pastori, suddivisi secondo una precisa gerarchia di competenze (massari, butteri, ecc.). Questo nomadismo pastorale aveva come poli principali - anche se non unici - l'Abruzzo e le Puglie⁵. Inevitabilmente, la presenza di tanti uomini lontani dalle loro famiglie creava anche problemi di carattere morale. Lo prova il fatto che nel 1745 a Foggia, su una popolazione di circa 30.000 abitanti, le prostitute raggiungevano il migliaio.

Tra i vari saggi che compongono il volume di cui stiamo parlando, alcuni sono dedicati alla vita religiosa dei transumanti. Quello di MARIA ANTONIETTA GORGA (*Feste religiose e luoghi di culto sugli antichi sentieri della transumanza*), ad esempio, ci informa che più che sulle parrocchie, la religiosità dei transumanti era imperniata sui santuari. Molte chiese rupestri, utilizzate in un primo tempo come ricovero dai pastori, divennero in seguito rifugio di eremiti e infine veri e propri santuari. «Molte cavità dell'area appenninica subirono col tempo l'inserimento nella cultura religiosa e nell'arte cristiana come documentano i preziosi affreschi e le pitture rinvenute in esse. E' la storia delle chiese rupestri dell'Italia Meridionale che non si ascrive soltanto nel fenomeno del monachismo orientale, come semplicisticamente saremmo portati a credere

⁴ D'ORAZIO, *La pastorizia* cit., 11. «Le vie della transumanza, estendendosi dall'Abruzzo alla Puglia, comprendevano anche il Molise e il Sannio attraverso un vasto reticolo di tratturi. Il percorso primario partiva da Pescasseroli e nel tratto Morcone-Pontelandolfo si inseriva in un tratturo arcaico in cui era inserita Sant'Agata dei Goti». M. CAMPANELLI, *Clero e cultura ecclesiale a Sant'Agata dei Goti agli inizi del Settecento*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 110 (1992) 106. Cfr F. ABBATE - I. DI RESTA, *Sant'Agata dei Goti*, Roma-Bari, 1984, 8.

⁵ Sappiamo, ad esempio, che il principe Caracciolo d'estate trasferiva il suo gregge, composto di tremila capi, da Martina Franca a Buccino (Salerno). C.U. DE SALIS MARSCHLINS, *Viaggio nel Regno di Napoli*, Cavallino (LE), L. Capone Editore, 1979, 92.

da una lettura stilistica degli affreschi presenti in numerose cavità [...], ma che è invece da collegare per molti versi alla vita religiosa dei pastori transumanti». Si trattava, inizialmente, di luoghi destinati alla devozione individuale, trasformatisi gradualmente in luoghi di riunione e di preghiera sulle rotte della transumanza. L'anno «liturgico» dei pastori si scandiva su un ciclo primaverile e uno autunnale, ovviamente collegati ai ritmi della transumanza, cioè della salita e della discesa dai monti. L' 8 maggio a Foggia, punto di arrivo di tutte le rotte transumanti, aveva luogo una grande fiera annuale, «in cui si commerciavano i prodotti dell'allevamento come la lana e si svolgevano i riti celebratici della famosa Madonna protettrice dei pastori, la Madonna dell'Albero o Madonna dell'Incoronata». A tale celebrazione religiosa si abbinava la festa dell' arcangelo Michele (29 settembre), uno dei santi più venerati dai pastori. Ma non era il solo, dato che anche s. Pasquale e s. Martino venivano considerati particolari protettori dei transumanti. Come scrive nel suo saggio GIOVANNI BATTISTA BRONZINI (*Transumanza e religione popolare*), s. Martino «è il Santo che protegge i pastori e i greggi dal freddo dell'inverno. E' perciò il Santo che inaugura la stagione invernale e l'inaugura con la luce e col calore, quali si addicono alla sua natura e alla sua collocazione calendariale». S. Matteo era invece invocato come protettore contro i morsi dei cani idrofobi.

L'adesione alla religione ufficiale, i cui collegamenti con quella popolare erano il miracolo e la protezione dei santi, non immunizzava i pastori da pratiche magiche e superstiziose. Ne è una prova la grande diffusione tra di loro, verificata in tutte le provincie del Regno di Napoli, del *Rutilio Benincasa*, considerato voce del demone, dato che forniva la possibilità di spostarsi a grande velocità da un luogo all'altro e di trovare tesori nascosti. Sempre a detta del Bronzini, «alla base di tutto questo universo pastorale, fatto di cose, credenze e parole, c'è una religiosità di fondo che, al di sotto della sua vasta [dimensione] mitica e magica, s'impenna per la concezione etica della vita e per i relativi giudizi morali su un dualismo etico e tradizionale di bene e di male, volto però in senso cristiano alle due entità che si spartiscono le cose buone e cattive del mondo».

Il lettore sarà molto arricchito dalla lettura di questo volume, che rievoca una civiltà ultramillenaria come quella della transumanza.

Giuseppe Orlandi

IL BRIGANTAGGIO PREUNITARIO

La storia del brigantaggio, specialmente di quello postunitario, ha avuto numerosi e validi cultori. Basterebbe ricordare FRANCO MOLFESE, autore di una fondamentale *Storia del brigantaggio dopo l'unità*, Milano 1972. Se per alcuni si trattò prevalentemente di un fenomeno assimilabile alla delinquenza comune (Aurelio Saffi affermava sbrigativamente che esso non era «reazione politica, e neanche proposta sociale», ma semplice «organizzazione di misfatti su vasta misura»), per altri non si doveva escludere l'elemento ideale. Per Antonio Gramsci, ad esempio, si trattava di una manifestazione «del permanente fermento dei contadini dell'Italia meridionale, tuttavia incapaci come massa, di dare un'espressione unitaria alle proprie aspirazioni e ai propri bisogni». Forse aveva ragione Giuseppe Massari, quando diceva che il brigantaggio era il «sintomo di un male profondo e antico, occasionato ma non determinato dal mutamento politico successivo al 1860». Si comprenderanno allora facilmente le parole rivolte dal brigante Cipriano La Gala alla vittima di un sequestro di persona: «Tu hai studiato, sei avvocato, e credi che noi fatichiamo per Francesco II?»

Il brigantaggio era l'espressione di un malessere già affiorante nelle imprese di coloro che nei secoli passati vennero detti banditi, fuorbanditi, masnadieri, scorridori di campagna. Del fenomeno si trovano testimonianze anche nella storia delle origini della Congregazione del SS. Redentore. Come riferisce A. Berthe, fu la necessità di rafforzare i mezzi per la lotta al brigantaggio ad indurre nel 1747 il Cappellano Maggiore a suggerire al re di Napoli di approvare l'Istituto alfonsiano: «La Maestà Vostra non ignora che in varie regioni si trovano alcune popolazioni quasi selvagge, bande di briganti e di delinquenti d'ogni genere; come per esempio sulle montagne del Cilento e in certe campagne della Calabria e della Basilicata». A suo avviso, i missionari erano «utili grandemente per render civili gli abitanti di quelle contrade e per impedire gli omicidi che vi si commett[eva]no di frequente». Nel dicembre dell'anno successivo il ven. Cesare Sportelli, uno dei primi seguaci di s. Alfonso, fu protagonista di un episodio allo stesso tempo tragico e comico. Doveva recarsi urgentemente da Materdomini a Ciorani, nonostante nevicasse ed egli si sentisse poco bene. Durante il viaggio cadde da cavallo, colpito da trombosi cerebrale. «Alcuni briganti usciti dal nascondiglio», è sempre il Berthe a raccontarcelo, «lo trovarono disteso a terra bocconi. Faceva vani sforzi per rialzarsi, avendo una

parte quasi interamente paralizzata. "Padre, gli dissero costoro mossi per lui a compassione, ti metti forse paura?" "Figli benedetti, chi ha una vita intera, ha una intera paura; io che ne ho mezza, ho mezza paura". Ricuperò nondimeno tanta forza da potersi trascinare fino a Ciorani».

Il brigantaggio era destinato a registrare una recrudescenza in situazioni di turbolenza politico-militare. Come quella vissuta dallo Stato pontificio, in occasione dell'occupazione francese. Un fenomeno in qualche modo scontato, se è vero che Napoleone stesso ammetteva che «aux peuples conquis la revolte est un besoin».

Per quanto riguarda in particolare il territorio a sud di Roma - invaso dalla palude e devastato dalla malaria, che Pio VI aveva cercato di bonificare - toccò a Pio VII di tentarne il recupero morale degli abitanti. In realtà, le popolazioni del basso Lazio soffrivano di molti mali. Il più clamoroso, e quasi la sintesi di tutti, era costituito dal brigantaggio. Il tesoriere pontificio, monsignor Belisario Cristaldi, con la collaborazione dei vescovi della zona e del delegato apostolico di Frosinone, stese un Progetto e, avuta mano libera dal papa, ne affidò l'attuazione alla neonata congregazione dei Missionari del Preziosissimo Sangue di Gaspare del Bufalo.

Si trattò di un importante evento storico, clamoroso al suo tempo, ma inspiegabilmente negletto dagli storici odierni (a differenza del brigantaggio postunitario). Di esso è rimasta memoria grazie alle celebri illustrazioni di Bartolomeo Pinelli, a qualche riedizione della biografia di Antonio Gasbarrone scritta dal brigante letterato Pietro Masi e, soprattutto, alle biografie di s. Gaspare del Bufalo. Il fenomeno è stato solo recentemente studiato e divulgato come meritava dai Missionari e dai loro studiosi. Tra questi, nessuno ci pare abbia inquadrato gli eventi nel vasto campo del brigantaggio come don Michele Colagiovanni. Egli ha approfondito, valendosi di un'adeguata documentazione, le più intime articolazioni del brigantaggio ciociaro: nelle sue cause, nei suoi effetti, nelle sue vicende salienti e nelle sue figure emblematiche.

Il Colagiovanni iniziò le sue ricerche nel 1974, con una rassegna di tutti i decessi per morte violenta - reperibili nei registri dei morti delle parrocchie dell'area più compromessa (*Lazio violento*, Roma 1974) - per continuare con il processo a carico di un sacerdote accusato di connivenza (*Processo contro don Pietro Ruggeri arciprete di Sonnino...*, Roma 1975). Approdò poi a un volume sul brigantaggio vero e proprio - che ha visto tre edizioni, con successivi, corposi accrescimenti e mutazione di titolo - destinato a sottoli-

nearne l'ampiezza dell'ambito. La prima edizione illustrava il «brigantaggio a Vallecorsa»; la seconda, «il brigantaggio in Ciociaria»; la terza e definitiva porta il titolo: *Il brigantaggio nel Lazio Meridionale e l'opera di Gaspare del Bufalo* (Roma 1986, pp. 436, di cui 50 fitte di note). Ultimamente è tornato sul tema con un agile volumetto dal titolo: *Briganti e santi a Terracina* (Roma 1993, pp. 144).

Il punto di vista dello studioso si può sintetizzare così. Lungo la frontiera tra Stato pontificio e Regno di Napoli non mancò mai la presenza di qualche malvivente, che insidiava i viaggiatori. Fu però con la coscrizione obbligatoria indetta da Napoleone (con il conseguente fenomeno della renitenza) che il fenomeno lievitò, dando vita alle bande. Il numero, la baldanza giovanile, il desiderio di rivalsa sui collaborazionisti dei francesi che li avevano iscritti nel ruolo militare, il cattivo esempio dei veterani della malavita arricchitisi con sequestri e rapine, la povertà delle montagne che non concedeva alternative per la sopravvivenza, la funzionalità del confine nel sottrarsi alla polizia, il gioco della politica con la monarchia costituzionale napoletana in mano alla Massoneria, ecc., costituirono le cause che, in un crescendo tragico, trasformarono gruppi di renitenti alla leva in agguerrite bande di criminali della peggiore specie.

Il brigante spesso assurse a simbolo di una fierezza impropria, e si ebbe anche qualche caso di mitizzazione. Il Colagiovanni ha indagato questo aspetto nel saggio intitolato *Antonio Gasbarro ne più mito che realtà* [in «Latium», 4 (Anagni, 1987) 141-173].

La strategia di Gaspare del Bufalo, seguace fedele di s. Alfonso in morale, fu un atto di fiducia nel popolo. L'animo popolare era cattolico, a giudizio del Santo. Bisognava riconquistarlo alla pratica religiosa. Gli stessi briganti facevano voti ai santuari e ornavano di immagini sacre le loro pittoresche divise. Bisognava riportare quella religiosità rozza e paradossale alle genuine fonti, mediante la predicazione popolare per eccellenza: quella missionaria. Quanto alla malvivenza vera e propria, il Santo fu per la mitezza. Contrario a ogni legislazione speciale, combatté le efferatezze della repressione, non meno che quelle della malvivenza. Scongiurò la distruzione di Sonnino (è ormai certo che fu lui a ispirare il Cristaldi, estensore materiale della supplica che ottenne dal papa la revoca dell'editto draconiano).

L'estinzione del brigantaggio fu dovuto al concorso di molteplici cause: esaurimento delle spinte iniziali, efficacia del pentitismo, elevazione morale dovuta alla predicazione, ecc.

Il lettore sarà grato al Colagiovanni che - con tanta perizia, surrogata da tanta dovizia di dati - ha illustrato un fenomeno che non poté non interessare anche i Redentoristi di Scifelli e di Frosinone, che in Ciociaria vivevano ed operavano. In che misura durante la Restaurazione il brigantaggio condizionò la vita delle loro comunità e ne compromise il normale svolgimento del ministero apostolico? Ebbero anche loro occasione di svolgere un qualche ruolo nelle vicende che condussero all'estinzione del brigantaggio, nelle quali tanto si distinsero s. Gaspare e i suoi Missionari? Si tratta di quesiti rimasti finora privi di una risposta, che la lettura degli scritti di Michele Colagiovanni conferma quanto mai auspicabile.

Giuseppe Orlandi

Théodule REY-MERMET, *San Gerardo Maiella, il "pazzerello" di Dio*, (trad. Ettore TOMMASETTA), Valsele Tipografica, Materdomini 1992, pp. 144.

A 9 anni dalla biografia di sant'Alfonso, il P. Rey-Mermet ci regala questo ritratto del suo figlio più popolare, san Gerardo Maiella. In realtà, più che al *"Santo del secolo dei lumi"* (titolo dell'edizione maggiore della biografia alfonsiana), questa di Gerardo può accostarsi a *"Un uomo per i senza speranza"* (sottotitolo dell'edizione minore): le dimensioni sono più o meno le stesse, come lo è la fascia di lettori a cui si rivolge, e di conseguenza l'impianto critico che lo sorregge.

Vari motivi suggerivano una biografia con le caratteristiche appena citate: innanzitutto, a differenza del suo longevo Fondatore, Gerardo vive appena 29 anni, pur se impegnato anche lui a... non perdere tempo sulle vie della santità. Più che il Dottore della Chiesa e Patrono dei Moralisti e Confessori, Gerardo è santo *dal* popolo e taumaturgo *per* il popolo, il quale ha perciò bisogno di uno strumento alla sua portata - una biografia come questa con cui accostarlo. Infine, il materiale "di prima mano" a disposizione dello storico è meno voluminoso nel caso di Gerardo che in quello di Alfonso.

Pur tuttavia, rimane ancora vacante - nel pur ampio orizzonte dell'agiografia gerardina - il posto di una biografia scientificamente condotta e criticamente sostenuta.

In realtà, sin dalla Prefazione, P. Théodule mette a fuoco il rischio in cui incorre il biografo di un taumaturgo: quello di dare libero spazio ai "si dice" e "si racconta", e di perdersi in questa selva intricata. Oppure - caso opposto - di rifiutare in blocco le dicerie e di sacrificare con esse anche le possibili cose vere. Scartata dunque la via molto impegnativa di una ricostruzione critica e totale degli eventi, il Rey-Mermet sceglie una strada più abbordabile e al contempo sicura: si lascia guidare, quasi per mano e con cieca fiducia, dal primo biografo del santo, P. Gaspare Caione (1722-1809), "laureato in diritto, storico rigoroso, che fu per quattro anni amico del santo e a 32 anni suo superiore durante gli ultimi quindici mesi di vita. Egli ebbe il merito e tutto il tempo di interrogare le sorelle, gli amici, i confratelli, i superiori e i direttori del santo. Redasse una vita breve, in seguito una più lunga che egli, fine letterato qual era, non ebbe il tempo di «rivedere» per la pubblicazione" (pp.5-6).

Con l'altra mano, ma con minore disinvoltura, P. Rey-Mermet si fa guidare dal Tannoia, anche lui biografo di Gerardo e già succube di un certo alone di gloria che circonda il fraticello santo.

Un po' sacrificate risultano invece in questa biografia le fonti che più direttamente descrivono il mondo interiore di Gerardo, i suoi slanci mistici e la sua fondata spiritualità: intendiamo dire le "Lettere" di cui si ebbe un'edizione critica una dozzina di anni fa (*Le lettere di San Gerardo Maiella*, a cura di Domenico Capone e Sabatino Majorano, Valsele Tipografica, Materdomini 1980), e riproposte recentemente in veste più accattivante e completa (GERARDO MAIELLA, *Scritti spirituali*, a cura di Sabatino Majorano, Valsele Tipografica, Materdomini 1992).

Anche se più volte citate, queste lettere non sono usate dal Rey-Mermet a strumento privilegiato di indagine. Tuttavia si sa che questo discorso sul messaggio spirituale è già più arduo e complesso per il vasto pubblico che l'autore si propone invece di raggiungere.

La struttura portante di questo lavoro è dunque la stessa che sorregge la primissima biografia di Gerardo (vd. GASPARE CAIONE, *Gerardo Maiella. Appunti biografici di un suo contemporaneo*, Valsele Tipografica, Materdomini s.d.). E questo risulta evidente sin dalle prime pagine, laddove appaiono anche i primi "segni di santità" di cui si ha notizia: il panino bianco offerto da Gesù, la comunione per mano dell'Arcangelo Michele. Ma dalle stesse prime pagine emerge l'apporto proprio del Rey-Mermet, che si diverte a completare lo scarno resoconto del Caione, pennellando una cartolina di Muro Lucano, dando sfondo ad una scena, tratteggiando dei dialoghi, fotografando dei personaggi.

L'autore, che aveva già avvicinato tempo fa Gerardo con una biografia breve (REY-MERMET, *S.Gerardo, il fraticello che giocava con Dio*, Ed.

S.Gerardo, Materdomini 1977), qui ci offre nuovi particolari su questa vita avventurosa e suggestivi spiragli per entrare nel mondo incantato del "pazzerello di Dio". E lo fa col suo tipico stile, fluido come un torrentello di montagna, strumento obbligato per stare al passo di un tipo svelto e imprevedibile come Gerardo Maiella.

Una vita segnata dai miracoli e dalla tribolazione. Dai fatti straordinari dell'infanzia, su citati, si passa così alla sartoria di Maestro Pannuto, teatro di santità e di muto martirio, con unica alternativa il tabernacolo. E' l'adolescenza di Gerardo, che fa diventare troppo presto adulto questo ragazzo, ormai orfano di papà. Un'adolescenza al servizio del vescovo di Lacedonia, quindi il tentativo di mettersi in proprio come sarto, mentre fa più volte capolino il problema della vocazione: prima bussando alla porta dei Cappuccini, poi sognando di fare l'eremita. Il tutto condito da spezie amare, da discipline a sangue, da gesti di carità e tante ore "perse" dinanzi al Santissimo.

E' in questa fase di vita che Gerardo "si fa le ossa" da santo. *"L'anno doloroso"* di P. Antonio da Olivadi gli fa compagnia e gli dà motivi sufficienti per impazzire d'amore per il Crocifisso. Altri compagni gli fanno da carnefici. Tanto, gli addolcisce le pene la sua fidanzata, la Madonna, al cui dito ha portato l'anello di giovane innamorato.

Il 1748 è l'anno-svolta per questo stravagante di Dio. A Muro Lucano ci sono i Missionari Redentoristi, e la sua testardaggine fa breccia nel loro rifiuto, l'ennesimo opposto al suo desiderio di consacrarsi tutto a Dio. Per cinque anni, Deliceto sarà la sua Nazareth di lavoro e di penitenza, di miracoli e di preghiera. Per tutta la Capitanata prima, poi più in là, fino a Corato, a Castelgrande, Melfi, Bisaccia, Atella, Ripacandida, la stessa Muro, il Convento della Consolazione irradierà il fascino suggestivo di Gerardo. E' su questo periodo che la penna del ReyMermet indulge più a lungo. E' il tempo in cui la santità di Gerardo emerge in tutta la sua maturità e "follia". E' il momento in cui lo Spirito sembra soffiare a favore, senza contrasti: fosse anche un diavolo che impedisce il ritorno a casa, o un brigante alla ricerca di un tesoro.

Ciorani e Materdomini: sono le tappe comandate dall'ubbidienza e dalla penitenza. Tappe di Via Crucis, che solo la ritrattazione di Nerea Caggiano, l'accusatrice, riesce ad attenuare.

Dal luglio al novembre 1754 Gerardo è a Napoli, compagno e fiduciario del P. Margotta, Procuratore della neo-nata Congregazione. Anche qui fatti straordinari, come la barca sottratta alla furia della tempesta e riportata a riva.

Infine, Materdomini, sotto lo sguardo della sua "fidanzata". Appena un anno di permanenza, quanto basta per profumare di santità questo

luogo e per sprigionarne ancora oggi l'odore. Gerardo che moltiplica i pani per i poveri mendicanti che accorrono alla portineria, durante la terribile carestia di quell'inverno. Gerardo che va in estasi alle note di "Il tuo gusto e non il mio". Gerardo che ingaggia manovali, contatta fornitori e maneggia pala e cemento per la costruzione del convento. Gerardo consumato dalla tisi e sconvolto dalle emorragie. Gerardo che comunque fa la volontà di Dio, come ha sapientemente scritto sullo stipite della sua camera.

All'alba del 16 ottobre 1755 la Via Crucis è ferma al Calvario. Ma c'è già preannuncio di risurrezione: le campane - non si sa perché - si mettono a suonare a festa.

E' lo stesso clima di festa che si respira leggendo questo lavoro del P. Rey-Mermet, con sullo sfondo la certezza di star partecipando ad un gioco. Il gioco di Dio, che fa volgere al bene la storia di chi lo ama. E forse, in questi nostri tempi così dominati dal calcolo e dal "due più due fanno quattro", questo folle "stare al gioco" di Gerardo è il messaggio che più lo rende attuale, il segreto motivo del suo fascino.

L'edizione italiana di questa biografia viene significativamente a suggellare il centenario della glorificazione di San Gerardo, proclamato beato da Leone XIII il 29 gennaio 1893. Forse, a cento anni dalla sua canonizzazione (2004), sarà lecito attendersi una biografia finalmente completa di questo straordinario testimone della fede. Ma - nell'attesa - quest'opera del Rey-Mermet fa ottima compagnia.

Serafino Fiore

D. CAPONE, *L'immagine di S. Gerardo Maiella. Ritratti - Icone - Spiritualità*, Materdomini (AV) 1990, 398 pp.

¿Cómo era San Gerardo? La imagen que de él nos ofrecen sus cuadros e imágenes ¿responde a la realidad? ¿Han acertado los artistas a expresar no sólo su rostro sino también la imagen interior del santo? Y finalmente ¿cuáles son los rasgos de la espiritualidad, de la imagen de Cristo que el Espíritu modeló en el alma de Gerardo?

Estas son las preguntas principales, junto a otras secundarias, a las que el P. Domenico Capone va respondiendo sin prisa a lo largo de las 398 páginas de este libro.

Después de unas consideraciones (Cap.I) sobre la relación entre oración e imágenes sagradas según la teología del icono, el autor presenta ya al comienzo del cap.II, su juicio sobre las telas más antiguas de San

Gerardo: "excepto una, cuyo original se ha perdido, las que se conservan valen muy poco: ninguna da la mirada interior de Gerardo". El autor se detiene particularmente en dos cuadros. El primero es la tela que representa el éxtasis del Santo en casa de la familia Salvadore de Oliveto el 28 de agosto de 1755, según la copia que Nicola Desiderio, con demostrada pericia artística, hizo en 1834 para la comunidad de Ciorani. El segundo cuadro es la tela que en 1756 pintó para Materdomini Erberto Gaifi (que no pasaba de ser un "modesto decorador") y que no merecía la difusión que obtuvo por haber sido registrada en el proceso de Conza para la beatificación. Sólo con ocasión de la beatificación (1893) llegó el arte a las representaciones de san Gerardo en los cuadros de G.Gagliardi, G. Aprea, V.Sorrentino y M.Casella, en las terracotas de D. Mastroianni y en la escultura de Carlo Pisi. El estudio de la mascarilla y del cráneo del Santo (Cap.III), con el importante estudio del Dr. Gennaro Goglia, confirma el escaso acierto de los artistas al representar el rostro real de San Gerardo. El autor volverá sobre el tema en el Cap.V al pasar rápidamente por algunos santuarios o iglesias en las que San Gerardo recibe culto (Materdomini, Muro Lucano, Frosinone, Wittem, Curvelo, Newark, Sant'Antonio Abate).

"El rostro de Gerardo en diálogo con Dios o con los hombres" es el tema del Capítulo IV y el autor señala estos rasgos: serenidad y jovialidad, humorismo, a veces severidad, contemplación extática, tristeza mística. La personalidad de San Gerardo se completa con el examen grafológico (realizado por G. Moretti).

Más de cien páginas dedica el autor a presentar la imagen espiritual de San Gerardo. Este Capítulo VI es en realidad un tratado completo de la espiritualidad del santo. El autor parte de la oración de la fiesta de San Gerardo que lo presenta "atraído por Dios desde su juventud y hecho conforme a la imagen de Cristo crucificado". En vez del método tradicional, "analítico-descriptivo de actos" virtuosos, se propone el método "narrativo-existencial" para describir la vida espiritual de San Gerardo como "camino histórico-existencial e interior con Cristo y en Cristo hacia el Padre". Así se puede constatar mejor cómo Dios tiene la iniciativa, pues es El el que lo llama y atrae a sí. Gerardo se encuentra inmerso en la inmensidad de Dios, acepta la acción de Dios en él y responde transformándose progresivamente en imagen viviente de Cristo crucificado al identificarse con la voluntad divina. D.Capone va siguiendo a Gerardo a lo largo de su corta vida, guiado siempre por esta perspectiva mística en la que Dios es el agente principal. El contraste con la ascética viene acentuado primero en las reflexiones que el autor hace sobre el "Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas" del jesuita Alfonso Rodríguez y después

al comentar la etapa en que Gerardo tuvo como director al P. Cáfaró debiendo acomodarse a sus exigencias ascéticas. En la contemplación de Dios Gerardo veía ante todo su voluntad amorosa de salvación y con esa voluntad se identificó toda su vida demostrando en la práctica de la obediencia hasta donde puede llevar la animación mística. El voto de hacer lo más perfecto, en todas las obras, aún las más insignificantes, "con la mayor mortificación y perfección que vea ante Dios", explica las "locuras" de amor de Gerardo. Su imagen espiritual se va completando con anécdotas, testimonios, escritos de Gerardo citados largamente y digresiones del autor a temas paralelos.

El libro termina con un apéndice en el que se recoge todo lo hasta ahora escrito sobre la controvertida cuestión de la fecha de nacimiento de Gerardo por haber existido dos partidas de bautismo diferentes (6 y 23 de abril de 1726). Para el autor es clarísimo que se debe aceptar el 6 de abril como fecha de nacimiento de Gerardo, pues la partida del día 6 afirma también el nacimiento ese mismo día mientras la del 23 sólo habla de bautismo. Por lo tanto, habrá que suponer, aunque los documentos no lo digan, que el bautismo del 23 fue sub conditione porque surgiría alguna duda sobre la validez del bautismo del día 6.

Esta obra del P. Capone, profusamente ilustrada, es fundamental para la historia de la iconografía gerardina por la investigación detallada a que somete las representaciones más antiguas y significativas de San Gerardo dentro de un campo todavía no estudiado. Al mismo tiempo su estudio de la espiritualidad de San Gerardo desde una perspectiva mística globalizante hace resaltar los valores fundamentales de una santidad que muchas veces ha sido presentada principalmente bajo el signo de lo extraordinario, quedándose con frecuencia en la anécdota del milagro o del ascetismo exagerado sin penetrar en la verdadera razón de la santidad de Gerardo: ser imagen de Cristo crucificado.

E. Lage

AA.VV., *Atti del Primo Convegno di Studi Crostarosiani*, a cura di Teodoro Sannella. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Foggia 1991, 114 pp.

Sor María Celeste Crostarosa llegó a Foggia en 1738 y allí murió en 1755 siendo recordada posteriormente como la "santa priora" para caer luego en el olvido a causa de los cambios políticos de 1860 y las leyes antirreligiosas que se siguieron. En estos últimos años también la ciudad

de Foggia está descubriendo la figura de sor María Celeste Crostarosa. A ello sin duda contribuirá este *Primo Convegno di Studi Crostarosiani* celebrado en Foggia el 29 y 30 de mayo de 1991, con ponencias de María C. Nardella, Sabatino Majorano, Domenico Capone y Antonio Marrazzo.

La ponencia de la Dra. María C. Nardella, del Archivo de Estado de Foggia, describe el "contexto histórico-cultural del Setecientos en el Reino de Nápoles y la condición femenina". Si la vida era difícil para todos por la producción insuficiente, el comercio desorganizado, carestía, malaria endémica y mortalidad infantil altísima, todavía era peor para la mujer limitada al trabajo doméstico, sin ninguna formación cultural, con peligro elevado de morir en el parto o de fiebres del puerperio. La novedad del monasterio fundado por sor Celeste en Foggia consistió en recibir las jóvenes de la clase media que aspiraban a la vida religiosa dándoles una formación específica para este fin.

Sabatino Majorano, después de exponer las etapas principales de la vida de sor Celeste, destaca en primer lugar el aspecto fundamental del proyecto religioso de sor Celeste: "transparencia de la caridad". La comunidad religiosa ha de ser signo claro y convincente del amor de Dios a los hombres, "memoria viva" de Cristo que por medio del Espíritu nos participa sus dones y virtudes. Y un segundo aspecto muy característico de sor Celeste es la "profundidad de la conciencia". Su conducta estuvo siempre guiada por una búsqueda leal de la voluntad de Dios, llevada luego a la práctica sin ceder ante las dificultades o la persecución.

Domenico Capone parte de la experiencia espiritual que sor Celeste vivió entre junio de 1737 y mayo de 1738, de acuerdo a lo que ella cuenta en sus *Diálogos (Nono Trattenimento)*. La fundación de Foggia será ocasión de profundizar el proyecto de Dios: "como llama pura arderás en el fuego altísimo hasta que consumido todo lo terreno de tu ser, viva sólo yo en tu vida". En Foggia sor Celeste irradió santidad y doctrina, pues fue en estos años cuando culminó su vocación de escritora mística, terminando o revisando obras comenzadas anteriormente y escribiendo otras nuevas. No está en cambio tan acertado el autor al explicar la "irradiación de la experiencia espiritual de Madre Celeste" en la ciudad de Foggia atribuyéndole el proyecto de hacer una fundación que fuera a la vez verdadero monasterio y verdadero conservatorio. Pero tanto la Autobiografía como las Reglas y Constituciones sólo hablan de la admisión de educandas (ciertamente de la clase media, no de la clase noble) con intención de ser religiosas excluyendo positivamente cualquier otro fin. Y eso fue lo que realizó en Foggia ateniéndose a la Regla de la manera más estricta. No vale el recurso a los orígenes de Scala ni a la fundación de Santa Agueda. El monasterio visitandino de Scala fue fundado en 1720 como monasterio

rechazando expresamente el ser conservatorio. Y de hecho no hubo más educandas que las aspirantes a hacerse monjas. En la fundación de Santa Agueda, según todo lo que cuenta Tannoia, san Alfonso no tuvo más intención que hacer un convento de monjas redentoristas de acuerdo a las Reglas aprobadas de Scala.

La cuarta ponencia de este *Primo Convegno* estuvo a cargo del P. Antonio Marrazzo, Postulador General de la Congregación del Santísimo Redentor, el cual hace la historia de la causa de canonización de la Venerable Sor María Celeste. El primer intento de comenzar la causa, con ocasión del nombramiento del primer obispo de Foggia en 1856, se vio frustrado por los sucesos políticos del Risorgimento y las leyes antirreligiosas de la época. Hasta 1879 no pudo comenzarse el Proceso Ordinario; en 1901 la causa pasó al Tribunal Apostólico. Aunque en 1930 el Superior General de los Redentoristas asumió la causa en nombre de la Congregación fue poco lo que se avanzó hasta 1986. El actual Postulador General, P. Marrazzo, ha dirigido el trabajo de la nueva *Positio super Virtutibus* actualizando toda la documentación exigida por la Congregación para la Causa de los Santos para poder llegar a la discusión de la heroicidad de las virtudes.

E. Lage

- D. CAPONE, *Suor Celeste Crostarosa e Sant'Alfonso de Liguori. Incontri - Spiritualità (per la storia della spiritualità nel Settecento)*, Materdomini (AV) 1991, 515 pp.
- D. CAPONE, *Madre Celeste Crostarosa «Città di Dio» dalla città di Foggia (Storia di un'anima)*, Foggia 1992, 294 pp.

El P. Domenico Capone ha sido el iniciador del interés que en los últimos años está suscitando la figura y los escritos de la Venerable Sor María Celeste Crostarosa. En estos dos últimos libros el P. Capone expone la espiritualidad de sor Celeste "como vida y como doctrina" combinando los datos históricos con los escritos de la Venerable, escritos todavía inéditos o sólo parcialmente publicados.

En *Suor Celeste Crostarosa e Sant'Alfonso de Liguori* se analiza la relación entre San Alfonso y Sor Celeste, tanto en los sucesos que llevaron a la fundación de la Orden (1731) y de la Congregación (1732) del Santísimo Redentor como las características y diferencias en la doctrina

espiritual de San Alfonso y de sor Celeste. El libro se divide en tres partes. La primera parte es fundamentalmente histórica tratando con particular detalle las vicisitudes de la doble fundación. La segunda parte es una síntesis de la doctrina espiritual de San Alfonso con referencia explícita a sus principales obras espirituales. La doctrina espiritual de sor Celeste ocupa la tercera parte que es la más extensa del libro. En ella, además de textos ya conocidos de las *Reglas* y de los *Diálogos*, se publican por primera vez amplios textos del *Esercizio di amore di Dio per tutti i giorni dell'anno* (43 págs.) y del *Giardinetto inderno del Divino Amore* (112 págs.). El libro concluye presentando los puntos de convergencia y los diversos matices que San Alfonso y sor Celeste ofrecen en los mismos temas espirituales.

La importancia del libro está en que permite valorar la obra de una gran mística del Setecientos, que sigue desconocida para todos, incluidos los Redentoristas a quienes debe interesar particularmente por la influencia que tuvo en el origen de la Congregación. La conciencia de pertenecer a un mismo Instituto no fue sólo de san Alfonso y de sor Celeste en los primeros años, sino que fue compartida por la Orden y la Congregación en todo el Setecientos como puede comprobarse con las referencias a San Gerardo, Tannoia, Caione, Mazzini, Landi.

El libro contiene información abundantísima y preciosa. Incluso publica una carta inédita, desconocida hasta 1991, de sor Celeste a san Alfonso informándole de la revelación sobre la Congregación (3-4 de octubre de 1731). Dada la extensión de los escritos de sor Celeste (piénsese que sólo el manuscrito del *Giardinetto* tiene más de 600 páginas) es comprensible que D.Capone haya tenido que hacer una selección de obras y de textos que, aunque sea muy amplia, como dice el mismo autor (p.272) "resta solo un saggio". Pero no estaría mal haber hecho referencia a *Meditationi... Per l'avvento del Signore* por ser también comentario a los evangelios de la Infancia. Igualmente se podía haber indicado (pág. 350) que *Esercizio di amore per la quaresima*, comentando los capítulos 18 y 19 de San Juan, trata el tema de la Pasión que sor Celeste prometía en el decurso del *Giardinetto* y que D.Capone echa de menos como parte del *Giardinetto*.

La segunda obra de D.Capone que reseñamos, *Madre Celeste Crostarosa «Città di Dio» dalla città di Foggia (Storia di un'anima)* es el desarrollo (293 pp.) de la conferencia que el autor tuvo en el *Primo Convegno di Studi Crostarosiani*. Habiéndose limitado entonces al período foggiano (1738-1755) el autor en este libro describe y comenta todos los pasos de la vida de sor Celeste y su itinerario espiritual: dejarse transformar por el Espíritu por la contemplación de la humanidad de Cristo unida

al Verbo para participar, por medio de él, la vida de la Trinidad. Valen para este libro las observaciones que hicimos al hablar del *Primo Convegno* sobre el proyecto educativo de sor Celeste para Foggia. No debería hacer falta insistir en la riqueza y solidez de los escritos místicos de sor Celeste cuya comprensión se ve facilitada por la labor del P.D.Capone, aunque, dada la naturaleza del tema, es lógico que algunos puntos sean susceptibles de interpretación diversa.

Después de haber comentado en el Cap.V la declaración de conciencia de sor Celeste al confesor un mes antes de salir de Scala, el autor añade un Apéndice sobre el mismo tema; reproduce la declaración intercalando comentarios que hubieran sido más oportunos en el Cap.V para dejar ahora al lector la posibilidad de leer completa la declaración de conciencia. Un segundo apéndice sobre "la atribución de la fundación del doble Instituto redentorista a Mons. Falcoia" toca diversos puntos sobre este tema siempre controvertido porque nunca ha sido estudiado en toda su amplitud. Tampoco el autor pretende hacerlo en este Apéndice, pero ofrece los datos suficientes para superar la visión claramente parcializada que se ha difundido a partir de M.De Meulemeester al presentar sólo algunos testimonios, y no completos, del proceso de canonización que se refieren a la "inspiración" o "decisión" que san Alfonso tuvo en Santa Maria dei Monti para fundar la Congregación del Santísimo Redentor.

E.Lage

AA.VV., *Introduzione a Rosmini*, a cura di P. Zovatto, Stresa/ Trieste, Centro Internazionale Studi Rosminiani/Centro Studi Storico-Religiosi Friuli-Venezia Giulia, 1992, pp. 236, s.i.p.

La nostra Rivista si è ripetutamente occupata di Antonio Rosmini, soprattutto nei suoi rapporti con s. Alfonso. A fargliene apprezzare il magistero aveva contribuito l'esperienza pastorale vissuta dal Roveretano negli anni 1834-1835, trascorsi nel ministero pastorale a diretto contatto con le anime. Fu probabilmente tale esperienza a svelargli il valore del magistero alfonsiano: «Bene spesso S. Alfonso rivolge la sua parola ai confessori e non decide tanto quello che sia la cosa in sé, quanto quello che il confessore prudente può giudicarne, mediante quegli indizi che egli può averne». Il che non gli impedì di criticare il Santo - per esempio, nella *Storia dei sistemi morali* e nel *Trattato della coscienza* - specialmente a proposito del sistema per risolvere il problema della legge dubbia, addebitandogli una mancanza di rigore filosofico. Ma «fuori di quelle osservazio-

ni» - come egli ebbe a scrivere il 18 novembre 1840 al Gesuita p. Mazio - «io non ho mai scritto cosa alcuna contro la Morale di questo sant'Uomo che io a tutti predico e suggerisco per la migliore». Parole che ribadivano la stima manifestata alcuni mesi prima, il 28 marzo, al card. Castracane per il «Santo Moralista, che io non solo venero, ma predico a tutti come il migliore di quanti moralisti vi abbiano». E' anche per questo che volentieri segnaliamo il volume curato da Pietro Zovatto, che sarà particolarmente apprezzato dagli studenti che si accingono ad avviare una tesi di laurea sul pensiero rosminiano.

Il tempo ha fatto giustizia della prolungata diffidenza nutrita, da parte di alcuni ambienti cattolici, nei riguardi del pensiero rosminiano e delle indebite appropriazioni idealistiche nei suoi riguardi. Da parte di numerosi autori si procede attualmente a recuperare l'imponente mole dell'eredità culturale rosminiana, che ha coniugato il patrimonio classico con la cultura moderna illuminista.

Giuseppe Lorizio mostra che Rosmini si rivela un autentico teologo, capace di armonizzare la ratio con la fides in un equilibrio entro il quale l'una e l'altra conservavano integra la propria specifica identità. Al nostro lettore interesserà sapere che il Lorizio esclude una trattazione specifica della sua «teologia morale», ma dedica una decina di pagine ad «antropologia e morale» in Rosmini.

Antonio Giordano analizza il pensiero filosofico rosminiano fondato sull'essere, sottolineandone l'ortodossia e l'originalità. Rachele Lanfranchi, che esamina la riflessione pedagogica, analizza lo sforzo di Rosmini per non rendere la formazione religiosa e umana settoriale e frammentaria. Procedere in maniera che l'intelletto sia svincolato dalla volontà e che l'aspetto umano prescindendo da quello religioso porta a irreparabili «errori», poiché non si considera l'uomo nella sua interezza.

Pietro Zovatto, il curatore di questa *Introduzione*, affronta la spiritualità, la filosofia della politica e la filosofia del diritto. Rosmini incentrava la sua dottrina ascetica e mistica sulla intuizione fondamentale della *charitas*. Carità che trovava soprattutto in s. Agostino l'ispirazione primaria, benché anche gli *Esercizi* ignaziani influenzassero il suo pensiero spirituale, di indubbia ortodossia. Basti leggere l' *Esercitatore* (ora in edizione critica presso Città Nuova, curato da F. Evain) e le *Costituzioni* dell'Istituto della Carità da lui fondato. La politica e il diritto - di cui Rosmini può essere considerato uno degli ultimi grandi maestri - viene incentrata sulla nozione di persona, che assume nella riflessione rosminiana le caratteristiche di fonte del diritto. La società civile riceve uno sviluppo e una sottolineatura notevolmente più significativa rispetto allo Stato, oggetto di argomentato pessimismo. Rosmini, che accettò gli appor-

ti democratici della Rivoluzione francese, capiva che in regime costituzionale liberale lo Stato confessionale era senza avvenire; e che l'istituzione ecclesiastica poteva trovare lo spazio per il suo libero esercizio di magistero spirituale nell'ambito della libertà religiosa, cardine dello Stato liberale.

La bibliografia finale costituisce un avvio orientativo per i vari settori trattati da specialisti quali i collaboratori del volume, preziosa per chiunque, perché essenziale ed aggiornata. Ci permettiamo solo di notare che tra i saggi segnalati poteva opportunamente trovar posto anche quello di G. PIANA, *Il probabilismo e l'autonomia della morale nel pensiero di Antonio Rosmini*, in AA.VV., *La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico Capone*, a cura di M. Nalepa e T. Kennedy, Roma 1987, 221-235.

Giuseppe Orlandi

G. NICASTRO, *La diocesi di Mazara nelle relazioni «ad Limina» dei suoi vescovi (1800-1910)*, Mazara, Istituto per la Storia della Chiesa Mazarese, 1992, pp. 390, s.i.p.

A partire dal concilio di Trento, il governo della Chiesa cattolica è contrassegnato da un graduale, vigoroso accentramento del potere nelle mani del papa, reso possibile dal controllo capillare e metodico da parte della S. Sede, e dalla conseguente limitazione dell'autorità e dell'autonomia dei vescovi. L'instaurazione del sistema, e il suo ingresso nella fase definitiva, era stata favorita da quella stessa istanza di riforma, che nel secolo precedente aveva minacciato la supremazia papale. La S. Congregazione del Concilio, creata con il motu proprio *Alias nos* del 2 agosto 1564, venne incaricata dell'applicazione dei decreti di riforma. La conseguente centralizzazione amministrativa e la capillare penetrazione dell'autorità papale seguì alcune direttrici principali, come la nomina dei vescovi, l'affermarsi delle nunziature permanenti e le visite *ad Limina*. Queste ultime ribadivano i sentimenti di ossequio e di dipendenza dei vescovi nei confronti della Santa Sede, permettendo inoltre una verifica minuziosa del loro impegno nel tradurre in pratica gli orientamenti generali stabiliti da essa. Sotto il nome generico di visita *ad Limina* erano compresi in realtà tre atti ben distinti: la visita rituale alla tomba degli Apostoli (da qui il nome di *visitatio ad Limina Apostolorum*, o *Sacrorum Liminum*), la richiesta di udienza al papa e la consegna di un rapporto sullo stato della diocesi. Questo documento veniva sottoposto all'esame

della S. Congregazione del Concilio, che trasmetteva una risposta agli eventuali quesiti dei vescovi, o almeno un giudizio complessivo sulla loro gestione. E' facile rendersi conto dell'importanza di una simile documentazione, che consente una visione panoramica degli avvenimenti più salienti della storia delle diocesi lungo un arco di circa quattro secoli. La costituzione apostolica *Decretum Romanum Pontificem* del 23 novembre 1740 istituì, all'interno della S. Congregazione del Concilio, un nuovo organismo - detto comunemente *Concilietto* - deputato all'esame delle relazioni. E' facile comprendere l'importanza di questi documenti, che costituiscono una fonte preziosa per la storia di quel rinnovamento della cura d'anime, che nella diocesi - oltre che nella parrocchia - ebbe il centro focale, ed in cui in definitiva si compendia la riforma tridentina.

Da quanto detto si comprenderà l'importanza di iniziative come quella di Gaetano Nicastro che - dopo aver dati alle stampe due volumi, comprendenti quelle dei secoli XVI-XVII e XVII-XVIII - ha ora pubblicato le relazioni *ad Limina* dei vescovi di Mazara relative al periodo 1800-1910.

Il volume si apre con una *Introduzione* (pp. 9-39) che illustra la situazione politico-religiosa della Sicilia, e in particolare della diocesi mazarese nel periodo trattato. Seguono i testi delle relazioni - e delle relative valutazioni della S. Congregazione - preceduti da un breve ma esauriente profilo biografico dei vescovi che le stilavano (pp. 41-301). A conclusione del volume, dopo una serie di *Tabelle statistiche e cartine* (pp. 303-309), troviamo tre appendici. La prima (pp. 309-337) presenta i *Regesti dei processi concistoriali e degli atti dei concistori segreti per la nomina dei Vescovi*; la seconda (pp. 339-366) i *Provvedimenti istitutivi e modificativi della Diocesi*; e la terza la *Series Episcoporum* (pp. 367-384).

Due dei vescovi che ressero la sede mazarese in questo periodo erano redentoristi: mons. Valenti negli anni 1858-1882 e mons. Saelli negli anni 1882-1896.

Nato a Marineo (Palermo) il 2 marzo 1798, Carmelo Valenti entrò nella Congregazione del SS. Redentore, emettendovi la professione religiosa il 25 marzo 1818. Venne ordinato sacerdote il 23 marzo 1822. Ricoprì varie cariche all'interno dell'Istituto, tra cui quella di rettore della casa dell'Uditore a Palermo. Il Nicastro ne sintetizza così il governo della diocesi: «A mons. Valenti toccherà di reggere la diocesi per quasi cinque lustri, gestendo con animo liberale la difficile transizione dal vecchio al nuovo ordine instauratosi con l'unità d'Italia, in anni cruciali per la vita della Chiesa» (p. 159). Chiamò in diocesi i Redentoristi, affidando loro il santuario della Madonna del Paradiso (1881). Morì il 22 settembre 1882. L'incondizionata e pronta accettazione della nuova realtà derivante dall'

Unità nazionale non gli aveva attirato le simpatie delle autorità politiche. Quelle almeno di Gaetano Del Serro, sottoprefetto di Mazara, che il 10 gennaio 1865 inviava al Ministero dell'Interno una relazione nella quale il vescovo veniva classificato come «reazionario». Ne pubblichiamo il testo, a beneficio del futuro biografo del Valenti: «Il suddetto Monaco Liguorino, più intrigante che intelligente, facendo valere i servigi di due fratelli, ammazzati a furia di popolo in Marineo (Provincia di Palermo), l'uno colla qualità di giudice nel 1837 e l'altro arciprete nel 1848, ottenne il vescovado. Non può dirsi di cattiva indole, ma per esser troppo debole e circondato da tristi fa più male che bene; per interessi, per gratitudine e per educazione inclinato al passato ordine di cose, pure si dimostra assolutamente indifferente alla politica in quanto non ha rapporto colla religione, nella quale si mostra zelantissimo, e nessun fatto preciso può addebitarsi per ostilità alle attuali Istituzioni dello Stato». Seguivano i «connotati personali» del prelado: «Età anni 65, statura bassa, capelli bigi, fronte piccola, ciglia bigi, occhi neri, naso piccolo, bocca regolare, barba bigia, mento [e] viso rotondo» (ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Roma: Ministero dell'Interno, Biografie, 1861-1869, N. 4899/3046). Si noti l'involontario elogio stilato dal sottoprefetto dell'impegno pastorale del vescovo, che, con quello socio-caritativo, fu tra gli aspetti che caratterizzavano l'episcopato di mons. Valenti.

Antonino Maria Saeli era nato a Montemaggiore Belsito (Palermo) il 21 novembre 1833. Emise la professione religiosa il 22 agosto 1855 e venne ordinato sacerdote il 25 marzo 1859. Fu superiore dei Redentoristi di Sicilia nel difficile periodo che seguì alla soppressione degli Istituti religiosi, e alla conseguente dispersione dei loro membri. Il 3 luglio 1882 venne nominato vescovo titolare di Hippos (o Ippa) e coadiutore di mons. Valenti, al quale subentrò quando pochi mesi dopo questi morì. A detta del Nicastro, il governo del nuovo vescovo fu «amareggiato da alcune dolorose vertenze giudiziarie che mons. Saeli, di animo mite e generoso, del tutto alieno da simili contrasti di contenuto economico, dovette, suo malgrado, affrontare» (p. 203). «Forse la sua stessa mitezza lo rendeva alieno dall'individuare la veemenza dei bisogni materiali: fu proprio essa, del resto, a travolgerlo» (p. 204). Il campo in cui dette il meglio di sé fu quello pastorale, come prova la visita pastorale iniziata tra il 1887 e il 1888, e conclusa nel 1893. Nel 1896 gli venne dato un ausiliare nella persona di mons. Gaetano Quattrocchi, vescovo titolare di Europos. Mons. Saeli morì il 5 marzo 1900 a Palermo.

Come per gli altri vescovi, il Nicastro offre un regesto dei processi concistoriali e degli atti dei concistori segreti per la nomina del Valenti

(pp. 325-327) e del Saeli (pp. 329-330). Anche per questo si è meritato la particolare gratitudine di quanti sono interessati alla storia dei Redentoristi in Sicilia. Riteniamo che l'impegno da lui profuso nella realizzazione di quest' opera e i risultati conseguiti possano costituire, ad un tempo, uno stimolo ed un esempio per eventuali emuli.

Giuseppe Orlandi

Hubert WOLF, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit*, Matthias Grünewald Verlag Mainz, 1992, pp. 395, DM. 89,-.

Il libro che presentiamo appartiene a una delle più riuscite opere di storia della chiesa in Germania, esemplare sotto vari punti di vista. Prima di tutto: è scritto in un buono stile. Anche questioni molto speciali di teologia sono trattate con eleganza. Quanto al contenuto, l'opera è un modello di capacità investigativa, irrinunciabile per uno storico, tanto più che fino ad oggi non si trovano le carte personali del prof. Kuhn. L'autore è stato costretto ad usare, per le sue ricerche, materiali di molti archivi. Tuttavia la scoperta casuale di un ampio carteggio del prof. Kuhn gli è stata di grande aiuto. Un altro ostacolo era rappresentato dalla inaccessibilità degli atti del processo romano contro la dottrina del teologo, anche, se per la mediazione del Card. Ratzinger, l'autore ha avuto a disposizione almeno un sommario dei rispettivi documenti. Per quanto sia deplorabile una tale politica archivistica, tanto più è da ammirare l'acribia con cui l'autore ha ricostruito il caso senza i documenti originali.

Torniamo al contenuto stesso: Wolf ha scritto la biografia definitiva del Kuhn che, insieme con il Döllinger, è il più importante teologo tedesco dell'Ottocento. Di più, l'autore, illustrando la vita e l'opera del grande teologo di Tübingen, offre un'immagine chiara della teologia tedesca e delle tensioni tra i cosiddetti teologi "liberali", o "germanici", e quelli "ultramontani", o "romani", in Germania durante tutto l'arco dell' Ottocento, tensioni che si riflettono nei "cambiamenti" dello stesso Kuhn.

Questi in una prima fase si presenta, infatti, come un "neologo cripto-protestante", in primo luogo perchè nelle sue controversie con David Friedrich Strauß usava metodi e argomenti dell'avversario, anche in questioni bibliche molto delicate. Per questo fu sospettato come eretico. Il

modo con cui reagì contro il sospetto non sembra affatto nobile. Secondo l'interpretazione di Wolf il professor Kuhn, allo scopo di mostrare la sua ortodossia, combattè contro il teologo Hermes già condannato da Roma, e contro il filosofo viennese Anton Günther, allora scolaro prediletto di San Clemente, che lo chiamava il "mio Agostino". Kuhn riuscì nell'intento. Da quel momento passò come campione dell' ultramontanismo nel Württemberg, anzi fu il candidato degli ultramontani per la nomina a vescovo di Rottenburg dopo la morte del vescovo Keller nel 1846.

C'è un secondo cambiamento, questa volta non voluto. Kuhn fu uno "scolastico moderato", aperto alle correnti filosofiche del tempo, ma sorpassato a destra dai fautori della nuova teologia scolastica romana, come Clemens e Schaezler. Costoro combatterono contro la sua dottrina relativa alla grazia divina. Il cacciatore da allora si trasformò in cacciato. Invano egli cercò di salvarsi, non partecipando per esempio al famoso congresso degli scienziati cattolici a Monaco nel 1863, convocato da Döllinger. Alla fine della controversia con Schaezler fu ritenuto un eretico e come tale accusato a Roma. L'iniziativa veniva dalla Germania. Infatti l'accusatore principale fu il redentorista Carl Schmöger, provinciale della Provincia Bavarese, legato all'ultramontanismo estremo del Württemberg e uno dei suoi leader. Schmöger manipolando, per i suoi scopi, le visioni della veggente Louise Beck ebbe successo con la accusa. L'altro accusatore, cioè il direttore del seminario di Rottenburg Joseph Mast, poi il rappresentante dell'accusa a Roma, il cardinale von Reisach, e infine Schaezler, l'estensore dell'atto d'accusa, erano tutti aderenti alla cosiddetta "direzione superiore" facente capo alle visioni della Beck, di cui P. Schmöger era confessore. Malgrado ciò, Kuhn non venne condannato. Questo vuol dire che non tutti gli accusati presso l'inquisizione vengono automaticamente condannati. Il caso Kuhn fu discusso apertamente, furono consultati vescovi e teologi competenti e sentiti i loro pareri. A salvare Kuhn furono i gesuiti. Il motivo principale dell'impegno da parte di questi ultimi fu - così scrive Wolf - l'ostilità tra loro e i redentoristi, scoppiata a proposito della controversia sul dottorato di Sant'Alfonso. Quando i gesuiti ebbero notizia del fatto che gli accusatori del Kuhn in realtà erano i redentoristi (Schmöger, Haringer), allora seguirono il partito di Kuhn, o almeno, come Franzelin, non vedevano una ragione per la condanna della sua dottrina. Alla fine l'assessore Lorenzo Nina "lasciava passare" la causa senza "riaccendere i roghi".

Ciononostante il prof. Kuhn, che era contrario al dogma dell'infallibilità, dopo il processo fino alla morte non pubblicò nessuna riga. La sua

fu una vittoria formale; in realtà nella chiesa ebbero successo i neoscolastici e gli ultramontani radicali.

Per Wolf la biografia del Kuhn non rappresenta un fatto isolato. Fa parte della storia della teologia e della chiesa dell'Ottocento. Come il Döllinger, anche il Kuhn preparò l'ultramontanismo, tutti e due combatterono contro il liberalismo e l'illuminismo assoluti, ma tutti e due furono spinti dagli ultramontani radicali nel campo dei liberali. La voce di ambedue fu soffocata. Ma la biografia del Kuhn fa parte anche della storia della nostra Congregazione, che durante l'Ottocento, almeno nella Germania del Sud, fu un baluardo dell'ultramontanismo.

Otto Weiß

A. GAGLIO, *Grazie padre! Arrivederci in paradiso. Biografia di Mons. Fasola*, Agrigento 1989, pp. 230.

I Redentoristi della Provincia Siciliana che conobbero personalmente mons. Francesco Fasola, arcivescovo di Messina, saranno particolarmente lieti di leggerne il profilo biografico che gli ha dedicato Ave Gaglio. La prima edizione dell'opera apparsa alla fine del 1988 andò in breve esaurita, tanto che fu necessario curarne una nuova alcuni mesi dopo. Tale successo era la prova implicita dell'ampiezza del rimpianto suscitato dalla scomparsa di mons. Fasola, avvenuta a Novara il 1° luglio 1988. Secondo di tre figli di una modesta famiglia contadina - il padre trascorse alcuni anni negli Stati Uniti d'America come minatore - Francesco era nato il 23 febbraio 1898 a Maggiora, località dell'entroterra novarese di circa duemila abitanti. Iniziò la sua formazione sacerdotale nel seminario di Orta, nel quale venne ammesso nell'autunno del 1909. Passò successivamente in quello di Arona, dove incontrò una persona che doveva segnare profondamente per tutta la vita. Si trattava del Servo di Dio don Silvio Gallotti (1881-1927), direttore spirituale del seminario. Come mons. Fasola in seguito ricorderà, «l'elemento determinante dell'andamento felice della vita del seminario fu la presenza preziosissima di Don Gallotti. Il suo stile di vita, il suo esempio luminoso, la sua pietà profonda, il suo impegno per tutti e per ciascuno fecero del Seminario la nostra casa amata e desiderata. Voleva che il San Carlo fosse la Casa della Madonna nella quale tutti dovevamo sentirci fratelli ed andare a gara perché il clima di famiglia fosse da tutti intensamente vissuto» (p. 77). Nel seminario di Arona la vita liturgica era all'avanguardia, come lo spirito missiona-

rio che veniva inculcato nei giovani alunni. Per opera di don Gallotti molti di loro si avvicinarono al *Trattato della vera devozione alla SS. Vergine* dell'allora ancora Beato Luigi Maria Grignion de Montfort (e perciò chiamati ironicamente «i grignionisti»). A motivo di una misteriosa malattia della pelle, durante la Prima guerra mondiale il giovane Fasola evitò l'arruolamento. Nel 1917 poté così intraprendere lo studio della teologia nel seminario dell'Isola di S. Giulio, continuandolo poi in quelli di Arona e di Novara. All'ordinazione sacerdotale, che gli venne conferita il 26 giugno 1921, fece seguito un quinto anno di teologia. Si concluse così l'iter formativo del giovane Fasola. Nell'agosto del 1922 ebbe il suo primo incarico pastorale a Galliate, dove trascorse sei anni, manifestando alcune caratteristiche della sua personalità: l'entusiasmo, il dinamismo, la capacità di coinvolgere i laici nell'apostolato. A pochi mesi dal suo arrivo, la parrocchia poteva già contare un folto gruppo di giovani di Azione Cattolica. Nel 1928 don Francesco entrò fra gli Oblati dei SS. Gaudenzio e Carlo, associazione di sacerdoti secolari della diocesi di Novara, cui sono affidati i santuari di Cannobio, di Re e di Varallo. Nel 1930 venne nominato assistente diocesano della Gioventù Maschile di Azione Cattolica, campo in cui si impegnò con la consueta passione apostolica. Batté tutte le 400 parrocchie della diocesi, reclutando soci, costituendo gruppi, valorizzando i più dotati, e dando una conferma delle sue spiccate qualità di organizzatore. In seguito divenne delegato vescovile di tutta l'Azione Cattolica. Contemporaneamente si dedicò anche alla predicazione delle missioni popolari, una delle attività caratteristiche degli Oblati di Novara. Incrementò la sezione novarese dell'Opera Piemontese Trasporto Ammalati a Lourdes, procurandole un inserimento non solo regionale ma nazionale. Costretto da una malattia a ritirarsi a Varallo, vi trascorse gli ultimi anni della Seconda guerra mondiale. Anche qui ebbe modo di dar prova di grande carità, adoperandosi nel soccorso di perseguitati, disertori, sbandati, ecc., che cercavano soccorso in quel santuario. Nel 1946 tornò a Novara, dove venne fatto pro-vicario generale, incaricato in particolare dei contatti con i 600 sacerdoti della diocesi. Nell'ottobre del 1953 organizzò la prima grande assemblea dell'Azione Cattolica, a cui partecipò il futuro card. Urbani, assistente generale dell'Azione Cattolica, che notò le qualità del Fasola e ne sottolineò l'attitudine all'episcopato. La nomina avvenne nel 1954, su segnalazione di mons. Gilla Gremigni, vescovo di Novara, e su richiesta di mons. G.B. Peruzzo, arcivescovo di Agrigento. Questi avvertiva l'«assillo delle preoccupazioni pastorali, il peso ormai dei suoi settantasette anni, la salute malferma, il trauma di un empio attentato» (p. 14). Mons. Fasola venne nominato vescovo titolare di Vartana, coadiutore «sedi datus» di Agrigento. Anche nel nuovo campo si impegnò

con ardore apostolico, dando ulteriori prove del suo spiccato senso organizzativo. Si dedicò in particolare alla cura del clero, delle religiose, del seminario e dell'Azione Cattolica; fondò l' *Annuario Diocesano*, il *Bollettino Ecclesiastico* e il settimanale cattolico (*L'Amico del Popolo*); compì due volte la visita pastorale in tutte le 160 parrocchie dell'archidiocesi; incrementò il culto eucaristico e l'insegnamento catechistico, ecc. Tale dinamismo manifestò anche a Caltagirone e a Messina, dove venne trasferito rispettivamente nel 1960 e nel 1963. Erano gli anni del Vaticano II, ai cui lavori partecipò con la solita solerzia, anche se non risulta che vi abbia mai presa pubblicamente la parola. La solidarietà, l'entusiasmo e la collaborazione che sapeva suscitare non erano però immuni da dissenso. Anzi, si può dire che la sua vita fu costellata di piccole e grandi spine. In almeno due casi la sua promozione fu in realtà una rimozione. Non sembra che possa definirsi altrimenti la vicenda che condusse alla sua nomina a coadiutore di Agrigento, avvenuta dopo che il nuovo vescovo di Novara lo aveva rimosso da pro-vicario generale, constatando che «quasi tutto il clero» della diocesi gli era contro (p. 130). Da ciò che l'autrice lascia trapelare, anche il trasferimento a Caltagirone fu una rimozione, provocata dalle pressioni di una parte influente del clero sull'arcivescovo mons. Peruzzo, al quale venne fatto credere di non aver più bisogno - all'età di 83 anni! - del coadiutore (pp. 48, 52, 58). Evidentemente, in ambedue i casi mons. Fasola aveva dovuto sperimentare che il dinamismo del pastore - in qualche occasione parlò in pubblico ben 13 volte in un sol giorno - non bastava a trascinare chi non poteva o non voleva emularne gli slanci apostolici. Ave Gaglio segue passo per passo la vita di Francesco Fasola, cercando di raccoglierne il maggior numero di episodi, affinché nulla si perda dell'esempio di questo testimone dolce e forte del nostro tempo. E' pienamente comprensibile che vi profonda l'impegno e l'amore, tipico di chi ha condiviso gli ideali del «pastore insonne dall'affascinante onnipresenza» e dalla «carismatica paternità» (pp. 16, 61). Meno plausibili altre sue scelte metodologiche, come quella di iniziare la biografia di mons. Fasola «dal ministero svolto ad Agrigento, saltando ogni criterio solito di cronologia, perché è quello della città in cui vivo»! (p. 61).

Tra i meriti di mons. Fasola - che l'autrice non manca di sottolineare - vi fu quello di aver coltivato giovani che si sarebbero distinti nel campo religioso, politico e sociale. Basti qui ricordare, tra i tanti, i nomi di Paolo Bonomi, Carlo Carretto, Luigi Gedda, Giulio Pastore, ecc. Una menzione particolare merita Oscar Luigi Scalfato, «il figlio tenero e devoto che gli è stato accanto in tutti i momenti più importanti della sua vita» (p. 19). Quando lo conobbe, don Fasola ne intuì subito le non comuni doti e lo

volle con sé. Ai genitori profetizzò allora che il loro Oscar Luigi sarebbe arrivato lontano: chissà, addirittura alla presidenza dell'Azione Cattolica diocesana. Non poteva certo immaginare che quel giovane di belle speranze un giorno avrebbe raggiunto il vertice dello Stato. Ignoriamo se il nuovo Presidente della Repubblica si ricordò del suo padre spirituale e maestro quel mattino di maggio del 1992 in cui - prendendo possesso dell'alta carica - chiese «luce e forza e capacità di sacrificio a Dio», e «protezione e coraggio a Coeli che, umile e alta più che creatura, è Madre di Dio e dell'Uomo». Possiamo invece esser certi che mons. Fasola avrebbe incondizionatamente approvato le sue parole e ne avrebbe gioito.

Giuseppe Orlandi