

La Rivista

SPICILEGIUM HISTORICUM

Congregationis SSmi Redemptoris

è una pubblicazione dell'Istituto Storico
della Congregazione del Santissimo Redentore

DIREZIONE

Noel Londoño (Preside dell'Istituto Storico)
Emilio Lage (Direttore)

DIRETTORE RESPONSABILE

Giuseppe Orlandi

REDATTORE

Otto Weiss

CONSIGLIO DI REDAZIONE

Alvaro Córdoba, Manuel Gómez Ríos, Emilio Lage, Noel
Londoño, Giuseppe Orlandi, Adam Owczarski, Louis
Vereecke, Otto Weiss

COLLABORATORI

Hernán Arboleda, Martin Benzerath, Samuel J. Boland,
Fabriciano Ferrero, Sabatino Majorano, Antonio Marrazzo,
Santino Raponi

SEDE CENTRALE

Istituto Storico C.Ss.R.
Via Merulana, 31
C.P. 2458
Tel [39] (0)6 7315841
00100 Roma

APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Visto e approvato, Roma 16 maggio 1994
J. Lasso de la Vega
Superior Generalis

AUTORIZZAZIONE DEL TRIBUNALE DI ROMA

N. 310 del 14 giugno 1985

Ogni collaboratore si assume la responsabilità di ciò che scrive.

STUDIA

MARCIANO VIDAL

DIE FAMILIE IN LEBEN UND LEHRE DES ALFONS VON LIGUORI* (1696-1787)

SUMMARIUM

I. - DER «FAMILIENZYKLUS» ALFONSENS:

a) *Familienerfahrungen von Alfons von Liguori.* b) *Anmerkungen zum «Familienverlauf» von Alfons.*

II. - DIE FAMILIE IM KÖNIGREICH NEAPEL IM 18. JAHRHUNDERT:

1. *Die italienische Familie am 18. Jahrhundert.* a) *Jahrhundert des «Übergangs».* b) *Die entscheidenden Charakteristiken des Familienmodells (Kernfamilie - patriarchale Familie - Familie als Antrieb zur «Sozialisation» und «Solidarität».* 2. *«Typische» Eigenschaften der süditalienischen Familie.* a) *Anthropologische Diskussion.* b) *Typische Eigenschaften (Familiarismus - Mammismus - Familiensymbolik).*

III. - DIE FAMILIENERFAHRUNG ALFONSENS (Analyse):

1. *Spannung zwischen «Patriarchalismus» und «Matrizentrismus».* a. *Der «Patriarchalismus» als «sichtbare Organisationsform».* b. *Der «Matrizentrismus» als «unsichtbare Organisationsform».* 2. *Fehlen des «Vaterbildes».* 3. *Übersteigter «Mammismus» bei Alfons?*

IV. - DIE FAMILIE ALS OBJEKT DER REFLEXION UND DER SEELSORGE BEI ALFONS VON LIGUORI:

1. *Die Familie als Objekt der Reflexion.* 2. *Familie und Seelsorge.* 3. *Die Alfons bekannten Familienformen.*

ABSCHLIEßENDE BEMERKUNG

*Anmerkung der Redaktion: Vorliegender Beitrag stellt die Übersetzung eines Vortrags dar, den der Autor am 26. April 1994 an der "Accademia Alfonsiana" in Rom auf Italienisch gehalten hat. Er ist seinerseits eine Zusammenfassung eines längeren spanischen Werkes. Die ital. Originalfassung des Vortrags erscheint in der von der "Accademia Alfonsiana" herausgegebenen Zeitschrift "Studia Moralia". Wir hoffen durch die Übersetzung die für eine moderne Alfonsbiographie wegweisenden Überlegungen einem weiteren Leserkreis vertraut machen zu können.

Ich danke der Leitung der Accademia Alfonsiana für die Einladung, den Festvortrag zu Ehren des heiligen Alfons Maria de Liguori, des Patrons der Beichtväter und Moraltheologen und daher auch des Patrons dieser Akademie, halten zu dürfen.

Die Vereinten Nationen haben das Jahr 1994 zum Internationalen Jahr der Familie erklärt. Die katholische Kirche hat mit Begeisterung diese Initiative begrüßt und hat ihr besonderes Interesse der Familie aus der Sicht des christlichen Glaubens zugewandt. Ich glaube daher, daß es nicht fehl am Platze ist, für diesen Vortrag das Thema «Die Familie und der heilige Alfons» zu wählen.

Auch wenn es seltsam erscheint, so habe ich doch beim Durchsehen der Bibliographien über die «Alfonsiana»¹ keine einzige wissenschaftliche Arbeit oder sonstige Darstellung zur familiären Erfahrung Alfonsens gefunden. Nicht einmal eine Abhandlung über seine Lehre oder seine pastorale Tätigkeit in Hinblick auf die Familie habe ich angetroffen. Das einzige, was es darüber gibt, findet sich in den Biographien oder in Aufsätzen, die sich speziell mit dem Leben Alfons von Liguoris befassen.

Ich selbst habe eine umfangreiche Studie geschrieben (die in Bände erscheinen soll). Sie ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil befaße ich mich mit der Familie des heiligen Alfons im historischen, geographischen und sozialen Kontext des Königreichs Neapel im 18. Jahrhundert. Im zweiten Teil analysiere ich Alfonsens Erfahrungen mit der Familie. Im dritten Teil schließlich komme ich auf seine Lehre und seine seelsorgerliche Tätigkeit in Hinblick auf die Familie zu sprechen.

Aus dieser umfassenden Abhandlung möchte ich jetzt einige Gesichtspunkte vortragen, die ich für besonders bedeutsam halte. Sie beziehen sich vor allem auf zwei Abschnitte meiner Studie. Konkret beschreibe ich zuerst den «Familienverlauf» von Alfons von Liguori. Dann gehe ich der Institution Familie im Königreich Neapel im 18. Jahrhundert nach. Anschließend komme ich auf die Familienerfahrungen Alfonsens zu sprechen, um mit einigen Bemerkungen zur Beziehung seiner seelsorgerlichen Tätigkeit zur Realität Familie zu schließen.

¹ A. SAMPERS, *Bibliographia alfonsiana* (für den Zeitraum 1938-1974: SH 1 (1953) 248-271; 19 (1971) 410-454; 20 (1972) 302-307; 22 (1974) 437-443; O. WEISS - F. FERRERO, *Bibliografia alfonsiana* (1978-1988): SH 36/37 (1988-1989) 565-612.

I. - DER «FAMILIENZYKLUS» ALFONSENS

Man gebraucht den Terminus «Familienverlauf» oder «Familienzklus (Ciclo familiare)», um die einzelnen Perioden zu umschreiben, die eine Familie während ihres Bestehens durchläuft. Er stellt einen wichtigen Gesichtspunkt bei sozio-anthropologischen Studien über die Familie dar.² Mit ihm soll die Notwendigkeit unterstrichen werden, bei der Analyse der Familie stets zugleich Veränderung und Konstanz derselben im Auge zu behalten. Mehr noch, dieses Kriterium ermöglicht ein bei weitem umfassenderes Verständnis der Wirklichkeit Familie in einem jeden Abschnitt ihres Bestehens.

Die Kategorie des «Familienzklus» hat auch Gültigkeit bei der Beschreibung des Verlaufs der Familienerfahrungen eines einzelnen. Freilich handelt es sich bei Alfons um eine unvollständige Familienerfahrung. Sie ist nicht die eines Verheirateten, sondern eines Ledigen. Dennoch ist es von Nutzen, den Familienerfahrungen von Alfons nachzugehen, wenn man sein Verhältnis zur Familie verstehen will. Ich stelle jetzt diese Erfahrungen dar und schließe dann einige Bemerkungen an.

a) *Familienerfahrungen von Alfons von Liguori*

Alfonso de Liguori, der erstgeborene Sohn der Familie von Giuseppe Liguori und Donna Anna Cavalieri, aus dem niederen neapolitanischen Adel («nobiltà di piazza» mit dem «Rittertitel»), hatte eine lange, dichte, aber auch konfliktreiche Familienerfahrung. Von den 91 Jahren seines Lebens verbrachte er die ersten 36 Jahre im Schoß der heimischen Familie:

- In der Familie empfing er die ersten Eindrücke als Mensch und als Christ während seiner Kindheit, vor allem durch seine Mutter.

- Zu Hause geblieben, machte er seine ersten Studien, wie sie ihm ausdrücklich und in einer qualifizierten Form von seinem Vater verordnet wurden, mit den damit verbundenen Vorteilen (vor allem hinsichtlich der künstlerischen und intellektuellen Ausbildung) und Nachteilen (insbesondere in psychologischer Hinsicht): er sollte den Kontakt mit Altersgenossen nicht an einer normalen

² M. BARBAGLI - D. I. KERTZER, Presentazione: M. BARBAGLI - D. I. KERTZER (Hg.), *Storia della famiglia italiana. 1750-1950*, Bologna 1992, 24-25.

Schule erleben, sondern im neapolitanischen «Oratorium» der Patres des heiligen Philipp Neri.

- In enger Verbindung mit dem Leben in der Familie verwirklichte Alfonso den dicht ausgefüllten Lauf seines «In-der-Weltseins», oder, mit einer religiösen Formel gesagt, seiner «Erforschung der göttlichen Berufung». Er studierte Rechtswissenschaft, nunmehr, so wie jeder andere junge Mann der Mittelklasse, an der Universität. Er betätigte sich als glänzender Advokat. Doch nach zwei Jahren Praxis in einem Fach, das er nicht selbst gewählt hatte, ließ er diesen Beruf fahren, und zwar in einem so zermarterten Seelenzustand, daß er dem nahen Vesuv kurz vor einem Ausbruch glich. Er trat in den geistlichen Stand ein, studierte Theologie am Seminar von Neapel und übte in dieser Stadt in den ersten Jahren seines Priestertums seine Seelsorgstätigkeit aus.

- Während all dieser entscheidenden Ereignisse seiner Biographie lebte Alfonso innerhalb seiner familiären Umwelt und war nicht selten von ihr konditioniert; in unserer heutigen Sprechweise würden wir sagen, er gehörte zu jenen «erwachsenen» jungen Männern, die ihren Aufenthalt in der elterlichen Familie ungewöhnlich lange hinausziehen («Nesthocker»).

- Mit 33 Jahren (1729) begann er zeitweilig seinen Aufenthalt in der Familie zu unterbrechen und in einer Priesterwohnung, genannt «bei den Chinesen», sich niederzulassen, um sich dort auf eine Tätigkeit als Missionar im fernen Osten vorzubereiten.

- Erst 1732 (mit 36 Jahren) wurde er unabhängig vom Elternhaus, um in Scala eine Kongregation von Missionaren zu gründen.

Nach diesem «Bruch» oder dieser «Unabhängigkeit» von der Familie hörte der Kontakt von Alfons zu ihr nicht auf, auch wenn er in den folgenden drei Jahrzehnten abnahm, einem Zeitraum, in dem seine Eltern alterten und starben (der Vater 1745 mit 75 Jahren, die Mutter 1755 mit 85 Jahren). Alfonso erlebte diese Ereignisse im Alter von 49, bzw. von 59 Jahren. Die Verbindung zu seiner Familie, die niemals unterbrochen wurde, verstärkte sich erneut mit seiner Wahl zum Bischof (1762) und dauerte bis zu seinem Tode (1787), jetzt vor allem zur Familie seines jüngeren Bruders Ercole und, nach dessen Tod, zu seinen Kindern.

b) Anmerkungen zum «Familienverlauf» von Alfons

Vor allem ist festzustellen, daß Alfons in auffallender Weise seinen Aufenthalt in der Familie verlängerte. Tatsächlich ist sein Sichzurückziehen nach Scala (1732), um die Kongregation zu gründen, der Augenblick, der den Bruch mit der Familie markiert. Alfons ist 36 Jahre alt. Telleria bemerkt: «36 Jahre Familienleben, voll Licht und voll Schatten».³ Ich habe schon darauf hingewiesen, daß dieser lange Aufenthalt Alfonsens in der Familie der Situation vieler junger Männer von heute gleicht, die aus wirtschaftlichen Gründen den Aufenthalt in der elterlichen Familie hinausziehen, was zu einem Phänomen geführt hat, das als «verlängertes Familienleben des jungen Erwachsenen» bezeichnet wird («Nesthockerei»)⁴.

Die Aufgaben, die mit der Gründung einer Kongregation zusammenhängen und die intensive Beschäftigung mit der missionarischen Evangelisation führten Alfons in eine neue Epoche seines Lebens, in der seine Herkunftsfamilie zweitrangig wurde. Man könnte sagen, daß er sich nun sein eigenes «Heim» errichtete, indem er einen anderen Ort für seine neue Familie wählte (Option für einen neuen Wohnort), der sich von dem seiner Eltern unterschied (Option für den elterlichen Wohnort). Seinem Bruder Gaetano, der auch Priester war, legten die historischen Umstände auf, die zweite Option zu wählen. In diesem Lebensabschnitt erfolgte der Tod seiner Eltern, sowie andere entscheidende Veränderungen im Leben seiner Geschwister (einige starben). Als Besonderheit, welche die Ausnahmesituation dieser Periode der Entfremdung von seiner Herkunftsfamilie kennzeichnet, kann die Tatsache gelten, daß er sich mehrere Monate in Neapel aufhielt (1747-1748), ohne die Seinen zuhause besucht zu haben.⁵

Die Situation änderte sich im letzten Abschnitt seines Lebens. Seit seiner Erhebung zum Bischofsamt, oder genauer, seit den letzten Jahren in Sant'Agata dei Goti kehrt Alfonso heim in seine Familie. Im einzelnen lassen sich für diese neue Situation folgende Tatsachen anführen: während seiner Reisen nach Neapel

³ TELLERIA, I, 62.

⁴ VARI, *La famiglia «lunga» del giovane adulto*, Mailand 1988.

⁵ TELLERIA, I, 428.

ist er Gast im väterlichen Haus, das jetzt von seinem Bruder Ercole bewohnt wird⁶. Dort hat er sich einige Zimmer reserviert.⁷

Es sind die Jahre, in denen er einen engen Kontakt mit seinem Bruder Ercole und anschließend mit seinen Neffen pflegt. Es scheint, als ob ihn, nach der Feststellung Tellerias, «die Stimme des Blutes»⁸ erneut an den häuslichen Herd ruft. Für Alfons, aber für ihn unter den Bedingungen eines Ledigen, wiederholt sich, was in der letzten Phase des «Familienverlaufs» der einzelnen Menschen zu geschehen pflegt: die Einkehr des alten Menschen in ein neues Heim und eine neue «Familie», im Falle von Alfons jedoch in ein «affektives Heim», nicht an einen neuen Wohnort.

Angesichts des «Familienzyklus» von Alfonso dürfte jeder unvoreingenommene Beobachter erkennen, daß die Familie einen der entscheidendsten Lebensräume darstellte, dessen Dynamismus seine Persönlichkeit formte. Das Studium der von ihr ausgehenden Einflüsse ist unumgänglich, um, historisch und biographisch, die Bedeutung dieses neapolitanischen Heiligen, dieses Kirchenlehrers, dieses Patrons der Beichtväter und Moraltheologen, dieses Gründers einer missionarischen Kongregation, zu begreifen.

Die Kenntnis der Familienerfahrung Alfonsens ist freilich nur sehr unvollständig, wenn man nicht die historische, geographische und soziale Situation der Familie in seiner Zeit zu verstehen sucht. Darüber will ich im folgenden Abschnitt sprechen.

II. - DIE FAMILIE IM KÖNIGREICH NEAPEL IM 18. JAHRHUNDERT

Es fällt nicht schwer, der Behauptung von Giovanna Da Molin, der Spezialistin für die Familiengeschichte des italienischen «Mezzogiorno», zuzustimmen, wenn sie sagt: «Die Geschichte der italienischen Familie muß zum Großteil erst geschrieben werden».¹⁰ Nichtsdestoweniger besitzen wir Studien⁹, die sich mit der je nach Gebiet unterschiedlichen und weitgefächerten Wirklichkeit der italienischen Familie befassen.¹¹ Für den, der sich Kenntnis

⁶ *Ebd.*, I, 54.

⁷ *Ebd.*, II, 17.

⁸ *Ebd.*, II, 699-715.

⁹ G. DA MOLIN, *La famiglia nel passato. Strutture familiari nel Regno di Napoli in età moderna*, Bari 1990, 197.

¹⁰ Siehe die Bibliographie in: M. BARBAGLI - D. I. KERTZER (Hg.), *Storia della famiglia italiana. 1750-1950*, Bologna 1992, 9-12.

¹¹ Man lese die entsprechende Bibliographie in: DA MOLIN (wie Anm.9), 9-15.

von der Geschichte der italienischen Familie in ihrer Gesamtheit verschaffen will, fehlt es nicht an Einführungen.¹²

Die italienische Familie des Mezzogiorno ist nicht die am meisten erforschte. Besser erforscht ist die Familie des Nordens und des Zentrums. Doch gibt es auch Studien über die süditalienische Familie¹³, insbesondere über die Eigentumsübertragung¹⁴, die Struktur¹⁵, das Dienstpersonal¹⁶, die Leitbilder und familiären Wertvorstellungen.¹⁷

Diese Studien orientieren sich in erster Linie am tatsächlichen Leben, in Übereinstimmung mit den methodischen Forderungen einer «Alltagsgeschichte» der Personen und dessen, was man «Institutionsbiographie» nennen könnte. Es handelt sich um eine Methode, die seit einigen Jahrzehnten bei der Darstellung der Geschichte der Familie verwendet wird.¹⁸

Die Besonderheit dieser Methode besteht darin, daß sie eine Gattung von wissenschaftlichen Untersuchungen hervorbringt, die, ohne die historische Ebene zu verlassen, viel mit soziologischer Analyse und anthropologischer Interpretation zu tun haben. Tatsächlich werden die zur Verfügung stehenden historischen Daten auf eine typisch statistisch-soziologische Weise untersucht. Andererseits werden die mentalen Strukturen der Familie mit Hilfe der Methoden der Kulturanthropologie gedeutet. Man kann also eine sozial-historische und einer anthropo-historische Methodologie unterscheiden. Insgesamt könnte man, vom Gesamt der heutigen Methoden ausgehend, von einer «sozial-anthropologischen Geschichtsschreibung der Familie» sprechen. Manche Wissen-

¹² Siehe u.a.: A. MANOUKIAN, *I vincoli familiari in Italia*, Bologna 1983; M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal secolo XVI al XX secolo*, Bologna 1988; M. BARBAGLI - D. I. KERTZER (wie Anm. 10)

¹³ Siehe die Bibliographie in: DA MOLIN (wie Anm.9), 14, Anm. 6. Vgl.: G. GALASSO, *Gli studi di storia della famiglia e il Mezzogiorno d'Italia: Melanges de l'Ecole Française de Rome* 95 (1983) 153 ff.

¹⁴ G. DELILLE, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli. XV-XIX secolo*, Turin 1988; franz. Original 1985.

¹⁵ DA MOLIN (wie Anm.9), 49-122.

¹⁶ DA MOLIN (wie Anm.9), 123-159; G. DA MOLIN, *Struttura della famiglia e personale di servizio nell'Italia meridionale*: BARBAGLI - KERTZER (Hg.) (wie Anm.10), 219-252.

¹⁷ A. DE SPIRITO, *Antropologia della famiglia meridionale*, Rom 1983; A. DE SPIRITO (Hg.), *Sud e famiglia* (Rom, 1993).

¹⁸ Eine Pionierarbeit auf diesem Gebiet stellt dar: Ph. ARIES, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris 1960. Über Bedeutung und Grenzen dieser Arbeit siehe: Barbagli (wie Anm. 12), 286, Anm. 2.

schaftler bringen bereits im Titel die doppelte Orientierung, die geschichtliche und die anthropologische, zum Ausdruck.¹⁹

Es wäre eine Anmaßung, im einzelnen das «Familienmodell» in der Zeit Alfonsens beschreiben zu wollen. Dennoch glaube ich, daß es möglich ist, die hervorstechenden Züge des Familienmodells aufzuzeigen, das Alfons vertraut war, und seine Seelsorgsarbeit wie seine schriftstellerische Tätigkeit mitbestimmte. Ich gliedere meine Darstellung in zwei Abschnitte. Der erste bezieht sich auf die italienische bzw. europäische Familie im allgemeinen, der zweite auf die Familie des italienischen Mezzogiorno.

1. Die italienische Familie im 18. Jahrhundert

a) Jahrhundert des «Übergangs»

Die Familie ist eine veränderliche Einrichtung: sie paßt sich verschiedenen sozialen Gegebenheiten an. Daher kann man von «historischen Veränderungen» innerhalb der Konstante der gleichen Institution sprechen. Gewiß gibt es keine «Evolution» der Familie im strengen Sinne, wie dies eine evolutionistische Hypothese vorgibt. Eher als von Evolution sollte man von Veränderungen durch Anpassung sprechen.

Die heutigen Familienhistoriker nehmen eine Krise des Familiensystems während des 17. und 18. Jahrhunderts an. Für einige beginnt diese Krise bereits am Anfang des 16. Jahrhunderts²⁰, oder noch früher, nämlich schon am Ende des Mittelalters und insbesondere in der Renaissance.²¹ Delille kommt auf Grund der Analyse der Mechanismen, welche die familiären Verbindungen und den Grunderwerb bestimmten, zu dem Schluß, daß seit dem Ende des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts das Familiensystem einem tiefgreifenden Wandel unterzogen war.²²

Blicken wir weiter nach vorwärts, so erscheint das 18. Jahrhundert als ein Jahrhundert des Übergangs²³, weil es unter vielerlei Gesichtspunkten die historische Veränderung vorbereitet, die

¹⁹ M. SEGALÉN, *Antropología histórica de la familia*, Madrid 1992.

²⁰ R. RETTAROLI, *L'età del matrimonio*: BARBAGLI - KERTZER (wie Anm. 10), 68.

²¹ M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto* (wie Anm. 12), 31-32, 139-140.

²² DELILLE (wie Anm. 14), 313 und *passim*.

²³ Ch. SARACENO, *Le donne nella famiglia: una completa costruzione giuridica*: BARBAGLI - KERTZER (wie Anm. 10), 105.

im 19. Jahrhundert eintreten wird,²⁴ auch wenn es andererseits noch an den äußeren Formen des traditionellen Lebens festhält. Das ist der Glanz und das Elend des 18. Jahrhunderts: keine eigene Identität zu besitzen und doch zugleich den «Übergang» von der überkommenen Welt zu dem Universum darzustellen, das mit der bürgerlichen Revolution geboren werden wird.

b) Die entscheidenden Charakteristiken des Familienmodells

Drei Charakteristiken bestimmen grundsätzlich das Familienmodell in einem bestimmten historischen Zeitpunkt: der «Typ» der Familienstruktur; die Organisation der «innerfamiliären Beziehungen»; der «Stellenwert» der Familie im Gesamt der Gesellschaft.

Im 18. Jahrhundert war die Familie hinsichtlich der ersten Charakteristik eine «Kernfamilie»; hinsichtlich der zweiten war sie eine «patriarchalische Familie»; hinsichtlich der dritten übte sie eine weitreichende «sozialisierende» Funktion aus, indem sie ein ausgedehntes Netz einer natürlichen «Solidarität» ausspannte.

Die Kernfamilie

Um die Familienstruktur zu definieren, kann man, unter Berücksichtigung der üblichen Abweichungen, die Typologie zugrundelegen, die P. Laslett vorgeschlagen hat,²⁵ der fünf Formen von Familienverbänden unterscheidet: die Kernfamilie, bestehend aus Eltern und Kindern; die erweiterte Familie, zusammengesetzt aus Eltern und Kindern, denen sich andere Familienmitglieder eines aufsteigenden, absteigenden oder seitlichen Verwandtschaftsgrades anschließen; die multiple Familie, in der verschiedene eheliche/familiäre Einheiten zusammenleben; die Familie ohne Struktur oder wenigstens ohne offiziell anerkannte Strukturen, schließlich die Alleinlebenden.

Die Historiker der europäischen Familie, oder genauer der italienischen Familie, stellen seit der Renaissance eine Tendenz zur Nuklearisierung fest, insbesondere in den Adelsfamilien.²⁶ Der

²⁴ DELILLE (wie Anm.14), 325-347.

²⁵ P. LASLETT, *Famiglia e aggregato domestico*: M. BARBAGLI, *Famiglia e mutamento sociale*, Bologna 1977, 30-54.

²⁶ M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto* (wie Anm.12), 31-38.

Übergang von der Großfamilie zur Kernfamilie erfolgte nicht erst mit der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts. Die Kernfamilie entstand schon Jahrhunderte vor der industriellen Revolution.²⁷ Man kann behaupten, daß im 19. Jahrhundert bereits die Kernfamilie den vorherrschende Familientyp darstellte. Insofern brachten Industrialisierung und Urbanisierung des 19. Jahrhunderts keinen qualitativen Wandel, sondern nur die endgültige Bestätigung der Tendenz in Richtung Nuklealisierung. Diese Feststellung bestätigt erneut die Schwierigkeit, die dann entsteht, wenn man einen eindeutigen historischen Einschnitt angeben oder eine saubere begriffliche Unterscheidung vornehmen will, um die «traditionelle» Familie von der «modernen» Familie zu trennen.

Hinsichtlich der Familie im Königreich Neapel kann man im 18. Jahrhundert «nach Aussage aller Autoren eine Vorherrschaft der Kernfamilie» feststellen.²⁸ Entgegen den Eindrücken, die vielfach das Urteil bestimmten, nimmt man heute eine überwiegende Anzahl von nuklear strukturierten Familien im Mezzogiorno des 18. Jahrhunderts als genügend gesichert an. «Süditalien war zwischen dem 18 und dem 19. Jahrhundert - in der Tendenz - eine Gesellschaft, die sich aus Kernfamilien zusammensetzte».²⁹

Die patriarchale Familie

Der nuklear strukturierten Familie entsprach nicht schon Gleichheit und Demokratie innerhalb der Familie. Vielmehr herrschte in der Familie des Acién regime die Autorität in Form des Patriarchalismus. Die Familie hatte eine übertriebene hierarchische Struktur und wurde von oben her von der Autorität des Vaters und Gatten kontrolliert.

Diese patriarchalische Hierarchisierung begann in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Frage gestellt zu werden, vor allem in den höheren städtischen Schichten, wie im Adel und im kaufmännischen Bürgertum.³⁰ Die Ursachen, die einen Wandel vom Patriarchalismus zu demokratischeren innerfamiliären Beziehungen einleite-

²⁷ *Ebd.*, 139-140.

²⁸ DA MOLIN (wie Anm.9), 81, Anm. 11 (siehe auch 13, 76-80, 193).

²⁹ G. DA MOLIN, *Struttura della famiglia e personale di servizio nell'Italia meridionale*: BARBAGLI - KERTZER (wie Anm. 10), 221.

³⁰ BARBAGLI (wie Anm. 12), 22-26.

ten, waren vielfältig. Es genügt an einige derselben zu erinnern: an den Wandel in der Erbübertragung, ferner an eine gewisse Emanzipation der Frau und eine gewisse Anerkennung des Kindes als Person, sowie an das Wirksamwerden der sog. «sentimentalen Revolution», die nach einigen Autoren bereits an der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert ihren Anfang genommen hatte.³¹

Auf Grund solcher und anderer Faktoren begannen sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Beziehungen zwischen Gatte und Gattin, zwischen Eltern und Kindern in Richtung auf ein anderes Familienmodell hin zu entwickeln: hin zur «intimen ehelichen Familie». Wie die Kernfamilie zuerst in den Städten in Erscheinung trat, so formte sich auch die intime Gattenfamilie zuerst in der städtischen Umgebung, jedoch noch nicht auf dem Lande, aus.³²

Trotz dieses Silberstreifs am Horizont der innerfamiliären Beziehungen ist festzuhalten, daß die Familie des 18. Jahrhunderts, wie Alfons sie kennengelernt hatte, von Grund auf eine patriarchalische Familie darstellte.

Die Familie, Antriebskraft der «Sozialisation» und «Solidarität»

Die Familie des Ancien regime hatte eine große Bedeutung als Institution, die zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vermittelte. Ihre Funktion konkretisierte sich in dieser Hinsicht in zwei Richtungen:

- Einerseits bot die Familie eine starke Antriebskraft zur Sozialisation. Mit Hilfe der Familie erwarben die Individuen einen Platz und eine Funktion in der Gesellschaft; zu aktiven Bürgern geworden, bewahrten sie aber auch die ständige Verbindung zur Familie ihrer Herkunft. Von daher rührt die Bedeutung der Familie auf dem Feld der Politik, der Wirtschaft, der Kultur, der Religion. Alle diese Dimensionen des sozialen Lebens waren nicht vorstellbar ohne die «Vermittlung» der Familie. Deswegen auch die Bemühungen, die Familie zu kontrollieren.

- Andererseits, und gleichsam als Gegenbewegung zum Vorhergesagten, schuf die Familie des Ancien regime ein ausgedehntes Netz von Solidarität. Das «familiarisierte» Individuum fühlte sich sicher, denn es konnte mit einem weiten und festen Netz von Soli-

³¹ *Ebd.*, 393-397.

³² *Ebd.*, 24.

darität rechnen, an dessen Ursprung die Zugehörigkeit zu einer Familie stand. Die familiäre Solidarität bewährte sich insbesondere in Zeiten der Not, bei Katastrophen oder wenn Familienmitglieder gezwungen waren, ihre Heimat zu verlassen. Das notleidende Individuum, zum Beispiel die Waise, hatte ein sicheres und natürliches Netz, in dem es aufgefangen wurde; kränkliche Familienmitglieder, oder solche, die irgend ein anderes natürliches Unglück traf, konnten mit der Solidarität der Verwandtschaft rechnen; die Auswanderung war leichter zu bewerkstelligen und mit weniger seelischen Verwundungen zu ertragen mit Hilfe des Netzes der Familiensolidarität, sei es im Augenblick des Abschieds aus der Heimat, sei es am Bestimmungsort.

Die große Kraft der Familie als Faktor der Sozialisation und Solidarität vermittelte dieser Institution eine entscheidende Bedeutung. Die Gesellschaft des Ancien regime ist, abgesehen von anderen Charakteristiken, eine «familiaristische» Gesellschaft. Die Vorteile des «Familiarismus» lassen sich dahin bestimmen: er gewährt Stabilität, sozialen Zusammenhalt und Sicherheit für die einzelnen, er bringt authentische menschliche Werte hervor, wie Altruismus, Zusammenarbeit, Fähigkeit zum Teilen usw...

Doch dürfen die Nachteile des «Familiarismus» nicht übersehen werden. Hier seien einige genannt:

- Die Hypertrophie der Familie kann zum Hindernis für die Ausformung und Festigung der «bürgerlichen Gesellschaft» werden. Sie fördert den Klientelismus und behindert die Ausbildung eines modernen Staatswesens.

- Die Kehrseite der Sicherheit, welche die Familie ihren Mitgliedern verleiht, besteht in einer Unterbewertung der Bedeutung des Individuums. Sie hemmt den Ausbau eines allgemeinen Netzes der sozialen Sicherheit.

- Nimmt man die Sozialisation und Solidarität, die sich im Schoße der Familie entfalten, zur einzigen Grundlage jeder Sozialisation und Solidarität, so läuft man Gefahr, die außerhalb von Familien lebenden Menschen sich völlig selbst zu überlassen. Der soziale Familiarismus läßt die durch Disintegration und familiäre Entwurzelung entstandene Ungesicherheit noch stärker werden und stürzt die Betroffenen noch mehr ins Unglück.

- Die Vorherrschaft des «Ethos der Familie» über die Individual- und Sozialethik führt zu dem, was «familiärer Amoralismus»

genannt worden ist. Die Ehre der Familie rechtfertigt alles: Diebstähle, Gewalttaten, Schwindel, Betrug, rassistisches und fremdenfeindliches Verhalten usw...

2. «Typische Eigenschaften» der süditalienischen Familie?

a) Anthropologische Diskussion

Alfonso de Liguori lebte in einer neapolitanischen Familie des 18. Jahrhunderts und kannte die Familie des italienischen Mezzogiorno. Gibt es einige charakteristische Merkmale, die dieser Familie eigen sind?

Mit Sicherheit lassen sich auf Grund der Untersuchungen zu den besonderen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnissen im Königreich Neapel während des Ancien regime einige charakteristische Eigenschaften eruieren, die als spezifisch für die Familie in diesem historischen und geographischen Kontext erscheinen.³³ Dennoch sehen einige Autoren in solchen Merkmalen nur normale Abwandlungen in ein und demselben System, die von den jeweils verschiedenen unterschiedlichen sozialen Bedingungen herrühren (die italienische Familie im Norden, im Zentrum usw...).

Andere Autoren sind überzeugt von einem grundlegenden Unterschied, und zwar nicht nur hinsichtlich der Familie im Mezzogiorno, sondern in Italien überhaupt. Man hat deshalb von einer Ungleichzeitigkeit in der Familienentwicklung Italiens in der Vergleichung mit den Ländern Nord- und Mitteleuropas gesprochen.

Sicher kann man Unterschiede zwischen der Familie in Nord- und Mitteleuropa und derjenigen in Südeuropa feststellen, die von Zeitverschiebungen in der Entwicklung und von bezeichnenden Unterschieden in der Modernisierung, in den kulturellen und wirtschaftlichen Prozessen, der Industrialisierung, der Urbanisierung usw... abhängig sind. Trotzdem sollte man nicht vergessen, daß es sich bei diesen Phänomenen um Vorgänge handelt, bei denen sich die einzelnen Länder gegenseitig beeinflussten und häufig genug die von einem Land empfangenen Impulse umgeprägt in das Ursprungsland zurückflossen. Ist z. B. der Merkantilismus ein Phänomen Nord- oder Mitteleuropas oder ist er nicht schon zuvor in den Stadtrepubliken Italiens in Erscheinung getreten? Man

³³ DA MOLIN, *La famiglia nel passato* (wie Anm.9), 193-197.

kann keine präzise Linie ziehen, die den Süden vom Norden trennt. Die Familie in ganz Europa ist dem Einfluß der gleichen Faktoren unterworfen, auch wenn diese zu verschiedenen Zeitpunkten und in unterschiedlicher Intensität wirksam werden können, je nachdem welche Strömungen und Gegenströmungen gerade am Werk sind, wo sie ihren Ausgang nehmen und wohin sie fließen, entsprechend der Verlagerung der jeweiligen wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Machtzentren.

Wenn man dem Interpretationsmuster folgt, das von radikalen Unterschieden ausgeht und dieses auf Italien anwendet, kommt man zu dem Schluß, daß es die «italienische Familie» nicht gibt. Höchstens noch könnte man von «der Familie "des Nordens", "des Zentrums" oder "des Südens" sprechen, weil kein allgemeines für alle italienischen Familien gültiges Modell existiert».³⁴ Eine solche Wertung freilich ergibt sich nur, wenn man die Unterschiede in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, nicht jedoch wenn man die notwendigen Übereinstimmungen eines jeden historischen Modells in Betracht zieht.

Die Wirklichkeit der Familie des italienischen Mezzogiorno ist äußerst komplex und weit gefächert. Man denke an die soziale Schichtung und ihren Einfluß auf die jeweilige Ausformung der Familie. Die Adelsfamilie (mit ihren verschiedenen Ausprägungen, je nachdem es sich um den hohen oder den niederen Adel handelt) unterscheidet sich von der Familie des einfachen Volkes (innerhalb welcher wieder beachtliche Verschiedenheiten bestehen, man denke an städtische oder ländliche Familien, an die Familien der Bauern, der Hirten, des frühen Bürgertums, des Handwerkers, des Beamten...). All dies muß man sich stets vor Augen halten, wenn man von den Besonderheiten der Familie des Mezzogiorno redet.

b) Verzeichnis typischer Eigenheiten

Innerhalb der aufgezeigten Grenzen kann man das Vorhandensein einiger Unterschiede zwischen der nord-mittel-italienischen Familie und der süditalienischen Familie als sicher annehmen.³⁵ Viel schwieriger ist jedoch, sie im einzelnen namhaft zu machen. Selbst die Spezialisten ergehen sich in Verallgemeinerun-

³⁴ A. DE SPIRITO, (wie Anm. 17), 7.

³⁵ DA MOLIN (wie Anm. 9), 197.

gen oder schwanken zwischen widersprüchlichen Aussagen hin und her.³⁶

- *Stark ausgeprägter «Familiarismus».* In Süditalien gilt die Institution Familie viel, insofern sie ein ausgedehntes und festes Netz von Beziehungen des gegenseitigen Wohlwollens und der Solidarität knüpft. Der Grund hierfür dürfte in der wirtschaftlichen und sozialen Unsicherheit der Familienmitglieder, im Zwang zur Auswanderung und im Erbschaftsrecht bestehen. Schließlich wird man als eine Ursache die Mentalität und Gemütsverfassung der Menschen des Mezzogiorno, die ihrerseits wieder von der Familienstruktur abhängig sind, nicht ausschließen dürfen.

Der stark ausgeprägte «Familiarismus» des Mezzogiorno führt dazu, in der Familie den höchsten Wert zu erblicken, von dem alle anderen Werte ausgehen und auf den sie hinzielen. Dies hat eine positive Seite: die Welt der Werte erhält durch die Familie eine wirksame Stütze und eine solide Rechtfertigung. Es hat aber auch eine negative Seite: der Familie werden andere Werte «geopfert», denen eine autonome unabhängige Verwirklichung zukäme; ja die Familie ist imstande, die Wertempfindung der Individuen zu «verdrehen». Man hat vom «familiären Amoralismus» gesprochen, insofern auf dem Altar des angeblichen Familienwohles moralische Prinzipien menschlichen Zusammenlebens geopfert und Morde, Diebstähle, Blutrache und andere Verbrechen gerechtfertigt werden. Das organisierte Verbrechen kann die Familie zur Basis seiner Aktivitäten umfunktionieren oder findet zum mindesten in ihr eine symbolische Rechtfertigung für die Schaffung anderer paralleler Verbindungen.

In den Schriften Alfonsens an die Mitglieder seiner Kongregation und in seinen Betrachtungen über das religiöse Leben finden wir eine weitere Folge des überstarken Familiarismus. Der Kandidat für die religiöse Gemeinschaft wie derjenige, der ihr schon beigetreten ist, erscheint ein «Gefangener» dieses Netzes von Affekten und Beziehungen, welche die Familie des Mezzogiorno darstellt. Alfonso verlangte das Opfer, dieses Netz zu «zerschneiden», um der Berufung folgen und ihr treu bleiben zu können.

³⁶ Vgl. das hierzu Gesagte in dem Buch: A. DE SPIRITO (Hg.), *Sud e famiglia*, Rom 1993.

Die «Symbiose» Mutter-Sohn. Die Familie des Mezzogiorno ist im 18. Jahrhundert eine patriarchalische Familie.³⁷ Die Autorität und die Familienkontrolle liegt in den Händen des Vaters und Gatten. Diese «sichtbare» Struktur wird jedoch von einer anderen überlagert. Sie ist «unsichtbar», doch deswegen nicht weniger wirksam. Es handelt sich um die bedeutende Stellung und die spezielle Funktion der Mutter in der Familie.

Gewiß dürfte es sich bei der Herausstellung des sog. «mammismo»³⁸ der Neapolitaner und ganz allgemein der Süditaliener weithin um einen Topos handeln.³⁹ Nichtsdestoweniger scheint es den objektiven Tatsachen zu entsprechen, wenn eine besondere Beziehung der Mutter zum Sohn in der Familie des Mezzogiorno konstatiert wird. Der gleiche Autor, der darauf hinweist, daß der «mammismo» einen Topos darstellt, erkennt an, daß die richtige Darstellung der meridionalen Familie diejenige sein könnte, die viele Maler auf die «Heilige Familie» projiziert haben: in der Mitte das Kind, vorne die Mutter und ein wenig abseits der Vater.⁴⁰

Wenn in der «sichtbaren» Organisation der Familie die Mitte vom Vater besetzt war, so veränderte sich dies bis zum entgegengesetzten Extrem, wenn die «unsichtbare» Organisation voll funktionierte. Jetzt war die Mutter dabei, den zentralen Platz einzunehmen. Sie war es, die ihre Macht als Kontrollfunktion einbrachte, die weit stärker war als die patriarchalische Autorität des Vaters.

Die Bedeutung der «Familiensymbolik». Im italienischen Mezzogiorno ist die Familie nicht nur als Wirklichkeit von Bedeutung, sondern auch als «Symbol». Tatsächlich wirkt die Symbolik der Familie in einem weiten Maße bestimmend auf das soziale und religiöse Leben. Es genügt, an die Übertragung der Familienrealität auf die Sichtweise und das Erleben der Welt des Christentums zu erinnern. Die Art des Marienkultes erscheint als Übertragung der Rolle der Mutter in der Familie auf die religiöse Ebene.

³⁷ A. DE SPIRITO, *Antropologia* (wie Anm.17), 180-181.

³⁸ Abgeleitet von «Mamma». Der schillernde Begriff besagt eine übersteigerte Verehrung der Mutter, die gewöhnlich mit einer überstarken Mutterbindung bis hin zum Inzest einhergeht. Nicht nur die Wissenschaft, sondern auch der Film befaßt sich in Italien mit diesem Phänomen. (Anm. des Übersetzters).

³⁹ A. DE SPIRITO, *La «sacra famiglia»*: A. DE SPIRITO (Hg.), *Sud e famiglia*, Rom 1993, 65.

⁴⁰ *Ebd.*, 63.

Das alfonsianische Verständnis des christlichen Universums findet eine erhellende Erklärung in der Erfahrung mit einer Familie, welche die Eigenheiten der meridionalen Familie aufweist. Konkret: der christliche Kosmos wird, wenigstens teilweise, in völliger Übereinstimmung mit der Familie des Mezzogiorno erlebt:

- Gott, der «Vater», befindet sich etwas am Rande des Szenariums;
- Jesus Christus als der «Sohn» beansprucht den wichtigsten Platz;
- Maria als die «Mutter» steht beim «Sohn» als Vermittlerin zwischen dem Betrachter (dem Gläubigen) und dem Hauptdarsteller der Szene (Jesus Christus).

Auf diese Weise kommt der süditalienischen Familie und der ihr eigentümlichen Ausprägung eine entscheidende Rolle zu. Mittels der formenden Kraft des Symbols strukturiert sie den religiösen Bereich entsprechend ihrer eigenen Struktur. Ähnliches ließe sich auch für den Bereich des Sozialen aufzeigen.

III. DIE FAMILIENERFAHRUNG ALFONSENS

In diesem dritten Teil des Vortrags möchte ich die Familien-erfahrung Alfonsens analysieren, eine Erfahrung, die auf Grund des zuvor beschriebenen historischen, geographischen und sozialen Kontexts interpretiert werden muß.

Bei meinen Forschungen, die der Ausarbeitung dieses Vortrags vorausgingen, habe ich die biographischen Daten zum Familienleben von Alfons gesammelt. Darüber hinaus habe ich auf Grund der Studien und vorgelegten Interpretationen zu dieser Erfahrung Bilanz gezogen. Konkret habe ich analysiert: die «hagiographische», «erbauliche» und «matrizentrische» Interpretation von A. Tannoia, dem es um die Seligsprechung von Alfons ging; die zwar reich «dokumentierte», doch noch immer «panegyrische» Arbeit von R. Telleria; die begeisterte literarische «Erquickung» von T. Rey-Mermet; die «distanzierte» und vorgeblich «aseptische» Darstellung von F. M. Jones.

Meine persönliche Interpretation zieht folgende Faktoren in Erwägung: die persönliche Geschichte der Eltern, die Situation des *Erstgeborenen*, die *Berufungskrise*, die Alfons veranlaßte, auf sein Erstgeburtsrecht zu verzichten und den Beruf eines Anwalts aufzugeben, die *Beziehung* zu den Eltern, zu den Brüdern und den Neffen.

Von all diesen Faktoren werde ich hier nur die *Beziehung* von

Alfons zu seinen *Eltern* vorstellen. Diese Eingrenzung möge man beachten, um richtig zu verstehen, was ich nun darlegen will.

1. Spannung zwischen «Patriarchalismus» und «Matrizentrismus»

Die Biographen von Alfons stellen häufig die Mutter in die Mitte seiner Kindheit, während sie diesen Platz beim Vater für die Periode der frühen Jugend reservieren.⁴¹ Nach dieser Einteilung der Perioden und Rollen wäre Donna Anna diejenige, die das Gemüt des Heranwachsenden bildet und kontrolliert, während der Vater die Wahl des Berufes und Standes kontrolliert und festlegt.

Ich glaube, daß dieses Schema der Wirklichkeit nahekommmt. Aber diese Wirklichkeit hat nicht den statischen Charakter, den das Schema naheulegen scheint, vielmehr hat sie eine dynamische und zielgerichtete Ausprägung. In der Familie Liguori-Cavalieri, gab es, wie auch sonst in den meridionalen Familien des 18. Jahrhunderts, nicht nur einen Bezugspunkt, sondern zwei. Alfonsens Sohnbeziehung baute sich auf Grund dieses doppelten Bezuges auf.

a) Der «Patriarchalismus» als «sichtbare» Organisationsform

Für die sichtbare Struktur der Familie Liguori-Cavalieri bildete die Autorität des Vaters den Kontrollmittelpunkt. Hierin kam eines der typischen Merkmale der Familie des Ancien regime, konkreter der süditalienischen Familie, zum Tragen. In dieser familiären Welt «herrscht unbestritten die Gestalt des Gatten-Vater, dessen Wille absolut, indiskutabel und daher jeder Beurteilung entzogen ist».⁴²

Don Giuseppe ist *die Autorität* der Familiengemeinschaft. Sie erweist sich in den drei wichtigsten Entscheidungsebenen der damaligen Adelsfamilie. Er ist es, der das Adelsgeschlecht «repräsentiert», mit allen Vorrechten und Funktionen, die ihm von den Verwandten und von seiten der Gesellschaft zuerkannt werden; er ist es, der die Wirtschaft des Hauses «dirigiert», insofern diese ein entscheidendes Element des äußeren Ansehens wie der Lebenswei-

⁴¹ TELLERIA, I, 13-14, 34; JONES, 23.

⁴² LOMBARDI PATRIANI, *Più padre, meno padrone*: A. DE SPIRITO (Hg.), *Sud e famiglia*, Rom 1993, 95.

se der Familie darstellt; er ist es, der seinen Söhnen die Berufs- und Standesrichtung «zuteilt». Dieses Bild Don Giuseppes drängt sich auf Grund der in den vorausgehenden Seiten gesammelten Daten und der Überlegungen, die ich anschließen werde, mit großer Deutlichkeit auf.

Hier liegt der springende Punkt, wo die Interpretation der Beziehung Alfonses zu seinem Vater ansetzen muß. Der Sohn stellt sich diesem Bild frontal entgegen. Darin besteht «der Knoten des Konfliktes» zwischen Alfonso und Don Giuseppe. Es handelt sich also um eine Auseinandersetzung, die in einer «kulturellen Vorgegebenheit» (dem Patriarchalismus des Ancien regime) gründet, auch wenn, wie wir sehen werden, psychologische Implikationen auf Grund der psychischen Struktur der Personen in dem Spannungsfeld ins Spiel kommen.

b) Der «Matrizentrismus» als «unsichtbare» Organisationsform

In der Familie des Ancien regime, und vielleicht in der Institution Familie überhaupt, interagieren zwei einander durchdringende Organisationsformen, die «sichtbare» und die «unsichtbare». Diese bezieht sich auf die ursprünglichen affektiven Beziehungen und auf die persönliche Kommunikation. Während im sichtbaren Schema sich die formale Autorität ausspricht, werden die persönlichen Beziehungen, gerade da, wo sie die größte menschliche Intensität erreichen, von dem unsichtbaren Schema geleitet. Hier verwirklicht sich das innerste «Zusichkommen» im Gewissen und die grundlegendste «Begegnung» (oder der unvermeidliche Zusammenstoß).

Bei der Darstellung der Struktur der süditalienischen Familie im ersten Teil dieser Untersuchung haben wir in ihr eine ungewöhnliche Präsenz der Mutter festgestellt. Im Symbolismus Süditaliens spielt das Symbol der Frau-Mutter eine wichtige Rolle, sowohl in der Symbolstruktur des Religiösen, wie auch in der symbolischen Überstruktur im sozialen Bereich.⁴³ Diese Bedeutung des Faktors Mutter konkretisiert sich in einer Art «Symbiose von Mutter und Sohn». De Spirito erklärt diese Eigenart folgendermaßen: «Es handelt sich um eine einzigartige körperliche und affektive Verschmelzung zwischen Mutter und Sohn, die es nicht mehr

⁴³ Vgl. A. M. DI NOLA, *Identificazione d'una mamma, anzi almeno due*: A. DE SPIRITO (Hg.), o.c., 87-91.

ermöglicht, eine Person von der anderen zu unterscheiden, eine Tatsache, die eine starke Abhängigkeit des Individuums von der Gruppe und ein bedrückendes Übergewicht der Gruppe über das Leben des einzelnen Individuums zur unausweichlichen Folge hat». ⁴⁴ Für einige Autoren bildet diese «übergroße Symbiose zwischen Mutter und Sohn» eine Besonderheit der süditalienischen Familie. ⁴⁵

Ich glaube, daß in der Familie Alfonsens sich der «Matrizentrismus» durchsetzte, insofern die Mutter die affektiven Beziehungen regelte. Darüber hinaus erstreckte sich die Kontrolle der Mutter angesichts der gewöhnlichen Abwesenheit des Vaters nicht nur auf die sichtbare, sondern auch auf die unsichtbare Organisation der Familie. Wir dürfen annehmen, daß Donna Anna die Familienbeziehungen in ihrer gesamten innerfamiliären Dynamik kontrollierte.

Don Giuseppe besaß die «sichtbare» Autorität. Er war es, der über den wirtschaftlichen und sozialen Fortgang der Familie und selbst über die Zukunft der Söhne bestimmte. Aber es war Donna Anna, welche die «unsichtbare» Autorität des Affekts und des Alltagslebens ausübte. Sie war es, die tatsächlich die Söhne «verstand» und «führte». ⁴⁶

2. Fehlen des «Vaterbildes»

Es war für Alfons nicht leicht, in der Spannung zwischen «Patriarchalismus» und «Matrizentrismus» zu leben. In seiner Familie waren die beiden Konzeptionen, die sichtbare und die unsichtbare, nicht harmonisch aufeinander zugeordnet und friedlich miteinander verflochten, sondern sie lagen miteinander im Streit. Alfons vermochte daher nicht, Vater- und Mutterbild richtig in seine Persönlichkeit zu integrieren. Ich konzentriere mich auf das Vaterbild.

Eindeutig stand Alfonsens Freiheitswillen in zweifacher Hin-

⁴⁴ A. DE SPIRITO, *Antropologia della famiglia meridionale*, Rom 1983, 10-11.

⁴⁵ A. ARDIGO', *Sotto uno stesso cielo*: A. DE SPIRITO (Hg.), (wie Anm. 39), 21.

⁴⁶ Ich verdanke diesen Hinweis P. A. Marazzo, der mir die Transskription einiger Seiten der «*Copia publica processus diocesani S. Agathae Gothorum Beatificationis, et Canonizationis servi Dei Alphonsi Mariae de Ligorio (1788-1789)*» mit der Erklärung des P. Antonio Tannoia besorgte. Aus dieser Erklärung wird deutlich, daß die Gestalt der Mutter offensichtlich die Familie beherrschte (1045: 1053). Sie war es, die zu ihrem Gatten sagte: «Du wirst mit Fonzo nicht fertig, wenn er sich etwas in seinen Schädel gesetzt, der härter ist als Stein» (1053). Sie kannte ihn gut.

sicht in tiefgreifendem Widerstreit zu der patriarchalischen Autorität: hinsichtlich der Fortsetzung der Karriere, auf die ihn der Vater gewiesen hatte, wie hinsichtlich der Annahme der Rechte der Erstgeburt, auf die hin er erzogen worden war. Im Kontext der Adelsfamilie des Ancien regime kann man sich kaum einen schärferen Konflikt zwischen der Freiheit des Sohns und der patriarchalischen Autorität des Vaters vorstellen.

Eindeutig ist auch, daß Alfons in dieser Auseinandersetzung zum Sieger, Don Giuseppe aber zum Verlierer wurde. Dem Vater fiel es schwer, seine Niederlage anzuerkennen. Eine bezeichnende Einzelheit: er fehlte bei der Tonsur des Sohnes, seiner Eingliederung in den Klerikerstand.⁴⁷ Allerdings war er einige Jahre später bei der Priesterweihe anwesend, aber möglicher Weise dachte er dabei bereits an eine zukünftige Bischofswürde seines Sohnes.⁴⁸

Für Alfons eröffnete sein Sieg freie Bahn, um seine Berufung zu verwirklichen. Die Freiheit der Person als menschliches Grundrecht und als Wert, die man im 17. Jahrhundert neu zu entdecken begann, überlagerte den durch Gesellschaftskonventionen vorgegebenen Autoritarismus, der darauf hinzielte, eine inhumane Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten.

Doch dieser Sieg hinterließ in Alfons auch eine tiefe Wunde. Mit dem Sieg über seinen Vater verwirklichte sich für ihn die Symbolik der «Tötung des Vaterbildes». Er war nicht mehr in der Lage dieses Bild in seine Persönlichkeit zu integrieren. Das Fehlen des Vaterbildes als strukturierender Bestandteil seiner Persönlichkeit führte bei ihm zu dem Bedürfnis, stets einen «Vater» zu suchen: einen geistlichen Leiter, einen moralischen Führer. Zwar «wußte» Alfons sehr wohl, was die richtigen moralischen Lösungen waren, aber dieses theoretische Wissen wurde nicht zur «praktischen Sicherheit», weil ihm das seiner Persönlichkeit einverleibte Filter des Vaterbildes fehlte. Deswegen brauchte er sozusagen eine «Prothese» anstelle eines wirksamen Vaterbildes (einen geistlicher Direktor, einen Ratgeber), wenn er zur praktischen Sicherheit gelangen wollte.

Dieses Fehlen des Vaterbildes war in den Tiefenschichten seiner Person wirksam. Auf der Oberfläche des täglichen Lebens blieben die Beziehungen Alfonsens zu seinem Vater, angefangen von seiner «Berufungskrise», korrekt, ja herzlich. Seit seinem Weg-

⁴⁷ JONES, 49.

⁴⁸ *Ebd.*, 54, 186.

zug nach Scala, um die Kongregation zu gründen (1732), mischte sich der Vater nicht mehr in das Leben des Sohnes ein,⁴⁹ abgesehen davon, daß er ihn auf den Weg zur Bischofswürde bringen wollte, ein Bemühen, dem Alfons sich widersetzte.⁵⁰

Vier Briefe Alfonsens an seinen Vater⁵¹ sind erhalten, aus denen eine sehr positive Beziehung beider zu erkennen ist. Der Sohn gibt dem Vater geistliche Ratschläge,⁵² er vertraut ihm im Zusammenhang mit der Seelsorge P. Sarnellis an den neapolitanischen Prostituierten einen Auftrag an,⁵³ er dankt ihm für die Übersendung von Schokolade.⁵⁴ Da ist freilich auch ein äußerst harter Brief, in dem er den Vater wegen der Behandlung seines Bruders Ercole zurechtweist, der sich bei Alfons beklagt hatte.⁵⁵

Sicher stand Alfons nicht am Sterbebett seines Vaters.⁵⁶ Doch vielleicht kann man angesichts eines Ereignisses von solcher Intensität menschlichen Erlebens Bilanz ziehen und sich fragen, welche Rolle der Vater in seinem Leben gespielt hat. Bestimmend war der Zusammenstoß, der schmerzhaft war für beide. Aber es gab auch positive Seiten in der gegenseitigen Beziehung: seinem Vater verdankte er seine glänzende Ausbildung; sein Vater hatte ihn in das Leben der Gesellschaft eingeführt; er hatte ihm ein aufrichtiges und entschiedenes Christentum vorgelebt; sein Vater hatte eine wirtschaftliche Infrastruktur geschaffen, von der er selbst wie seine Kongregation profitierten; der Name Liguori, den er von seinem Vater geerbt hatte, war kein Hindernis, sondern ein Vorteil bei seinen Seelsorgsunternehmungen und Klostergründungen, war ein Name, auf den er sich berufen konnte. Dennoch blieb in der Tiefe seiner Seele die Verwundung, die Entbehrung eines Vaterbildes als strukturierendes Moment seiner Persönlichkeit. Aber hat Alfons dies wirklich als Mangel erlebt? Oder handelt es sich nur um unsere unzulängliche Interpretation, mit der wir versuchen, das Geheimnis, das zwischen einem Vater und einem Sohne besteht, zu begreifen?

⁴⁹ *Ebd.*, 186.

⁵⁰ *Lettere*, I, 55.

⁵¹ Kein einziger Brief des Vaters ist bekannt. Möglicherweise jedoch stammt von ihm das Postscriptum in einem Brief der Mutter an Alfons (1737): H. ARBOLEDA, *Lettere a S. Alfonso*, SH 40 (1992) 143 (Anm.148).

⁵² *Lettere*, I, 66, 86.

⁵³ *Ebd.*, I, 54-55.

⁵⁴ *Ebd.*, I, 86.

⁵⁵ *Ebd.*, I, 66.

⁵⁶ *TELLERIA*, I, 382.

3. Übersteigter «Mammismus» bei Alfons?

Über den Einfluß der Mutter auf die Persönlichkeit Alfonsens wurde schon viel geschrieben, angefangen von Tannoia bis zu den letzten Biographen, die es eigentlich nicht nötig haben, Lobgesänge auf die Güte der Mutter anzustimmen und die große Zuneigung Alfons zu seiner Mutter zu preisen:⁵⁷ «Alles verdanke ich meiner Mutter». Tannoia und die späteren Biographen gefallen sich darin, die Rolle der Mutter in der religiösen Erziehung der Kinder zu preisen, weil sie dieselben dem Konvent der Klarissen anvertraute, wo ihnen der Duft franziskanischer Frömmigkeit vermittelt wurde, oder weil sie sie zur Erziehung in das Oratorium des Philipp Neri schickte⁵⁸. Sie betonen auch die vermittelnde Rolle Donna Annas im Streit zwischen Alfons und Don Giuseppe.⁵⁹ Sie suchen es als eine Antwort kindlicher Zuneigung herauszustellen, daß Alfons das Gedenken an seine Mutter mit Bräuchen der Marienfrömmigkeit verband.⁶⁰ Vor allem aber weisen sie darauf hin, daß er ihr im Tode nahe war, daß er ihr im Sterben beistand, auch wenn er bei ihrem Tod und Begräbnis körperlich abwesend war.⁶¹ Von der Mutter, die zusammen mit Don Giuseppe der Priesterweihe des Sohnes beiwohnte⁶² und die mit innerer Anteilnahme seine priesterliche Tätigkeit verfolgte, besitzen wir einen Brief, adressiert an Alfons, in dem wir ihre mütterliche Zuneigung erkennen, aber auch die Autorität dem Sohn gegenüber, wie sie den damaligen Normen entspricht.⁶³

Ausgehend von diesen von der Tradition überlieferten Daten wollen wir versuchen, die wahre Gestalt der Donna Anna, ihre Rolle in der Familie und die Beziehung zwischen ihr und ihrem Sohn zu bestimmen. Ohne die Bedeutung ihrer Persönlichkeit zu schmälern und ohne ihre tatsächlich entscheidende Rolle in der Familie unterzubewerten, glaube ich jedoch, daß es nötig ist, neue Gesichtspunkte beizubringen, um den Einfluß der Mutter auf das Leben Alfonsens richtig zu deuten. Hier eine Zusammenstellung einiger

⁵⁷ *Ebd.*, I, 10.

⁵⁸ *Ebd.*, I, 13-14, 34.

⁵⁹ *Ebd.*, I, 88, 90-91.

⁶⁰ *Ebd.*, I, 14, II, 592.

⁶¹ *Ebd.*, I, 590-591.

⁶² *Ebd.*, I, 116.

⁶³ AGR, 0503, Eadsa, 017. Ich verdanke die Transskription und die Daten zu diesem Brief P. Dionisio Ruiz, wissenschaftl. Mitarbeiter am Generalatsarchiv C.Ss.R. in Rom.

dieser Gesichtspunkte, die teilweise bereits von uns angesprochen wurden.

- Die Erfahrung einer Kindheit, in der die Mutter fehlte und der Vater die nächste Bezugsperson war, hinterließ einen tiefen Eindruck in der Seele Donna Annas: das Entbehrenmüssen einer herzlichen mütterlichen Zärtlichkeit sollte bei ihr zu einem besitzergreifenden Bezug zu ihren Söhnen führen; das Übermaß väterlichen Schutzes sollte zur Folge haben, daß ihr eine wirkliche Selbstbejahung und eine selbständige seelische Sicherheit kaum gelang.

- Aus diesen Gründen und auch wegen anderer psychosomatischer und erzieherischer Ursachen blieb die psychische Struktur Donna Annas anfällig und wies ins Neurotische gehende Merkmale auf, die sich in religiösen Skrupeln äußerten, eine Tatsache, die ihr viele Leiden verursachte, die sie bis zu ihrem Tode ständig begleiteten.⁶⁴

- Die religiöse Ausbildung von Donna Anna war gut, wahrscheinlich über dem Durchschnitt derjenigen der Frauen ihres Standes und ihrer Verhältnisse; ihr religiöses Leben war intensiv; sowohl in ihrer Bildung wie in ihrer Lebensweise finden sich sehr positive Züge. Dazu gehört die franziskanische, mehr noch maria-nische Grundtönung ihrer Frömmigkeit. Diese positive Einstellung, die durch den Kontakt mit dem Oratorium der «Filippini» von Neapel gefördert wurde, erscheint jedoch stark beeinträchtigt durch einen übertriebenen Aszетismus, durch die Angst vor Sünde und Hölle und eine gewisse Sucht zur religiösen Dramatisierung, die sie auf das Leiden Christi projizierte. Donna Anna lebte gewiß eine intensive und tiefe Religiosität, die jedoch in ihrem inneren Gehalt wenig dem Humanismus des Evangeliums und dem Vertrauen der Kinder Gottes entsprach.

Es war auch die Mutter, die Alfons beeinflusste. Und sie tat es mit einer außergewöhnlichen Beständigkeit und Intensität. Die Zeitumstände, die Besonderheit des Mezzogiorno, die Abwesenheit des Vaters und die charakterliche Prägung der Donna Anna führten zu dem Ergebnis, daß in der Familie Liguori-Cavalieri die Mutter den Ton angab.

Alfons mußte ein Übermaß an Mutter aushalten. Der «Mammismus» scheint eines der charakteristischen Elemente seiner

⁶⁴ Auf die Skrupulosität Donna Annas weist hin JONES, 13, 242.

menschlichen und christlichen Persönlichkeit gewesen zu sein. Bis heute haben die Interpretationen über den Einfluß der Mutter auf Alfons zu positiven Ergebnissen geführt. Ohne dies aufs Ganze gesehen zu leugnen, glaube ich doch, daß es an der Zeit ist, auf Grund der von mir eben beigebrachten Anmerkungen an der bisherigen Sicht Korrekturen anzubringen.

IV. DIE FAMILIE: OBJEKT DER REFLEXION UND DER SEELSORGE

Die Beziehung von Alfons zur Familie ist vor allem eine Lebenserfahrung. Doch darf man seine Tätigkeit als Schriftsteller und Seelsorger (als Priester und Bischof) nicht vergessen. Auch in dieser seiner doppelten Rolle finden wir Beziehungen, wenn auch nicht «gelebte», so doch «gedachte» und «praktizierte», mit der Wirklichkeit Familie. Dazu kurze Anmerkungen. Ich beschränke mich dabei vor allem auf die Verschiedenart familiären Lebens, das er in seiner Seelsorgspraxis antraf.

1. Die Familie: Objekt der Reflexion

Alfons ist ein fruchtbarer Schriftsteller. Die übliche Liste seiner Werke erreicht die Zahl von 111 Titeln, auch wenn nicht alle derselben auf Grund ihres Umfangs oder ihrer Qualität dem nahekommen, was man gemeinhin ein Buch nennt. Die Tatsache, daß keines seiner Werke ausdrücklich der Familie gewidmet ist, dürfte der Beachtung wert sein. Dennoch fehlen in seinen Schriften, in den moraltheologischen wie in den geistlichen Werken, keineswegs bedeutende Hinweise auf die Familie. Folgende Thematiken springen in die Augen: die Moral der Familie mit ihren vielfältigen Gesichtspunkten (Beziehungen Väter und Söhne, Beziehungen zwischen den Kindern, Kinderzeugung), die Spiritualität der Familie, das Verhältnis zwischen religiöser Berufung und Familie. Diesen Bezugspunkten in den Werken sind die Hinweise, die sich in seinen Briefen finden, anzufügen.⁶⁵ Alles zusammen bildet eine keineswegs geringe alfonsianische Lehre über die Familie.

Ich habe meinerseits folgende Gesichtspunkte der alfonsianischen Lehre über die Familie untersucht:

⁶⁵ Zum gegenwärtigen Verständnis des alfonsianischen Briefwechsels siehe: G. ORLANDI, *La corrispondenza di S. Alfonso M. de Liguori. Dall'epistolario al carteggio*: SH 36/37 (1988/1989) 285-314.

- Das Zusammenleben vor der Ehe und die vorehelichen Liebesbeziehungen junger Menschen.
- Das Heiratsalter und die Beziehungen zwischen Gatten und Gattin in dieser Zeit.
- Die Beziehungen zwischen den Ehegatten: die asymmetrische Beziehung zugunsten des Gatten, den Beginn der «affektiven Revolution», die moralische Bewertung der Lust in der ehelichen Beziehung.
- Die Stellungnahme zu Methoden der amoreusen Koketterie des 18. Jahrhunderts, insbesondere zum sog. «cicisbeismo» (der Einrichtung eines «Hausfreunds»).
- Die Stellungnahmen zur Zeugung und Erziehung der Kinder.
- Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern innerhalb eines Moralkodex «gegenseitiger Pflichten».
- Probleme, die durch die Einrichtung des «Dienstpersonals» entstanden.
- Die besondere Beachtung der Probleme der Wirtschaftsmoral innerhalb der Familie.
- Die Beziehung der Familie zum religiösen Leben.
- Die Einflußnahme des Vater auf die Standeswahl der Kinder.
- Die Projektion des eigenen Familienverständnisses auf die Welt des Religiösen.

2. Familie und Seelsorge

Um die Beziehungen, die Alfons zur Institution Familie hatte, zu vervollständigen, muß noch ein Blick auf seine Seelsorgstätigkeit geworfen werden. Als jungem Priester in der Stadt und als Missionar im Königreich Neapel fehlte es ihm nicht an Seelsorgsaufgaben, die der Familie gewidmet waren. Die «Unvereinbarkeit» zwischen der «Moral», die er im Seminar gelernt hatte, und den Anforderungen an einen gütigen, verständigen Seelsorger, rief bei Alfons eine Krise hervor, die ihn zutiefst beängstigte und die doch zugleich eine der glücklichsten Wandlungen in seinem Leben hervorbrachte: die Aufgabe eines moralischen Rigorismus. Wir dürfen vermuten, daß ein Gebiet, auf dem diese Krise wurzelte, das der Familienmoral darstellte. In seinem späteren langen Leben als Missionar (von 1732 bis 1762) hatte seine Seelsorgstätigkeit einen auffallenden und eindeutigen Bezug zur Familienmoral. Diese seine pastorale Ausrichtung verstärkte sich noch in seiner Tätigkeit

als Bischof. Die Zahl der Dokumente hierzu ist äußerst umfangreich.⁶⁶

3. Die Alfons bekannten Familienformen.

Alfons lernte während seiner Seelsorgstätigkeit viele Familien kennen. Sie waren alle geprägt von der Kultur Süditaliens und hatten die Eigenheiten süditalienischer Familien, vorausgesetzt, daß die theoretische Konstruktion «süditalienische Familie» oder «Familie des italienischen Mezzogiorno» praktische Gültigkeit besitzt.

Alfons kannte die aristokratische Familie, seine eigene und andere, von gleichem, höherem oder niederem Range. Dennoch hatte er während seiner Seelsorgstätigkeit als Priester und Bischof größeren Kontakt mit den Familien des kleinen Mannes und mit denen des aufstrebenden Bürgertums.

Zwischen den Familien des Adels und denen der niederen Klassen, sei es auf dem Land oder in der Stadt, bestand eine weites Feld von Gruppen, die an beiden Formen teilhatten und erst allmählich eine eigene Identität fanden. Es waren die Familien der freien Berufe, der kleinen Grundbesitzer, der Kaufleute auf regionaler Ebene, der sich bildenden Beamtschaft, oder allgemein gesprochen, des aufsteigenden Bürgertums, dessen Aufstieg bereits im 16. und 17. Jahrhundert begann, sich jedoch erst im 18. Jahrhundert in größerem Maße vollzog und im 19. Jahrhundert festigte. Während seiner Seelsorgstätigkeit hatte Alfons häufig Kontakt mit Familien dieser Gruppe.

Wenn Alfons bei seiner Seelsorge die Familien des Adels kennenlernte und mit denen der Mittelklassen und städtischen Zentren in Verbindung trat, so lag doch der Schwerpunkt des Kennenlernens wie der seiner Seelsorgsarbeit bei den ländlichen Familien, die sich dem Ackerbau oder der Hirtentätigkeit widmeten.

Die Hirtenfamilien erregten das Interesse Alfonsens seit den frühen Jahren, in denen er beschloß, seine Kongregation zu gründen. Auch in seiner späteren Missionsarbeit gab er nie die Sorge für die Familien der Hirten auf, von denen einige zu der Gruppe jener bekannten Einrichtung gehörten, die den Viehauftrieb organi-

⁶⁶TELLERIA, II, 204-217.

sierte.⁶⁷ Man erinnere sich, das Foggia, ein Ort der von Alfonso und seinen Gefährten missioniert wurde, eine Mautstelle für den Viehauftrieb von Apulien in die Abbruzzen und den Abtrieb in umgekehrter Richtung darstellte.⁶⁸

Alfons verbrachte die meiste Zeit seiner Seelsorgstätigkeit in einer Umgebung, in der ländliche Familien lebten, die sich mit dem Ackerbau, meist in Form einer Monokultur⁶⁹, befaßten, oder die sich einem Handwerk widmeten (Schmiede, Zimmerleute, Maurer, Kaufleute). Man darf jedoch nicht die zufällig zusammengewürfelten Familien («ohne Wurzeln») und «Randfamilien» auf dem Land wie in der Stadt vergessen, sowie die Menschen, die keine Familie hatten: die «Lazzaroni» in Neapel, die Bettler in ländlichen Gebieten.⁷⁰

ABSCHLIEßENDE BEMERKUNG

Mit diesem Hinweis auf die ärmsten Familien möchte ich meine Überlegungen abschließen. Wenn die Erinnerung an die Familienerfahrung Alfonsens und sein Nachdenken über die Familie uns noch immer etwas zu sagen hat, so liegt es vor allem darin, daß wir uns des unerschöpflichen Reichtums des Heiles bewußter werden, der im Christentum begründet liegt, der wirksam werden soll im Leben der Familien, insbesondere jener, die sich in persönlichen, sozialen, kirchlichen und geistigen Notsituationen befinden. Liest man die Botschaft des Alfons von Liguori unter diesem «Raster» des Heiles, so erscheint sie noch immer aktuell für die Kirche von heute.

(Übersetzung: Otto Weiß)

⁶⁷ Über Viehtrieb im ital. Süden vgl. L. CASILI, *Aspetti socio-economici della transumanza nel secolo XVIII*: E. NARCISO (Hg.), *Illuminismo meridionale e comunità locali*, Napoli 1988, 187-210.

⁶⁸ R. COLAPIETRA, *La dogana di Foggia - Storia di un problema economico*, Bari 1971.

⁶⁹ Daten zur bäuerlichen Familie des Südens bei DELIELLE (wie Anm. 14); DA MOLIN (wie Anm. 9), 161-192 («Braccianti» und «maffari» in Apulien).

⁷⁰ Über die Situation der Familie im Königreich Neapel findet sich ein reiches Spektrum an Daten bei: G. ORLANDI, *Il Regno di Napoli nel Settecento*: S. CHIOVARO (Hg.), *Storia della Congregazione del santissimo Redentore*, I/1, *Le Origini* (Rom, 1993) 56-117, speziell 65-68; 110-117. Ich ergreife die Gelegenheit, um G. Orlandi, Mitarbeiter des «Istituto storico C.Ss.R.» in Rom zu danken, der mir Orientierungshilfen und bibliographische Daten zur Abfassung dieser Arbeit vermittelte.

FRANCESCO CHIOVARO

FORMAZIONE E SIGNIFICATO DELLA LEGGENDA DI SAN GERARDO¹

SOMMARIO

Santità, miracoli e leggenda: Questioni introduttorie.

I. - FONTI: CAIONE; - TANNOIA; - *Positio super virtutibus.*

II. GLI STADI DI FORMAZIONE DELLA LEGGENDA: *Il nucleo primitivo; - L'apporto del Tannoia; - I processi di Muro e di Conza; - La cristallizzazione della leggenda.*

III. IL SIGNIFICATO: I TESTIMONI; - LE TESTIMONIANZE; - *La schiavitù degli elementi; - Le miserie Spirituali del Cristiano.*

Santità, miracoli e leggenda: Questioni introduttorie

La santità, nella mentalità popolare, è stata sempre legata al meraviglioso². Il racconto della vita di un santo - è questo il signifi-

¹ Nota della redazione: Il 29 gennaio 1893 il Papa Leone XIII proclamò Beato Gerardo Maiella. Da quel giorno ha avuto ufficialmente inizio il culto a questo nostro fratello che ci ha preceduto nel cammino della fede. Per celebrarne il primo centenario della beatificazione, la Provincia Redentorista Napoletana ha promosso un convegno di studio, dal 24 al 26 giugno del 1993, a Materdomini col titolo «San Gerardo Maiella: tra spiritualità e storia». Dagli atti del convegno, già pubblicati dalla Valsele Tipografica (Materdomini), presentiamo ai nostri lettori i seguenti quattro contributi.

² Sulle origini delle leggende cristiane, cf lo studio sempre valido del p. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, 3^a ed., Bruxelles 1927. Ristampa Bruxelles 1955. Vedi inoltre ID., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927; P. DELOOZ, *Sociologie et canonization*, Liège - La Haye 1969; H. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, trad. francese dal tedesco, Paris 1954; P.E. LUCIUS, *Les origines du culte des saints*, trad. francese dal tedesco, Paris 1905; G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Torhout 1969; A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, Torino 1984; A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Ecole Française de Rome 1981; F. CHIOVARO, *Les saints dans l'Histoire du Christianisme*, in *Histoire des Saints et de la Sainteté chrétienne*, I, Paris 1986, 1-103, con bibliografia: 308-311.

cato primo di "leggenda" - faceva perno sui miracoli: essi ne costituivano il nucleo primitivo, quello destinato a perdurare nella memoria dei fedeli; scandivano i momenti importanti dell'esistenza terrena dell'eroe cristiano; continuavano poi presso la tomba a dimostrare intatta la potenza della sua intercessione. Non che i miracoli avessero un valore probatorio di una santità che nessuno metteva in dubbio; essi stavano ad indicare la relazione privilegiata che il santo aveva con la divinità, la sua funzione di mediatore.³ Perché, prima di essere dei modelli, i santi furono degli intercessori, operatori di miracoli.

E non c'era differenza fra i miracoli operati durante la vita e quelli che si verificavano dopo la morte: questi ultimi non facevano che prolungare nel tempo la *virtus* taumaturgica che si era manifestata durante l'esistenza terrena del santo. Il *Liber de miraculis*, che seguiva la narrazione della *Vita*, veniva così a completare la trama di un unico racconto che neanche la morte aveva potuto interrompere.⁴

La verifica, per quanto embrionaria, dei fatti, richiesta dal processo di canonizzazione, segnò la fine di questa trattazione speciale. Non riscontriamo più, dalla fine del Medioevo in poi, le raccolte dei miracoli *post mortem* come si erano andati formando alla fine del Mondo Antico.⁵ O, almeno, non incontriamo più trattazioni a sé stante, paragonabili alle raccolte dei miracoli dei Santi Ciro e Giovanni,⁶ di Santa Fede di Conques⁷ o di quella che segue la *Vita Secunda* di San Francesco di Assisi scritta da Giovanni da Celano,⁸ tanto per fare qualche esempio scaglionato nel tempo. Ormai la leggenda del santo si andava restringendo ai fatti meravigliosi occorsi durante la sua vita, anche se rimaneva implicito il potere di intercessione dopo la morte. Sui prodigi operati durante la vita del Servo di Dio il controllo della gerarchia era meno severo, tanto più che, se per il popolo di Dio questi miracoli continuavano ad avere la stessa forza probatoria della santità di quelli fatti dopo la morte, se

³ CHIOVARO, *Le saints* cit, 29-37.

⁴ *Ibid.*, 56-74.

⁵ Cf H. DELEHAYE, *Les recueils antiques de miracles des saints*, Bruxelles, 1964. 5 Ristampa del vol. 43 di *Analecta Bollandiana*.

⁶ Sui miracoli dei santi Ciro e Giovanni cf SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Laudes Sanctorum Cyri et Johannis*, in Migne, PG, 87, 3339-3424; ma specialmente *Narratio miraculorum Sanctorum Cyri et Johannis*, *Ibid.*, 3433-3676.

⁷ BERNARDO D'ANGERS, *De miraculis Sanctae Fidei*, in *Acta SS.*, Octobris, III, 263-329. Cf anche PL, 141, 129-164.

⁸ *Tractatus de miraculis s. Francisci*, in *Analecta Franciscana*, XXI (1928) 468-514, a cura di M. Bihl. Viene anche designato come *Celano III*.

non di più, per l'autorità ecclesiastica, che istituiva il processo, essi non avevano una forza dimostrativa rilevante: non erano che degli *adminicula*, degli aiuti, dei supplementi di prova, dei pallidi segni di una santità che bisognava provare per altre vie.⁹ Il processo si andò così concentrando sulle *virtutes*, intese come abiti teologico-morali atti a fare del Servo di Dio un modello proponibile.¹⁰ L'espressione «vita, virtù e miracoli» significò questo nuovo modo di proporre la vita del santo - che è già biografia non più «leggenda» - modellato sul processo di canonizzazione e in vista di questo, prima di diventare un'espressione idiomatica. E, diventando un modello, il santo perdeva, almeno in parte, la sua funzione di mediatore.

Forse fu proprio questa marginalizzazione dei miracoli nel processo probatorio della santità una delle cause che determinò negli storiografi, in alcuni di loro, un'attenzione più precisa alle narrazioni meravigliose.¹¹ C'era tutto un mondo che ci veniva svelato solo da questi racconti: mentalità, aspirazioni, dettagli di vita quotidiana del popolo minuto che quasi mai trovano spazio nella storiografia e nella documentazione pervenutaci. Per tutte queste ragioni, fra gli storiografi, quelli che si sono confrontati con le narrazioni di miracoli, hanno trovato il loro campo di elezione nel periodo che va dall'Antichità Tardiva al Basso Medioevo.¹²

C'è di più. Nel periodo moderno non solo scomparvero le trattazioni specifiche sui miracoli del Servo di Dio, ma si rarefanno anche le «storie meravigliose»:¹³ nella vita del santo, il miracolo

⁹ I miracoli *post mortem* che avevano un valore di prova facevano e fanno parte di un processo *ad hoc* che scandiva le tappe della beatificazione e della canonizzazione del Servo di Dio. Per la beatificazione di Fratello Gerardo furono richiesti quattro miracoli. Oggi questi sono ridotti di numero e da essi il papa spesso dispensa. Nei processi primitivi essi erano ben più numerosi: per la canonizzazione di s. Carlo Borromeo, nel 1610, furono presentati ben 66 miracoli e 24 furono quelli ritenuti. Cf J. DELUMEAU, *Les saintetés chrétiennes*, in *Histoire de saints* cit., vol. VIII, Paris 1987, 37. Ma siamo ancora lontano dai 300 miracoli ritenuti da Giovanni XXII per la canonizzazione di s. Tommaso d'Aquino.

¹⁰ La struttura dei processi di Beatificazione era così orientata: una prima parte serviva a raccogliere notizie sulla vita del Servo di Dio; seguivano poi gli interrogatori sulle virtù teologali e cardinali; in fine, quasi a modo di appendice, c'era posto per il *De Miraculis V.S.D post obitum*. Per l'importanza accordata alla seconda parte, la sintesi dei processi prese il nome di *Positio super virtutibus*.

¹¹ Basterebbe qui citare in blocco l'opera di Peter Brown, per non ricorrere sempre all'opera dei Bollandisti. Vedi specialmente: P. BROWN, *Le culte des saints*, trad. francese dall'inglese, Paris 1984; ID., *La société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. francese dall'inglese, Paris 1985.

¹² Cf, per esempio, P. A. SIGALE, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe - XIIIe siècles)*, Paris 1905.

¹³ L'espressione è presa dall'opera del p. NICOLA FERRANTE, *Storia meravigliosa di San Gerardo Maiella*, 2^a ed., Roma 1959, della quale avremo occasione di parlare in seguito.

diventa un caso eccezionale. Potremmo prendere la figura di S. Francesco di Paola (1416-1507) come il limite cronologico delle formazioni sistematiche delle «leggende auree». ¹⁴ Con il Settecento, poi, questa visione della santità sembra definitivamente conclusa. ¹⁵ S. Alfonso, tanto per fare un esempio di casa redentorista, non ha avuto una sua leggenda: in quanto santo «moderno» - intendiamo «esemplare» - non poteva averne. ¹⁶ Quando alcuni testimoni ai processi di Muro e di Conza parlarono delle santità di Gerardo come di «una santità più portentosa di quella del Fondatore», ¹⁷ questo probabilmente volevano dire: una santità, quella di Fratello Gerardo, accompagnata e come manifestata da un numero più grande di «portenti».

Non che non si continuasse e si continui ancora a narrare, nelle vite dei santi, di fatti prodigiosi; ma i miracoli sono ormai diventati più «ragionevoli»; soprattutto non costituiscono più la trama narrativa del racconto. Colpa, se così si può dire, anche degli agiografi, meno attenti allo «straordinario» e più preoccupati di documentare con le fonti la vita del personaggio. L'agiografia cristiana cambia di segno: alla leggenda, come si era andata configurando fra la fine del mondo antico e la fine del Medioevo, si sostituisce la biografia del santo. ¹⁸ La leggenda di s. Gerardo mi appare cronologicamente come una delle ultime, se non proprio l'ultima, grande leg-

¹⁴ Sulla «Legenda aurea», cf lo studio di A. BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris 1984.

¹⁵ Naturalmente l'affermazione va riferita solo alla letteratura agiografica, non certo alla devozione popolare. Questo spiegherebbe, almeno in parte, perché i santi «moderni» siano generalmente meno popolari dei santi dell'Antichità e del Medioevo o, almeno, non godano di una popolarità altrettanto longeva: il gap tra devozione popolare e santità proposta dalle istituzioni ecclesiastiche sembra farsi sempre più profondo.

¹⁶ Il Tannoia nel *Della Vita ed Istituto del Ven. Servo di Dio Alfonso M.a de Liguori, Vescovo di S. Agata de' Goti e Fondatore della Congregazione de' Preti Missionari del SS. Redentore*, Napoli 1798-1802, conclude il libro IV con alcuni capitoli che mettono in luce la «Somma stima della dottrina e santità del Venerabile Servo di Dio». Ai miracoli si accenna nell'ultimo capitolo dell'opera, ma essi non occupano che otto pagine (*Ibid.*, III, Napoli 1802, pp. 244-252). E' vero che il Tannoia aveva annunciato un «quinto libro» che avrebbe narrato «le particolari sue virtù, i suoi miracoli, ed il giudizio introdotto a Roma in ordine alla di lui beatificazione» (*Ibid.*, I, Napoli 1798, p. X). Questo libro non fu mai scritto e quando il p. Celestino Berruti, volle completare l'opera del Tannoia, si limitò a scrivere un trattato sulle virtù del Santo (Napoli 1857), che, stampato poi a parte, s'intitolò *Lo spirito di S. Alfonso* (Napoli 1873).

¹⁷ *Murana seu Compsana. Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Fr. Gerardi Majella Laici Professi Congregationis SSmi Redemptoris. Animadversiones R.P. Promotoris Fidei* [Roma 1871], 1. D'ora in poi: *Animadversiones*.

¹⁸ La forma più antica della «leggenda» sopravvisse soprattutto nel panegirico del santo, la cui forma epica, legata alla celebrazione anniversaria della festa, risale al IV secolo. Cf CHIOVARO, *Les saints* cit., 31-32, 96.

genda agiografica dell'Occidente. E' la ragione che mi ha spinto a studiarne la formazione e a cercare di coglierne il significato.

Che la vita di Gerardo si presentasse come un tessuto di miracoli e di fatti straordinari ce lo conferma l'espressione che il Landi mette sulla bocca di s. Alfonso: «un altro S. Pasquale [Baylon]». ¹⁹ Dove queste parole non stanno a significare una particolare spiritualità, né un cammino specifico verso la santità; ma accentuano l'aspetto più esteriore di quella: la taumaturgia. Il meraviglioso era dunque l'aspetto che più colpì i contemporanei di Gerardo, almeno quelli, come s. Alfonso, che non ebbero dimestichezza con il santo Fratello. Certo i redentoristi Caione, Giovenale, Fiocchi e Margotta o il dottore Nicola Santorelli, tanto per fare qualche nome, avevano potuto penetrare più addentro la santità di Gerardo. Ma erano eccezioni: testimoni privilegiati di un cammino straordinario di perfezione cristiana che non sempre riuscivano a spiegarsi e a spiegare. ²⁰ La spiritualità di un taumaturgo è più difficile da capire o, almeno, da far capire anche per quelli che ne sono stati testimoni diretti. Si direbbe che l'elemento prodigioso operi come un velo che impedisce di vedere il vero volto del Servo di Dio. E' successo altre volte: con Sant'Antonio da Padova, San Rocco, San Francesco di Paola, Santa Rita, San Pasquale Baylon, ecc. Tutti santi popolari, tutti taumaturgi, quasi tutti grandi incompre- si dell'agiografia cristiana.

Il miracolo, quando la santità viene giudicata e come misurata in funzione della pratica delle virtù - che, come tutti sanno, sta nel mezzo -, può essere percepito come qualcosa fuori misura, un'esagerazione, un ostacolo; non solo nei processi di canonizzazione. ²¹ Come può uno storico moderno affrontare serenamente, cioè criticamente lo studio di una leggenda agiografica?

¹⁹ AGHR: manoscritto autografo del p. G. LANDI, *Istoria della Congregazione del SS.mo Redentore*, I, Aggiunta all'indice generale de' capi, capo XXXXII: «Si raccontano prodigi grandi e miracoli tanto in vita, quanto dopo sua morte, e Mons. Liguori lo paragona a un altro S. Pasquale». Cf N. FERRANTE, A. SAMPERS, J. LÖW, *Tria manuscripta circa vitam S. Gerardi Maiella, a coaevis auctoribus composita, primum eduntur*, in *Spic. hist.*, 8 (1960) 216. D'ora in poi: *Tria manuscripta*.

²⁰ Che il miracolo provocasse il sospetto ce lo conferma, nella storia della «calunnia», l'atteggiamento ambiguo tenuto dalla comunità di Deliceto con il p. Villani, inviato da s. Alfonso per accertare la fondatezza delle accuse fatte a Gerardo. *Tria manuscripta* (CAIONE, I, 192), 207.

²¹ Questo senso di «smisuratezza» è la prima impressione che recepisce il promotore della fede di fronte ai racconti riportati nei processi di Muro e di Conza. I termini *abnormia*, *monstris simillima*, ecc. sono le espressioni di questo stupore nelle *Animadversiones*, 2. Cf *infra*, nota 66.

Per uscire da questo impasse mi sono attenuto a due principi ermeneutici e che ora non sto a discutere: 1. il santo «è santo per gli altri»; cioè la santità, canonizzata o no, è una percezione collettiva della realizzazione straordinaria di un modello di vita cristiana, la cui forma è determinata dallo psichismo dei popoli che lo venerano;²² 2. la vita del santo - e l'idea era stata già chiaramente formulata dal p. Delehaye - comincia con la morte: il «dopo» è altrettanto importante, se non più importante del «prima».²³ E il «dopo» va inteso non solo come attribuzioni di nuovi miracoli, che si operano presso la sua tomba o in virtù delle sue reliquie e continuano perciò a dimostrare intatta la potenza operativa del santo, ma anche come addizione di altri miracoli alla leggenda primitiva della vita e amplificazione iperbolica di quelli che la tradizione aveva trasmesso.²⁴

Oltre al già citato H. Delehaye e ai Bollandisti in genere, due sono gli scritti dei quali mi professo debitore in questa mia ricerca: L' «Appendice storico-critica sui miracoli di S. Gerardo» alla 2ª edizione della *Storia meravigliosa di San Gerardo Maiella* del p. Nicola Ferrante²⁵ e un articolo di Gabriele De Rosa, «Santi popolari del Mezzogiorno d'Italia fra Sei e Settecento» che avevo letto una prima volta in AA VV, *Storia vissuta del popolo cristiano*;²⁶ e che fu poi ristampato nella raccolta di studi dello stesso autore: *Tempo religioso e Tempo storico*.²⁷ Il Ferrante sottometteva a una disamina critica rigorosa le testimonianze sui quasi 200 fatti meravigliosi attribuiti a S. Gerardo stabilendo le fonti dalle quali venivano desunti; il De Rosa tentava, fra l'altro, un'interpretazione antropologica di alcuni miracoli gerardini situandoli nel più ampio contesto della religiosità meridionale, che mi trova del tutto consenziente.

²² E' il principio sul quale si fonda tutta la dimostrazione di DELOOZ, *Sociologie* cit. Potremmo aggiungere che questo principio non è una caratteristica della visione "cristiana" della santità, ma lo si riscontra, con le varianti dipendenti dai diversi modelli culturali, in tutte le religioni che autorizzano il culto dei santi.

²³ H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyres*, Bruxelles 1933, 112-140; ID., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934, 13.

²⁴ Per un'introduzione alla formazione delle leggende agiografiche, cf DELEHAYE, *Les légendes* cit., specialmente pp. 1-56.

²⁵ Roma 1959.

²⁶ Torino 1985, 615-658.

²⁷ Roma 1987, 315-352 (le pagine dedicate a s. Gerardo vanno da 328 a 352).

I. LE FONTI

Le fonti della leggenda gerardina, se non proprio abbondanti, hanno la qualità che spesso si desidererebbe trovare nelle altre leggende agiografiche: ci permettono cioè di seguirne passo passo lo sviluppo e il consolidamento. La leggenda del nostro Santo cominciò a formarsi all'indomani della morte e può dirsi completata un secolo dopo con i processi diocesani di Muro e di Conza. Le fonti che ce ne descrivono l'arco evolutivo sono essenzialmente quattro: le due *Notizie* del p. Gaspare Caione, redatte tra il 1755 e il 1763; la *Vita* del p. Antonio Maria Tannoia, pubblicata nel 1811; gli *Atti* dei processi ordinari e apostolici nelle diocesi di Muro e di Conza, tenuti tra il 1843 e il 1856.²⁸

CAIONE, I : *Notizie del nostro Fratello Gerardo.*²⁹

Si tratta di un manoscritto autografo del p. Caione che ha tutta l'aria di un piano di lavoro: argomenti quasi sempre appena accennati, testimoni da interrogare, appunti schematici da tenere presenti in vista di uno sviluppo ulteriore. Proprio per questo suo carattere di aiuta-memoria, sono propenso a credere che non doveva differire molto dal manoscritto al quale accenna s. Alfonso nella lettera allo stesso Caione dell'11 gennaio 1756: «Vi mando queste notizie del P. Giovenale per Fr Gerardo [...]. Vi mando anche lo scritto vostro. Può servirvi per ricordare le cose»³⁰. Se ne deduce che, meno di tre mesi dopo la morte di Gerardo, il p. Caione ha già redatto e presentato al Fondatore un suo «Scritto» su fratello Gerardo; che esistono inoltre le «Notizie» del p. Francesco Giovenale.

Il manoscritto del p. Caione, nella forma in cui ci è pervenuto, integra spesso, non sempre, le «Notizie» del p. Giovenale senza perdere il carattere di promemoria.³¹ Fra la lettera di s. Alfonso e la stesura del manoscritto pervenutoci del p. Caione non dovè passare perciò molto tempo. Non esiterei a datare questo manoscritto nel

²⁸ A queste dovrebbero aggiungersi le «Brevi Notizie» che costituiscono il capo XXXXII nella prima redazione della *Istoria* del Landi, pubblicate in *Tria manuscripta*, 210-216. Non le abbiamo tenute presenti perché niente aggiungono al tema qui preso in esame.

²⁹ AGHR, XXXXII, B, 22; *Tria manuscripta*, 187-209.

³⁰ S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Lettere*, I, Roma 1887, 318.

³¹ Il manoscritto del p. Giovenale, che s. Alfonso invia al p. Caione, è ora scomparso; ma lo si può parzialmente ricostruire attraverso le testimonianze riportate nel manoscritto autografo del Caione.

1756. Non vedo la ragione di procrastinarne più di tanto la redazione e farla giungere fino al 1763;³² tanto più che nel 1763, se non prima, dovevano essere già state redatte le «Notizie» grandi di cui dirò in seguito.

Dalla datazione, dalla personalità dell'autore, dalle molteplici aggiunte e correzioni del manoscritto, si può intuire l'importanza di questo testo. Ci troviamo di fronte al primo nucleo, quello storicamente più accertato, della «Leggenda di San Gerardo»: una trentina di fatti straordinari che, da soli, basterebbero a giustificare la fama di taumaturgo. Ne ripareremo.

[CAIONE, II] : *Notizie della Vita del Fratello laico Gerardo Maiella del SS.mo Redentore*.³³

Così s'intitola il capitolo XXXXII, Parte Prima, della *Istoria della Congregazione del SSmo Redentore* del p. Giuseppe Landi.³⁴ Dell'opera del Landi, in due volumi,³⁵ possediamo l'autografo e una trascrizione del I volume. Il manoscritto autografo fu redatto a Gubbio e porta la data del 24 maggio 1782. Contiene, al capitolo indicato, una breve biografia di Fratello Gerardo, più un «Supplemento della prima parte. Alla vita di Fratello Gerardo Maiella al capo 42».³⁶ La trascrizione del I volume fu fatta, sempre a Gubbio e sotto diretto controllo del Landi, nel 1783.³⁷ In questa copia, le 6 pagine del capitolo XXXXII, sempre con lo stesso titolo, sono state sostituite da un inserto di 90 pagine. E' a questo inserto che ci riferiamo. Per completezza di dati e senso della misura è il

³² Se poi «lo scritto», come supponiamo, corrispondeva, nelle parti non attribuite al p. Giovenale, al ms autografo del Caione, che ci è pervenuto, si capirebbe meglio l'annotazione del n. 62 del ms Caione, I: «andò avanti al Rettore Maggiore collo solo lenzuolo per un precepto interno». Fatto sviluppato poi nel ms Caione, II, n. 130, che contiene questa annotazione: «la quale [azione prodigiosa], se è vera, lo sa il Rettore Maggiore; certamente s'è intesa raccontare da più d'uno dei nostri». *Tria manuscripta*, 104 e 251. Evidentemente, s. Alfonso, che aveva letto l'annotazione nel primo manoscritto, né confermò né negò la notizia.

³³ In AGHR: G. LANDI, *Istoria della Congregazione del SS.mo Redentore*, trascrizione, vol. I, capo XLII, 262-351. Cf *Tria manuscripta*, 217-297.

³⁴ Nato a Eboli (SA) il 13 agosto 1725, professò nella Congregazione il 3 settembre 1747, morì a Scifelli (FR) il 23 dicembre 1797. F. MINERVINO, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia (1732-1841) e dei Redentoristi delle Provincie Meridionali d'Italia (1841-1869)*, Romae 1978. «Bibliotheca Historica CSSR», vol. VIII, 97. Fu presidente del Capitolo Generale del 1749, che accettò la Regola Pontificia e rielese s. Alfonso a Rettore Maggiore a vita, e maestro dei novizi di s. Clemente Maria Hofbauer.

³⁵ L'*Istoria* del Landi prevedeva un terzo volume. Non sappiamo se fu mai scritto o se esso sia andato perduto.

³⁶ *Ibid.*, 381-387; 585-586. Cf *Tria manuscripta*, 210-216. Cf nota 27.

³⁷ Cf l'argomentazione del p. Löw in *Tria manuscripta*, 185 e nota 10.

documento più importante concernente la vita del Santo che ci hanno trasmesso i suoi contemporanei. Perciò ci pare d'interesse capitale stabilirne la datazione e l'autore.³⁸

Il p. Ferrante ha dimostrato che la redazione deve porsi prima del 1764.³⁹ Non riporterò tutta l'argomentazione del Ferrante; mi limito a sottolineare due argomenti esterni che, come si sa, nella critica documentaria sono quelli di maggior valore. Innanzitutto, fa rilevare il Ferrante, l'annotazione a p. 308 del manoscritto, a proposito del soggiorno napoletano di Gerardo:⁴⁰ «bisogna dimandare a Padre Margotta altre particolarità». Ora il p. Margotta muore l'11 agosto 1764. La forza dell'argomentazione è evidente: il 1764 costituisce il termine *ultra quem non* di datazione. Per stabilire il termine *ante quem non*, disponiamo della testimonianza del vescovo di Muro Lucano riportata nel manoscritto e raccolta da certo fratello Pietro⁴¹ «il dì 5 Aprile 1761».⁴² E' possibile essere più precisi? Fra le due date segnalate, che costituiscono già una bella approssimazione, si può rilevare ciò che annota il p. Ferrante, senza però dare al rilievo la sua giusta importanza:⁴³ che, nelle «Notizie» del Landi, come si trovano nella copia autografa della sua *Istoria*, s. Alfonso è chiamato «Mons. Liguori»⁴⁴ - come è normale, scrivendo il Landi nel 1782 -; mentre nelle «Notizie» della trascrizione si parla di lui come « Rettore Maggiore ». Se teniamo presente che s. Alfonso fu nominato vescovo di Sant'Agata dei Goti nel marzo 1762, la redazione dovrebbe allora porsi tra il 5 aprile del 1761 e il 19 marzo 1762. Ad ogni modo: 1761, 1762 o 1763 siamo in un periodo assai vicino alla morte di Gerardo: tutti i testimoni erano ancora vivi e potevano essere interrogati.

³⁸ A questo capitolo della trascrizione deve riferirsi s. Clemente Maria Hofbauer al p. Pietro Paolo Blasucci del 22 luglio 1799: «Non potemmo che copiare sommariamente la metà della vita del Servo di Dio Gerardo Majella». *Monumenta Hofbaueriana*, VIII, Turuniae 1936, 66. Non avrebbe senso se si trattasse delle sei pagine della prima stesura.

³⁹ E' vero che il p. Löw non sembra convinto dall'argomentazione del Ferrante («Tempus scriptionis huius alterius recensiois quod attinet, nihil certum dici potest». *Tria manuscripta*, 186); ma questo suo ipercriticismo mi sembra gratuito.

⁴⁰ N° 145 dell'edizione dei *Tria manuscripta*, 255.

⁴¹ Probabilmente si tratta di fr. Pietro Santagata, nato a Nusco (AV) il 7 luglio 1736 e morto a Materdomini il 20 luglio 1794. Era stato medico prima di entrare in Congregazione. MINERVINO, *Catalogo cit.*, 245.

⁴² *Tria manuscripta*, 248. Tutto lascia supporre che l'«attestazione» scritta del vescovo di Muro, Vito Moio (1693-1767), sia stata richiesta in funzione della seconda redazione delle «Notizie» del p. Caione.

⁴³ FERRANTE (*Storia meravigliosa cit.*, 418) annota l'espressione come una clausola di stile solo per dire che l'autore non poteva essere il Landi.

⁴⁴ Cf *supra*, nota 18.

Chi ne è l'autore? Le ipotesi non possono essere che due: o il Landi stesso o il p. Caione. In favore del Landi sta solo il fatto materiale che queste «Notizie» più estese ci sono state materialmente trasmesse come un inserto nella trascrizione della sua *Istoria della Congregazione del SS.mo Redentore*. Ma la natura stessa dell'inserto - un capitolo che, in pochi mesi, come già detto, passa dalle 6 pagine del manoscritto originale⁴⁵ alle 90 pagine della copia -;⁴⁶ la quasi nulla familiarità che il Landi ebbe con s. Gerardo - e il capitolo XLII della prima redazione lo prova ampiamente -; le lunghe e pazienti ricerche, che la stesura delle «Notizie» suppongono e che il Landi non può aver espletato nei pochi mesi che intercorrono tra la prima stesura e la copia della sua *Istoria*;⁴⁷ sembrano escludere che il Landi abbia potuto essere l'autore dell'inserto. In favore del p. Caione - e si deve al p. Ferrante di averne per primo rivendicata la paternità - militano invece non pochi argomenti: il progetto iniziale di cui al paragrafo precedente; l'incarico quasi ufficiale avuto dai superiori della Congregazione;⁴⁸ le concordanze verbali fra i due manoscritti (quello che abbiamo denominato CAIONE, I e questo inserito nella copia della *Istoria* del Landi);⁴⁹ il fatto, infine, che il Tannoia, nella sua *Vita*, fa riferimento sempre al Caione e ignora del tutto Landi.⁵⁰ Anzi quest'ultimo sembra dare per assodato che non esistano altre «Notizie» che quelle del Caione: «Le notizie, che riguardano le di lui virtù, sono per appunto quelle stesse raccolte dal P. Cajone».⁵¹ La giustezza dell'intuizione del p. Ferrante venne confermata dalla scoperta di una pagina mano-

⁴⁵ LANDI, *Istoria* cit., prima copia, vol. I, capo XXXXII, 381-387; più le 2 pagine del supplemento alla Prima parte, pp. 585-586.

⁴⁶ *Ibid.*, seconda copia, vol. I, pp. 262-331.

⁴⁷ Si tenga inoltre presente che la *Istoria* del Landi è redatta a Gubbio che certo non era il luogo ideale per compiere le ricerche necessarie su Gerardo, specialmente negli anni 1782-1783 quando la divisione della Congregazione in due rami, in seguito alla questione del Regolamento regio, non facilitava al Landi il compito della ricerca: dal 1776 fino alla morte il Landi rimase sempre nelle case dello Stato Pontificio.

⁴⁸ Il p. Tannoia, nell'introduzione («L'autore a chi legge») alla sua biografia di Gerardo, di cui diremo nel paragrafo seguente, dice testualmente: «Si pensò [...] che raccolte si fossero le notizie, per indi poi darsene a comune edificazione la vita. L'incarico venne dato al P. D. Gasparo Cajone, uno dei Consultori Generali, divoto di esso Fratello, e Rettore in quel tempo della Casa di Caposele, ove Gerardo era morto». A. M. TANNIOIA, *Vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Maiella Laico della Congregazione del SS. Redentore*, Napoli, presso Domenico Sangiacomo, 1816, 3.

⁴⁹ Il Ferrante crede di scorgere queste «analogie sostanziali e verbali» specialmente nelle «pagine sull'infanzia, sulla vocazione, sull'ultima questua». FERRANTE, *Storia meravigliosa* cit., 418.

⁵⁰ Cf TANNIOIA, *Vita* cit. 128, 158, 165, 168, 172, 174, ecc.

⁵¹ *Ibid.*, 5.

scritta del p. Caione nell'Archivio Generale dei Redentoristi. Egli stesso ne dava notizia in questi termini: «Vi si narra il primo viaggio di Gerardo a Muro. Tale narrazione, salvo qualche lieve menda, combacia alla lettera con l'identico racconto che si trova nella redazione anonima della *Istoria del Landi*». ⁵² Ci sembra dunque ragionevole concludere che il p. Caione debba ritenersi l'autore anche delle «Notizie» ampliate, che noi abbiamo designato CAIONE, II.

TANNOIA : *Vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Maiella*.⁵³

Non sappiamo perché il p. Caione non mise mai «l'ultima mano»⁵⁴ alla stesura della vita di Fratello Gerardo. Certamente prima del 1786 l'incarico passò al Tannoia che però si occupava prioritariamente di redigere il *Della Vita ed Istituto del Ven. Servo di Dio Alfonso M.a De Liguori*.⁵⁵ Assorbito dal suo *magnum opus*, anche il Tannoia andò per le lunghe. La *Vita*, comunque, doveva essere pronta per le stampe già verso il 1805. Né sappiamo perché ne fu ritardata la pubblicazione fino a dopo morte dell'autore avvenuta a Deliceto il 12 maggio 1808.⁵⁶

Il p. Pietro Paolo Blasucci, rettore maggiore, ne dava l'autorizzazione per la stampa solo il 14 settembre 1810.

Il Tannoia aveva fra le mani lo scritto del Caione, ma non sappiamo se si rivolse a quest'ultimo, ancora in vita, per avere un complemento di notizie.

Certo svolse le sue proprie indagini ricorrendo ad una serie di fonti che egli stesso enumera così : «Altre trascritte mi vennero da altri Padri, che ebbero in guida la di lui Anima, Come il P. D. Francesco Margotta,⁵⁷ il P. Giovenale, e il P. D. Pietro Petrella,

⁵² N. FERRANTE, *Gerardo Maiella*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, 195.

⁵³ La prima edizione della *Vita* è quella napoletana del 1811. Fu poi ripetutamente stampata e costituì il documento-base dal quale si desunsero gli «articoli» dei processi apostolici. L'edizione qui utilizzata è la 2ª, Presso Domenico Sangiacomo, Napoli MDCCCXVI. M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Louvain 1935, 418, ne segnala altre sette prima dell'apertura dei processi, tutte napoletane ad eccezione della edizione avellinese (Sandulli 1842). La prima traduzione fu quella tedesca di Regensburg del 1841. Seguirono poi quella fiamminga (Bruxelles 1844), quella francese (Liège 1845), dovuta al futuro cardinale V. A. Dechamps, e quella inglese (Londra 1849).

⁵⁴ L'espressione è del Tannoia, *Vita* cit., 3.

⁵⁵ Ormai introvabile, è stata pubblicata in edizione anastatica: Materdomini 1987.

⁵⁶ Avanzerei l'ipotesi che l'opera del Tannoia non dovette piacere al Caione e che se ne autorizzò la pubblicazione solo dopo la morte di quest'ultimo avvenuta a Benevento, il 30 ottobre 1809.

⁵⁷ La citazione del p. Margotta, a meno che non si tratti di un suo manoscritto oggi perduto, è per lo meno strana, essendo questi morto nel 1764.

tutti e tre gran servi di Dio. Non poche memorie le aveva anch'io. Tante altre, delle quali il pubblico fu spettatore, attestate mi vengono da Parrochi, da Sacerdoti degni, e da secolari dotti e occhiuti. Sopra tutto ricco mi fece il Signor D. Nicola Santorelli Medico della medesima nostra casa di Caposele, uomo di gran virtù, ed amico di spirituale confidenza con esso Gerardo».⁵⁸

Nonostante questa bella enumerazione, la *Vita* del Tannoia non sembra avere lo stesso valore delle *Notizie* del Caione. Forse il Tannoia si preoccupò troppo del dettato letterario; forse fu preso dal clima di entusiasmo generale che circondava la figura di Gerardo e trasformava in prodigio quasi ogni episodio della sua vita; forse fu troppo credulo con coloro che gli fornirono informazioni; certo è che la *Vita* non solo si arricchì di nuovi episodi prodigiosi,⁵⁹ ma dette carattere meraviglioso ad episodi che erano stati riportati dal Caione per illustrare le virtù del santo.⁶⁰

Con ciò non oso affermare che con il testo del Caione si fosse esaurita la memoria storica delle gesta di Gerardo;⁶¹ ma che, accertata la credulità entusiasta del Tannoia, bisogna sottoporre a controllo severo ogni nuovo episodio che appare per la prima volta nello scritto del Tannoia e tenere presente il Caione ogni volta che un episodio trova riscontro nei due autori. Con queste riserve, bisogna riconoscere che la *Vita* è un piccolo gioiello di stile. E questo basta a spiegarne il successo editoriale.

L'importanza della *Vita* del Tannoia fu enorme perché fece conoscere il santo Fratello al di là dell'ambito ristretto della Lucania, dell'Alta Irpinia e della Puglia; perché servì di punto di riferimento, almeno fino al Ferrante, a quanti si accinsero a scrivere una biografia del Santo.

⁵⁸ *Ibid.*, 5-6.

⁵⁹ Uno di questi episodi che si riscontra la prima volta nel Tannoia e poi diventa un fatto indiscusso nei Processi e nei biografii successivi è il miracolo del pozzo di Lacedonia. *Ibid.*, 23.

⁶⁰ Cf *infra* la narrazione della «trave di Senerchia».

⁶¹ Intorno al 1800, quando il Tannoia redigeva la *Vita*, vivevano ancora un buon numero di padri e fratelli coadiutori che avevano conosciuto Gerardo. Oltre al rettore maggiore, p. Pietro Paolo Blasucci, novizio e poi studente in Deliceto nel 1752-53, i testimoni al processo si rifanno spesso al p. Celestino De Robertis (1719-1807) e a fr. Stefano Sperduto (1725-1805). Ma vivevano ancora i fratelli Carmine Santaniello (?-1807) presente alla morte di Gerardo, Gaspare Corvino (1722-1805), Andrea Longariello (1722-1805), Pasquale d'Aiello (1725-1806) Francescantonio Romito (1722-1807) Leonardo Cicchetti (1724-1808), e Gennaro Nola (1732-1810). MINERVINO, *Catalogo* cit., passim. Sembra che il Tannoia abbia avuto il partito preso di non interrogare i fratelli.

*Positio super virtutibus*⁶²

Il processo di beatificazione e canonizzazione di Fratello Gerardo fu celebrato con notevole ritardo, tanto che il Promotore della Fede vide in questo ritardo o un'insicurezza dei patrocinanti circa la bontà della causa, che finalmente si erano decisi a promuovere, o una riprovevole incuria.⁶³ Dalla morte di Gerardo all'apertura dei processi di Muro e di Conza erano passati infatti 88 anni. La risposta del postulatore (p. Domenico Centore che era succeduto al p. Giuseppe Mautone morto nel 1846) fu che le condizioni di estrema povertà, in cui versava allora la Congregazione, non permise a s. Alfonso di introdurre la causa: nessuno ignora che senza denaro non si può cominciare un processo né tanto meno condurlo in porto, anzi trovare il denaro necessario viene considerato dai postulatori un vero miracolo.⁶⁴ Né si può accusare la Congregazione di negligenza se, dopo la morte del Fondatore, non ci si occupò immediatamente della causa di Gerardo: c'era un ordine di precedenza da rispettare.⁶⁵

I processi di Muro, dove Gerardo era nato, e di Conza, nel cui territorio era morto, cominciarono infatti nel 1843, quattro anni dopo la canonizzazione di s. Alfonso. La *Copia pubblica* di questi processi è passata recentemente dall'Archivio della Postulazione all'Archivio Generale Storico dei Redentoristi (Roma, Via Merulana 31). In questo studio, noi utilizziamo la *Positio super virtutibus*, che riassume e riordina le testimonianze della *Copia pubblica*.

⁶² *Murana seu Compsana Beatificationis et Canonizationis Ve. Servi Dei Fr. Gerardi Maiella Laici Professi Congregationis SSmi Redemptoris Positio super Virtutibus, Romae, ex typographia Josephi Aurelii, MDCCCXXI. Voll I e II. D'ora in poi: Positio.*

⁶³ *Animadversiones*, 2-5.

⁶⁴ «Primum et praecipuum est totalis defectus mediorum, quae adeo necessaria sunt imo indispensabilia ad juridicam inquisitionem perficiendam ut miraculi loco a Postulatoribus habeantur, quia sicuti, his deficientibus, ad Beatificationem alicujus Servi Dei vel ad Canonizationem non potest perveniri, ita in defectu pecuniae nec Processus construi, nec causa valet pertractari». *Murana seu Compsana Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Fr. Gerardi Majella Laici Professi Congregationis SSmi Redemptoris Responso ad animadversiones R.P.D. Promotoris Fidei* [Roma 1871], 3-5.

⁶⁵ *Ibid.*, 4-10.

II. GLI STADI DI FORMAZIONE DELLA LEGGENDA

Il nucleo primitivo

Per stabilire il nucleo primitivo, bisogna partire dai manoscritti del Caione. Quello che abbiamo denominato CAIONE, I riporta già i fatti essenziali che passeranno tutti nella leggenda gerardina. Vale la pena elencarli tutti nell'ordine di apparizione nel manoscritto.⁶⁶

1. [4]: pane bianco della Raja; 2. [7-8]: comunione di s. Michele; 3. [53]: visione delle coscienze (Melfi); 4. [54, 57]: prodigi vari (Monte S. Angelo); 5. [58]: i sorci di Corato; 6. [62]: obbedienza ad un precetto interno di s. Alfonso(?); 7. [64]: barca salvata e donna tramortita a Napoli; 8. [65]: profezia della morte di Don Nicola Saverio Berilli; 9. [66]: rivelazione della vera identità del segretario dell'arcivescovo di Conza; 10. [73]: obbedienza ai pensieri del superiore; 11. [76]: prodigi a Oliveto: prete Sarro, estasi nella stanza dell'arciprete; 12. [78-77]: lettura dei pensieri; 13. [79]: guarigione di una paralitica ad Auletta; 14. [80]: predizione della morte di una prostituta (Vietri di Potenza); 15. [84]: lettura dei pensieri; 16. [97]: odore nella sua stanza; 17. [109]: calcara di Oliveto; 18. [113]: musica che «imparadisava» il p. Petrella; 19 [118]: «cacciate quei miloridi»; 20. [119]: visione degli abitini; 21. [183]: moltiplicazione del pane; 22. [Ibid.]: monete di argento; 23. [186]: desideri di un morente; 24. [197]: guarigione di un muto; 25. [200]: aceto che ritorna vino; 26. [201]: altro aceto-vino; 27. [201]: guarigione della signora Vittoria; 28. [203]: visione delle coscienze; 29. [205]: lettura dei pensieri.

Notiamo rapidamente che: eccetto i primi due, tutti gli altri fatti prodigiosi si riferiscono al periodo della vita religiosa del santo; i fatti più portentosi - il pane bianco della Raja; le mule di Monte Sant'Angelo; i sorci di Corato; il vino della signora Morante e quello di Donna Vittoria; la moltiplicazione dei pani - destinati a una bella carriera letteraria, trovano in questo manoscritto una fonte storica di eccezionale valore.

Concludendo: La fama, quella popolare, di Gerardo fu determinata essenzialmente dai fatti prodigiosi che si narravano di lui.

⁶⁶ La numerazione posta fra parentesi quadre riporta quella adottata dagli editori in *Tria manuscripta*, 187-209.

Il Caione, che lo conosceva bene, volle vederci più chiaro: prese degli appunti e interrogò i testimoni. Per fortuna nostra disponiamo così di una fonte di prima mano che nessuno storico serio può mettere in dubbio.

I frutti della ricerca ulteriore del Caione li troviamo nel secondo manoscritto, il CAIONE, II. I fatti prodigiosi riportati sono quelli che già conosciamo, ora non più semplicemente accennati, ma spesso sviluppati con dettagli che potevano venire solo da testimoni oculari. Citiamo i più famosi:

1. [57-59]: Attraversamento dell'Ofanto; 2. [75-76]: guarigione del figlio di Alessandro del Piccolo a Muro; 3. [88] i sorci di Corato. Pellegrinaggio al Gargano: 4. [94-95]: gli asini dell'eremita; 5. [96] i garofani al Santissimo; 6. [100] la tavola imbandita; 7. [102-103]: le mule dell'oste [due versioni dello stesso fatto: «si deve meglio appurare»]. Soggiorno Napoletano: 8. [150]: la donna tramortita; 9. [151]: il salvataggio della barca; 10. Soggiorno a Materdomini: [173-174]: la bilocazione di Teora; 11. [218-225]: il passaggio dell'Ofanto [racconto ripetuto].

Di fronte a questo materiale il Caione forse si sentì come scoraggiato a dare forma compiuta ai fatti, miracolosi o no, che aveva raccolto. Troppe meraviglie che rischiavano di velare il Gerardo che aveva conosciuto.⁶⁷

L'apporto del Tannoia.

Il Tannoia, che ad una conoscenza diretta - sia pure superficiale - di Gerardo univa la passione dell'agiografia, ci diede quella *Vita* che tutti aspettavano. La *Vita* del Tannoia era l'unica vita di Gerardo disponibile al momento dei processi e se ne erano fatte già parecchie ristampe. Molti fra i testimoni, specialmente fra i chierici, confessavano di averla letta: essa veniva a corroborare, con l'autorità dello scritto, le meraviglie che si tramandavano nell'Irpinia, nelle Puglie e nella Basilicata sul Fratello di Materdomini. Ad essa attinsero a piene mani gli estensori degli «articoli» per i pro-

⁶⁷ Lo stesso promotore della Fede trova che i testimoni si sono troppo soffermati sui fatti prodigiosi: «Gesta siquidem huius Ven. Dei Famuli a communi piorum virorum agendi more ita abnormia fuerunt, et innumera propemodum eius vitae facta adeo explicatu difficilia ac monstris simillima». *Animadversiones*, 2.

cessi ordinari e apostolici sicché di fatto la *Vita* venne a costituire il testo-base degli interrogatori, rinfrescando la memoria dei testimoni che, a volte, non fanno che citare *ad litteram* dei brani del Tannoia.

I processi di Muro e di Conza

A un secolo e mezzo di distanza possiamo condividere il parere del promotore della fede: le testimonianze apportate dai 154 testimoni non hanno quasi nessun valore storico come prove circostanziate dei fatti narrati.⁶⁸ Ne hanno uno grandissimo dal punto di vista che qui ci interessa: la cristallizzazione definitiva della leggenda di s. Gerardo.

I nuovi miracoli. A percorrere i processi diocesani ci rendiamo subito conto che il numero dei miracoli attribuiti al Santo sono aumentati. Il p. Ferrante, nello studio già citato, ne enumera circa 200.⁶⁹

Alcuni miracoli fanno la loro prima apparizione nei processi, ma sono tratti dal leggendario popolare dei santi venerati come taumaturgi. Due vengono direttamente dalla leggenda di s. Francesco di Paola: il muratore fermato a mezz'aria nella sua caduta;⁷⁰ l'agnello (uno dei due testimoni parla di «porcastro») già cotto e risuscitato.⁷¹ Corrente nel leggendario agiografico è il somaro che restituisce i ferri al fabbro che aveva richiesto un prezzo eccessivo.⁷² Nuovo non è il miracolo del pozzo di Lacedonia perché già raccontato nella *Vita* del Tannoia; ma dalle deposizioni veniamo a sapere che d'allora in poi il pozzo si chiamò «pozzo di Gerardiello».⁷³ Peccato che, già nel 1891, questa supposta tradizione toponomastica risulti del tutto sconosciuta a Lacedonia.⁷⁴

⁶⁸ «Jam vero facta propemodum omnia quibus intexitur Ven. S.D vitae series [...] adeo suapte natura, aut ex adjunctis ardua sunt et implexa, ut nonnisi accuratissima instituta indagine, et per testes omnino oculatos et apprime instructos, per eos scilicet qui intimas Gerardi conscientiae latebra noverint, ad veritatis notitiam tuto deveniri possit». *Animadversiones*, 5. Sulle contraddizioni, le approssimazioni e le confusioni dei testimoni, cf. FERRANTE, *Storia meravigliosa* cit., 420-430.

⁶⁹ *Ibid.*, 431-538.

⁷⁰ *Ibid.*, 426.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Positio*, II, 220.

⁷³ *Ibid.*, I, 143.

⁷⁴ *Ibid.*, 426, 480-481

Episodi della vita trasformati in miracoli. Più frequente è il caso di autentici episodi della vita del Santo trasformati in miracoli dall'immaginazione popolare. Il caso-tipo è rappresentato dalla «trave di Senerchia».

CAIONE, I, n. 181: «Un'altra volta, a Senerchia, si unì con certi faticatori, a tirare un gran trave che dovea servire per la chiesa, e faticava come gli altri per tirarla, anche stando acciaccato di salute, e non fu contento se non quando l'ebbe tirato alla porta della chiesa». ⁷⁵

CAIONE, II, n. 195: «Fabbricandosi la chiesa parrocchiale, e non potendosi, per mancanza di denaro e comodo opportuno, trasportare dalle vicine montagne alcune travi di abete per coprire la soffitta di detta chiesa, anzi non trovandosi nemmeno modo di poter calare dette travi dalla montagna in cui stavano, appena lo seppe il Fratello Gerardo che, portatosi sulla faccia del luogo, accompagnato da vari paesani ed animati i medesimi a cooperare alla forza del Signore, fece legare una fune ad una punta di una grossissima e lunghissima trave e poi con tutte le sue indisposizioni di petto e di sputo di sangue, cominciò esso il primo a tirare detta trave, e fu tanto l'ardore e commozione delle altre persone, che fra poco tempo fu portata quella trave, sempre però aiutando, animando, e faticando insieme con gli altri sino avanti la chiesa con istupore e meraviglia di tutti. E così si seguì per gli altri». ⁷⁶

TANNOIA, *Vita*, parte II, cap. x : «In Senerchia stavasi in atto terminandosi la Chiesa Parrocchiale. Afflitti si vedeano i terrazzani non sapendo come trasportare dalla vicina montagna di Acerno molti alberi di castagna, e ben grossi. Servivano questi per coprirsi la soffitta. Gerardo vedendo lo scoraggiamento, si fè portare da varj paesani sulla faccia del luogo. Erano tante macchine i travi per la grandezza. Egli avendone legato uno dei più grossi con un poco di fune, ove non bastavano bovi e bufali, a vista di tutti, e con istupore di ognuno, come se fosse stato una paglia lo tirò alla Chiesa. Così animò tutta la gente a voler cooperare anch'essi la forza del Signore. Perderono di peso i travi; e tutti come tante canne, trasportati si videro al luogo desiderato». ⁷⁷

⁷⁵ *Tria manuscripta*, 205.

⁷⁶ *Ibid.*, 271.

⁷⁷ TANNOIA, *Vita*, cit., 165-166.

Positio, ex proc. ord. Compsano, testis XLIII : «Essendosi costruita dalle fondamenta l'attuale Chiesa Matrice, non mancava che il solo armadio per la copertura onde vedersi completata. Si erano a quest'effetto recise alcune travi nella montagna di Acerno. Ma non potendovi per alcuni dirupi in quella esistenti praticare i buoi quelle non potevano asportarsi, e la Chiesa con dispiacere di tutti restava incompleta. Essendo dunque a quel tempo venuto in Senerchia il Servo di Dio, ed udito come si dovevano quei naturali per questo inciampo, disse "La Chiesa è di Dio: e Iddio penserà al modo di vederla terminata". Ed in così dicendo da alcuni paesani fecesi recare o'erano le travi. Ivi dopo aver pregato un tantino tolse un suo fazzoletto, e legatone una trave, ma delle più grandi, ad uno degli estremi, la tirò con tanta facilità fino alla nuova Chiesa, che chi ne fu spettatore crede che Frat. Gerardo invece di una trave avesse tirato una canna. Indi fatto coraggio a' Senerchiesi fece, che in un giorno tutte le travi con una facilità incredibile si fossero dalla montagna asportate in Senerchia». ⁷⁸

Ogni commento è inutile. Per la cronaca ricordiamo che l'ultima testimonianza è di un certo Biagio Innece, novantenne vaccaio di Senerchia.

Un testimone mirabolante: A. Di Cosimo. Ma se avessimo voluto citare il più eloquente e il più informato (apparentemente) dei testimoni, avremmo dovuto cominciare con l'ottantanovenne (in realtà ne aveva solo 62!) Antonio Di Cosimo, di Tricarico, già fratello laico redentorista e poi monaco converso benedettino nella Badia della SS. Trinità di Cava dei Tirreni. ⁷⁹ La sua testimonianza, nel processo di Conza, appare per la prima volta a proposito dell'infanzia del Servo di Dio, ⁸⁰ e continua con l'adolescenza e la giovinezza ⁸¹ e subito si dimostra come il più prolisso e il più fantasioso dei testimoni. Ma, parlando della vita religiosa di Gerardo, la deposizione diventa torrenziale. ⁸² Piena di dettagli che nessun altro conosce,

⁷⁸ *Positio*, I, 260-261.

⁷⁹ Le date proposte nella testimonianza costituiscono un rebus: se nel 1843 il Di Cosimo avesse avuto 89 anni, non si spiega come al momento del suo ingresso fra i Redentoristi, che sarebbe avvenuto nel 1794, avesse «circa quindici anni» (*Ibid.*, 33). In realtà, il Di Cosimo era nato nel 1781 ed era entrato nella Congregazione redentorista nel 1804 all'età di 23 anni. Nel 1743 aveva dunque 62 anni e non 89. Cf. MINERVINO, *Catalogo cit.*, 229. Quest'«invecchiamento artificiale» sembra dovuto alla necessità di dare maggior credito alla sua testimonianza.

⁸⁰ *Positio*, I, 103-106.

⁸¹ *Ibid.*, 132-136.

⁸² *Ibid.*, 195-218.

ricca di pathos oratorio, infarcita di dialoghi, zeppa di miracoli, la sua testimonianza, se fosse stata quella di un testimone attendibile, avrebbe moltiplicato le nostre conoscenze sulla vita di Gerardo. In realtà si tratta di un panegirico probabilmente imparato a memoria.

Chi dice che s. Gerardo non è mai stato a Ferrandina ?

«Giungeva io in Ferrandina di Basilicata [...] mi appressai ad una casa dicendo ad una vecchia, che vi era dentro *“Sorella volete fare l'elemosina per la Madonna di Mater Domini ?”* Cui ella rispose venendo alla mia volta *“Chi siete ?”* Ed io *“Un Fratello Missionario”*. Allora la vecchia, ch'era cieca, precipitandosi verso di me esclamò *“Oh Frat. Gerardo mio ! Lascia che ti bacia le mani”*. Ma rispondendo io essere morto da molti anni Frat. Gerardo, la povera cieca mi disse piangendo *“E' morto ? Dio buono ! Egli era un gran Santo”* [...].⁸³

Segue il racconto dell'inevitabile miracolo.

Cose successe esattamente con il mulo dell'oste esoso di Manfredonia?

«Indi [Gerardo] chiese il conto. E questi [l'oste], che era un ladro, avvedendosi della semplicità dei suoi ospiti, ne dimandò il triplo. Gerardo lo pregò a chiedere il giusto e colui con cipiglio beffardo gli disse di avere fino bisogno della di lui sottana, e del suo cappellaccio. Allora il Venerabile risoluto gli disse *“Tu bevi il sangue dei poveri, e Dio ti gastiga...”*. In quel mentre cadeva a terra il mulo migliore, che si avesse quel tristo; e tutto si dibatteva. Impallidì l'Oste a quella vista, e si gittò ai piedi del Servo di Dio chiedendogli perdono, e domandando grazia. *“Abbilla, risposegli Gerardo, ma pensa che Iddio è co' poveri. Guai a te se osassi in avvenire di soverchiarli”*...».⁸⁴

Qualche infiorettatura di un fatto riportato anche da altri testimoni:

«In quella stessa occasione soggiungevami il lodato Arciprete [di Oliveto] Frat. Gerardo vedendo un fanciullo a nome Michel

⁸³ *Ibid.*, I, 198-199. Calcolando il periodo redentorista del testimone, Gerardo, se fosse stato ancora in vita avrebbe avuto fra gli ottanta e i cento anni. Difficile, a questa età, andare questuando da Deliceto o Materdomini sino a Ferrandina (Matera).

⁸⁴ *Ibid.*, 202.

Angelo Innelli, come atterrito disse "Oh! Qual mostro si cresce!" Fu quella vera profezia. Perché non contando 15 anni ancora volle violentare la propria sorella, e come che il Padre stimò rimproverargli quell'eccesso, quel tristo diè di piglio a un archibugio per ucciderlo. Ma il Padre, che ne conosceva l'indole maligna, fece più presto a finirlo con altro schioppo». ⁸⁵

Il colmo del grottesco (ma significativo di un problema demografico particolarmente sentito nelle classi umili della popolazione) è raggiunto con la narrazione di un «miracolo» da parte di certo Pasquale Mennona, che si può leggere solo negli *Atti* dei processi di Muro: i postulatori non si sono azzardati a includerlo nella *Positio*. Viene così riportato dal p. Ferrante:

«Una poveretta carica di famiglia, raccomandossi al Servo di Dio, onde bastato avesse ai di lei bisogni. Il Servo di Dio le disse "Mandiamoli in Paradiso". Di fatti, fatto un segno di Croce sulla fronte dei suoi figli, pochi giorni dopo morirono». ⁸⁶

La cristallizzazione della leggenda.

I processi durarono 13 anni e costituirono l'avvenimento principale della vita ecclesiastica e popolare delle due piccole diocesi. Possiamo comprendere l'eccitazione dei testimoni chiamati a comparire davanti al tribunale diocesano, il desiderio di fare un bella figura, la cura posta nel prepararsi al gran giorno. Il Di Cosimo è il testimone più straordinario e fantasioso: a raccogliere e a sistematizzare le sue deposizioni, ne verrebbe fuori un romanzo storico-popolare; gli altri cercarono di non essere da meno. La leggenda di San Gerardo poteva dirsi giunta a compimento. Dopo i processi nessun altro fatto meraviglioso venne ad aggiungersi alla vita del santo fratello.

E' del tutto normale che, rimasti sconosciuti fino al 1959 i manoscritti del Caione, i biografi che si accinsero a narrare la vita di Gerardo facessero ricorso alla *Vita* del Tannoia e ai processi di Muro e di Conza. Ognuno poteva trovarvi ciò che cercava: c'era solo

⁸⁵ *Ibid.*, 217. Gli altri testimoni parlano solo del tentativo di parricidio, e del padre che, difendendosi, uccise involontariamente il giovane. Cf *Ibid.*, II, 254.

⁸⁶ FERRANTE, *Storia meravigliosa* cit, 449. Si riferirebbe alla giovinezza del Santo a Muro, prima del suo ingresso in religione.

l'imbarazzo della scelta. Solo il De Rosa, appoggiandosi sulla *Copia pubblica* dei processi, intuì che quell'enorme materiale più che dei documenti storici del '700 conteneva una preziosa raccolta per lo studio delle condizioni dell'esistenza materiale e delle mentalità di una delle regioni più desolate d'Italia a metà dell'800, spianandosi così il cammino a una migliore comprensione della spiritualità gerardina.⁸⁷

Concludendo: E' chiaro che questo studio non nasce dal partito preso di negare la realtà storica (cioè criticamente documentata) dei miracoli di s. Gerardo. Si voleva soltanto accertare in che modo e perché da un nucleo primitivo già consistente si fosse poi passato alla congerie di fatti prodigiosi raccolta nei Processi. La vera ragione sembra che debba trovarsi nel detto popolare: si presta solo ai ricchi. E' la fama taumaturgica di Gerardo, accertata già durante la sua vita, la vera causa che spinse il Tannoia prima e i testimoni dei processi poi a moltiplicare i fatti meravigliosi nella vita terrena del Santo. I procedimenti seguiti nell'ampliare la leggenda gerardina sono quelli già conosciuti dallo studio di altri leggendari: primo fra tutti, il ricorso ad una specie di *commune sanctorum*, una riserva di pezzi di ricambio adattabili a qualsiasi vita di santo; la trasformazione, poi, in fatti prodigiosi di episodi della vita del santo trasmessi inizialmente solo come prove dell'eroismo delle sue virtù; in fine la creazione ex novo di miracoli carenti di qualsiasi base documentaria, ma che, in genere, hanno il pregio di inserirsi bene nelle condizioni spirituali e nella realtà socioeconomica vissuta dai testimoni.

III. IL SIGNIFICATO

Dicevamo del valore testimoniale di questi racconti situati nel contesto della prima metà dell'Ottocento meridionale. Si tratta di vederne più da vicino il significato.

I TESTIMONI

E per prima bisogna vedere chi racconta: ogni processo si basa su dei testimoni prima che su delle testimonianze. I testimoni

⁸⁷ DE ROSA, *Santi popolari* cit., 332.

di Muro e di Conza cosa testimoniano? Non certo ciò che hanno visto. Sono testimoni di un ricordo, che si potrebbe riassumere in questi termini: si è sempre creduto dai nostri padri, avi, zii, suoceri, ecc. che Gerardo fu un santo, un operatore di miracoli. Di più la memoria collettiva non poteva dire. Il promotore della fede trovava strano che si potessero raccontare tante e così mirabili cose da testimoni che a più riprese avevano dichiarato di non ricordare più, di non poter precisare. Abbiamo accennato ad una possibile catechesi dei testimoni, se proprio non si vuole parlare di manipolazione, da parte dei promotori della causa.

La parte più interessante di questi processi sono le testimonianze dei laici; e non tanto di medici e di avvocati, ma di braccianti, carrettieri e artigiani. In questo senso i processi di Muro e di Conza furono davvero dei processi popolari. I testimoni, qualificandosi, ci lasciano intravedere, come in uno scorcio, qualcosa della società e della cultura di questi piccoli centri del Meridione.⁸⁸

I testimoni di Conza

Il processo più ricco di testimonianze si tenne a Conza. I 94 testimoni erano così divisi per categorie sociali:⁸⁹

Il personale ecclesiastico comprendeva:

25 sacerdoti (di cui 6 Redentoristi), 2 fratelli coadiutori, 14 monache.

I laici erano così rappresentati:

piccola borghesia locale: 3 avvocati, 1 cancelliere comunale, 1 cursore episcopale, 1 giudice, 4 medici, 1 prefetto emerito di Lacedonia, 1 vigilante generale, e da 9 possidenti;

artigiani: 1 fabbro, 1 falegname, 2 muratori, 1 sarto;

contadini: 1 vaccaio, 6 coloni, 1 bracciante, 1 giardiniere, 1 guardiano agricolo;

donne: 5 possidenti, 6 «bizzoche», 5 tessitrici, 1 vedova senza professione dichiarata.

⁸⁸ Sui villaggi, i suoi abitanti e le professioni, cf G. LABROT, *Etudes Napolitaines*, Camp Vallon 1993, 73-100: "L'espace villageois du Royaume et son instrument de lecture".

⁸⁹ *Positio*, I, 5154-84.

Da notare la presenza rilevante del mondo clericale (41 testimoni su 94), mentre la piccola borghesia con 21 testimoni su 53 laici si conferma l'elemento leader del processo, notevole anche la rappresentanza contadina (10 contro i 5 artigiani) e quella femminile (17 testimoni, che diventano 31 se vi si aggiungono le 14 monache).

I testimoni di Muro

Prima di trarre qualsiasi conclusione, diamo uno sguardo ai testimoni di Muro.⁹⁰

Personale clericale:

6 preti, 14 monache.

Mondo laico:

piccola borghesia: 2 agrimensori, 1 avvocato, 1 farmacista 9 possidenti;

artigiani: 1 calzolaio, 1 pasticcere, 3 falegnami, 1 mugnaio, 2 sarti, 1 taverniere;

contadini: 1 bracciante, 1 bifolco, 3 coloni, 1 mulattiere;

donne: 1 contadina, 1 lavandaia, 2 filatrici, 2 tessitrici, 7 possidenti, 1 vedova senza professione dichiarata.

Qui la presenza del mondo clericale è più contenuta (20 su 59) e la rappresentanza delle altre classi sociali più equilibrata: piccola borghesia 13, artigiani 10, contadini 6; lo stesso deve dirsi della presenza femminile: 14 donne che diventano 28 (quasi la metà) aggiungendovi le monache.

E' possibile trarre qualche conclusione? La prima, evidente, è che il processo di Conza è più clericale di quello di Muro; non tanto forse per la presenza di sei Redentoristi - tra i quali il Superiore Generale, Camillo Ripoli -, quanto per la solennità che si intese dare al processo che aveva luogo nella diocesi dove si conservavano le spoglie mortali del Servo di Dio. Anche il numero dei testimoni, che dai 59 di Muro sale ai 94 di Conza, sta forse ad indicare questa importanza maggiore. D'altronde era comprensibile che il ricordo concreto del Servo di Dio si mantenesse più vivo a Caposele che a Muro: la presenza della tomba, oltre che del collegio di Materdomini, fissava in qualche modo la memoria.

⁹⁰ *Ibid.*, 14-27. I testimoni riportati nella *Positio* sono 59 e non 60: manca il n° L.

Non mi affrettarei invece a trarre delle conclusioni sulle categorie sociali nelle quali più radicata rimase la memoria di Gerardo.

Dobbiamo tenere presente che il mondo contadino è un mondo senza voce, il mondo degli analfabeti che difficilmente sono ammessi o si presentano a testimoniare; che, al contrario, nelle cittadine di provincia la classe benestante - chierici e monache, piccola borghesia e, in misura minore, artigiani - costituiscono l'elemento dinamico di tutte le manifestazioni collettive.

Con questi limiti, Gerardo appare come il santo delle monache e delle donne in genere, dei piccoli possidenti, dei contadini e degli artigiani. Il dato sembra confermare quanto sappiamo della sua vita: sono loro i primi beneficiari dei suoi prodigi.

LE TESTIMONIANZE

«Io non ho letta mai la vita di Fratello Gerardo, la quale certamente non ha potuto partorire questa gran fama che eguale dice si in Caposele da tutti, perché i nostri maggiori (ed io ne ho l'esperienza in mio Padre) prima della pubblicazione di questa l'aveano in questo Commune resa pubblica e generale col vivo della voce», afferma il contadino di 73 anni, Carmine Boccardi di Deliceto,⁹¹ quasi in polemica con gli storici presenti e futuri. E il colono, Ciriaco Fusco, precisa: «F'in dai primi anni di mia vita io ho atteso ai lavori delle campagne, ed ivi in mille occasioni ho udito parlare di Fratello Gerardo Majella specialmente da moltissimi vecchi di questo comune ora trapassati»;⁹² mentre Maddalena Deflumeri ha appreso la leggenda di Fratello Gerardo «nei primi anni della mia fanciullezza tra le mura della mia casa paterna».⁹³ I Redentoristi si ritengono gli eredi legittimi di una tradizione interna dell'Istituto, fondata sugli ultimi testimoni oculari: i padri Gaspare Caione, Antonio Tannoia, Celestino De Robertis e fratello Stefano Sperduto.⁹⁴ Le monache questa tradizione l'hanno trovata custodita nell'ambiente monastico e ne sono venute a contatto con l'entrata nel monastero:

⁹¹ *Ibid.*, I, 74.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, 75.

⁹⁴ *Ibid.*, 27-32.

«Sin da che entrai ragazza in questo chiostro dalle vecchie suore [...] sentiva parlare delle virtù, miracoli, e santità di Gerardo».⁹⁵

Quante sono le leggende di Fratello Gerardo? A leggere bene le testimonianze dei Processi, la figura di Gerardo cambia di fisionomia a secondo che a cantarne le gesta siano poveri campagnoli e artigiani, confratelli e sacerdoti più o meno eruditi, religiose la cui conoscenza della vita non andava molto più in là della propria famiglia e delle mura del monastero.

Queste differenti tradizioni convergono, e non poteva essere altrimenti, sull'asceta taumaturgo. Non occupandoci in questa sede della spiritualità e dell'ascesi di Gerardo, eccoci di nuovo nel mondo del meraviglioso. Bisogna ripartire dai miracoli: la leggenda di Fratello Gerardo è una serie di fatti prodigiosi. E' possibile classificarli? Se volessimo fissarne una tipologia sommaria, dovremmo cominciare con lo stabilire la lista delle miserie umane: il miracolo è un modo straordinario per sfuggire alla schiavitù degli elementi, della malattie e della morte; nell'agiografia cristiana, poi, bisogna far posto al demonio, al peccato e, nel periodo moderno, agli scrupoli.

La schiavitù degli elementi

I miracoli di Fratello Gerardo non sono mai gratuiti. Il volo di «quasi un miglio» a Deliceto è certo una fantasia di «bizzoca».⁹⁶ Gli elementi che contano e dai quali bisogna difendersi sono: la neve,⁹⁷ l'inverno duro che porta con sé l'«annata scarsa»⁹⁸, la pioggia,⁹⁹ il mare,¹⁰⁰ l'acqua torbida delle fiumane meridionali o, dentro casa, l'acqua bollente che storpia o uccide i bambini.¹⁰¹

⁹⁵ *Ibid.*, 46. Perché provenienti da un mondo chiuso, le testimonianze delle monache sembrano, in genere, più attendibili.

⁹⁶ *Ibid.*, I, 259. D'ora in poi facciamo riferimento solo ai fatti raccontati nella *Positio*, avvertendo che si tratta di rinvii esemplificativi: lo stesso episodio è spesso riferito da vari testimoni.

⁹⁷ *Ibid.*, I, 157.

⁹⁸ *Ibid.*, I, 221.

⁹⁹ *Ibid.*, II, 254.

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, 193; 265-266.

¹⁰¹ *Ibid.*, II, 226, 228. Il tema dell'acqua bollente come danno permanente nelle case contadine insieme a quello dei bambini uccisi involontariamente dagli adulti durante il sonno fa la prima apparizione nei «penitenziari» dell'Alto Medioevo per passare poi nelle collezioni canoniche. Cf. p.e., REGINO PRUMIENSIS, *De ecclesiasticis disciplinis*, I, CCXCIC; II, LXI. PL, 132, 250; 297; BURCHARDUS WORMATIENSIS, *Decretorum libri XX, XIX*, 149; 975.

*La fame.*¹⁰² La società del Sette-Ottocento - non solo quella - è in perenne lotta contro la fame. Sotto questo sfondo di penuria endemica, ecco sfilare gioioso, come in un paese di cuccagna, l'elenco degli alimenti vitali per combattere il flagello: il grano che riempie i granai del convento di Materdomini;¹⁰³ la farina di una povera donna della Basilicata, che non finirà fino al prossimo raccolto,¹⁰⁴ il pane del bambino della Raja¹⁰⁵ e quello che appare improvviso, bianco, bianchissimo e «fumigante» nelle mani di Gerardo,¹⁰⁶ il pane che riempie il cassone di un'altra povera donna.¹⁰⁷ Ci sono anche maccheroni a sazietà per i lavoratori di Caposele nei giorni di Carnevale 1755.¹⁰⁸ E, con il pane, il vino¹⁰⁹ e l'olio.¹¹⁰

*La malattia e la morte.*¹¹¹ In questa epopea di gente povera, alla fame si accompagna quasi sempre la malattia: gozzo,¹¹² gambe cancrenose¹¹³ o storpie,¹¹⁴ polmoni marciti.¹¹⁵ Gerardo passa pal-pando, benedicendo e, soprattutto guarendo. Le sue specializzazioni, però, sembrano essere la pazzia,¹¹⁶ che colpisce indifferentemen-

¹⁰² Alla storia delle carestie si riallaccia quella della povertà. Per una visione sintetica recente, con una bibliografia ben selezionata, cf B. GEREMEK, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, Paris 1987. Il manoscritto originale polacco non è stato mai pubblicato. Oltre quella francese, esiste anche una traduzione italiana: *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, Bari 1986.

¹⁰³ *Positio*, II, 245.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, 242.

¹⁰⁵ *Ibid.*, I, 93, 94, 97, 98, 101, 103, 104. Tutti i testimoni parlano di Capotignano.

¹⁰⁶ *Ibid.*, II, 240-242. Per capire l'accento posto sul «pane bianco», bisogna tener presente che i contadini e gli artigiani non mangiavano pane di grano. Cf A. LEPRE, *Storia del Mezzogiorno d'Italia*, II, Napoli 1986, 59.

¹⁰⁷ *Positio*, II, 243.

¹⁰⁸ *Ibid.*, II, 93, 228.

¹⁰⁹ *Ibid.*, I, 182: la botte di vino sturata che non si svuota; II, 261: aceto che diventa buon vino. Ricordiamo che «frumento, vino e olio» costituiscono il triplice segno dell'abbondanza nelle culture mediterranee. Cf, fra i molti luoghi biblici, il *Salmo* 4, 8: «a fructu frumenti, vini et olei» (nella traduzione della Vulgata).

¹¹⁰ *Positio*, I, 231; II, 245. L'olio versato provoca la collera della ragazza: perdita dell'olio o presagio funesto?

¹¹¹ Forse vale la pena di notare che, nell'epopea gerardina, le guarigioni sono degli atti puntuali. Non vengono menzionati mai casi di epidemie. Ciò corrisponde a quanto sappiamo della storia delle malattie in Italia: la peste scompare già dal secolo XVII (unica eccezione: a Reggio Calabria, nel 1743), probabilmente a causa delle misure igieniche preventive; il vaiolo, succedaneo della peste, lo si riscontra soprattutto nelle regioni ad alta densità di popolazione. Cf G. COSMACINI, *Soigner et réformer*, [Paris 1992], 242-254. Trad. dall'italiano: *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Roma-Bari 1987.

¹¹² *Positio*, II, 189.

¹¹³ *Ibid.*, I, 242, 243, 258; II, 250.

¹¹⁴ *Ibid.*, II, 221, 235.

¹¹⁵ *Ibid.*, I, 256-257.

¹¹⁶ *Ibid.*, I, 229; II, 228.

te laici e preti,¹¹⁷ uomini e donne,¹¹⁸ e i dolori del parto.¹¹⁹ Di resurrezione non c'è che una testimonianza dubitativa.¹²⁰

Gli animali. Circostanziato è invece il racconto della resurrezione di una mula.¹²¹ Nel mondo contadino la resurrezione di un bestia da soma era equivalente se non superiore alla resurrezione di un bambino. Chi ha conosciuto quel mondo, arrivato quasi intatto fino ad una quarantina di anni fa, sa che la sopravvivenza della famiglia era legata alla presenza degli animali domestici, in modo particolare agli asini e ai muli. Arroccati in piccoli borghi sulle colline, le casupole erano distanti le due, tre o quattro ore di cammino dai campi che bisognava lavorare. Lì bisognava trasferirsi ogni giorno prima dell'alba insieme alla famiglia portando gli arnesi del lavoro e le sementi; da lì bisognava ritornare la sera trascinandosi il raccolto di grano, di frutta o di olive, secondo l'avvicinarsi delle stagioni. L'asino o il mulo costituiva il «capitale» indispensabile, spesso l'unico, del contadino mediterraneo. Gerardo che fa morire e risuscita un mulo,¹²² che fa uscire indenne due mule cadute in un crepaccio («crete»);¹²³ che ne salva altre mentre stavano per precipitare da un ponte,¹²⁴ assicura l'avvenire della famiglia e perciò diventa l'eroe di questa epopea campagnola.

Il cavallo invece è un animale nobile dal significato equivoco: può aiutare a traversare l'Ofanto in piena, dove un mulo non sarebbe riuscito,¹²⁵ ma può anche portare un giovane sull'orlo di un precipizio.¹²⁶

Dannosi invece sono sempre i topi che distruggono il seminato.¹²⁷

Di uccelli si parla una volta sola in un episodio di sapore francescano. Gerardo libera una *ficedula* (beccafico) dalle mani di Giovanni Salvatore e poi la richiama di fronte alla disperazione del

¹¹⁷ *Ibid.*, II, 243: il caso di un prete pazzo.

¹¹⁸ *Ibid.*, II, 228; II, 243.

¹¹⁹ *Ibid.*, II, 223, 228, 244.

¹²⁰ *Ibid.*, II, 224.

¹²¹ *Ibid.*, II, 255.

¹²² *Ibid.*, I, 203.

¹²³ *Ibid.*, II, 225-226.

¹²⁴ *Ibid.*, II, 221.

¹²⁵ *Ibid.*, II, 250-251.

¹²⁶ *Ibid.*, II, 220.

¹²⁷ *Ibid.*, II, 229.

fanciullo: «Belluccia mia, vieni, perché il ragazzo piange ed è scontento della tua libertà».¹²⁸

Le Miserie Spirituali del Cristiano

Nella leggenda di Fratello Gerardo il peccato occupa un posto minore. L'ingiustizia della condizione contadina, i soprusi dei signorotti sono più intravisti che denunciati. Solo nella deposizione citata del Di Cosimo appaiono i primi accenti della sete di giustizia del secolo XIX.¹²⁹ Ma siamo anche lontani dalle arringhe moraleggianti che infarciscono ed affliggono le vite dei santi.

E' l'omicidio che getta una ombra sinistra su questa società che non vorremmo fare apparire troppo idilliaca. Si può uccidere per un motivo futile come ha fatto il De Rubertis che ha sparato di notte a un ladruncolo di frutta e ne ha nascosto il cadavere;¹³⁰ o perché si è dotato di una natura violenta come il guardiano del duca di Bovino;¹³¹ o senza una ragione conosciuta, solo perché ci si è recati in un paese lontano, come il marito di Luigia Del Giudice;¹³² né sappiamo perché fu ucciso anche l'arciprete di Muro.¹³³ La tragedia può scoppiare improvvisa nelle mura domestiche¹³⁴ o tra i membri di una stessa famiglia.¹³⁵

Il disordine sessuale si intravede in tre episodi: la predizione della morte di una prostituta a Vietri (Potenza);¹³⁶ la donnina allegra che cade tramortita a Napoli,¹³⁷ la calunnia.¹³⁸

La storia della calunnia meriterebbe un discorso a parte non

¹²⁸ *Ibid.*, I, 257; II, 250.

¹²⁹ *Ibid.*, I, 203.

¹³⁰ *Ibid.*, I, 165, 168; II, 219, 222.

¹³¹ *Ibid.*, I, 161.

¹³² *Ibid.*, II, 261.

¹³³ *Ibid.*, II, 221.

¹³⁴ *Ibid.*, I, 217.

¹³⁵ Vedi la narrazione drammatica della riconciliazione fra i due rami della famiglia Caruso di Castelgrande. La madre del giovane ucciso ne conservava le vesti per nutrire la sete di vendetta. *Ibid.*, I, 170-171, 197-198.

¹³⁶ Il fatto, testimoniato nei due manoscritti del Caione (*Tria manuscripta*, p. 106, n. 80; pp. 272-273, n. 202), non trova riscontro nella *Positio*.

¹³⁷ Almeno secondo il Caione (*Tria manuscripta*, 357). Diventa "moribonda" in Tannoia (*Vita*, 120) e cade "morta sul suolo" nelle testimonianze (*Positio*, I, 209-210).

¹³⁸ La narrazione più sobria della calunnia si trova nel primo manoscritto del Caione (*Tria manuscripta*, pp. 206-207). Nel Tannoia e nei Processi si arricchisce di dettagli romanzeschi. L'episodio assume così valore di prova suprema dell'eroe.

per gli elementi prodigiosi che stavolta sono assenti, ma per il significato altamente simbolico che sembra racchiudere. L'episodio sembra costituire il punto culminante della vita di Gerardo. La fantasia popolare ha lavorato l'episodio storico secondo i canoni della catarsi dell'eroe sottoposto alla prova decisiva e l'eroe ne esce trionfante. Dopo la calunnia, Gerardo non è più quello di prima; si direbbe che la sua vita diventi più piena e più densa, che abbia raggiunto il punto di non ritorno: l'eroe vive in una dimensione nuova in cui il soprannaturale diventa naturale. L'ultimo anno della vita di Gerardo, a Napoli e a Caposele, non è che una serie di fatti prodigiosi che nell'eroe trasfigurato appaiono quasi naturali. La vittoria sul male è totale e irreversibile.

Le confessioni sacrileghe. Ciò è vero solo per Gerardo. I comuni mortali si dibattono con le miserie quotidiane, ne sono vittime e cercano di liberarsene, secondo l'insegnamento della Chiesa tridentina, con la confessione.¹³⁹ Qui si apre il capitolo delle confessioni sacrileghe. L'argomento ritorna a più riprese nella vita di Gerardo che sembra abbia ingaggiato una sua lotta personale per estirpare l'abuso. Il mezzo per pervenirvi è tutto suo: la penetrazione dei cuori. Leggendo nelle coscienze, egli rimedia alla dimenticanza di Gertrude, un'educanda nel monastero del SS. Salvatore di Foggia,¹⁴⁰ alla vergogna di un bottegaio di Napoli,¹⁴¹ di mastro Francesco Mugnone,¹⁴² di un sacerdote eserciziante in Materdomini,¹⁴³ di una falsa devota di Melfi.¹⁴⁴ La reputazione fu definitivamente stabilita quando svelò l'omicidio del De Rubertis¹⁴⁵ e quando scoprì la vera identità del segretario dell'arcivescovo di Conza.¹⁴⁶

¹³⁹ Positio, II, 231, 248, 252. L'angoscia spirituale e gli scrupoli appartengono al mondo dell'élite cristiana. Su questo tema, cf J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*, Paris 1983; specialmente il capitolo «Le "mal-à-l'aise" religieux», 339-363.

¹⁴⁰ Positio, II, 221.

¹⁴¹ *Ibid.*, 221-222.

¹⁴² *Ibid.*, 227.

¹⁴³ *Ibid.*, 237-238.

¹⁴⁴ *Ibid.*, I, 199-200.

¹⁴⁵ *Ibid.*, I, 165, 168; II, 219, 222.

¹⁴⁶ *Ibid.*, I, 225; II, 222. Per una rapida visione del dramma delle confessioni sacrileghe, vedi DELUMEAU, *Le péché* cit., 517-535.

CONCLUSIONE: DIO, IL DIAVOLO E IL SANTO

La leggenda di Fratello Gerardo, al momento della sua cristallizzazione cioè quando i testimoni la raccontano sfilando davanti ai giudici di Muro e di Conza, può intendersi come una sacra rappresentazione. I protagonisti di questo psicodramma popolare sono tre: Dio, il demonio e il santo. Sullo sfondo, come un coro di tragedia antica, sta il popolo, realtà indistinta e anonima che prende un nome ed assume una fisionomia quando diventa preda del demonio e invoca l'intervento divino.

Ma Dio appare lontano. Più vicino all'esperienza popolare sta il demonio che affligge, tormenta, attenta alla sanità fisica, mentale e spirituale.¹⁴⁷ Il ruolo del santo è di avvicinare se non Dio, la sua potenza per aiutare la gente a vincere il male. Questa è la «santità portentosa» della quale parlano i testimoni nei Processi. Questo schematismo, che caratterizza da sempre l'azione dell'«uomo di Dio» nella pietà popolare, potrebbe far pensare che la leggenda di San Gerardo sia stata costruita verso la metà del secolo XIX dai promotori della causa. Se ci siamo soffermati a lungo sulle fonti della leggenda è stato appunto per dissipare questo ragionevole dubbio.

Gerardo appare calato in questa realtà non perché l'ha appresa, ma perché ne fa parte, ne ha fatto sempre parte. Egli sa cos'è la fame e il duro lavoro e una vita di stenti, egli sa cos'è la malattia e la morte. Anche Gerardo condivide la credenza popolare che il male è l'opera del maligno, fa parte del mondo nemico contro cui bisogna battersi. Del demonio ha esperienza diretta: gli è apparso sotto forma di orso, lo trascina per i corridoi del convento, scatena contro di lui la pioggia e la nebbia, tenta di travolgerlo nel fiume. Il Servo di Dio, eroe di questa epopea, si carica dei mali della sua gente e si batte da solo «In nome della Santissima Trinità»; confessa qualche momento di smarrimento e di paura; ma finisce sempre col vincere. Per la gente questo è importante: Gerardo ha potere sui demoni.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Sul ruolo del demonio nell'agiografia cristiana e nell'immaginario popolare, cf. soprattutto, AA VV, *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XII)*. Settimane di Studi sull'Alto Medioevo, XXXVI, Spoleto 1989, 2 tt. Le mentalità popolari, dal Medioevo fino al secolo XVIII e oltre, non sembrano avere subito mutamenti maggiori.

¹⁴⁸ Cf P. DINZELBACHER, *Der Kampf der Heiligen mit Dämonen*, *Ibid.*, II, 647-695. In un certo senso, i santi continuano la battaglia angelica, cf M. ROUCHE, *Le combat des saints anges et des démons: la victoire de Saint Michel*, *Ibid.*, I, 532-560. L'apparizione precoce di s. Michele nella biografia gerardina può essere interpretata come garanzia di successo nella lotta di Gerardo contro il demonio.

Fratello Gerardo non è diventato un santo popolare, lo è sempre stato. E questa sua appartenenza al mondo dei poveri, dei diseredati non è stata costruita su dei principi teorici, ma sull'esperienza di tutta una vita. Per questa sua appartenenza, i trionfi di Gerardo sono i trionfi della povera gente. Gerardo le appartiene. Aveva ragione la contadina che, solo qualche anno fa, s'indignava con il p. Antonio Di Masi, preoccupato di stabilire un minimo di ordine nell'afflusso alla tomba : «Che c'avite a fa' vuj cu S. Gilardo? S. Gilardo è du n^oostru !» (Che rapporti ci sono tra voi e San Gerardo? S. Gerardo è nostro!).



ANGELOMICHELE DE SPIRITO

GERARDO MAIELLA E
LA RELIGIOSITA' POPOLARE DEL SUO TEMPO

1. Spontaneità, gestualità, affettività, emozionalità, gusto del meraviglioso, senso della festa, senso dell'umano: è difficile compulsare uno qualsiasi dei quadri concettuali proposti o delle indagini empiriche svolte sulla religiosità popolare e non imbattersi almeno in qualcuno di questi paradigmi più o meno verificati, e intesi come caratteri propri di ciò che è «popolare», e quindi peculiare di questo fenomeno culturale.

E' facile, invece, non trovare in questi studi spazio adeguato, anzi alcuno accenno a quella parte di popolo che sono i bambini e gli adolescenti. Eppure, a farne specifico oggetto d'esame, non solo ne guadagnerebbe la conoscenza di un vissuto religioso caratterizzato dagli entusiasmi degli albori e dalle incertezze del divenire, ma si faciliterebbe l'osservazione per via diretta o riflessa di quei modelli d'ispirazione e d'aspirazione, più o meno dominanti e diffusi in una società, più o meno consapevolmente e intensamente fatti propri da un individuo, in un determinato tempo e luogo. In altre parole, si tratta di quel processo di inculturazione, verificantesi in gran parte per via imitativa, e la cui importanza è capitale in un'analisi storico-antropologica, soprattutto se rapportata - come è ovvio - alla personalità di base dell'individuo e alla sua formazione, mai avulse o completamente distaccate dal contesto naturale e sociale che lo circonda.

Quanto rilievo abbiano nella biografia intellettuale e morale dell'adulto, quante «razionalizzazioni» possano fornire per una spiegazione della condotta e dello stile di vita dell'uomo maturo quei moduli ideali e comportamentali inculcati e desiderati, impressi e sperimentati proprio nell'età infantile e adolescenziale, le scienze psicologiche stanno a mostrarlo. Talvolta anche in modo eccessivo.

Tra le cosiddette agenzie di inculturazione - in questo caso inculturazione religiosa; e non solo istruzione religiosa, per quanto poca possa essere - emergono per efficacia e frequentazione - senza dubbio molto più nel passato che oggi - la famiglia, la parentela, il vicinato. Queste modalità del vivere sociale sono tanto più sperimentabili e incisive, quanto più ci si trova in piccoli centri, paesi di montagna o località rurali. Ma, a ben riflettere, si potrebbe anche dire che in certo modo nel Settecento, cioè al tempo di Gerardo Maiella (1726-1755), «tutto era ancora mondo contadino».

Se si indaga attentamente all'interno della vita familiare, non è difficile scoprire che era soprattutto questa vita, che faceva gli uomini e plasmava la loro religiosità. Quando gli usi famigliari, nota Gabriel Le Bras, cominciarono a cedere, per poi scomparire quasi del tutto, il destino della religione - e non solo della pratica religiosa - era ormai segnato. Poiché era in casa, e direi soprattutto in case piccole e povere come quella di Gerardo, popolare, ma come lo erano gli abituri della Lucania del Settecento, che si alimentavano le idee semplici e i gesti elementari che conducevano alla chiesa, e fino all'altare. Né i missionari potevano raggiungere efficacemente quegli «incolti» o «destituiti di aiuti spirituali», se non nella vita domestica e talvolta - come fu il caso dei primi redentoristi - in quelle affannose propaggini del lavoro familiare, che erano la transumanza pastorale o le «procoje» del Salernitano. Era, dunque, attraverso il focolare che si stabilivano i rapporti tra la chiesa e il villaggio.¹

Oggi si direbbe anche, con linguaggio conciliare, ma quanto spesso semplicemente retorico per la non corrispondenza alla realtà effettiva, che la prima chiesa e la prima scuola di un uomo sono sempre la sua famiglia. E lo storico della pietà, Giuseppe De Luca, aggiungerebbe: «Con tutte le traversie, e proprio per tutte le traversie di una famiglia l'uomo si matura e il cristiano si prova e stabilisce».²

Un tempo, una delle funzioni della madre era l'educazione cristiana dei figli, cui insegnava a pregare e a sentire la presenza di Dio e dei santi, degli angeli e dei demoni. La fede era trasmessa e nutrita soprattutto dalla comunicazione materna; spesso aiutata o anche sostituita dalle cure di qualche zia o delle sorelle maggiori,

¹ G. LE BRAS, *La chiesa e il villaggio*, Boringhieri, Torino 1979, p. 144.

² G. DE LUCA, *Luigi Maria Grignion de Montfort. Saggio biografico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985 [1943], p. 32.

quando c'erano. Fu il caso anche di Gerardo, che ne ebbe tre; e Brigida, la prima, di 14 anni più anziana, fu quella che, andata a trovarlo a Deliceto - lei già sposa e forse madre, lui già frate redentorista -, gli ricordava il tempo in cui fanciullo «di circa sette anni - come riferisce il suo ultimo superiore, padre Gaspare Caione -, stando la sua casa in molta povertà, se ne usciva verso ora di pranzo - c'è da pensare, affinché a tavola vi fosse una bocca in meno e un boccone in più - e se ne andava in un luogo fuori della città, chiamato sopra la Raia e poi se ne tornava in casa con un pane alle mani». Allora Gerardo le disse: «Ora conosco che quello fanciullo che mi dava il pane, era Gesù, ed io mi credevo che era un fanciullo come gli altri». E Brigida, scherzando: «Andiamo un'altra volta in Muro, acciò portandovi nel luogo solito, possiate trovare di nuovo quel Bambino». Gerardo rispose: «Adesso lo ritrovo in ogni luogo».³

Approfondite riflessioni, sia di carattere teologico-mistiche che storico-sociali, sono state tratte da questo episodio;⁴ ma non credo di forzarne il significato o di attribuirgli una valenza impropria, anzi tutt'altro, se provo a leggerlo rapportandolo anche alla religiosità popolare, in cui viveva e con cui si esprimeva Gerardo.

La tensione al sacro e la ricerca del divino - o come una volta, più semplicemente, si diceva: «conoscere, amare e servire Dio» - a lui proposte dall'ambiente familiare in primo luogo - anche se non unico «luogo» -; in lui stimulate dall'osservazione della natura circostante; da lui iniziate secondo moduli tradizionali, ma non senza una personale originalità e spontaneità, si svolgevano in mezzo a gente e attraverso un vissuto religioso, per così dire, più naturale, più materiale, più carnale. Esso era caratterizzato da elementi sensibili e fantastici e sollecitato da bisogni concreti e immediati, al limite con la pratica magica e superstiziosa. I quali, se talvolta impedivano, spesso velavano un incontro più puro e più chiaro con Dio.

³ Questa e le successive citazioni, quando non altrimenti indicato, sono tratte da G. CAIONE, *Notizie della vita del fratello laico Gerardo Maiella del SS. mo Redentore*, manoscritti editi da N. FERRANTE e A. SAMPERS in «SH», 8 (1960), 187-109; 217-297.

⁴ Per le prime cfr. N. FERRANTE, *Storia meravigliosa di S. Gerardo Maiella*, Coletti, Roma 1965, p. 26. Ma si veda anche la fondamentale *Appendice storico-critica sui miracoli di S. Gerardo Maiella*, nella II edizione del 1959 pp. 417-539. Per le seconde - ma i due studi si allargano anche ad altre tematiche - cfr. G. DE ROSA, *Pertinenze ecclesiastiche e santità nella storia sociale e religiosa della Basilicata dal XVIII al XIX secolo*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 7-8 (1975), pp. 7-65. Il saggio, pubblicato più volte, appare anche in G. DE ROSA, *Storie di santi*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 23-48. Cfr. A. DE SPIRITO, *Il santo nella storia del Mezzogiorno*, in «Sociologia», n. 2 (1976), pp. 99-118.

Anzi, con la «immensità del caro Dio», di cui Gerardo, divenuto frate, al dir di Caione, «parlava come un angelo [...], spiegando con similitudini vivissime ed espressive come noi viviamo in Dio, che rapiva ed incantava a sentirlo».

Si notino quelle «similitudini vivissime ed espressive», che certamente egli doveva trarre dall'immaginario simbolico religioso e popolare appreso ed espresso nell'infanzia e nella prima giovinezza; e che facilmente formulava nel linguaggio del popolo e porgeva agli ascoltatori e ai destinatari delle sue lettere anche nella lingua del «volgo»: «In sott'acqua e in sotto vento». «Si mora sotto al torchio della volontà del mio caro Dio». «Questa chiara verità [di me] pigliata alla smersa». «Sorella mia, ti compatisco assai, perché stai sola, afflitta e sconsolata». «Io ce la tengo singata». «Così va il giorno d'oggi: chi saglie e chi scende». «Fra Zurfo» [il demonio]. «Me la spasso colla divina immensità». E finalmente, «Io mi trattengo in Napoli [...] ed ora più che mai me la scialerò col mio caro Dio».⁵

Dunque, «adesso lo ritrovo in ogni luogo», aveva replicato Gerardo alla sorella parlando di Dio, e quindi anche sotto le pietre, come riporta il Caione: «Se Dio ci levasse dagli occhi questa visiera, in ogni luogo vedremmo paradiso, sotto a queste pietre, sotto a quelle ci sta Dio». Oppure, lo si potrebbe trovare in ogni cosa e in se stessi, come «spesso» cantava - ma sapeva anche suonare - con i versi della nota arietta del contemporaneo Metastasio. «Se Dio veder tu vuoi, / Miralo in ogni oggetto; Cercalo nel tuo petto, / Lo troverai con te». Perciò, anche ben al di là di forme e figure appariscenti e spettacolari, di sentimenti istintivi e di ritualità incontrollate, di cui spesso si riveste o, per meglio dire, abbisogna, onde capire ed esprimersi, il mondo folklorico religioso, e più precisamente la pietà popolare. Gerardo «adesso», cioè nello stato religioso, guidato dalla Regola, controllato dai superiori, consigliato dal direttore di spirito, viveva una ricerca e un incontro con Dio più intimo e spirituale, più oblativo e puro, fino all'esperienza mistica. Non che prima, quando era in famiglia o dedito al lavoro di servitore e di sarto, la sua pietà, che era la pietà popolare del tempo - come meglio vedremo -, mancasse di intensità ascetica e di esperienze mistiche; ma la sua vita rapportata a Dio «per consuetudine di amore,

⁵ Quest'ultima espressione ha ispirato al sottoscritto una composizione in versi napoletani del soggiorno di Gerardo a Napoli nel 1754/55. Pubblicata col titolo *A Napule m' 'a scialo* (Torre del Greco 1968), quattro dei 450 versi recitano: «I' sto a Napule e m' 'a scialo: / ccà sto sempe nzieme a Dio / e me pare ca stu tempo / è 'o meglio tempo mio!».

che non è mero sentimento - come spiega De Luca nella descrizione dell'idea di pietà -, ma soprattutto è volontà, forza razionale che scatta nell'azione»,⁶ si mostra pienamente nella sua crudezza e soavità durante il breve periodo vissuto da religioso. Sono ormai considerate - e bene a ragione - caratteristiche del suo stile di vita - cioè della sua santità - espressioni quali: «E per Dio, non voglio Dio, ma voglio solo ciò che vuole Dio». «Toglimi la volontà di Dio, e poi vedi che ci resta». Oppure, «Qui si sta facendo la volontà di Dio, come vuole Dio, e per quanto tempo piace a Dio». Questo avviso che fece apporre sulla cella dell'ultima agonia, fu il manifesto e la sintesi della sua santità o, per l'appunto, della sua pietà, che ormai aveva raggiunto la pienezza della uniformità divina. «Non è pietà - continuava De Luca - una fiammata momentanea, per essere pietà deve essere come una vita. Si è pii come si è vivi». Il riscontro in Gerardo è: «Io già son risoluto con tutto ciò a vivere e morire, impastato di santa fede. La fede mi è vita e la vita mi è fede».⁷

2. Ma da dove gli veniva tale pietà? Come era sorta e si era sviluppata in lui? Al di là dell'azione dello Spirito, secondo i credenti l'unico capace di scrutare «renes et corda», i quali non sono assoggettabili e riducibili a griglie interpretative della «più pura razionalità», poiché in un'esperienza religiosa non tutto è spiegabile con criteri storici e antropologici, è comunque giocoforza, per trovare una risposta, osservare il tempo della sua fanciullezza e della prima giovinezza.

A un confronto con Alfonso de Liguori (1696-1787), suo rettore maggiore, risulta che questi trascorse quel tempo frequentando, tra l'altro, sin dai nove anni, pie congregazioni e confraternite napoletane,⁸ ed era guidato nello spirito da esperti direttori; come pure lo era Domenico Blasucci (1732-1752), un giovane che fu poi rectorista, coetaneo, corregionale e amico di Gerardo. Il quale, invece, non frequentò congreghe o pie associazioni negli anni trascorsi a Muro Lucano e a Lacedonia; né ebbe consiglieri provetti e navi-

⁶ G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962, p. 8. Cfr. anche A. DE SPIRITO, *G. De Luca, S. Alfonso e la storia della pietà*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 28 (1985), pp. 147-166.

⁷ *Le lettere di S. Gerardo Maiella*, a cura di D. CAPONE - S. MAJORANO, Materdomini 1980, p. 263.

⁸ Cfr. A. DE SPIRITO, *Confraternite Sette-Ottocentesche nel Mezzogiorno. Le «comuni», le «segrete» e il pensiero di sant'Alfonso*, in «Rassegna storica salernitana», n. 1 (1992), pp. 147-186 e in particolare pp. 168-169.

gati direttori di spirito per la sua formazione morale e religiosa. Forse la spontaneità ed eccessività di alcuni suoi gesti e comportamenti, che non erano capiti e lasciavano stupiti gli stessi famigliari e compaesani, era dovuta anche alla mancanza di una guida illuminata e costante. «La guida verrà più tardi nella religione - ha ben notato il biografo Nicola Ferrante, - e sarà, come lui la voleva, di ferro, ma intanto ha dovuto sperimentare tutte le fasi dell'invadenza progressiva della grazia, che lo sollecitava nelle forme più inconsuete, al di fuori di ogni logica umana e di ogni calcolo opportunistico. Era una vita senza metodo apparente, senza orario, sempre tesa ad ascoltare l'impulso interiore dello Spirito, come se la terra fosse un'entità trascurabile e il corpo un involucro da smettere alla prima occasione».⁹

Si direbbe che sono stati la casa, la chiesa e la strada i luoghi e la memoria della sua identità religiosa, i modelli e i «maestri» della sua devozione. E nelle case, nelle chiese e per le strade allora si respirava la fede dei semplici, per lo più indotti e ignoranti, ma non per questo meno retti e «sapienti» (Gerardo, comunque, imparò a leggere e a scrivere); si imitava la pietà dei poveri, artigiani o contadini, pastori o nullatenenti, come i suoi genitori; si assisteva talvolta all'«empietà» dei devianti, non sai se più sventurati e indifesi o più disperati e malvagi. In una parola, si viveva la religiosità del popolo. Il quale, però, non va certo rappresentato con le bucoliche immagini di una civiltà contadina tutta innocenza e devozione; né va creduto come formato di poveri e derelitti solo bontà e tenerezza. In riferimento alla rettitudine di vita, come nelle fasce d'età, così nelle cosiddette classi egemoni e in quelle subalterne o popolari, vi sono giovani e giovani, gentiluomini e gentiluomini, poveri e poveri. Anche Gerardo, nel suo apostolato fra uomini e donne, giovani e vecchi, nobili e plebei, era alieno da comportamenti populistici e da pareri falsamente accattivanti, che sembravano collegare il bene e il male, la santità e il peccato alla fascia d'età o al ceto sociale più che al libero arbitrio di ognuno. In altre parole, non esistono fasce d'età, né ceti sociali che abbiano il paradiso garantito o l'inferno assicurato. Rimproverando un giorno il gentiluomo e amico Gerolamo Santorelli, che aveva tentato di circuire una giovane bizzoca o monaca di casa,¹⁰ disse: «O Dio! già sai il bene che io ti

⁹ N. FERRANTE, op. cit., p. 53.

¹⁰ Almeno in altri tre punti delle memorie del Caione si parla della «carità» di Gerardo per queste donne che potremmo definire in termini moderni «laiche consacrate»: una giovane di Caposele, che «nel portamento esterno sembrava anima spirituale, ma

porto; e poi ti avanzi a tanto? Ma ti perdono, perché foste trasportato dalla vostra gioventù, poiché chi sta in tale stato non pensa l'inferno e l'infinita perdita di Dio». ¹¹

A prima vista, la condizione giovanile sembrerebbe una facile scusante alla propria responsabilità. In realtà, contrariamente a quel che di solito pensano una certa cultura e una certa morale popolare (e non), Gerardo più obiettivamente sembra avere di questo stato o condizione - non dei singoli giovani - un giudizio «non molto esaltante». Scrive, infatti, all'amico: «Chi sta in tale stato non pensa l'inferno e l'infinita perdita di Dio». Del resto, trovandosi a Castelgrande nel giugno del 1753, «la maggior meraviglia - racconta il Caione - fu che avendo egli tirati a Dio da 15 giovinastri coi suoi discorsi famigliari, ma tutti pieni di fuoco, al partirsi dal paese se n'andarono appresso a lui e si portavano a fare una buona confessione nella nostra casa di Santa Maria Mater Domini della terra di Caposele e continuarono per più tempo a venire a truppe ogni sabato, la sera, per confessarsi la domenica seguente e si contentavano dormire la notte sotto le baracche, avanti la porta della nostra chiesa, cosa che fece tanta impressione nell'animo del nostro padre don Paolo [Cafaro]».

Era costui il superiore e il padre spirituale di Gerardo; ma era anche uno zelante missionario - tale che i suoi compagni l'avevano soprannominato «l'Ira di Dio» - e un ferreo direttore di spirito, che diceva a se stesso e agli altri: «Bisogna crepare e schiattare per farci santi». Ebbene, ci possiamo chiedere: a cosa era dovuta la «maggior meraviglia» di tutti e la «tanta impressione» del padre Cafaro? Credo al fatto che in questo caso si trattasse, appunto, di giovani. I quali non sembrano facilmente «scuotibili», se fu proprio in questa occasione che don Paolo usò per Gerardo quella colorita ed emblematica frase: «Dove va chisso, se ci mette lo revuoto» (dove va costui, arriva il terremoto). Né, d'altra parte, è attribuibile tanta «meravigliata» soddisfazione al fatto che quei giovani passassero la notte nelle baracche davanti la chiesa. Che uomini e donne, vecchi

nell'interno era macchiata di mille colpe», con la quale «tanto fece e tanto disse» che cambiò vita e divenne «lo specchio delle sue compagne, essendosi anche vestita di nero»; la sorella del dottor Nicola Santorelli, che una sera, come le aveva promesso, andò a trovare a casa «non già nel corpo, ma in spirito»; la sorella dell'arciprete di Andretta, Maria Candida Arace, cui svelò «filo per filo tutto l'interno e specialmente quelle cose che incontrava tanta difficoltà in svelarle». Sul bizzochismo o monachesimo femminile domestico, in particolare nell'Italia meridionale e nel Settecento, cfr. A. DE SPIRITO, *Maria Francesca Gallo, Alfonso De Liguori e il «gran numero» di bizzocche*, in «*Campania sacra*», n. 22 (1991), pp. 395-440.

¹¹ *Le lettere di S. Gerardo*, cit., p. 314.

e bambini riposassero e dormissero all'interno o intorno ai santuari era una necessità, un uso e anche un rito molto comune nella religiosità popolare del tempo e fino a qualche decennio fa, quando si intraprendevano a piedi o sui carri lunghi e faticosi pellegrinaggi.

Al di là del non certo, anche se probabile, pellegrinaggio all'antico romitorio di Materdomini, che avrebbe fatto con la mamma il piccolo Gerardo, e oltre a quello allegro e devoto, di nove giorni, che egli fece qualche anno prima di morire con i chierici redentoristi al santuario di Monte Sant'Angelo, in Puglia, dove «patì molto, parte per i disagi del lungo viaggio, parte per lo sputo di sangue sopravvenutogli», si può dire che Gerardo fu molto partecipe di questa espressione di fede e di religiosità tanto cara al popolo di ogni tempo e regione; e ne fece altri più brevi e da solo, senza escludere il dormire in chiesa, ma lontano da frastuoni e distrazioni per pregare e «colloquiare con Dio». E portava con sé anche qualche speciale provvigione.

Stando ancora a Muro Lucano, «fatto più grande, cominciò a frequentare una certa chiesa sita fuori dell'abitato». E' sempre il confidente padre Caione che narra. E «alcune volte se n'andava in detto luogo, come a paese in luogo di santo ritiro, e vi si tratteneva per tre o quattro giorni continui senza nemmeno andare a dormire in casa, ma dormiva nella chiesa medesima, impiegando tutta la giornata in orazioni, ed in colloqui con Dio, trattone solamente quel poco di tempo che dava al sonno, e quello lo prendeva sopra la nuda terra». E ancora: «Altre volte si portava da casa poco pane ed un fiaschetto di vino, si tratteneva per tre o quattro giorni interi, di notte e di giorno, nella medesima chiesa».

Più che su quel «poco pane», vorrei fermare l'attenzione su quel «fiaschetto di vino», che sa tanto di aria di festa e di una serena letizia. Tra le cose che stupiscono nella vita di Gerardo, fino all'incredibile, oggi soprattutto che ci troviamo in una cultura troppo diversa dalla sua anche nel cibo e nell'alimentazione, sicché molte sue penitenze, seppure ammirabili, sono avvertite come sempre più lontane e inimitabili, c'è quel poco e cattivo cibarsi sia a casa sua sia in congregazione. E, senza dubbio, più poco e cattivo in quella che in questa, se «poco o niente mangiava sin dalla prima età, e quante volte era invitato a mangiare rispondeva ch'era sazio sino alla gola»; e se «forzato ad accettarlo», subito lo spartiva con i bambini e i primi poveri che incontrava. Una volta, racconta sua madre, mangiò per tre giorni soltanto «radice d'erbe».

Quell'aria di festa e di serena letizia, richiamata dal fiaschet-

to di vino portato con sé in un pellegrinaggio a un noto santuario o in una passeggiata verso una cappella votiva fuori paese in aperta campagna, interrompeva ogni tanto la quotidiana miseria di famiglie del popolo, come quella di Gerardo. Talmente misera - «egli era poverissimo nei beni di fortuna» - che, morto il padre, una volta dovette «fuggire da Muro - testuali parole - per non avere affatto modo di pagare» le tasse al comune. Ma quella piccola e per lui insolita provvista ci rimanda anche a quel «vino musto», che il vecchio canonico don Carlo Merolda, facendo testamento nel 1740, volle lasciare «alla serva Benedetta Galella - la madre di Gerardo - per avermi bene servito»;¹² mentre costui, quattordicenne, era anch'egli al servizio del vescovo di Lacedonia, dove solitamente non mangiava che «pane ed agli»; o apprendeva il mestiere di sarto nel paese natale.

3. Andando alla ricerca delle prime sorgenti, oltre che degli ambienti naturali e culturali, come dicevo all'inizio, della religiosità di Gerardo, vorremmo poter sapere qualcosa di più dei suoi genitori. Ma pochissimo sappiamo del padre, Domenico, taciturno e laborioso, che lo lasciò orfano ancora fanciullo; poco sappiamo della madre, Benedetta, pia e servizievole, e della quale egli deve aver avuto il cuore. Lo si può dedurre dall'intensità con cui amava la Madonna, che chiamava «Mamma Maria», e dalla purità di cuore e di intenzione con cui guardava e trattava le altre donne, che tutte gliela ricordavano: giovani o anziane, belle o brutte, sane o ammalate, laiche o consacrate. Tale spontaneità, e libertà, nel trattare l'altro sesso era perfino singolare, tanto da meravigliare talvolta gli stessi interlocutori e osservatori; e comunque era tutto il contrario di certa «misoginia» d'altri santi venuti prima e dopo di lui; ed anche molto diversa da quella di uomini di Dio più vicini a lui nel tempo, nello spazio e nella stessa famiglia religiosa. Si pensi all'«umanissimo» sant'Alfonso che, tuttavia, al dir di fratello Alessio Pollio, che lo servì negli ultimi 25 anni, «abborriva in tal maniera l'aspetto delle donne», che «essendosi portata un giorno una mia figlia d'anni due in circa a trovarmi nel palazzo [vescovile], ed avendo io dovuto entrare nella stanza di esso servo di Dio, questa mi venne appresso, quale vedutala mi disse: "Alessio, non ce la portare

¹²R. TELLERIA, in «San Gerardo», n. 4 (1964), pp. 61-62.

più, perché mi dai disgusto».¹³ San Gerardo invece, di vecchie zimmarre e sgualcite sottane, ne faceva con le proprie mani manichetti e corpetti per le ragazze povere, che accorrevano alla porteria di Materdomini.

Un altro testimone oculare raccontò che Alfonso «non si faceva mai baciare le mani dalle donne, e l'ho veduto non permetterlo nemmeno a matrone illustri, ritirando sotto la veste la mano. Non parlava con esse a solo a solo, ma in presenza altrui nel bisogno preciso, né mai di ciera, ma sempre di fianco, e si toglieva anche tante volte l'occhiale».¹⁴ San Gerardo invece poteva dire a una giovane monaca: «Non vi meravigliate del mio scrivere che vi faccio così affezionato [...], perché - come egli realmente sentiva - siamo fratello e sorella nel mio Signore, perciò giustamente ci dobbiamo sempre puramente amare in Dio».¹⁵ L'avverbio puramente, sottolineato dallo stesso santo, la dice lunga sulla virtù della prudenza, tra le più difficili da praticare.

In proposito, un altro accenno può farsi al pur «simpatico» venerabile Domenico Blasucci. Orfano di padre a tre anni, «viveva la vita stessa della madre», la quale lo educò alla pratica dell'orazione mentale; eppure egli «non le fissava mai gli occhi in viso, tanto meno a sorelle - ne aveva sei - o altre donne». Queste, specie se giovani, procurava di scansarle anche cambiando strada, e «una volta egli ebbe a dire, che avrebbe creduto di commettere peccato se avesse rimirato donne». «Si tornava un giorno da passeggio - racconta un confratello - e per caso si imbatté in un'ombra di donna: Gesù e Maria, lo si intese ripetere immediatamente per due e tre volte, quasi a scongiurare il sinistro fantasma!».¹⁶ San Gerardo invece, che fu da lui rasserenato con un segno di croce sul petto, d'età quasi coetaneo, di paese quasi limitrofo, d'estrazione sociale quasi la stessa, si era proposto, «quante volte mirerò donne», di onorare Maria con un'Ave alla sua purità. Come commenta Domenico Capone, non si tratta dunque di preghiera per evitare tentazioni, «quasi che la donna fosse tentazione per l'uomo come non pochi al tempo di Gerardo pensavano, ma preghiera in lode di Dio in Maria,

¹³ Archivio Generale Redentorista, Roma, *Summarium super virtutibus*, (1806), tomo I, p. 555, § 4.

¹⁴ *Ibid.*, tomo II, p. 117, n. 227.

¹⁵ *Le lettere di S. Gerardo*, cit., p. 299.

¹⁶ A. DI COSTE, *Un giglio olezzante della famiglia redentorista, ossia il ven. Domenico Blasucci*, Roma 1932, pp. 34, 37, 51, 142, 143.

riverbero chiaro della infinita purità dell'essere di Dio».¹⁷

Ma torniamo alla mamma di Gerardo, la quale morì il 10 aprile 1752, quando erano passati da poco il venerdì santo e la Pasqua di Resurrezione, ed egli era novizio a Deliceto. Sei giorni dopo scrisse da Melfi a una suora di Ripacandida quella lunga lettera, in cui si scorge tra le righe un violento dolore e si legge chiaramente una forte adesione alla volontà di Dio. «Il suo divino volere vuole che io cammini in sott'acqua e in sotto vento. E in tale [cammino, lui] vuole e [io] voglio».¹⁸ Non un cenno alla morte della mamma: i veri grandi dolori, come le vere grandi gioie, a volerli descrivere e a volerli far capire, risultano sciupati nella forma, malconci nella sostanza.

Non sappiamo se pure Gerardo abbia detto, come Alfonso in tarda età: «Quanto di bene riconosco in me nella mia fanciullezza, e se non ho fatto del male, di tutto son tenuto alla sollecitudine di mia madre».¹⁹ Tuttavia, come non credere che egli si sia ricordato, soprattutto allora, nel silenzio del suo secondo noviziato, dell'apprensione e sofferenza di mamma Benedetta per un figlio che «siccome cresceva negli anni, così cresceva nel desiderio di farsi santo»; ma, ormai giovane, era ritenuto dagli altri «comunemente per fatuo - dice Caione - per quella sua naturale semplicità e schiettezza di cuore; perciò lo burlavano continuamente e non solo colla bocca, alle volte venivano alle mani, battendolo e straziandolo senza discrezione». Oh, il presunto buon cuore del ceto contadino e la decantata dolcezza dell'età giovanile!... «Ed egli non solo non dava menomo segno di risentimento, ma prendeva tutto a scherzo ed a burla per quella naturale inclinazione che aveva ai patimenti e alla Croce».

Chissà che diceva la povera donna quando suo figlio, legato con una fune, «lo strascinavano per terra per lungo tratto di via», mentre egli implorava: «Oh Dio! E che v'aggio fatto io?». Chissà quale strazio avrà provato il venerdì santo di tre anni prima, quando in cattedrale lo vide appeso a una croce, nella rappresentazione della Passione. Chissà quante lacrime avrà versato quando, la domenica in Albis, arrivarono a Muro i missionari redentoristi e, nonostante la sua vecchiaia e povertà, lui, ch'era l'unico figlio ma-

¹⁷ In *Le lettere di S. Gerardo*, cit., p. 233.

¹⁸ *Ibid.*, p. 251.

¹⁹ TH. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso De Liguori*, Città Nuova, Roma 1983, p. 133.

schio, voleva assolutamente partire con loro. «Seppero, fra questo mentre - racconta Caione -, i suoi parenti la sua risoluzione, e lo carcerarono entro una sua stanza, ma egli trovò modo di uscirne, poiché, unite insieme le lenzuola del letto ed attaccatele alla finestra della sua stanza per le medesime se ne calò, e lasciò scritto un biglietto dove se n'andava».

Alcuni anni dopo, Gerardo scriveva a una novizia: «Tutti siamo stati tentati su della vocazione; e Dio è quello che manda le tentazioni per vedere la nostra fedeltà».²⁰ Come non pensare al suo amore materno ed alla lotta sostenuta nella scelta di dedicarsi tutto e soltanto a Dio oppure di restare qualche anno ancora con la vecchia madre, che del resto non lasciava completamente sola? Dovette essere questa la tentazione più forte della sua vocazione religiosa, poiché per il resto egli aveva le idee chiare e i sentimenti retti sulle attrattive del «mondo» e la conoscenza di sé. Nell'Esame del nascosto interno confessò: «Mi fido solo e spero in Dio. Di me mai me ne sono fidato, né me ne fido e mai me ne fiderò: perché avendo io conosciuto alquanto la mia miseria, continuamente mi spavento fidarmi di me stesso; e se ciò non facessi avrei certamente perduto il cervello».²¹ Altro che «matto del villaggio»! Come lo potrebbe ritenere qualche «loico» analista, o come lo ritennero alcuni suoi coetanei e compaesani; non certo sua madre. E nemmeno quei «poveri pazzi» dell'ospedale degli Incurabili a Napoli, dove si recava con «qualche cosa di zucchero e di commestibile» per «animarli a sopportare allegramente quella croce che aveva loro mandato il Signore; ad offrire a Dio quelle fatiche che erano costretti a fare da chi loro presedeva».

Quanto e come un figlio ami sua madre, quanto e come da essa egli riceva e prenda in fattezze fisiche e molto più spirituali, non è dato sapere precisamente e completamente, a meno che non si voglia cadere in luoghi comuni. Ma io credo che anche la popolarità riscossa da Gerardo in vita e dopo morte, come pure il suo speciale «protettorato» sulle mamme e sui bambini, abbia qualcosa in comune e debba sottilmente ma saldamente collegarsi al suo vissuto affettivo materno e familiare. Diversi e documentati episodi della sua vita di santo si inquadrano e riflettono quella disponibilità generosa, spesso fino al sacrificio, verso la famiglia; quella spontanea

²⁰ *Le lettere di S. Gerardo*, cit., p. 284.

²¹ *Ibid.*, p. 326.

semplicità dinanzi al «mistero della vita»; quella naturale «sacralità» sentita nei confronti della maternità e dell'infanzia: caratteristiche, queste, se non peculiari, certamente più proprie della cultura e della religiosità popolare e contadina, nonostante - anche qui - i soprusi e le violenze perpetrate al riguardo.

S'era nell'estate del 1754 e Gerardo era stato da poco scagionato da una «orrenda impostura» - cioè, scrive Caione, «d'aver peccato colla Signorina Donna Nicoletta Cappucci, onestissima e piissima donzella» di Lacedonia, quando andò a trovarlo a Materdomini Alessandro del Piccolo, compaesano e amico che, morta la moglie, era passato a seconde nozze. «Di questa tua moglie - gli disse Gerardo - stattenne allegramente e di buon cuore; però dovete passare molti travagli, ed ella è gravida di 40 giorni e darà alla luce un maschio». Tutto si verificò a puntino; e «maestro Alessandro, per lo gran concetto che aveva di Gerardo nostro, volle chiamare il bambino col nome di Gerardo, prima che sua madre l'avesse dato alla luce, e con tal prodigio, che quante volte il padre metteva la mano sul ventre di sua moglie e diceva: »Gerardo, Gerardo«, si sentiva il fanciullo muoversi e rivolgersi dentro al ventre di sua moglie ed andava a bussare colla testa sotto alla mano, e ciò accadeva quante volte il padre lo chiamava».²²

4. Se per la trasmissione delle fattezze fisiche e della formazione morale tra madre e figlio non è possibile una conoscenza esaustiva, lo stesso può dirsi per l'acquisizione della cultura di appartenenza, intesa in senso antropologico. Eppure, uno sguardo per

²² Per «infiore» le pagine di un opuscolo tra il parentico e il devozionale, a cura di A. AMARANTE e A. PANARIELLO CSSR e intitolato *San Gerardo Maiella, celeste patrono delle mamme e dei bambini*, Materdomini 1993, bastava ricordare questo delicato episodio della vita del santo, anziché propalare un'inventata storia di personaggi e fatti, che sanno tanto di squallida e melensa «telenovela». Al fine di inculcare il rispetto della vita nascente e motivare il patrocinio di san Gerardo su di essa, i curatori fantasticano di un figlio concepito da Nicoletta Cappucci col suo fidanzato e, secondo la calunnia di Nerea Caggiano, attribuito a Gerardo. Poi, scendendo nei dettagli, aggiungono: «Purtroppo, all'insaputa della famiglia, la giovane è in procinto di abortire e Gerardo, con incontri più frequenti, cerca di infonderle senso di responsabilità, rispetto per la vita nascente e tanta fiducia in Dio, perché prima o poi il fidanzato "si farà vivo" e la situazione si risolverà felicemente» (p. 10). Tali fandonie (anche se ci si volesse rifare all'improbabile versione del TANNOIA, *Vita del servo di Dio Gerardo Maiella*, Avellino 1842 [1811], pp. 95-96) non meritano alcuna segnalazione; e ne avrei fatto volentieri a meno, se non fosse stato per l'infondatezza della notizia, che veicola una distorta immagine di Gerardo; per la larga diffusione dell'opuscolo distribuito gratuitamente ai devoti; e anche per far riflettere sui «non belli» risultati di una ricerca storica... disattesa o maltrattata.

capire, ma non più di uno sguardo, e per di più di riflesso, può offrircelo la storia della religiosità popolare nel Sud, che in questi ultimi decenni ha visto incrementare i suoi cantieri per più ampi scavi, ma non sempre per altrettanto serie analisi filologiche e fondate interpretazioni.

Cogliamone uno spaccato proprio nella regione dove Gerardo nacque e trascorse più di tre quarti della sua vita, la Basilicata; e osserviamolo attraverso la bella prosa di De Luca, anch'egli lucano. «S'andava, a mattina alta, quando ancora l'alba non era che un presentimento dei galli, s'andava su in silenzio alla chiesa di Santa Maria, con nonna; e l'arciprete, innanzi alla Messa, leggeva al poco lume di candela le meditazioni di Sant' Alfonso. Le donne, dentro un loro panno nero, inginocchiate per terra nel mezzo della chiesa; gli uomini, ai lati del presbiterio, e noi bambini ora presso gli uni ora presso l'altre, svegli ma come s'è svegli la notte; e tutti s'ascoltava quelle parole, né faceva nulla ai più vecchi che già le sapessero a mente. [...] Un'altra volta, poi, nel pomeriggio, ma già presso l'Avemaria, la campana della medesima chiesa tornava ad alternare sull'umile paese que' suoi rintocchi, ch'io ricordo e, quando ci ritorno, riconosco da lontano con una immensa tenerezza; e daccapo si formava, su, verso la chiesa, il rado corteo di buone mamme, di nonne, di bambini, di vecchi. Gli uomini no, che restavano in campagna sino all'ultima luce, nel lavoro. Era, immancabilmente, tutti i giorni dell'anno, la visita al SS. Sacramento».²³

Questo avveniva - e non solo in Lucania - alla fine dell'Ottocento, ma anche più di mezzo secolo dopo, come pure due secoli prima, al tempo di Gerardo. Erano le pratiche di pietà d'ogni giorno, la «vita devota» del popolo cristiano.²⁴ Presumibilmente, anche della popolana Benedetta Maiella, ma certamente e documentatamente di suo figlio; anche se le meditazioni e le preghiere non saranno state, in quei primi anni, di sant'Alfonso. Il quale, però, nei circa trent'anni in cui visse Gerardo compose e diffuse una ventina di opere e operette ascetiche: dalla prima, le Massime Eterne del 1728, quando «Gerardiello» aveva solo due anni; alle Visite al S. Sacramento del 1745, quando ancora prima di farsi frate, «se ne

²³ G. DE LUCA, *Sant'Alfonso. Il mio maestro di vita cristiana*, Paoline, Alba 1963, pp. 59-60.

²⁴ Sulla «vita devota» che, come è noto, non nacque con le missioni di sant'Alfonso, anche se da lui e dai suoi compagni, soprattutto da Gennaro Maria Sarnelli (1702-1744), fu decisamente inculcata e largamente diffusa, cfr. A. DE SPIRITO, *La parrocchia nella società napoletana del Settecento*, in «SH», 25 (1977), 102-107.

stava l'ore intere in chiesa innanzi al Santissimo Sacramento, cui frequentemente portavasi a visitare»; alle Glorie di Maria del 1750, quando scriveva: «Io mi eleggo lo Spirito Santo per unico mio consolatore e protettore del tutto. [...] E tu, unica mia gioia, Immacolata Vergine Maria, tu ancora mi sii unica, seconda protettrice e consolatrice»;²⁵ agli Avvisi spettanti alla vocazione religiosa del 1750, che, infermo a Pagani, gli leggeva il padre Caione, e lui, meditando, stette immobile e rapito in Dio per quasi mezz'ora; all'opuscolo sull'Uniformità alla Volontà di Dio del 1755, anno in cui morì; e si disse dai confratelli che questa «fu la virtù da lui più eroicamente posseduta. Ne parlava divinamente, ne scriveva ammirabilmente, la praticava perfettissimamente». Come appare dai suoi scritti, egli attinse ampiamente anche da queste opere alfonsiane per la propria ed altrui spiritualità.

Ma vorremmo sapere le altre sue letture, perché Gerardo amava leggere, eccome, se nel pomeriggio, quando gli altri confratelli dormivano, lui «spendeva anche quell'ora sempre in orazione, o in letture di libri santi». E amava far leggere, se nelle questue portava con sé un «mazzetto di librettini» per lo più riguardanti la Passione del Signore, per darli a preti e laici. Riguardano proprio l'amore del Cristo paziente e crocifisso, e la sua imitazione, il suo primo libro - mentre era ancora a Muro Lucano - e l'ultimo - di alcuni mesi prima di morire -, dei quali conosciamo titolo e autore. L'uno è *L'Anno Doloroso* (Napoli 1690) del missionario cappuccino Antonio da Olivadi (+1720). Si sa che Gerardo avrebbe voluto essere cappuccino: lo era un suo zio materno, e a Muro c'era un convento. L'altro è *la Vita e virtù della serva di Dio suor Maria Crocifissa della Concezione* (Girgenti 1704) di don Girolamo Turani. Si tratta della monaca benedettina Isabella Tomasi di Palma di Montechiaro, sorella del santo cardinale teatino Giuseppe Maria; ed è quella «beata Corbera», cui l'autore del Gattopardo dedica qualche accenno non molto felice e veritiero.²⁶ «Crocifissa» di nome e di fatto, contemplativa, inquisita dall'autorità ecclesiastica, tormentata dal diavolo, morì ascoltando la Passione del Signore, dopo «tre ore di agonia», nel 1699, lo stesso mese e lo stesso giorno in cui morirà Gerardo, che l'aveva scelta, con altri santi, quali san Francesco e san Luigi, come sua «avvocata».

²⁵ *Le lettere di S. Gerardo*, cit., p. 325.

²⁶ Cfr. anche S. CABIBBO e M. MODICA, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino 1989.

Non è possibile parlare di religiosità popolare, specialmente per il passato, se non si conosce il posto e il significato in essa occupati dalla croce di Cristo col suo amore «fuor di ragione» e fino alla follia, col suo dolore cruento ma salvifico, acerrimo e angosciante ma non sadico e fanatico. Allo stesso modo, non è possibile capire la spiritualità di Gerardo, che può dirsi costantemente segnata dal peso della croce. Basti per tutto questa quasi singhiozzante confessione: «Ma ora non cammino e non ho moto, ritrovandomi su, con esso, in croce e mesto ed [in] inspiegabili patimenti. Per me si perse la lancia per darmi morte! E' il mio patibolo. Là obbedisco a ritrovarla, per ottenere vita nel patire. [...] Questa è la volontà del mio celeste Redentore, di star inchiodato su d'est'amara croce».²⁷

Quando nella monotona quotidianità di un vivere precario, uomini e donne erano più adusi al meraviglioso - e al mostruoso -; quando la rassicurante cultura di valori «certi ed essenziali» era più diffusa - e cercata -, formando singoli e gruppi ad una diversa, e forse più grande capacità d'amare, e di soffrire, l'imitazione del *Christus patiens* da parte di Gerardo - e di molti altri innamorati e innamorate di Dio - raggiunse livelli molto alti, e per la moderna sensibilità anche non poco inquietanti.

Un esempio sono i riti penitenziali, e più precisamente la flagellazione a sangue, verificabile tra i fedeli un po' dappertutto fino a qualche secolo fa, in alcuni paesi dell'Italia meridionale fino a qualche decennio fa, tutt'oggi ogni sette anni, in occasione della festa dell'Assunta, a Guardia Sanframondi nel Beneventano. Pur nella diversità di tempi e di aree geografiche, queste estrinseche, drammatiche manifestazioni di religiosità popolare si rifanno a uno schema quasi identico, come già rilevava per il Settecento il gesuita Flavio Fontana, nel riferire delle missioni da lui fatte in Italia e in Germania.²⁸

In quanto espressione eucologica propiziatoria e supplice, i riti penitenziali furono un fatto centrale di ogni vissuto religioso. Vivace rappresentazione della creaturalità dell'uomo inchiodato al suo tempo e al suo spazio, manifestavano, visualizzandolo in modo plastico e tangibile, quel "si compatimur" paolino che, nell'attesa di «cieli nuovi e terre nuove», si esprimeva con lacrime, gemiti e tal-

²⁷ *Le lettere di S. Gerardo*, cit., pp. 297-298.

²⁸ Cfr. A. DE SPIRITO, *Riti di penitenza nell'Italia meridionale. A proposito di un manoscritto del Settecento*, in «*Ricerche di storia sociale e religiosa*», n. 22-23 (1982), pp. 359-365.

volta con effusione di sangue, specialmente in quegli eventi straordinari e collettivi, che erano le missioni popolari. Ma su queste rimando ad alcuni buoni studi,²⁹ mentre qui vorrei fare solo una considerazione.

Simboli, segni, oggetti, abiti, gesti e usi del vissuto sociale e religioso vanno comunque e sempre contestualizzati e storicizzati per poterli capire, se non giustificare. Per cui, se oggi impressionano le lunghe ore di preghiera e di meditazione di molte donne e uomini pii del passato, non bisogna dimenticare, tra l'altro, che fino agli anni Sessanta anche nei noviziati redentoristi, ad esempio, erano dedicate alla preghiera quasi cinque ore al giorno (più o meno il tempo che oggi in media passano i ragazzi - e non solo loro - davanti alla TV). Se poi addirittura spaventano i tanti teschi di morti -14 o 15, dice Caione -, che addobbavano l'«angusta e oscura» cella dove dormiva Gerardo nel convento di Deliceto, si pensi che un tempo il rapporto tra i vivi e i morti era dappertutto molto più intenso e comune.³⁰

La stessa morte poteva dirsi «addomesticata», mentre tibie e teschi erano in bella vista non solo nelle chiese, cimiteri e ossari, ma nell'iconografia santorale, nelle celle dei religiosi e... perfino sul fondo della coppa in cui beveva quel sant'uomo di papa Innocenzo XI sul finire del Seicento.

E c'è di più. Proprio in Basilicata, ancora a metà Ottocento, quell'anticlericale e non poco fazioso Enrico Pani Rossi, che l'aveva girata in lungo e in largo, osservava come «fosse frequente il caso di cani vagolanti per le vie, e rosicchianti uno stinco o teschio di fresco sepolto, essendo il camposanto convegno di cani affamati». Più precisamente, poi, a Muro Lucano le ossa dei morti si gettavano «dall'alto di una roccia in una voragine che mette ribrezzo»; e a Ripacandida, «qua e là scalati poi da un muro di cinta senz'uscita, stanno e si putrefanno, a cielo scoperto, pasto ai corvi».³¹

5. Dire pietà popolare è come dire pietà mariana. E parrebbe dover essere facile riconoscerla e interpretarla; alcuni autori invece, giustamente noti per altri meriti, hanno saputo per lo più travi-

²⁹ Ad esempio, G. ORLANDI, *Missioni parrocchiali e drammatica popolare*, in *Atti del convegno di studi sul folklore padano (1974)*, Modena 1976, pp. 305-333.

³⁰ Cfr. A. DE SPIRITO, *La comunicazione tra i vivi e i morti. Preliminari e fonti di una ricerca antropologica*, in «*Ricerche di storia sociale e religiosa*», n. 21-22 (1982), pp. 293-318.

³¹ E. PANI ROSSI, *La Basilicata*, Verona 1868, p. 254.

sarla. Mi riferisco, tra gli altri, a Carlo Levi del *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), «infondata e ambigua» espressione, come ha mostrato Gabriele De Rosa, divenuta un luogo comune. Mentre è il segno di una lettura superficiale della religiosità delle popolazioni del Sud, vista più con la lente del letterato e del poeta, che con quella dello storico e del politico.³²

Ricordando, infatti, il suo soggiorno lucano, Levi scrive che la Madonna nera di Viggiano «non è, per i contadini, né buona né cattiva; è molto di più. Essa secca i raccolti e lascia morire, ma anche nutre e protegge; e bisogna adorarla» (sic). Nelle festose processioni locali, «tra il grano e gli animali, gli spari e le trombe, non era la pietosa madre di Dio, ma una divinità sotterranea, nera delle ombre del grembo della terra, una Persefone contadina, una dea infernale delle messi». O addirittura era «la feroce, spietata, oscura dea arcaica della terra, la signora saturniana di questo mondo»; la cui immagine alle pareti domestiche faceva tandem con quella di Roosevelt...³³

A parte il fatto d'aver preso tali spunti classicheggianti dalle considerazioni, fatte quasi un secolo prima dal succitato Pani Rossi³⁴ (e questo finora non era stato mai notato), non ci vuole molto a capire che questa è la visione, o meglio l'interpretazione, e per di più dotta ed erudita, di Levi, un medico del Nord, e non certo dei contadini e delle popolazioni del Sud, cui anche Gerardo appartene. E un giorno, proprio in una di quelle processioni «in onore e per amore» della Madonna, pose al dito del suo simulacro un simbolico anello. Da allora, quando qualcuno gli chiedeva: «Perché non ti sposi?», rispondeva: «Mi sono sposato con la Madonna!».³⁵

Appresa col latte materno la devozione a Maria, come una volta si diceva e spesso avveniva, anche in quell'humus la sua spiritualità ebbe radici e fronde, fino alla fine. Nell'ultima visione-delirio, è ancora il Caione a raccontarlo, «aveva, come in atto di meraviglia, additato al fratello Andrea: »Guarda, guarda quanti abitini stanno attorno alla stanza!» Che cosa sia stata questa - si domanda il buon padre - noi non sappiamo. Sappiamo però che lui stava di-

³² Cfr. G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 100-101.

³³ C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Mondadori, Milano 1984 [1945], pp. 106, 104-105, 107-108.

³⁴ E. PANI ROSSI, op. cit., p. 305.

³⁵ N. FERRANTE, op. cit., p. 62.

votissimo di Maria Santissima del Carmine e n'aveva anche promosso la divozione».

Anche questa, si dirà, è una devozione popolare. E chi lo nega? Per di più, se nell'arte il Settecento guarda soprattutto al Tiepolo per l'iconografia mariana raffigurante la Vergine del Carmelo, nella liturgia trova il papa Benedetto XIII, che ne estese la festa, già celebrata dai carmelitani, a tutta la Chiesa nel 1726, l'anno in cui nacque Gerardo. Il quale, ventiseienne, farà la professione religiosa proprio il 16 luglio del 1752: domenica dedicata alla solennità di Gesù Redentore e giorno in cui si ricordava la Vergine sotto quel titolo.

Ma qui vorrei fare una breve e forse utile riflessione, onde evitare eventuali fraintendimenti e/o arbitrarie riduzioni del concetto e della storia della religiosità popolare. Da certe letture teologico-pastorali o storico-antropologiche si evince talvolta una visione prevalentemente negativa e una spiegazione della religiosità popolare come uno stadio inferiore e degradato; mentre è soltanto diversa da altre modalità storiche di rapportarsi al Trascendente ed esprimerlo. Sembra che la religiosità popolare sia qualcosa di limitato e carente, che potrebbe e dovrebbe trovare la sua perfezione e legittimazione solo nella liturgia della Chiesa e nel culto ufficiale o canonico. Il quale, però, come si sa, è stato ed è, anch'esso, condizionato dal tempo, dallo spazio e da preminenti scuole o correnti esegetiche biblico-teologiche. Quindi, è anch'esso un prodotto culturale...

Intanto, per fare un esempio, le linee portanti e caratterizzanti della religiosità popolare del Mezzogiorno sono così indicate dai vescovi italiani: «Il profondo senso della trascendenza, la fiducia illimitata in Dio provvidente, la «via del cuore», nella percezione di Dio, l'esperienza del mistero della Croce nella sua drammaticità, ma anche nella sua valenza salvifica, la confidenza filiale nella Madonna, il senso tipicamente cattolico dell'intercessione dei santi».³⁶ Gerardo ne venerava in particolar modo almeno trentasei, scelti come «avvocati e protettori».³⁷ Cosicché, questa diagnosi o tipologia sembra si attagli molto bene anche a lui.

Ma ci si domanda: non sono anche questi i caratteri di ogni religiosità autenticamente cattolica? Sì, replicano i vescovi, ma la pietà popolare, con la sua «gestualità e il riferimento alla natura»,

³⁶ CEI, *Chiesa italiana e Mezzogiorno. Sviluppo nella solidarietà*, (27 ottobre 1989), n. 26.

³⁷ *Le lettere di S. Gerardo*, cit., p. 333.

può diventare «l'alternativa dei poveri alla liturgia»; senza evangelizzazione «può ridursi ad essere domanda senza risposta, croce senza risurrezione, gestualità senza contenuti, memoria di pure emozioni, solidarietà senza comunione». E' vero, ma si potrebbe obiettare, che sono rischi in cui incorre qualunque altra religiosità, quando, appunto, non è «purificata da una nuova evangelizzazione».

Questa, continuano i vescovi, «invece, agevola il passaggio da una religiosità gratificante e consolatoria, ad una fede liberante, da espressioni individualistiche e quasi celebrative delle proprie difficoltà ad esperienze di autentica comunione, da un immobilismo chiuso ed evasivo ad un vero impegno storico». A parte il fatto che certe esperienze ed effetti positivi qui descritti, sembrano, al contrario, verificabili proprio e piuttosto in un contesto popolare di religiosità, anziché in un contesto dotto o liturgico; anche qui si potrebbe obiettare: ma quale esperienza religiosa non ha bisogno di un continuo «passaggio» a una fede che sia finalmente vissuta in «spirito e verità» (Gv 4, 23), e che al contempo produca «la verità nella carità»? (Ef 4, 15).

Per cui, anche da questo quadro delineato dai vescovi, delle due una: o per religiosità popolare si intende ogni religiosità vissuta in confronto a quella prescritta, e casomai suddivisa nelle categorie del proposto, del proscritto e del tollerato; oppure, «popolare» va collegato al concetto di classe, a condizioni socio-economiche miserevoli e arretrate, a soggetti meno abbienti e subalterni, in confronto a situazioni di sviluppo e a soggetti «culturalmente» meglio preparati. E allora, a un diverso scenario conseguono differenti analisi e una differente lettura della biografia di un santo.

E' nell'approccio storico, comunque, che si potrebbero attingere maggiori delucidazioni e una più esauriente comprensione del fenomeno. Proprio perché la storia è meno logica delle nostre logiche e non si lascia facilmente incapsulare in aprioristiche schematizzazioni, né costringere in ideologici «letti di Procuste» o in «dogmi culturali». Ciò che sarebbe, oltretutto, una contraddizione in termini: la cultura cambia, i dogmi no.

Anche qualche studioso della spiritualità di Gerardo sembra accennare alla sua pietà popolare solo o soprattutto quando si parla nei suoi scritti di novene da fare per una grazia del corpo o dell'anima; di indulgenze da lucrare; di numero di messe da far celebrare per i defunti o le anime purganti. Forse è il caso di sottolineare che tali pratiche di pietà, in special modo nel passato, erano

pane comune, direi quotidiano di laici ed ecclesiastici, dotti e analfabeti, nobili e plebei, mistici e non.

L'anno prima che morisse, Gerardo scrisse alle teresiane di Ripacandida, in seguito alla dipartita di una monaca: «Indegnamente io le ho fatto otto giorni di comunioni per l'anima sua e tutto quello che ho fatto in quelli giorni. Così voglio fare per tutte quante, affinché vadano in Paradiso. Onde avvisatelo a tutte, acciò tutte quelle che restino viventi, dite loro che preghino Iddio per me, che io anche sia passato all'eternità, e mi facciano loro pure 8 giorni di comunioni». ³⁸ Sette mesi prima di morire, inviando una lista di indulgenze alle redentoriste di Foggia, chiese loro «di pregare il Signore per me e applicarmi quelle indulgenze che potranno, per suffragio dell'anima mia dopo la mia morte», e la comunione «per otto giorni da tutte le sorelle che saranno». ³⁹ Recatosi a Castelgrande per indurre al perdono i coniugi Carusi, cui in una rissa era stato ammazzato il figlio ventenne dal notaio Martino Carusi, disse loro: «Vostro figlio sta in Purgatorio e ci sta appunto per la vostra ostinazione. Se lo volete cacciare subito, fate subito la remissione e fate dire cinque messe per l'anima sua». Infine, l'ultima volta che fu a Lacedonia a una giovane affranta per la morte della madre disse: «Coraggio, tua madre è in Purgatorio. Fà quaranta comunioni per l'anima sua e andrà in Paradiso». ⁴⁰

Un lettore esperto e non prevenuto non dovrebbe far fatica a vedere in queste formalizzate espressioni di pietà, al di là della funzionalità mnemonica e ordinativa del numero - che, se ritenuto per se stesso «efficace», sarebbe magia -, la vera fede del devoto nell'efficacia del sacrificio del Cristo e della comunione dei santi. Ma simili pratiche diffuse dappertutto nel Settecento e oltre, offrono ad alcuni teologi l'occasione «esemplare» per mostrare come, oltre che nella religiosità popolare, «lo spirito superstizioso si è introdotto talvolta anche nella partecipazione alla liturgia e ai sacramenti. [...] Così, la credenza che un determinato numero di messe avrebbe certamente liberato un'anima dal purgatorio, spingeva a puntare più sul numero delle messe celebrate dal sacerdote che

³⁸ *Ibid.*, p. 302.

³⁹ *Ibid.*, p. 310.

⁴⁰ N. FERRANTE, *op. cit.*, p. 232.

sulla personale e convinta partecipazione alla celebrazione della messa». ⁴¹ Non è questo l'atteggiamento di Gerardo: c'è da supporlo. Ma, in altre parole, qui si tratta del «Gregoriano» per i defunti, fino a tempi recenti largamente praticato. Orbene, a inventarlo pare sia stato, secondo la tradizione, il papa san Gregorio Magno, a inculcarlo ai fedeli per diversi secoli la Chiesa ufficiale. Tra i vescovi del Settecento che non mancarono di proporre questa pia pratica ricordo soltanto quel severo difensore della fede (anche da inquinamenti magici), che fu il card. Vincenzo Maria Orsini (1650-1730) arcivescovo di Benevento e poi papa Benedetto XIII, il cui nipote Filippo Bernualdo fu feudatario, «non amato», di Muro Lucano al tempo di Gerardo e cliente perdente nella famosa causa che cambiò la vita all'avvocato Alfonso de Liguori. ⁴²

Dunque, se a volere e a praticare tale rito, ivi compresa l'osservanza del numero tassativo e ininterrotto delle messe, è stata la Chiesa docente e discente, il clero e i laici, nonché teologi e liturgisti, insomma tutto «il popolo di Dio», ci si domanda: da un punto di vista teologico-pastorale, tale pratica deve considerarsi superstiziosa, magico-religiosa, religiosa popolare o religiosa tout court?

Che di superstizione e magia, ce ne sia stata, e ce ne sia ancora nella religiosità popolare del Sud, come pure nella religiosità popolare (e non) di altre zone d'Italia e del mondo, è innegabile. Soprattutto se si guarda alla storia sociale ed economica del Mezzogiorno. ⁴³

Tuttavia, nell'universo simbolico-religioso dei contadini del Sud, vivificato, come ogni altro, dalla memoria storica e dall'immaginario collettivo, ma caratterizzato, e per lungo tempo, da economie di pura sopravvivenza, come il miracolo occupa un posto importante e assolve un ruolo essenziale, così, per altro verso, anche la magia. O meglio, la mentalità e l'atteggiamento magico. Di con-

⁴¹ GIUSEPPE DE ROSA, *La religione popolare. Storia - Teologia - Pastorale*, Paoline, Roma 1981, p. 48. Questo saggio del noto gesuita si raccomanda per la chiarezza espositiva del problema e per la sufficiente informazione del dibattito in corso.

⁴² Cfr. A. DE SPIRITO, *Personalità e stile di vita di Benedetto XIII, vescovo e papa meridionale*, in «Campania sacra», n. 21 (1990), pp. 205-279.

⁴³ Della vasta letteratura al riguardo cito solo E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959; G. DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Guida, Napoli 1971; A. DE SPIRITO, *Il paese delle streghe. Una ricerca sulla magia nel Sannio campano*, Bulzoni, Roma 1976.

seguenza, la santità degli «uomini di Dio» più conosciuti e amati nel Sud - e tra questi Gerardo -, da cui si attende il prodigio, è una santità che incide sulla visione dolente e sconsolata dell'esistenza e non elude il groviglio umano in cui matura, né quel mondo magico folklorico che gli gravita intorno. Anzi, nel tentativo di controllarlo, spesso se ne serve per indurre a conversione o indirizzare verso una religiosità sempre più evangelica.

Non poco emblematico è al riguardo l'episodio, raccontato dallo stesso Gerardo, del giovane in cerca di un tesoro nei boschi di Deliceto. La vasta diffusione di leggende plutoniche, rinvenibili nelle regioni meridionali, se coloravano di meraviglioso e di straordinario l'ingenuo mondo infantile, arricchivano altresì di ardentimento e speranza la monotona quotidianità degli adulti. Nel caso capitato a Gerardo si può notare, fra l'altro, come l'abbaglio del giovane sia stato causato dalla foggia del frate («con cappotto e cappellaccio in testa»). Ma anche dalla credenza, secondo cui a guardia o per il ritrovamento di un tesoro nascosto doveva esservi un prete o un monaco, e bisognava osservare un preciso rituale, come narrato in molte leggende plutoniche, e al quale Gerardo fa finta di attenersi.

In questa chiave, quella cioè di una cultura nel Sud fortemente segnata dalla precarietà materiale e dalla «miseria psicologica», va pure letto un episodio come quello di un uomo di Bisaccia, il quale «aveva l'uso speditissimo della lingua nel parlare; prese moglie, e dopo qualche tempo perdé la favella e stiede senza poter parlare da cinque o sei mesi». Entrato Gerardo in casa sua e salutato gli astanti col solito: Sia lodato Gesù e Maria, tutti risposero, ma costui no. Allora spiegarono, «siccome credevano essere, ciò fosse avvenuto per arte magica, avendogli qualcheduno fatta [la] fattura. Ma Fratel Gerardo rispose: "Che fattura! Ma farollo parlare io!". Si voltò verso il paziente e gl'impose che avesse parlato in nome di Dio. Così immediatamente, senza passare tempo, incominciò a parlare, siccome ora anche ha l'uso spedito della lingua, giacché è vivente», conclude il padre Caione.

E anch'io concludo, riassumendo. Certi toni, certi aspetti della santità futura di Gerardo si rivelano già dai primi anni dell'infanzia e della giovinezza. Ingenui, passionali, spontanei, ma delicati e forti, come la religiosità popolare di cui era «impastato», ma di cui non subì il rischio. Di diventare, cioè, un rifugio più che uno stimolo alla crescita umana e cristiana.

Le vie del Sud - e dell'Europa cattolica - pullulavano allora di vagabondi, ora fatui ora troppo furbi; di mendicanti, pellegrini, ro-

miti, zingari, avventurieri.⁴⁴ Gerardo non ebbe ritegno a farsi prendere per uno di loro; e visse sulla strada come un buon pazzo e come un buon povero. Ma mi viene da pensare che nell'imitazione del Cristo, in una sola cosa egli non poteva imitarlo, come invece avevano fatto il suo san Francesco e il suo san Luigi: nel farsi povero da ricco che era. Lui, Gerardo, povero lo era sempre stato: dal primo vagito all'ultimo respiro. E allora ne imitò la follia, quella della Croce. Che non è insania, ma forse «l'ultimo porto dell'amore».

⁴⁴ Gerardo non uscì mai dai confini della sua Basilicata e delle limitrofe Puglia e Campania, eppure da circa un secolo si è acquistato la «fiducia» di molti emigranti. La diffusione del suo culto anche oltreoceano, in sintonia con l'evento della beatificazione (1893) e della canonizzazione (1904), coincide significativamente con l'«esplosione» del fenomeno migratorio negli anni a cavallo dei due secoli. Cfr. A. DE SPIRITO, *I santi dell'emigrazione*, in AA.VV., *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Centro Studi Emigrazione, Roma 1989, pp. 229-231.

SABATINO MAJORANO

LA SPIRITUALITÀ GERARDINA

Ricostruire la spiritualità di un santo è tentare di entrare nell'intimo «segreto», umano e di grazia, della sua vita. Non è mai cosa agevole. Occorre innanzitutto un senso di rispetto sincero, capace di sottrarci alle tentazioni di forzatura o di manipolazione, anche se ispirate da preoccupazioni legittime emergenti dal contesto nel quale si vive. Lo stacco storico che ci separa da lui va colmato con attento impegno di ricostruzione dei fatti e di interpretazione, in maniera da poter cogliere anche la continuità che lega la sua avventura cristiana alla nostra. E' inoltre necessario dominare l'entusiasmo per l'uno o l'altro aspetto che potrebbe apparire particolarmente significativo e mettere insieme con pazienza i diversi tasselli finché non emerga con chiarezza la visione di fondo. Soprattutto, per evitare di restare prigionieri di sintesi stabilite aprioristicamente, occorre lasciar parlare quanto più è possibile lo stesso santo.

Per Gerardo Maiella le difficoltà sono ancora più forti. La documentazione storica su di lui infatti non è ampia, anche se la comunità redentorista primitiva, stimolata dallo stesso sant'Alfonso, si è preoccupata di raccogliere e di custodire le testimonianze e i documenti più significativi¹. Inoltre Gerardo non è stato un profes-

¹ Sant'Alfonso scriveva a G. Caione nel gennaio 1756: «Vi mando queste notizie del P. Giovenale per Fr. Gerardo. Conservatele e registratele come meglio potete, secondo vi pregai e secondo avete tempo. Ma meglio sarebbe che vi spendeste non più d'un quarto d'ora, il giorno feriale, perché a poco a poco vi trovereste finita la fatica. Vi mando anche lo scritto vostro. Può servirvi per ricordarvi le cose» (S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Lettere*, vol. 1, Roma 1887, 409). Il lavoro del Caione costituisce una fonte privilegiata. In seguito mi servirò dell'edizione che nel 1988 ho curato per la Valsele Tipografica: *Gerardo Maiella. Appunti biografici di un suo contemporaneo* (d'ora in poi *Appunti*). La tradizione popolare viene ampiamente raccolta in *Murana seu Compsana Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Fr. Gerardi Majella laici professi Congregationis SS. Redemptoris. Summarium*, Roma 1871 (d'ora in poi *Summarium*).

sionista o uno scrittore di spiritualità, impegnato a precisare e trasmettere una proposta organica. Le poche lettere che di lui possediamo sono di carattere occasionale; il *Regolamento*, pur offrendoci uno spaccato molto interessante della sua vita, è una raccolta non organica di propositi e di ricordi spirituali².

Non va dimenticato poi che Gerardo non è stato un personaggio da prima pagina. Ha trascorso i soli 29 anni della sua vita tra la gente più umile, alle prese con le tante preoccupazioni della vita quotidiana, senza alcun desiderio di protagonismo. Faceva notizia per il popolo in cerca di speranza, ma non per coloro che selezionavano fatti e personaggi da tramandare ai posteri. Anche per la comunità redentorista primitiva restava pur sempre un fratello laico preso dalle mille preoccupazioni della vita concreta, benché stimato, amato e ben presto additato all'imitazione dei più giovani come «modello di virtù e di osservanza»³.

Queste difficoltà vengono accentuate dal fatto che la memoria popolare si è subito impadronita di Gerardo. Ne ha scritto con amore la biografia, selezionando e ampliando i tratti che lo facevano più vicino alla gente semplice e più sensibile alla durezza delle sfide che quotidianamente essa si trovava ad affrontare. Ne ha sottolineato la solidarietà pronta e generosa con i bisognosi, la vicinanza e la familiarità con Dio che gli rendevano «normale» la via del miracolo, l'ardore penitenziale fuori del comune.

La lettura che la liturgia ci invita a fare delle spiritualità gerardina sottolinea il rapporto di assimilazione al Crocifisso. Ci fa infatti pregare nella colletta: «O Dio, che hai attirato a te san Gerardo fin dalla sua giovinezza e lo hai reso conforme all'immagine del tuo Figlio crocifisso...». E' una dimensione testimoniata da tutte le fonti gerardine, arricchita però di sfumature e prospettive che le danno un respiro profondo di serenità e di vita, che occorre valorizzare molto più di quanto si sia fatto nel passato.

I biografi infine non sembrano dare una specifica attenzione

² Mi servo dell'edizione che ho curato per la Valsele Tipografica, *Scritti spirituali*, Materdomini 1992 (d'ora in poi *Scritti*).

³ Cf. la deposizione del rettore maggiore dei redentoristi Camillo Ripoli al processo di beatificazione: «non rifinivano dal dirlo specchio di regolare osservanza e modello di virtù eroiche... Al quale effetto ai fratelli laici di quel tempo lo proposero per modello di santità e di eroiche virtù» (*Summarium*, 148-149); e quelle dei padri Claudio Ripoli e Giuseppe Papa: «Tutti a consonanza proponevano alla gioventù di quei tempi il venerabile servo di Dio come modello di eroiche virtù e di esattissima osservanza» (*ivi*, 151) e «nei tempi consecutivi si è fatto dai superiori altrettanto ed anche di presente si suole inculcare ai giovani di avere come modello di virtù e di osservanza il venerabile fratello Gerardo Maiella» (*ivi*, 153).

alla ricostruzione critica della spiritualità di Gerardo. Non che questa preoccupazione sia in loro assente, ma non riceve quella trattazione specifica che sarebbe giusto aspettarsi. A cominciare dalla *Vita del servo di Dio Fr. Gerardo Majella laico della Congregazione del SS. Redentore* del Tannoia che non ha un capitolo specifico dedicato alla spiritualità⁴.

Dalla consapevolezza di tutti questi dati scaturisce il taglio delle mie riflessioni. Non è mia intenzione proporre uno studio comparato delle diverse interpretazioni che la spiritualità gerardina ha finora ricevuto, per evidenziarne i punti di convergenza. Non è neppure mia preoccupazione centrale fermarmi sugli aspetti specificamente storici per meglio cogliere le radici della spiritualità di Gerardo. Si tratta di passi certamente molto importanti, ma che esigerebbero ben altro spazio.

E' invece mia intenzione proporre una rilettura sintetica dei tratti che più specificano il cammino spirituale di Gerardo come emergono dai suoi scritti spirituali, integrati dagli «appunti» del Caione e da alcune testimonianze contenute nel *Summarium*. Più che a una teorizzazione vorrei invitare all'ascolto di Gerardo, convinto che solo in questa maniera è possibile penetrare nel suo «segreto» e cogliere quella parola viva che lo Spirito, tramite la sua figura, continua a rivolgerci ancora oggi, anche se in contesti, ecclesiali e sociali, profondamente diversi.

1. Sempre unito al suo «caro» Dio

Chiunque prova ad aprire l'epistolario di Gerardo, è subito colpito dalla profondità e dalla spontaneità della sua comunione con Dio. Non appare mai ripiegato su se stesso, anche nei momenti più pesanti di difficoltà e di incomprensione. Viveva sempre in intensa e amorosa comunione con il suo «caro Redentore», con il suo «caro Dio», come soleva dire⁵.

A suor Maria di Gesù ripeteva con insistenza: «Amiamo il no-

⁴ Non mancano però eccezioni come Dionisio De Felipe che, in *San Gerardo Mayela coadjutor de la Congregación del Santísimo Redentor* (Madrid 1954), dedica due capitoli alla spiritualità gerardina: uno all'ascetica (511-530) e l'altro alla mistica (531-555).

⁵ E' la maniera con la quale Gerardo si esprime anche nei saluti finali, cf. *Scritti*, 55. 66. 177.

stro Iddio, che solo merita di essere amato: e come potremmo vivere, se di cuore non amassimo il nostro caro Dio?». E le confidava: «Io mi trattengo in Napoli per compagno al P. Margotta ed ora più che mai me la scialerò col mio caro Dio»⁶. Ma tale è stata tutta la sua vita: «scialarsela con il suo caro Dio».

«Dicevano - ricorda al processo di beatificazione il redentorista Francesco Alfani rifacendosi a confratelli che erano vissuti con Gerardo - non esservi stato momento che non avesse tenuto la sua mente elevata in Dio, nella cui contemplazione s'immergeva tanto, che da profondo teologo... parlava de' più alti misteri di nostra credenza e con particolarità della SS. Triade augusta e dell'Incarnazione del Verbo... Vedevasi continuamente compreso da tal forza d'amor divino che prorompeva in ispessissime esclamazioni di fede, che ne restavano penetrati gli astanti»⁷.

Questa comunione amorosa con Dio non rendeva Gerardo disattento alle esigenze della vita quotidiana e soprattutto ai mille bisogni dei fratelli. Era frutto di uno sguardo di fede che coglieva negli avvenimenti, anche in quelli più duri, la presenza salvifica del Redentore. Significativa l'espressione, che gli era abituale, riportata dal Caione: «Se Dio ci levasse dagli occhi questa visiera, in ogni luogo vedremmo paradiso. Sotto a queste pietre, sotto a quelle, ci sta Dio!»⁸.

L'intensità di questa comunione era tale che a volte bastava lo sguardo su un'immagine per farla esplodere in estasi. Come quella volta, mentre preparava il refettorio per il pasto della comunità: «Diede un'occhiata ad un quadro dell'Ecce homo, ricorda il Caione, e fu tale l'ardore con cui lo guardò che restò in ginocchioni, alienato dai sensi, guardando il quadro»⁹. Lo stesso avvenne un'altro giorno dinanzi a una immagine di Maria in casa Cappucci: fu visto «elevato in aria... gridando, mentre molti gentiluomini eranvi presenti: *Mirate quanto è bella*, baciava e ribaciava con grandissimo e straordinario ardore quella immagine»¹⁰.

A questo sguardo di fede che si faceva comunione fiduciosa non si stancava di esortare i destinatari delle sue lettere. Scriveva ad esempio a suor Maria di Gesù nei primi mesi del 1753: «Chi

⁶ *Ivi*, 135.

⁷ *Summarium*, 32.

⁸ Cf. *SH* 8 (1960) 201.

⁹ *Appunti*, 35.

¹⁰ *Summarium*, 47.

manca di fede, manca a Dio. Io già son risoluto con tutto ciò a vivere e morire, impastato di santa fede. La fede mi è vita e la vita mi è fede. Oh Dio! e chi vuol vivere senza la santa fede? Ed io vorrei sempre esclamare e che fussi inteso per tutto l'universo mondo e così dire sempre: evviva la nostra santa fede del nostro caro Dio. Dio solo si merita di essere amato. E come potrò vivere se manco al mio Dio?»¹¹.

La sofferenza più acuta per Gerardo è quando questo sguardo di comunione sembra velarsi. Confidava alla stessa suora nei primi mesi del 1754: «Così va il giorno d'oggi: chi sale e chi scende! Io son sceso di tal maniera che mi credo non mi risolve più! E mi credo che le mie pene hanno da essere eterne. Ma non me ne curerei che fossero <eterne>: basta che io amassi Dio ed in tutto ciò dessi gusto a Dio! Questa è la pena mia: che mi credo che io patisca senza Dio!»¹².

2. L'amore del prossimo

Per il credente non è mai possibile separare l'amore di Dio da quello per i fratelli: è un unico, inscindibile amore, radicato nel dono dello Spirito. Se abbiamo chiara l'intensità della comunione di Gerardo con il suo «caro» Dio, non ci meraviglieremo della profondità e della spontaneità del suo rapporto con il prossimo. Il brano della lettera a suor Maria dei primi mesi del 1753, che prima ho citato, è significativo al riguardo: la fede di cui Gerardo parlava non indicava solo il rapporto con Dio, ma anche lo speciale rapporto fraterno che lo univa con la suora. Dopo l'iniziale augurio: «Il nostro caro amoroso Gesù sia sempre con voi, mia cara madre, e Mamma Maria Santissima vi conservi sempre nell'essere amoroso del nostro caro Dio», aveva aggiunto con un pizzico di ironia scherzosa: «Ecco la risposta alla sua riveritissima. E vi dico che bisogna scrivere per tutto l'universo e far inteso... e che si racconta come una delle più famose meraviglie di Dio l'essersi, dopo tanto tempo, la Riverenza Sua ricordata di me, suo servo... Io infinitamente ne godo e ne do lode al sommo Fattore. Or basta; sia come si voglia, io tutto rimetto al mio caro Dio e vi perdono. Se poi Vostra Riverenza vi lagnate di me, io vi dico che non son fatto suor Maria di Gesù,

¹¹ *Scritti*, 54-55.

¹² *Ivi*, 88.

che promette assai e non attende. Ma <di> quel che io promisi non son capace di scordarmi... Così son io: quanto più mi vedo discacciato da Vostra Riverenza, tanto più maggiormente mi affretto a camminare appresso a voi, per ritrovare il mio caro Dio»¹³.

Precedentemente, il 6 aprile 1752, le aveva scritto: «O Dio, e che somma contentezza avutami quest'oggi nell'interno, con l'aver ricevuta la sua stimatissima, da me tanto bramata! Ma, perché io vi discorro con verità avanti a Dio, questo desiderio non è di mio volere, ma è dell'Altissimo, che mi fa sempre chiedere aiuto dagli altri, perché io non posso... Intanto io mi consolo che Vostra Riverenza e tutte le vostre figlie siate tanto fortemente impegnate a' piedi della Maestà Divina per me. Ed io da lui certamente lo spero e voglio che lui da mia parte vi paghi copiosamente»¹⁴.

Era una comunione che privilegiava la dimensione di preghiera. Gerardo non si stancava di chiederla per sé e per gli altri e di prometterla a coloro ai quali scriveva. Il 4 ottobre 1754 ricordava a suor Michela, superiora di Ripacandida: «Altro non vi prego che ogni tanto deste l'obbedienza a tutte le mie care sorelle che si ricordassero sempre di me nelle loro sante orazioni, ché io indegnamente lo farò sempre per tutte loro»¹⁵. L'orizzonte però era sempre quello della salvezza che apriva sull'eternità: «Pregate sempre sempre Dio per me - scriveva qualche giorno più tardi a un'altra suora di Ripacandida - e diteli che mi faccia santo, per carità che io perdo il tempo. O Dio mio, che mala fortuna è la mia che faccio passare tanti momenti e ore e giorni inutilmente, cioè senza sapermi approfittare. O quanto ci perdo!»¹⁶.

Ma questo non faceva dimenticare a Gerardo i mille problemi e i mille bisogni della vita quotidiana. Sono molto belle le lettere scritte per costituire la dote, necessaria per l'ingresso in monastero, a ragazze bisognose. Non aveva rossore di chiedere aiuto a chiunque potesse dare una mano¹⁷. Ma a suor Michela ricordava

¹³ *Ivi*, 54. Nell'estate-autunno del 1753 scriverà con amarezza alla stessa suora: «Ho ricevuto la sua stimatissima, con la quale io molto mi lagno: prima perché mi scrivete così freddo; l'altro, perché sempre mi dite che io non prego sua Divina Maestà per Vostra Riverenza. Sorella mia, Dio lo sa e vede l'animo mio! Intanto non vedete l'affetto perché non sente le mie preghiere per la causa della mia grande indegnità. Ditemi, dunque, che volete che faccia su di questo; ma non mi dite più che io mi scordo di pregare Dio per la Riverenza Sua, perché diresti contro alla fede» (*ivi*, 79-80).

¹⁴ *Ivi*, 38.

¹⁵ *Ivi*, 107.

¹⁶ *Ivi*, 113.

¹⁷ Cf. *ivi*, 63-72

con forza: «In quanto <al>le dif<f>icoltà, che vi sono per la sorella di suor Maria Giuseppa, mi dite che mi contenti della volontà di Dio. Sis<s>ignore, levami questa e poi vedi che in me ci resta, sì! E delli dinari che stanno in mio potere, che ho procurato dalli amici, mi dite che li volete costì in deposito, ché se non riesce la suora, li servirebbero per maritarla. Madre mia, che dite? Questo io e nessuno lo può fare, perché sarebbe lo stesso <che> sfreggiare la nostra congregazione, perché a chi io li ho cercati, li ho cercati con patti e fini di farla monaca e non per maritarla. E se ciò non riesce, li detti denari si devono tutti restituire indietro a coloro di chi sono»¹⁸.

La sensibilità di Gerardo per gli altri lo portava a prestare attenzione anche ai bisogni più semplici. Colpisce quanto scriveva a suor Maria Celeste dello Spirito Santo il 28 agosto 1754: «Sorella cara, mi sono ricordato che Vostra Riverenza voleva un libretto di canzoncine sin dall'anno passato; ma perché non mi ricapitò mai, non ve l'ho mandato: ho aspettato l'occasione. Ora che mi ritrovo in Napoli, mi sono ricordato. Sin da ora eccolo, ve lo mando. Cantate alla vostra cella, acciò vi facciate santa grande e pregate sempre Dio per me»¹⁹.

Questa carità diventava anche miracolo, quando si trattava di andare incontro ai poveri. La memoria popolare ha sottolineato soprattutto quanto operò nel duro inverno del 1755. Caione anche a questo riguardo è essenziale: a causa della «estrema penuria» dovuta al gran freddo, «correvano alla nostra porteria più di 120 poveri ogni mattina. E qui non può esprimersi la gran carità colla quale Gerardo li compativa e sovveniva nelle loro miserie. Si faceva tutto a tutti, li consolava con quelle sue solite parole di paradiso, l'istruiva nelle cose della fede, loro faceva qualche discorso divoto e poi infine dispensava loro la limosina e ne li mandava doppiamente consolati»²⁰.

3. Con libertà franca e serena

Tutto questo era vissuto da Gerardo con uno spirito di libertà e di franchezza che affascinava e sorprendevo coloro che lo incontravano. Irradiava una totale disponibilità allo Spirito, frutto di

¹⁸ *Ivi*, 68.

¹⁹ *Ivi*, 101-102.

²⁰ *Appunti*, 94-95.

quello sguardo di fede con cui vedeva e valutava ogni avvenimento. Significativo il commento del Rettore di Materdomini dopo l'episodio della botte lasciata aperta senza che ne scorresse vino: «Con costui scherza Iddio in modo singolare. Bisogna farlo operare a seconda dello Spirito che lo informa: diversamente non potremmo spiegare così stupendo prodigio»²¹.

Lo stesso «voto di fare il più perfetto, cioè quello che a me pare il più perfetto avanti a Dio» si immetteva ed era espressione di questo clima di libertà. Gerardo infatti si preoccupò di aggiungere delle «riserve... per evitare ogni confusione o scrupolo, che mi potrebbe impedire l'operare»²².

L'orizzonte doveva restare sempre ampio e aperto. Alla fine del *Regolamento* annotava tra gli «affetti»: «O mio Dio, e vi potessi convertir io tanti peccatori quanti sono i granelli dell'arena del mare e della terra, fronde degli alberi, foglie de' campi, atomi dell'aria, stelle del cielo, raggi del sole e della luna, creature tutte della terra»²³.

Una tale libertà si sposava bene con l'ubbidienza, pronta e generosa, sulla quale le testimonianze al processo di beatificazione ritornano spesso. Afferma ad esempio Don Tommaso Cozzarelli di Caposele: «Veniva assai potente in appoggio dell'osservanza del servo di Dio il credere che la voce del superiore... fosse voce e comando del medesimo Iddio, cui egli stimava grandissimo peccato e bruttezza il non obbedire. Quindi nacque in lui quell'esercizio eroico di ubbidienza, bastando un cenno, una voce, un semplice motto del superiore per fargli eseguire le cose più difficili e talvolta congiungendo, diceva il Bozio, alla singolare e stupenda sua ubbidienza la più grande semplicità unita al desiderio di essere sprezzato per Gesù Cristo»²⁴.

Questo senso vivo del valore dell'ubbidienza non gli impediva di annotare tra i «ricordi»: «Avviserò ognuno, ancorché fosse lo stesso nostro P. Rettore Maggiore, quando dice male del prossimo»²⁵.

²¹ *Summarium*, 155.

²² Trascrivo per intero tali «riserve»: «1) Tutte quelle cose ed azioni operate da me astrattamente senza badare ad esse, che io operi contro al detto voto, non sono soggette al medesimo voto. 2) Il cercare non sia contro il medesimo, potendo cercare licenza a chiunque sia, trovandomi fuor di collegio, per evitare ogni confusione o scrupolo, che mi potrebbe impedire l'operare. Posso cercare licenza al padre confessore di levarmi il detto voto ed esso me lo può levare quante volte vuole» (*Scritti*, 153-154).

²³ *Ivi*, 155.

²⁴ *Summarium*, 157.

²⁵ *Scritti*, 150.

Sentendo la «causa» di Dio totalmente come «causa» sua, Gerardo era certo anche che l'ubbidienza faceva sì che la «causa» sua fosse «causa» di Dio. Di qui la libertà interiore e la serenità fiduciosa che non vennero meno nemmeno in occasione della calunnia imbastita da Nerea Caggiano. Venne «chiamato in questo collegio di Paganì dal medesimo santo fondatore, afferma il redentorista Claudio Ripoli, e mentre venne aspramente castigato non spese una parola in sua giustificazione; né, con tranquillità costante, aprì la bocca per muoverne il minimo lamento. Ma con altri in privato diceva solo con una confidenza di piena sicurezza: *Se la nostra regola mi vieta di giustificarmi, la causa mia è causa di Dio!*»²⁶.

Un'episodio, riportato dal Caione, è al riguardo molto significativo. Vale la pena di trascriverlo integralmente: «Aveva ricevuto una grazia speciale da Dio: l'essere libero da tentazioni contro la purità, anzi non sapeva cosa significavano, a tal segno ch'andava cogli'occhi liberi. Vedendolo così, me lo chiamai e gli dissi: Perché andate immodesto cogli'occhi e non li portate bassi? Lui mi rispose: Perché, l'ho da portare così? Conoscendo la sua semplicità, per non metterlo in malizia, gli dissi: Così voglio! D'allora in poi non alzò più gli occhi, non già per timore di tentazioni, perché non ne aveva, ma per ubbidienza»²⁷.

La libertà di Gerardo non è superficialità, tanto meno semplicioneria. Nell'epistolario più di una volta si garantisce da interpretazioni non positive. «Non vi meravigliate, ricordava ad esempio a suor Michela, del mio scrivere che vi fo così affezionato, poiché vi ho 3 motivi: il primo è perché siete sposa di Gesù Cristo e da tale io vi stimo e venero; lo secondo è perché siete figlia di Teresa mia cara e per tal stima, che io ne ho, ci metterei lo sangue e la vita, per difendere sempre e in<n>alzare la gloria del mio caro Dio; lo terzo è perché siamo fratello e sorella nel mio Signore, perciò giustamente ci dobbiamo sempre puramente amare in Dio»²⁸.

Ma più significative sono le righe, sofferte perché scritte nel corso dell'ultima malattia, rivolte alla giovane Isabella Salvatore: «Dio sa come sto. Eppure il mio Signore permette che io vi scriva di

²⁶ *Summarium*, 151.

²⁷ *Appunti*, 165-166.

²⁸ *Scritti*, 107. Analoghe le parole rivolte alla «carissima sorella in Cristo», suor Maria di Gesù: «Non vi meravigliate se io vi scrivo così affezionato, essendo l'unica ragione che da me veniate stimate per vere dilette spose di Gesù Cristo e per tale <ragione> mi muove la divozione di conversare continuamente con voi. Ma l'unica ragione, che mi tocca al vivo del cuore, è che tutte voi spose mi ricordate e rappresentate la Madre Divina» (*ivi*, 38).

proprio pugno; onde da questo potete argomentare quanto Dio vi ama... Figlia mia cara, non vi potete immaginare quanto v'amo in Dio e quanto io desidero la vostra eterna salute, perché Dio benedetto vuole che io tenessi un occhio particolare su della vostra persona. Ma sappiate, figlia benedetta, che il mio affetto è purificato da ogni ardore di mondo. E' un affetto divinizzato in Dio. Vi replico dunque che io v'amo in Dio, non fuori di Dio; e se l'affetto mio uscisse poco poco fuori di Dio, sarei un tizzone d'inferno. E come io amo voi, così amo tutte le creature che amano Dio; e se io sapessi che una persona amasse me fuori di Dio, da parte del mio Signore la maledirei, perché il nostro affetto deve essere purificato in amare ogni cosa in Dio e non fuori di Dio»²⁹.

Questa stessa profonda libertà permetteva a Gerardo di restare fedele ai gesti della pietà popolare, senza però formalizzarsi in essi: dall'amore alle immagini sacre - che non solo custodiva e diffondeva con cura, ma imparava anche a modellare in cartapesta - alle preghiere che prometteva agli altri e chiedeva per sé³⁰, alle numerose concretizzazioni penitenziali³¹. Tutto però veniva immerso in quella profondità di comunione e di incontro con Dio che trasformava l'immagine in richiamo a una presenza che assorbiva fino all'estasi.

4. L'eucaristia

L'amore all'eucaristia è forte in Gerardo. Già nella sua giovinezza, ricorda Caione, «soprattutto era mirabile la modestia, colla

²⁹ *Ivi*, 133.

³⁰ Scriveva ad esempio all'inizio dell'aprile 1752 a suor Maria di Gesù, allora superiora a Ripacandida: «Perciò vi prego che, con autorità di materna carità, comandiate a tutte le vostre obbedientissime figlie che da parte mia visitassero una sol volta questo vostro Divino Sposo. E sia tanta la detta visita, quanto da mia parte gli dicano un sol *Gloria Patri*. Ho detto. E nel fine per me spesso ognuna li dica: Signore pietà. E mai per l'avvenire vi scordate di raccomandarmi a questo divino impiegato d'amore; che io indegnamente ogni mattina nella sacra comunione mai me n'iscorderò di raccomandarvi. E dell'*Ave Maria*: ve la dico puntualissimamente... Mi farete la carità, per l'amore di Gesù Cristo e di Maria Santissima, di mandarmi un pezzetto della statuetta di S. Teresa, perché di quella che mi deste non l'ho. Mi fu tolta da un monastero desideroso di essa. E per non farle perdere la loro divozione, mi fu forza di darla loro» (*ivi*, 35-36).

³¹ Il *Regolamento* è molto dettagliato sia nei propositi, che nelle penitenze e nelle devozioni (cf *Scritti*, 144-156). Il lungo elenco di santi protettori (cf. 154-155) è preceduto da queste affermazioni decise: «Io mi eligo lo Spirito Santo per unico mio consolatore e protettore del tutto. Egli sia il mio difensore e vincitore di tutte le mie difese. Amen. E tu, unica mia gioia, Immacolata Vergine Maria, tu ancora mi sii unica, seconda protettrice e consolatrice in tutto quello che mi accaderà» (147-148).

quale andava per la città e trattava colle persone, e quella sua composizione esteriore e riverenza, colla quale se ne stava l'ore intere in chiesa, innanzi al santissimo sacramento, che frequentemente portavasi a visitare. Grande ancora era l'impegno che Gesù sacramentato fosse visitato dagli altri; e molti, animati dal suo fervoroso esempio, vi si portavano spesso a visitarlo, con somma e inesplicabile sua gioia»³².

E' un amore che crebbe una volta entrato tra i redentoristi. La memoria popolare lo ha fissato tutto assorto dinanzi al tabernacolo, senza accorgersi del passare del tempo. Una mattina la sua preghiera in ringraziamento della comunione si protrasse fin verso mezzogiorno. Quando i confratelli lo richiamarono agli impegni per la comunità, rispose semplicemente: «Oh! voi avete poca fede: gli angeli che hanno da fare? Ed in così dicendo una con i compagni si recò alla cucina; e questi videro con sorpresa che tutto era pronto pel pranzo»³³.

Dinanzi al tabernacolo, l'intensità del dialogo con il suo caro Redentore era difficile da padroneggiare. «Quando di giorno assisteva all'esposizione del Santissimo, depone Antonio de Cosimo, malgrado la sua cura di celarsi continuamente agli occhi altrui, Gerardo diveniva raggianti nel volto; il suo petto si vedeva ansante ed agitato; la sua mente pienamente concentrata e come fuori de' sensi in modo da vedere in lui un serafino in atto di adorazione»³⁴.

Però l'eucaristia non diventava mai alibi per trascurare i compiti che gli erano stati assegnati. Con la spontaneità che gli era propria, Gerardo ricordava anche al Cristo eucaristico di essere tenuto all'ubbidienza. «Dalla voce pubblica io so e depongo - afferma Gaetano Trerrotola - che fratel Gerardo fu ubbidientissimo ai cenni del suo superiore che lo proibì di non dimorare assai in orazione avanti la custodia di Gesù Sacramentato; che una volta passandovi da vicino s'intese dir da Gerardo: *Lasciami andare mentre ho che fare!* Saputosi questo dal suo superiore ne voleva conoscere la causa. Ma Gerardo modestamente gli svelò l'accaduto. Allora il superiore restò ammirato della santità del servo di Dio per aver tanta familiarità con Gesù Cristo Sacramentato»³⁵.

Dall'eucaristia Gerardo imparava soprattutto la profondità e

³² *Appunti*, 26.

³³ *Summarium*, 34-35.

³⁴ *Ivi*, 70.

³⁵ *Ivi*, 146.

la generosità del donarsi: la «pazzia» dell'amore, secondo le sue stesse parole. A volte, mentre era in preghiera davanti all'Eucarestia «fu veduto ridere; e precettato dal superiore a dirne il perché, egli ingenuamente diceva avere udito dal tabernacolo spesso una voce che gli dicea: *Pazzo... Pazzo! Verrà un giorno che ti consolerei di codesta tua pazzia!* Alla quale voce egli medesimo diceva soler rispondere: *Signore, non sono io che apprendo da voi la pazzia? Perché essendo voi un Dio infinito vi siete chiuso in una stretta custodia per amore mio!*»³⁶.

Era una «pazzia» da concretizzare nella disponibilità e nel dono ai fratelli. «Fu specialmente amantissimo della fatica, osservava il Caione, in maniera che non perdeva mai tempo. Quando non aveva che fare, procurava di aiutare gli altri nei loro impegni... Quando si doveva fare il pane per la comunità egli faticava per quattro; faceva dare addietro tutti gli altri fratelli dicendo: *Lasciate fare a me; state voi e riposatevi!* E così faticava solo. In mezzo però agli uffici materiali, stava sempre raccolto ed unito con Dio, vedendosi sempre alzare gli occhi al cielo, quasi alienato dai sensi»³⁷.

5. La volontà di Dio

L'uniformità con la volontà di Dio fu l'anelito continuo di Gerardo, fin sul letto di morte. Lo confessò allo stesso Caione, suo superiore: «Io mi figuro che questo letto sia la volontà di Dio ed io sto inchiodato su questo letto come se stessi inchiodato in faccia alla volontà di Dio. Anzi mi figuro che io e la volontà di Dio siamo divenuti un'istessa cosa». Lo stesso Caione aggiunge: «Lo che diede una tenerezza somma. Sulla porta della sua stanza aveva fatto affiggere una cartella, in cui a lettere maiuscole si leggevano scritte queste parole: *Qui si sta facendo la volontà di Dio, come vuole Dio e per quanto tempo piace a Dio*»³⁸.

In questo Gerardo era in piena sintonia con la visione di sant'Alfonso: «Tutta la nostra perfezione consiste nell'amare il nostro amabilissimo Dio... Ma tutta poi la perfezione dell'amore a Dio consiste nell'unire la nostra alla sua santissima volontà... Se dunque vogliamo compiacere appieno il cuore di Dio, procuriamo in

³⁶ *Ivi*, 70.

³⁷ *Appunti*, 33-34.

³⁸ *Ivi*, 136.

tutto di conformarci alla sua divina volontà; e non solo di conformarci, ma uniformarci a quanto Dio dispone. La conformità importa che noi congiungiamo la nostra volontà alla volontà di Dio; ma l'uniformità importa di più che noi della volontà divina e della nostra ne facciamo una sola, sì che non vogliamo altro se non quello che vuole Dio, e la sola volontà di Dio sia la nostra»³⁹.

Tutti i biografi concordano nell'indicare come fulcro della spiritualità di Gerardo l'uniformità con la volontà di Dio. Non tutti però sottolineano adeguatamente che il suo sì era un sì gioioso, convinto, fiducioso: era un sì che «ingrandiva»⁴⁰. Si fidava del suo «caro Dio», perché sapeva bene che la sua volontà sull'umanità e su ogni uomo è un progetto di vita, di pienezza, di felicità.

Non deve allora meravigliarci se, chiedendo a suor Maria di Gesù preghiere per la guarigione di una consorella gravemente ammalata, aggiungeva: «Io non la voglio morta. Dite al mio caro Iddio, perché voglio che si faccia più santa e che muoia in vecchiezza... Via su impegnatevi colla potenza di Dio. E che questa volta Iddio lasci fare come noi vogliamo. In nome di Dio, vi do l'ubbidienza di non farla morire»⁴¹. Anche questo era per Gerardo diventare una sola cosa con la volontà di Dio.

Il 24 aprile 1752 aveva scritto alla stessa suora «una lettera degna d'eterna memoria»⁴²: «Quando si tratta di volontà di Dio, ceda ogni cosa... Gran cosa è la volontà di Dio! Oh tesoro nascosto ed imprezzabile! Ah sì, ben ti comprendo! Tu sei che tanto vali, quando l'istesso mio caro Dio. E chi può comprenderti se non il mio caro Dio?... Seguitate dunque ad essere sempre trasformata in una unione perfetta, in un'istessa cosa nella bella volontà di Dio! E ciò che fanno gli angeli in cielo vogliamo fare noi in terra. Volontà di Dio in cielo, volontà di Dio in terra. Dunque, paradiso in cielo, paradiso in terra»⁴³.

Anche di fronte alla croce, il sì alla volontà di Dio doveva conservare tutta la sua fiducia e tutta la sua generosità. Gerardo sapeva bene che solo così avrebbe potuto continuare per il prossimo il mistero salvifico della croce pasquale del Cristo. Basterà rileggere le parole che alla fine dell'estate del 1754 scriveva alla stessa suor

³⁹ *Uniformità alla volontà di Dio*, in *Opere ascetiche*, vol. I, Roma 1933, 283 e 286.

⁴⁰ Secondo quanto scriveva a suor Maria di Gesù: anche nelle difficoltà «possiamo stare allegramente ed ingrandirci più forte al divino volere» (*Scritti*, 30-31).

⁴¹ *Ivi*, 45-46.

⁴² *Appunti*, 74.

⁴³ *Scritti*, 42-43.

Maria di Gesù: «Vi scrivo da su la croce e, per non aver tempo di vita, son costretto a scrivervi a tutta fretta. Compatite la mia agonia. Ho poco ora. E se non fusse la forza che mi fo, non avrei scritto, a forza di lagrime, questa mia. Sono tanto acerbi i miei dolori che mi danno spasimi di morte. E quando mi credo di morire, in punto mi ritrovo vivo per essere più afflitto e dolorato. Io non so che dirvi altro; non son capace di darvi il mio fiele e veleno per amareggiarvi. So che siete contenta. Ma giacché sei contenta, pur basta ad animarmi e più vigorirmi in Dio. Benedetto sia sempre egli, che mi fa tante grazie, che, in cambio di farmi morire sotto ai suoi santi colpi, più mi dà vittoria di vita, per darmi sin gli tormenti, acciò io sia imitatore del mio divino Redentore. Egli è mio maestro, io suo discepolo. Giustamente che io devo da lui imparare ed eseguire le sue divine pedate»⁴⁴.

E' l'aspetto della spiritualità gerardina che, come ho già ricordato, viene maggiormente sottolineato nella liturgia. Anche la memoria popolare vi dà un particolare risalto. I testimoni al processo di beatificazione ricordano che «Gerardo si vedeva per lo più sempre lieto anche nelle sue più penose infermità; e solo si vedeva addolorato e come abbattuto nei dì della passione di Gesù Cristo, considerando le pene del Redentore»⁴⁵. Per partecipare maggiormente alla croce del Cristo raddoppiava allora «il rigore delle sue consuete penitenze, come digiuni, cilizi, discipline a sangue, sicché vedevasi languire e muovere a tenerezza ad un tempo, non reggendosi alla piena di affetti»⁴⁶.

Gli stessi testimoni però sono concordi nel sottolineare che tutto questo si verificava anche ogni volta che Gerardo si imbatteva nel peccato: «Era sempre lieto e affabile fino all'ultimo del popolo e solo vedavasi malinconico quando vedeva peccati e peccatori, i quali egli ammoniva dolcemente e per quanto poteva li richiamava a Dio»⁴⁷. Intensificava perciò le penitenze e il sì generoso alla croce.

Vi sono certamente diverse chiavi di lettura dei contenuti penitenziali della spiritualità di Gerardo, a cominciare dalle radici popolari della sua terra. Credo però che la ragione ultima è in questo sì deciso e gioioso al mistero di morte-risurrezione del Cristo: occorre continuare il mistero della sua croce per i fratelli. Lo bru-

⁴⁴ *Ivi*, 104.

⁴⁵ *Summarium*, 69.

⁴⁶ *Ivi*, 67.

⁴⁷ *Ivi*, 44.

ciava la stessa ansia e la stessa gioia dell'apostolo Paolo: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo a favore del suo corpo che è la chiesa» (Col 1,24).

Conclusione

Dicevo all'inizio di queste riflessioni che mia principale intenzione era di invitare a un momento di ascolto di Gerardo. Per questo ho stralciato abbondantemente soprattutto dalle sue lettere. Emerge mi sembra una spiritualità che invita ad allargare il cuore e ad aprire gli orizzonti, senza però mai dimenticare che tutto questo ha la croce come passaggio obbligato e come strada sicura.

Come conclusione è bene ridare ancora una volta a lui la parola. Scriveva il 22 gennaio 1752 a suor Maria di Gesù:

«Allegramente, su dunque; e non temete! Statevi forte e con coraggio alle battaglie, per vincere poi più valoroso trionfo al nostro regno del cielo.

Non ci prendiamo spavento bensì di quello che il maligno spirito semina nei nostri cuori, perché quello è l'ufficio suo. E l'ufficio nostro non è di darlo vinto nelle sue opere...

E' vero che talvolta ci vediamo confusi e deboli. Non ci è confusione con Dio, non ci è debolezza con la divina potenza! Perché è certo che nelle battaglie la Divina Maestà ci aiuta col suo divino braccio.

Perciò possiamo stare allegramente ed ingrandirci più forte al divino volere. E noi benediciamo le sue santissime opere per tutta l'eternità»⁴⁸.

⁴⁸ Scritti, 30-31.



SANTE RAPONI

I FRATELLI LAICI REDENTORISTI DELLE ORIGINI

SOMMARIO

FONTI. - STATISTICA. - QUADRO SOCIOLOGICO (*estrazione sociale; attività professionali; livello culturale; motivazioni vocazionali*). - SPIRITUALITÀ (*il lavoro; lo spirito di orazione; le devozioni; le virtù principali*). - RAPPORTI CON IL FONDATORE E CON S. GERARDO. - DEFICIENZE E DIFETTI. - FR. ANTONIO LAURO, UN EMULO DI S. GERARDO.

Questo mio contributo tende a ricreare in qualche modo il contesto interno proprio dei Fratelli delle origini, ossia il *Sitz im Leben* in cui si colloca la «Storia meravigliosa di S. Gerardo». Non tratterò pertanto direttamente della vicenda gerardina, ma dell'ambiente in cui quella vicenda si svolse. In tal modo la figura di S. Gerardo viene illuminata in maniera indiretta e di riflesso, come in dissolvenza. O, se si vuole, sarà letta come in filigrana.

Nella prima fondazione di Scala (1732), accanto al Fondatore e allo sparuto gruppo che lo accompagna, troviamo Vito Curzio, il primo dei Fratelli. Questa presenza di un laico accanto ai sacerdoti probabilmente non fu programmata dal Fondatore, ma venne quasi naturalmente e per forza di tradizione, senza per ciò sottovalutare le circostanze provvidenziali che portarono Vito Curzio alla sequela di Alfonso. Da sempre infatti troviamo personale laicale affiancare quello sacerdotale, sia negli Ordini classici pretridentini (monastici e mendicanti), sia negli istituti postridentini, fino ai nostri giorni. Anche se con nomi diversi («conversi»; «servienti»; «coadiutori») la presenza di religiosi conversi o laici accanto a religiosi sacerdoti è un dato di fatto, e, in definitiva una esigenza che attiene alla struttura stessa della vita cenobitica o religiosa in genere. Negli ultimi decenni si è parlato molto dei Fratelli nei confronti dei confratelli sacerdoti e in vista di nuovi orizzonti di impostazione.¹ Tuttavia la

sostanza resta. In realtà, la complessità stessa della vita religiosa nei suoi vari aspetti sembra postulare ambedue gli elementi, in una comunione reciproca e complementare di partecipazione alla stessa vocazione di fondo.

Come la quasi totalità degli ordini e congregazioni, anche la CSSR ebbe fin dagli inizi due categorie o classi di congregati: i sacerdoti, destinati all'esercizio del ministero apostolico, e i Fratelli, chiamati a prestare la loro opera di complemento. Questa situazione si rifletteva in varie particolarità: nel numero (in ogni casa: 12 Padri e 7 Fratelli); nella denominazione (Fratelli laici, Fratelli servienti); nel titolo («Vostra Riverenza» per i Padri, «Vostra Carità» per i Fratelli); nella foggia del vestito (la sottana dei Fratelli più corta: un palmo da terra; la zimarra, esclusiva dei Padri); nella durata del noviziato (due anni per i Fratelli); nell'organizzazione della preghiera, nonché del ritiro mensile ed annuale; nella molteplicità delle dipendenze intermedie (ministro, sotto-ministro, ufficiali, prefetto spirituale); nel rispetto verso tutti i chierici; nell'ultimo posto loro riservato, sicché il più anziano dei Fratelli veniva dopo il più giovane dei chierici, studente o novizio che fosse (Il cambiamento del nome fu deciso nel Capitolo del 1855).

Questa situazione in sé non aveva nulla di sorprendente, avendo dietro di sé una storia collaudata da secoli. La si accettava, vi si santificava. Nonostante le differenze, si consideravano del resto come un'unica famiglia, impegnata solidarmente nel servizio dell'evangelizzazione e nell'impegno della vita comunitaria. Ciò non toglie che la natura avvertisse le differenze, a volte ne soffriva, e anche si risentiva; soprattutto nella foggia del vestire. Ne riparleremo.

La presente trattazione si restringerà attorno al nucleo di Fratelli vissuti nell'arco dei primi 60/80 anni circa della Congregazione.

¹ AA.Vv., *Frères*, in Dictionnaire de spiritualité, V, (Paris 1964), 1193-1240. M. SCAVAGE, *Fratello*, in Dizionario degli Istituti di Perfezione (D.I.P.), 4 (1977), 762-794 (con abbondante bibliografia). AA.Vv., *Il Fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi*. Atti del Convegno Intercongregazionale, Roma 18-23 aprile 1982 (a cura del p. Fernando Taccone, CP), Edizioni CIPI, Roma 1983. G. ROCCA, *Padri e Fratelli negli Istituti religiosi*, in *Vita consacrata*, 21 (1985), 648-668. Incontro Unione Superiori Generali (U.S.G.) a Villa Cavalletti (Frascati) sul tema: *I Fratelli negli Istituti clericali: 22-24 maggio 1985*. *Indagine sociologica sui Fratelli religiosi*, a cura di Silvano Burgalassi (cf. *Avvenire*, 12 luglio 1988, p. 9). AA.Vv., *La formazione del Religioso Fratello*. Atti del Convegno Nazionale dei religiosi Fratelli, Roma 13-14 1989, CISM-CIPI, Roma 1990, 226 pag. (Cf. *Civ. Catt.*, 15 febr. 1992, N. 3400, pp. 412-413).

I. LE FONTI

Come primo riferimento mi sono servito del Catalogo Minervino.² Ho cercato di verificare, per la parte che mi interessa, i rimandi del Catalogo. Ho trovato qua e là alcune inesattezze e carenze, ma come primo approccio è uno strumento prezioso.

Seguendo le indicazioni del Minervino, ho compulsato sistematicamente gli Annali del Kuntz.³ Come si sa, l'utilità del Kuntz è indiscutibile, anche se «trascrive molti documenti e dà notizie senza indicare la collocazione in archivio. Questa è una grave lacuna e costringe il lettore a non poter accedere, per mezzo del Kuntz, ai documenti originali: bisogna fare ricerche personali, per via di intuizioni ed estenuanti fatiche».⁴

Debbo subito confessare che nel mio lavoro mi sono attenuto ai volumi del Kuntz, che ho ritenuti sufficienti al mio scopo, senza ricorrere ai testi originali, se non rarissimamente.

Per quanto riguarda i Fratelli in oggetto i documenti trascritti dal Kuntz risalgono ai due più noti memorialisti delle origini: il Landi e Tannoia. Ma non mancano relazioni e annotazioni di altri scrittori, tra i quali, prezioso, il Mazzini (per quanto riguarda, per esempio, Antonio Lauro), Sportelli (per Camarca), i rettori delle case, tra cui il Caione (per Antonio Lauro), il Giovenale, ecc.

L'attendibilità delle fonti è difficilmente contestabile. Certo, gli autori non intendono fare opera puramente storica o critica, ma ciò non implica che quanto da loro riferito sia manipolato. Lo scopo memorialista e di edificazione non inficia la verità di fondo delle notizie addotte. Nel leggere alcune testimonianze un moderno potrebbe essere tentato di introspezioni psicologiche o psicoanalitiche (cf. Antonio Lauro), ma ancora una volta ciò non mette in gioco la sincerità dei relatori. In altre parole: le testimonianze tramandate, anche se possono stimolare interpretazioni più o meno scientifiche, non possono essere accantonate come pie invenzioni o credule fantasticherie. E' chiara la buona fede e la ricerca oggettiva dei fatti.

² FRANCESCO MINERVINO, CSSR, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia 1732-1841*, ecc. (Bibliotheca Historica CSSR, vol.VIII), Romae 1978.

³ FEDERICO KUNTZ, *Annales C.SS.R.*, 3 voll. manoscritti, dal 1696 al 1739. *Commentaria de vita D. Alphonsi et de rebus CSSR*, 21 voll. manoscritti in - folio ab a.1735 - ad a.1835.

⁴ DOMENICO CAPONE, *Sant'Alfonso missionario*, Valsele Tipografica - Napoli 1987, p.99.

Un posto a parte meritano le auto-presentazioni, o auto-biografie più o meno ampie, vergate dagli interessati seguendo un costume in uso nella Congregazione da tempo antico, secondo il quale coloro che venivano ammessi al noviziato (chierici o Fratelli) dovevano redigere una storia della loro vocazione. Sappiamo la cura posta dal Fondatore nello spingere i rettori a raccogliere notizie di confratelli defunti che si erano distinti nell'esercizio di particolari virtù. Un impulso in tal senso ci fu nel 1752.⁵ Ci si deve pertanto accostare al Kuntz con sufficiente fiducia sulla credibilità dei documenti da lui riferiti.

Le «Notizie» trasmesse dal Kuntz sono d'ineguale ampiezza. Ve ne sono di quelle che si possono definire *abbondanti*;⁶ altre che raggiungono la *sufficienza*;⁷ altre infine che possono caratterizzarsi come *essenziali*, e sono la maggior parte (circa il 30 e più del totale): in esse i dati sono molto brevi e scarni, o addirittura protocollari; a volte il solo nome.⁸

II. STATISTICA

Come si è accennato, l'arco di tempo che interessa questo rapporto va dai 60 agli 80 anni: dal 1732 al 1810, con qualche punta più in là. I Fratelli vissuti entro questi due estremi rappresentano un gruppo sufficientemente omogeneo nel contesto delle origini. Il loro numero tondo complessivo si può ricondurre alla cifra di 60. La lista che qui riportiamo segue l'ordine cronologico, a partire dalla data di morte. Ho preferito l'ordine cronologico (e non quello alfabetico, come Minervino) perché i personaggi nel loro concatenarsi e nel colpo d'occhio complessivo si richiamano l'un l'altro e si anima-

⁵ Cf. KUNTZ, VI, 468-469: il Caione nel 1752 scrive la storia della vocazione di Antonio Lauro. Il dettato della Regola: "Quisquis novitius distincte, sed breviter, suae vocationis modum mediaque describet, quibus a Deo in Congregationem adductus fuerit" (*Const. et Regulae CSSR, Romae 1936, n.1137*).

⁶ Tra i documenti "abbondanti" (circa una decina) ricordiamo quelli di Paolo Amato, Gennaro Rendina, Gaetano Camarca, Domenico Picardi, Antonio Lauro (27 fogli), F. A. Romito (27 fogli), Pietro Santagata (26 fogli).

⁷ Tra i documenti "sufficienti" citiamo quelli di Cesare Apostolico, Nicola Casoria, Leonardo Cicchetti, Bergantino, Stefano Sperduto, Giuseppe Trombetta, Teodosio Flumeri.

⁸ Per i Fratelli con il solo nome, cf. MINERVINO, o. c., 246-250.

Nota bene: Si avverte che nei testi che seguono la dipendenza dalle fonti viene spresata in doppio modo: con citazioni esplicite, tramite virgolette; con citazioni implicite (soprattutto nei riassunti, quando fatti e discorsi vengono riportati in maniera «conflata», senza virgolette).

no nella memoria di chi conosce la storia delle origini e, più in particolare, la vita di San Gerardo.

Nell'elenco che segue diamo le date essenziali e qualche dettaglio necessario. La sigla A=Ammissione; la sigla P=Professione.

Gaudiello Gioacchino(1719-1741). A. 1737; Voto di perseveranza: 21 Luglio 1740.

Curzio Vito (1707-1745). A. 1732; Voto di perseveranza: 1740; P. 1743.

Camarca Gaetano (1714-1751). P. 12 Nov. 1751 sul letto di morte.

Maiella Gerardo (1726-1755). A. 1749; P. 16 Luglio 1752.

Torchione Giovanni (1719-1759). Caduto dalla costruzione. P. prima di morire.

Antonio (+1760).

Lauro Antonio (1723-1763). A. 1746; P. 1748.

Caputo Giuseppe (+ 1763).

Leonardo (+1764).

Casoria Nicola (1725-1765). P. 1750. Muore in Sicilia.

Tartaglione Francescantonio (1715-1774). A. 1736; Voto di perseveranza: 1740;P.1743.

Oliva Antonio (1730-1775). Muore a Scifelli.

Picardi Domenico (1740-1778).

Brancaccio G. A. (Bregantino) (1734-1779). Muore dopo circa 20 anni di Congregazione.

Schiavino Francesco (1729-1779).

Califano Carlo (1724-1780). P. 1746.

Trombetta Giuseppe (1726-1780). P. nel 1749?

Racaniello Pietro (1734-1783). Muore dopo circa 30 anni di Congregazione.

Amato Paolo (1729-1785). A. 23 Ott. 1749.

Amabile Antonio. Nel 1780 era ancora vivente.

Apostolico Cesare (nel 1781 ancora vivente). A. nel 1746. A Ciorani con S. Alfonso dal 1747 al 1751.

De Sapia Nicola (1722-1787). Nel 1755 era già professo.

Fiore Francesco (1715-1787).

Di Cristoforo Romualdo (1722-). Uscito nel 1785. A. 1741 (missione Barra-Afragola).

Rendina Gennaro (1708-1789). Voto di perseveranza: 1740; P. 1743.

Sereno Giuseppe (1724-1789).

Grasso Pasquale (1736-1791)

Ricca Onofrio (1727-1792).

Santagata Pietro (1736-1794).

Del Ninno Tommaso (1725-1795).

Fazzano Mattia (+1795, a Frosinone).

- Ilardo Michele (1745-1895).
 Flumeri Teodosio (1727-1798). Novizio nel 1745.
 Guerrasio Michele (+1798). P. probabilmente nel 1743.
 Masculo Pietro Paolo (1725-1799).
 D'Auria Saverio (+1802). P. nel 1754 circa.
 Corvino Gaspare (1722-1805). P. 1743.
 Longariello Andrea (1722-1805) P.1748?
 Sperduto Stefano (1725-1806). P. 1754.
 D'Aiello Pasquale Gennaro (1725-1806). A. 1745.
 Di Napoli Giuseppe (1722-1806). P. 1755/56.
 Romito Francesco Antonio (1722-1807). P. 1745.
 Santaniello Carmine (Entrò nel 1755+1807).
 Cicchetti Leonardo (1724-1808). A. 1741 (missione di Barra-Afragola); P. 1744.
 Nicolò (1742-1808).
 Nola Gennaro (1732-1810).
 Pollio Alessio (1742-1813).
 Nottoli Venanzio (+1814).
 Cassanese Giovanni (1744-1820).
 D'Antona (Anticona) Andrea (1733-1822).
 Arcucci Michele (n. 1768; uscito 1797). P. 1794.
 Piccialli Nicola (n. 1762 - Dispensato 1807).
 Cerreta Gennaro (senza date).

III. L'ESTRAZIONE SOCIALE

La tipologia è piuttosto variegata. Prendendo come parametro di riferimento i criteri che in merito vengono adottati per il tempo che interessa il nostro argomento (livello alto, medio, inferiore, basso, o infimo), si può dire che i nostri Fratelli, ivi compreso S. Gerardo, provengono dai livelli inferiori.

Non mancano comunque Fratelli provenienti dai livelli medi: si tratta di una bella schiera. Qualche esempio:

- Vito Curzio: da parenti molto civili. Uno dei suoi fratelli esercitò la professione di dottore, e un altro fu canonico della collegiata.
 G. Gaudiello: di famiglia civile.
 Casoria Nicola: droghiere («farmacista») a Napoli. Da parenti civili.
 Santagata Pietro: medico-chirurgo.
 Romito Francesco Antonio: di famiglia decente (il fratello mercante a Napoli).

Non sembra vi fossero Fratelli provenienti dai livelli infimi, da coloro cioè che vivevano alla giornata, o di carità pubblica. Sep-pure ve ne furono dovettero essere molto scarsi: tra l'altro la regola metteva in guardia dall'accettare soggetti che avessero parenti po-veri perché avrebbero potuto dar fastidi alla Congregazione.

Un caso raro: Caputo Giuseppe, genitore del p. Domenico Ca-puto. Dopo la morte della terza moglie fu accolto come Fratello col figlio Domenico.⁹

Un personaggio piuttosto avventuriero: Amato Paolo. Di fa-miglia benestante (il fratello era amministratore): vizio del gioco. Con certi altri gentiluomini, ma malandrini tutti, si recò a suonare di sdegno a Gragnano: selviate di scoppettate («ed io fui il primo a tirare», con 11 scoppettate!). «In un'altra amicizia, una volta fu ti-rata una scoppettata, ma perché fui distante appena m'offesi al braccio. Feci questa mala vita per lo spazio d'anni 4, e poi il Signo-re mi tirò a sé per sua infinita misericordia».¹⁰

IV. LE ATTIVITÀ PROFESSIONALI

Questa sezione è strettamente collegata con la precedente.

L'elenco che segue si riferisce direttamente al periodo qui preso in esame; ma si può dire che esso è indicativo anche dei pe-riodi seguenti, fino agli ultimi tempi. La maggioranza dei nostri Fratelli appartiene alla categoria degli artigiani. Riferiamo qui di seguito le professioni espressamente richiamate nei documenti. Do-ve nei documenti non si accenna a particolare attività, si può sup-porre che queste dovevano rientrare nel ventaglio delle professioni accennate. Senza escludere che a volte si sia trattato di «generici».

Sarti/sartori: 4 (Tartaglione, Oliva, S. Gerardo, ecc.)

Muratori/Fabbricatori/Architetti: 3 (tra gli altri, Torchione Giovanni, che morì cadendo dall'impalcatura a S. Angelo a Cupolo nel 1759); Nottoli Venanzio: col Torchione lavorava a S. Angelo; cf Bellino Giuseppe. Probabilmente anche Sperduto Stefano.¹¹

Falegnami: 2. Il più noto è Sperduto Stefano. «Vecchio che era non lasciò mai la sua fatica, che era di falegname. In vari collegi ha

⁹ KUNTZ VII, 62-63.

¹⁰ KUNTZ III, 425.

¹¹ Cf. KUNTZ XV, 230-231.

fatto varie opere. In Caposele sono suoi il coro di noce, il bancone della sagrestia e due altari di S. Stanislao. Compagno intrinseco di S. Gerardo, morì in Caposele nel 1805».¹²

Calzolai: 2

Cuochi: 2/3

Sorbuca Nicola Orlando (1761/1836). Professo nel 1800. Autobiografia. Cuoco nel seminario di Ariano Irpino. Poi a servizio di un nobile che lo considerava uno di famiglia. Come il padrone, appassionato della caccia. Dopo la missione dei nostri, sintomi di vocazione. Tentativi presso francescani, scolopi, pascalini, ecc. Distacco dalla caccia. Il miglior cane da caccia comincia ad odiarlo, e subito muore. Vi vede un segno dall'alto. Supera altre prove. Finalmente è accettato (Ben scritto).¹³

Contadini: 2/3 (Califano Carlo, Antonio Lauro). Si tratta di piccoli possidenti.

Orologiaio: Fazzano Mattia. Forse nativo di Napoli, per oltre 40 anni in Congregazione ed aggiustava orologi. S. Alfonso scrive al p. Caione di non mandarlo in missione, ma di lasciarlo agli orologi.

Camerieri: (Alessio Pollio). In proposito si può ricordare un cameriere suo malgrado: Bregantino. Da S. Alfonso dato come aiuto all'abate Ciceri, benefattore dell'istituto. L'abate lo costrinse a togliersi la veste e a mettersi in livrea, fino alla di lui morte. Morì in Sicilia.¹⁴

Servitori: 1 (Trombetta Giuseppe: da contadino a servitore a Napoli). Cf. S. Gerardo a servizio del Vescovo di Lacedonia.

Droghiere/Farmacista: 1 (Casoria Nicola).

Barbiere/Salassatore: Schiavino Francesco («n'era eccellente professore»). A Pagani, salassatore di S. Alfonso vecchio.

Medico-Chirurgo: 1 (Santagata Pietro). Quasi una leggenda.

Entrando in Congregazione questi soggetti portarono dunque un bagaglio non indifferente di capacità professionali in base alle quali si misero a disposizione delle comunità, facendosi a loro volta maestri di altri Fratelli inesperti o generici. Non si trattò comunque di professionalità unica. Tutti i Fratelli dovevano prestarsi ai diversi servizi, o passare da un servizio all'altro, quando non af-

¹² KUNTZ XV, 447.

¹³ KUNTZ XIV, 272-276.

¹⁴ PIETRO PAOLO BLASUCCI, *Atti della visita canonica del 1766 alla Casa di Agrigento*. Introduzione e Note di Salvatore Giammusso, in *SH* 5 (1957), 339-340, nota 37.

frontare contemporaneamente più servizi. Si pensi, tra gli altri, allo stesso S. Gerardo.¹⁵

V. IL LIVELLO CULTURALE

Secondo le statistiche, la popolazione alfabetizzata nel Regno raggiungeva la media del 5-10% (a Napoli il 40%). Le scuole elementari piuttosto scarse.

Ripercorrendo la vita dei nostri Fratelli, a cominciare da S. Gerardo, si ha un'impressione nettamente positiva circa il grado della loro istruzione. Molti hanno frequentato la scuola e acquisito la capacità di scrivere memoriali, propositi e lettere di direzione, secondo gradazioni diverse.

Formazione culturale di buon livello ebbero: Vito Curzio («letterato e calligrafo»); Gennaro Rendina (maestro elementare a Scala e a Villa, segretario di S. Alfonso, di cui trascrive poesie e qualche operetta ascetica); Camarca Gaetano (chierico con ordini minori, lettore a tavola, possedeva la lingua latina);¹⁶ Casoria Nicola, il droghiere.¹⁷ Di altissimo livello la formazione professionale di Santagata Pietro.

A proposito della frequenza scolastica, mi sembra indicativo addurre alcuni esempi. Amato Paolo arriva a un discreto livello letterario quando stende la narrazione della sua vocazione, segno di una buona base di istruzione attinta dalla scuola. Qualche saggio:

«Io Paolo Amato della città di Nocera de' Pagani (...) all'età di anni cinque mi mandarono alla scuola, ed il primo mio maestro m'istruì sino al corso di grammatica. All'età poi di circa tredici anni me n'uscii, e per lo spazio di molti mesi mancai d'andare in detta scuola. Alla venuta poi di mio fratello da fuori, di nuovo ci cominciai ad andare e continuai da circa altri due anni. Verso li quindici anni di nuovo mi passò l'intenzione e mi posi con un maestro sartore (...) Saputo ciò mio fratello (...) di nuovo mi scrisse che fossi an-

¹⁵ Ciò risulta chiaro da uno spoglio sistematico del KUNTZ. Richiamiamo gli uffici previsti dalla Regola per i Fratelli: Dell'economista (n.1557-1566); Del sarto (n. 1567-1584); Dell'infermiere (n.1585-1601); Del cuoco (n.1602-1616); Del refettoriere (n.1617-1634); Dello svegliatore (n.1635-1641); Del sagrestano (n.1642-1661); Del portinaio (n.1662-1678).

¹⁶ KUNTZ III, 295.

¹⁷ KUNTZ VII, 264. «Qui (a Girgenti) per economo era eccellente, perchè aveva un bel tratto, capace di fare i conti, inteso d'abaco, perchè era stato mercante di droghe in Napoli».

dato alla scuola, e gli risposi che mi voleva fare monaco di S. Antonio di Padua, ecc.».¹⁸

Del contadino Antonio Lauro così scrive il Mazzini:

«Sebbene gli altri fanciulli sogliono aborrire la scuola, egli, per ubbidire suo padre, il quale diceva volerlo fare prete o religioso, vi andava allegramente. Avuta la sorte di aver un buon maestro, insieme cogli elementi delle lettere apprese e succhiò una devozione tenera e singolare verso Maria SS. ma».¹⁹ A sentire sempre il Mazzini, Fr. Antonio nei casi ascetici si comportava da teologo, aveva avidità delle cose spirituali, partecipava attivamente ai capitoli e conferenze.²⁰

Gran voglia di imparare si riscontra in Giuseppe Trombetta. Attesta il Landi: «Sebbene contadino e cresciuto con poca cognizione delle cose spirituali, entrato in Congregazione, per l'abilità grande che aveva, per poco tempo quasi da sé imparò a leggere, e poi coll'esercizio continuo dell'orazione, della lezione spirituale, e dell'aver inteso tanti discorsi e prediche, era divenuto mezzo teologo vulgare; perciò nei casi di coscienza, quando era domandato, rispondeva bene, più d'ogni altro moralista del secolo».²¹ Chi di noi non ricorda Fratelli del genere?

Del resto nell'Istituto si lavorava al dirozzamento e alla formazione conveniente. Non si apprezzerà mai abbastanza la cura del Fondatore a loro riguardo: «Pose in accorcio, con somma chiarezza, le principali quattro regole dell'Aritmetica per comodo de' Fratelli servienti».²² Cade qui a pennello una costituzione del 1764, nella quale ci si rivolge al rettore locale nei seguenti termini: «Essendoci qualche fratello che non sappia leggere, conoscendolo espediente lo faccia imparare da qualcheduno de' nostri».²³ E altrove: «Chi non sa leggere impiegherà la mezz'ora della lettura spirituale nel ringraziamento».²⁴

Non è fuori luogo ricordare i Fratelli valorizzati dal Fondatore per la loro abilità, le capacità umane e di relazione: Tartaglione, Romito, Cicchetti, Ilardo Michele (quest'ultimo, dopo la morte di Tartaglione, dimorò 20 anni nell'Ospizio di Napoli).

¹⁸ KUNTZ III, 420-421.

¹⁹ KUNTZ VI, 465.

²⁰ Cf. KUNTZ VI, 479.

²¹ KUNTZ X, 65.

²² A. M. TANNOIA, *Della vita ed istituto*, lib. II, p. 225.

²³ *Codex Regularum et Constitutionum C.SS.R.*, Romae 1896, n.812.

²⁴ *Costituzioni e Regole della C.SS.R.*, Roma 1936, n. 444, IV.

VI. LE MOTIVAZIONI VOCAZIONALI

Sono numerosi i Fratelli che chiesero di essere nostri dopo aver partecipato ad una missione (Gaudiello, Tartaglione, Cicchetti, Di Cristoforo, Picardi, Oliva, Santagata, Lauro, ecc.). Raccogliere in volume le loro testimonianze a riguardo sarebbe molto istruttivo. Mi limito alla testimonianza di Domenico Picardi, raccolta dal Landi:

«Vedendo i nostri Padri spesse volte, e che faticavano continuamente e si comportavano da veri operari con somma modestia ed esemplarità di tutto il pubblico, li venne anche a lui desiderio di unirsi a questi Padri e di servirli per amore di G. C. da Fratello laico». ²⁵

Altro motivo connesso col precedente e in qualche modo prevalente: l'attrazione del Fondatore con la sua fama di santità. Solo un accenno. Il sacerdote-consigliere ad Amato Paolo: «Era meglio se mi fossi arrolato sotto la compagnia del padre Don Alfonso, essendo questo Istituto allora nascente al mondo, ed era noto anche a me per la gran fama che ne correva di santità». ²⁶

Difficoltà da parte dei parenti. Ampia aneddotica.

Difficoltà da parte della Congregazione, per vari motivi. Per Casoria Nicola: «Se li fece grandi difficoltà, specialmente perché essendo nato civile e non avvezzo alle fatiche de' nostri Fratelli, non poteva poi resistere con noi. Ma lui rispose a tutte le difficoltà, perché il tutto finisce e l'eternità non finisce mai. Fu subitamente accettato. Come fr. Nicolò si portasse tra noi è cosa incredibile (...) Tanto che i superiori stimarono di mandarlo a Girgenti, come esempio di santità». ²⁷

Antonio Lauro bussava più volte a Ciorani, ma inutilmente. P. Saverio Rossi lo invia a S. Alfonso che predicava alla Rocca e fu da questi escluso perché di bassa statura, di gracile complessione, e perché non poteva reggere alle fatiche. Lui insiste. Insiste col p. Rossi, che lo fa restare garzone e non fratello: «Mangerai fuori del refettorio e dopo la prima tavola. Vedrò infine come ti porti». Suo fratello fa del tutto per riportarlo a casa; così i genitori e le sorelle. Ma inutilmente. Stiede un mese da garzone; dopo questo fu

²⁵ KUNTZ IX, 395.

²⁶ KUNTZ III, 422.

²⁷ KUNTZ VII, 262.

accolto.²⁸ Torneremo più avanti su questo Fratello, che ha dello straordinario.

Un caso tipico è Paolo Amato. Riassumo. Va a Ciorani. Fa chiamare il p. Moscariello. Il Fratello portinaio si dimentica. Torna a suonare, ma il fratello non gli apre perché è ora tardi (proibito dalla regola); il postulante protesta che continuerà a suonare, finché non gli apre. Il fratello ritira la corda della campanella. Paolo è costretto ad andare alla taverna. Ma anche qui non c'è posto, e si adatta a dormire sulla paglia. L'indomani va in chiesa, chiede al p. Rossi di confessarsi; il Rossi chiama il P. Fiocchi, al quale il giovane parla della vocazione. Arriva intanto il P. Moscariello, che lo dissuade perché non avrebbe resistito alle fatiche che facevano gli altri fratelli; e specialmente perché doveva portare la veste di tela. Paolo non si arrende. D. Saverio gli dà «una debole speranza con dire che ci fossimo veduti dopo 15 giorni, ma fu più per quietarmi e farmene andare che per altro; e ritornato che fui in Nocera contava i minuti, per dir così, acciò non fosse stato mancante alla promessa, e puntualmente finiti i 15 giorni ritornai a Ciorani senza fare attrassare (= ritardare) nemmeno un'ora dall'appuntato; e di nuovo mi dissero che fossi ritornato dopo altri 15 giorni, come già feci. E dopo avermi fatto venire e ritornare da circa 6 volte, che durò per lo spazio di 3 mesi in circa l'andare venire e ritornare, alla fine fui ricevuto alli 23 ott. 1749».²⁹

Ma la motivazione di fondo è la propria salvezza. Servire Dio fuori del mondo. «Sono pronto a qualunque patimento, purché mi salvo l'anima. Voglio salvarmi e non debbo dar conto ai miei parenti» (Tartaglione al p. Mazzini). Il proposito del Tartaglione è un po' comune a tutti i Fratelli. Il tutto va inquadrato nell'ambito di una società nella quale, al di là di difetti e incoerenze, a volte macroscopici, la fede è ancora viva e la salvezza eterna sempre all'orizzonte.

L'anelito della salvezza si coniuga spesso con quello della santità. Tutti ricordiamo il saluto di S. Gerardo: «Vado a farmi santo!» Era questa del resto la consegna del Fondatore. Al postulante Genaro Rendina egli avrebbe detto: «Vuoi farti santo? Se vuoi farti santo, sarai dei nostri. Se invece non vuoi farti santo, torna subito a Napoli! Se lo vedeva agire in modo diverso o se andava a lamen-

²⁸ KUNTZ VI, 468.

²⁹ KUNTZ III, 423-424.

tarsi con il santo, questi gli ripeteva: Orsù, Fratello, forse che non vuoi farti santo?»³⁰

Il Santagata, mentre faceva gli Esercizi spirituali a Caposele predicati dal Padre Villani arrivò a infastidirsi delle cose create a tal punto che, acceso dal desiderio di vivere unicamente per Dio, chiese subito di essere aggregato a noi. Il Villani acconsentì ma, essendo di età avanzata (=28 anni) per poter intraprendere gli studi filosofici e teologici, fu annoverato tra i Fratelli. Il dottore-chirurgo non respinse quell'umile condizione di vita, e da allora in poi intraprese un tale tenore di vita da poter essere annoverato tra i nostri fratelli più santi («ut merito inter sanctiores nostros fratres laicos recenseatur»).³¹

VII. LA SPIRITUALITÀ DEI FRATELLI

Il livello spirituale, o tensione interiore, che complessivamente si riscontra nei nostri Fratelli, è di buona, e spesso di ottima, qualità. Tra di essi, oltre S. Gerardo, molti sono di eccezionale statura spirituale, in vita e in morte. I profili tracciati dai memorialisti seguono generalmente il seguente schema: aspetto cristocentrico (Eucaristia, Passione), mariano, osservanza dei voti, le virtù dell'umiltà e della carità, l'impegno nel lavoro, le mortificazioni, l'orazione. Frequente il rilievo sulle «belle maniere» e sulla affabilità. Si dà qui una rapida rassegna.

1) *Il lavoro*

Ne trattiamo per prima perché è la caratteristica che distingue i Fratelli dai Padri. Diamo per scontata la partecipazione dei Fratelli al lavoro missionario secondo varie incombenze. Ma anche in missione la parte dei Fratelli è generalmente quella dei lavori domestici. Di questi dunque si parlerà nella presente sezione. Si tratta di una storia ricchissima. Tutti i Fratelli, con poche eccezioni, si potrebbero riconoscere nel motto di S. Gerardo: «Lasciate fare a me»! Lapidario il Tannoia su Vito Curzio: «Solo soddisfaceva, diciamo così, ai doveri di una moltitudine». ³² Di Camarca Gaetano

³⁰ KUNTZ II (liber quintus, annus 1734), 264.

³¹ KUNTZ VII, 135.

³² A. M. TANNOIA, *Della vita ed istituto*, lib. I, p. 96.

scrive il Landi: Refettoriere. Attingeva acqua sulle spalle. Mangiava all'in piedi, accorrendo or qua or là, rubando stentatamente i bocconi; gran sudore, senza cambiarsi. Incaricato del forno, doveva crivellare la farina, ammassare legna dal bosco. Dal forno al refettorio, dal refettorio al forno. Tante volte senza intermezzo di respiro, sudato com'era, correva a leggere (vedi sopra). Gli fu affidato anche il pollaio (la cova, i pulcini). Aiutava la fabbrica in costruzione. Quando vedevasi stracco ed affollato, né sapeva ove prima accudire, dir soleva: «Pazienza, Gaetano, che in queste cose non vi son Messe di requie per vivi» (come chierico se ne intendeva!). Altre volte: «Animo, Gaetano, meniamo le mani, perché non possiamo fare i conti se non suonate le 24».³³ Alla sua morte, il p. Mazzini a Pagani disse: «La casa di Caposele ha perduto un asino e un bue: un asino, perché tutte le fatiche ed ufficii più vili erano stati suoi; un bue, per la costanza che avuto avea nella fatica senza punto istancarsi».³⁴ E il Fondatore, volendo umiliare i Fratelli della casa di Ciorani «dir soleva: Bisogna far venire qui il Fratello Gaetano da Caposele per confondervi ed infervorarvi». Questo solo, conclude il Landi, se tutt'altro manca, fa il pieno elogio del nostro Fratello Gaetano Camarca.³⁵ Sempre il Landi, a proposito di Antonio Oliva: I superiori delle case se lo disputavano. «Niuna cosa gli pareva difficile, ma tutto allegro e giulivo si abbracciava qualunque impiego e faticava e si vedeva che volava per la casa ai cenni del superiore, talmente che lui solo faceva più che tre Fratelli (...) Dacché comparve F. Antonio in quelle parti (di Scifelli) incantò tutti con la sua affabilità e belli modi che aveva. Egli solo attendeva alla sartoria, all'economia, e quasi tutto il peso della casa stava sopra di lui, ed esso solo dava soddisfazione a tutti».³⁶

Saverio Schiavino, barbiere e salassatore, entrato a 26/27 anni, era in trincea ovunque. Il Landi, che lo conobbe molto da vicino, scrive: «Per lo più è stato nel collegio di Ciorani e ha dato somma edificazione nel tratto e anche nelle belle maniere che aveva. Fu fatto economo di quella casa, ed in quest'ufficio maggiormente si conobbe la sua abilità, né sparambiava fatica specialmente allora che si trovava la fabbrica in mano della nuova chiesa, cantina e d'altre fabbriche (...). Similmente dal p. rettore Rossi fu fatto infermiere, e

³³ KUNTZ III, 293.

³⁴ KUNTZ III, 298.

³⁵ KUNTZ, *ibidem*.

³⁶ KUNTZ IX, 60-63.

si portò così bene e con tutta attenzione cogli' infermi che il detto p. Rossi disse pubblicamente che questo solo fratello l'aveva soddisfatto, quando al detto padre rettore né meno, dirò così, un angelo non dico un uomo lo soddisfaceva, tanto era minuto per l'osservanza». ³⁷ L'attività del Santagata, medico e chirurgo, è quasi un'epopea. Rimandiamo alla lunga relazione del Tannoia. ³⁸ Accenniamo all'impegno di Picardi Domenico. Scrive il Landi: «Le virtù principali di questo benedetto fratello furono l'umiltà, la semplicità e l'ubbidienza, mentre si stimava il servo della casa, e comandato di faticare in casa egli non rispondendo abbracciava ogni officio. Comandato di uscire fuori, anche questuando in ogni tempo e specialmente in tempo della raccolta e di solleone, egli chinando la testa prontamente obbediva». ³⁹ Inviato a Scifelli, poi a Frosinone, dove i nostri «a principio erano allocati alla ventura», in condizioni disagiate, in ambiente aperto anche d'inverno: si ammalò, e tornò a S. Angelo, dove morì. E' doveroso ricordare la multiforme attività di F. A. Romito, il prediletto del Fondatore. Egli fu tutto per S. Alfonso: segretario aggiunto, amanuense, lettore, economo, infermiere, vice-padrone di casa. Chiudiamo con F. A. Tartaglione. «Era il Fratello Francesco un giovane brillante, e tutto fuoco. Non fu più desso (dopo entrato da noi). Umile, e soggetto a tutti, non vi era fatica che non abbracciasse; ed anziché sartore accollavasi qualunque fatica che vi era in casa, in specialità facendo da manuale, e trasportando pietre per la fabbrica (di Villa)». ⁴⁰

Ecco una bella pagina del Landi su Tartaglione:

«Da mano a mano come si procedevano le nuove fondazioni, egli andava ad assaggiare le prime miserie e povertà che portavano seco le nuove case, specialmente ne' principii. Ma esso sempre amante del patire e d'aiutare le case, tutto sopportava e faticava quanto poteva colla sua arte per sollevare i bisogni delle medesime case, tanto che molte volte andava in Napoli a comprare zimarre, sottane ed altre robbe usate; specialmente in quei tempi che ci stavano i gesuiti, e l'accomodava con tutta diligenza e carità alli nostri soggetti». ⁴¹

Continua il Landi:

³⁷ KUNTZ X, 14-15.

³⁸ KUNTZ XIII, 321-346.

³⁹ KUNTZ IX, 395.

⁴⁰ A. M. TANNOIA, *Breve memoria del Fratello Francesco Tartaglione*, in "Vite dei Padri D. Alessandro Di Meo, ecc.", Napoli 1812, pp. 103-112 (104).

⁴¹ KUNTZ I, 210.

«(Nell'ospizio di Napoli) il poveretto non aveva un momento di tempo; mentre ora girava per li librai e per le stamperie, per fare stampare li fogli, per mandarli al nostro Padre per rivederli; ora per vendere i libri del nostro Padre; ora per negozi delle case di tutto l'Istituto ch'erano innumerabili; e finalmente essendo stata bersagliata dopo la nostra Congregazione da tante liti, sì per la casa di Ciorani, come per quella d'Iliceto, il Fratello Francesco accudiva a tutto ed andava per tribunali, ministri ed avvocati di quella grande città (...). Per dove passava era continuamente chiamato per nome: tanto era conosciuto per Napoli, e lui, per le sue buone qualità si portava affabile ed amabile con tutti e a tutti garbatamente rispondeva. Tanto era conosciuto da quei mercadanti che quanto chiedeva, anche in credenza, tutto aveva, fidati affatto alla sua bontà e parola. Molte volte accadeva che alla casa nostra ci stavano sette o otto, sino a 10 e 12 Padri; e lui, oltre il dare mensa a tutti, accudiva per quanto bisognava (...). Doveva poi per mangiare comprare la roba, portarla e cucinarla per tutti; tanto che dava compassione alle volte il vederlo così angoscioso e lasso, carico di libri e di robe, che non si fidava salire le scale del nostro ospizio, e così mezzo morto, ed all'ora tardi, doveva attendere al fuoco e preparare qualche cosa per lui e per li Padri (...). S'assicuri chi legge che la Congregazione non troverà giammai un altro Fratello che possa fare tanto ed operare quanto ha fatto questo benedetto Fratello».⁴²

2. *L'orazione / La Passione / L'Eucaristia / La Madonna*

Le testimonianze sono innumerevoli e pregnanti. Solo qualche assaggio. Di Vito Curzio, S. Alfonso, che ne delineò da par suo il profilo biografico, disse che era «un uomo di preghiera e di contemplazione». «Era tale l'abbondanza de' lumi e delle lagrime che avea nell'orazione, e specialmente nella comunione (...) che non poteva reprimersi di non dare in pianto diretto, ed in urli, sembrando che l'impeto delle lagrime e de' singhiozzi volessero soffocarlo, dimodoché io che scrivo, e spesso allora mi trovava a dargli la comunione, dovea aspettare molto per potergli porgere la santa particola; ed egli, dopo essersi comunicato, seguitava per un gran tempo a piangere, ed urlare. E quest'affluenza de' favori divini gli durò qua-

⁴²KUNTZ I, 209-214, *passim*.

si un anno continuo». «I misteri che più l'intenerivano, erano la Nascita, e la Passione di Gesù Cristo». ⁴³

G. Gaudiello non respirava che pregando. «Se Dio mi è Padre, diceva, io ci ricorro come figlio». ⁴⁴ Costretto a letto, prendendo il Crocifisso: «Mi rimiro nello specchio mio (...). Dolori e piaghe, Gesù mio, per potermi anch'io conformare con te! (...). Il demonio non mi lascia, ma io mi difendo col mio sciabolone», additando il Crocifisso. Dando un giorno in estro di spirito: «Prendete un coltello, disse al p. Mazzini, apritemi il petto e portate a conservare nella custodia questo mio cuore col SS. Sacramento». «Tre giorni prima di morire, così il Villani, essendosi comunicato si vide trasfigurato, e con un volto tutto angelico. Così stiede tutto il giorno, e la sera, dimandato da me come stasse: «Mi sento, disse, Gesù Cristo nel core». «Avendo tra le mani un'immagine della Madonna non finiva di baciarla». Disse al p. Mazzini: «Il demonio non mi lascia, ma ci perde tempo. Tutto posso, tutto spero da Mamma Maria e sotto il suo manto spero morire». ⁴⁵

Di Picardi Domenico scrive il Landi: «Circa l'orazione soleva dire che alcuni vanno cercando questo e quello quando fanno orazione, ma io non so staccarmi dalla considerazione delle massime eterne». ⁴⁶ «Negli ultimi giorni, essendo gravemente ammalato a S. Angelo a Cupolo, veniva celebrata la Messa nella sua stanza, e faceva la comunione. Poi, non potendo più tracannare nulla, fu consecrata una sola particola per il fratello che serviva la Messa. Allorché vide che il sacerdote, dopo aver comunicato il serviente, non andava a comunicare lui, con grande sentimento disse al padre: "Ed a me?" E lo disse con tanto ardore che ben dimostrava l'ardente amore che aveva per questo divin Sacramento». Una nota di colore, a proposito del Picardi. «Una notte l'assistevano due Padri e un Fratello. Questi, non badando riempirono la sua stanza di fumo di tabacco ed egli niente si lagnò». ⁴⁷ «Una volta il p. Picone gli domandò se desiderava vivere o morire, ed egli rispose: "Padre, voglio quello che vuole Gesù Cristo mio!" Dopo si pose in una dolce ago-

⁴³ ALFONSO M. DE LIGUORI, *Brevi Notizie della vita e morte di Fr. Vito Curzio, Fratello laico della Congregazione del SS. Redentore*, in appendice al Compendio della vita del Sarnelli, in GENNARO SARNELLI, *Il mondo santificato*, ediz. quinta, Napoli 1753, pp. 352-360.

⁴⁴ A. M. TANNOIA, *Breve memoria del Fratello Gioacchino Gaudiello, laico della Congregazione del SS. Redentore*, in "Vite dei Padri D. Alessandro Di Meo, ecc.", p. 95.

⁴⁵ TANNOIA, *Breve memoria del Fratello Gioacchino Gaudiello*, 86-102, *passim*.

⁴⁶ TANNOIA, o.c., pp. 86-102, *passim*.

⁴⁷ KUNTZ IX, 397.

nia». ⁴⁸ Terminiamo col Fr. F. A. Romito: «Questo Fratello era il prediletto del santo Fondatore, e par avere dal Fondatore succhiato il latte della divozione a Gesù Sacramentato e Maria SS.ma. Lo ricordo sempre assorto in Dio con grandissimo raccoglimento. La sua delizia era Gesù Cristo nel Sacramento, ove stava di continuo quando non era occupato all'ufficio del refettorio o a preparare i letti per la casa (...). Francesco Antonio era divotissimo della Passione di Gesù Cristo e nella stanza teneva (...) una statuetta di un Ecce Homo (...). Avanti quell'Ecce Homo, nella stanza seduto, perché non poteva star più genuflesso, si vedeva piangere di continuo (...). A chi si raccomandava alle sue preghiere, rispondeva: «Son peccatore, ma il SS.mo Ecce Homo può far tutto». ⁴⁹ «Desidero morire, se Dio vuole, per togliermi da tanti taccoli e miserie, e così unirmi al mio Gesù». ⁵⁰

3. *Umiltà / Mortificazioni / Ubbidienza*

Di G. Gaudiello scrive il Landi: «Si prendeva a fare gli uffici più bassi e più dispiacevoli, tanto che fu l'ammirazione di tutti: egli nello scopare la casa, nel pulire i vasi immondi, egli nel servire a tavola, nella cucina; insomma non vi era servizio il più faticoso ch'egli non anelasse d'intraprendere per esercitarsi nelle umiliazioni e nelle penitenze». ⁵¹ E il Tannoia: «Dovendo attraversare due volte la settimana le vie del paese con la tavola sulle spalle per andare a cuocere il pane nel forno comune, veniva preso dal ribrezzo davanti a parenti e paesani, ma si vinceva dicendo a se stesso: «Tocca, tocca, Fr. Gioacchino (...). Trionfa, Fr. Gioacchino! Vinciti, Fratello Gioacchino (...). Che cosa è il mondo, dir soleva, e ripetevalo a gentiluomini, se non ombra, e fumo: ma fumo d'inferno?». ⁵²

Passiamo a Vito Curzio. La sua dimora a Scala inizia con uno scatto di orgoglio: «Come, tu hai da servire a tavola? E che sei fatto servitore?» «Non disdegnava in pubblico di portare sulle spalle il letame al giardino, e l'acqua che bisognava alla casa con molta fatica» (...). «O crepi o schiatti, questo hai da fare». Segando alcune tavole: «Fratello Vito, riposati! No, facciamo l'ubbidienza. Tira!» Al

⁴⁸ *Ibid.*, 397.

⁴⁹ KUNTZ XVI, 258-261, *passim*.

⁵⁰ *Ibid.*, 259.

⁵¹ KUNTZ I, 206.

⁵² TANNIOIA, *Breve memoria del Fr. Gioacchino Gaudiello cit.*, 90-91.

momento di spurgare i luoghi comuni: un sacerdote che passava gli disse: Fr. Vito, che puzza! Rispose: «O quanto più puzza l'inferno!»⁵³ Si macerava nel corpo e nel vitto. Il Mazzini parla di «obbedienze difficili» del Fratello, specialmente nel tempo che stette ad assistere Mons. Falcoia. E per fare l'ubbidienza morì, a 38 anni, tornando da Troia ad Iliceto.

Di Tartaglione scrive il Tannoia: «Avendo preso il latte ne' Ciorani da Fratello Vito Curzio, mezzo non lasciava per imitarlo nell'umiltà e nella carità cristiana».⁵⁴ Del resto il primo in questo campo era il Fondatore: «Avendosi avanti gli occhi la vita stentata del nostro santo Padre D. Alfonso, anche non volendo, imitar si doveano le sue penalità, o dar di spalle alla Congregazione, e ritornarsene al secolo».⁵⁵ Di bello aspetto, il Tartaglione seppe sfuggire alle insidie di una dama che l'aveva chiamato in casa per sedurlo.

Eccoci ancora davanti a Camarca Gaetano, che entrò, già chierico, all'età di 34 anni. Puliva la stalla. Ogni otto giorni circa con cofino e zappa radunava le immondezze. «Non essendovi ancora i (luoghi) comuni e facendosi uso de' particolari vasi, egli ogni mattina o la sera aveva per incombenza andare a vuotarli in un fosso. Talvolta ci sentiva qualche ribrezzo e diceva a se stesso: Compagnone mio, non ti sdegnare, che non ti fo ingiustizia; tu, non sai, siamo tutti e due in secondo grado».⁵⁶ Soleva dire: «Se non gli manca l'orzo l'asino alza di groppa e tira calci». Perciò discipline a sangue, erbe amare, e simili. Mai gli occhi su donne. «Considerando il suo corpo come quello di una carogna (sic), ne barattava il carne (sic) nella peggior maniera che poteva (...). Stimava delitto il discorrere sul comando. Soleva dire che, non la mortificazione esterna faceva la santità, ma l'annegazione di se stesso e della propria volontà (...). Come obbediva ai superiori, così soggettavasi al menomo dei Fratelli: «Quando saranno le 24, dir soleva, poco importa se ho ubbidito all'uno o all'altro».⁵⁷

Tralasciando molti altri, fermiamoci un momento su Giuseppe Trombetta. Scrive il Landi: «Ubbidiva prontamente, specialmente nell'andare e venire per fuori in ogni parte, e lo faceva come un corriere, camminando anche le settimane intiere, e più alle volte,

⁵³ ALFONSO M. DE LIGUORI, *Brevi Notizie*, cit., 354-355, *passim*.

⁵⁴ TANNIOIA, *Breve memoria del Fr. Francesco Tartaglione*, cit., p. 106.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ KUNTZ III, 293.

⁵⁷ KUNTZ III, 295.

ma sempre allegro e contento (...). Contento di vivere nella casa di Dio, in mezzo a tanti servi suoi. Quasi sempre in cucina, e ci riuscì a meraviglia. In quel tempo era vivo il padre Don Saverio Rossi. Questi esercitò molto bene Fr. Giuseppe. Non ci mancò giorno che non l'avesse ripreso e mortificato. Ma Fr. Giuseppe a questa prova fu sempre umile, costante e sottomesso». ⁵⁸

4) Carità, affabilità

Vito Curzio, risalendo da Amalfi verso Scala, invece di far fare ai facchini, li aiutava: «Orsù, riposatevi voi, perché voglio aiutarvi». Più tardi due di quei facchini domandarono a un Padre che n'era di Fratel Vito. Essendo morto, esclamarono: «Oh, Fratello Vito era santo! Quando ci prendeva per li viaggi, esso ci pagava, e poi egli stesso li portava per noi». ⁵⁹

A Ciorani divideva la stessa stanza con un sacerdote forestiero che era stato preso da violento dolore di visceri. Spesso passava tutto il tempo a scenderlo dal letto, a rimettervelo, prendendolo in braccio, e aiutandolo a fare i bisogni. Puzza insoffribile. ⁶⁰ Di Camarca Gaetano è detto che «umiltà e carità erano sempre in lega nel suo cuore». ⁶¹ Merita di essere riportata la seguente testimonianza circa Fr. Romito: «Grande era pure la sua amabilità e dolcezza; e quando qualche padre era angustiato, afflitto, si portava dal Fratello e ne riceveva conforto e calma. Gli stessi maestri dei novizi e prefetti degli studenti, se qualche giovane traballava nella vocazione lo mandavano a lui, per rassodarlo e confortarlo e non fargli lasciare la vocazione». ⁶²

Abbiamo già ammirata la capacità di accoglienza e di affabilità dei Fratelli Tartaglione, Oliva, Casoria, Schiavino, ecc. , parlando sopra del lavoro. Non va dimenticato Fr. Ilardo Michele che, come si è già detto, dopo la morte di F. Tartaglione, dimorò per 20 anni nell'ospizio di Napoli, accogliendo tutti e prestandosi a innumerevoli commissioni.

⁵⁸ KUNTZ X, 64.

⁵⁹ ALFONSO M. DE LIGUORI, *Brevi notizie cit.*, p. 359.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 358-359.

⁶¹ KUNTZ III, 297.

⁶² KUNTZ XIV, 259.

Mi sembra che il memorialista che maggiormente mette in risalto le «belle maniere», la gentilezza e l'affabilità di detti Fratelli, sia il Landi.

VIII. I FRATELLI E IL FONDATORE

E' ben nota la capacità di comprensione del Fondatore verso padri e fratelli che ricorrevano a lui in seguito a riprensioni o castighi da parte del vicario p. Villani o di altri rettori. Egli tutto «accomodava» cercando di salvare il salvabile. Di questa sua delicatezza e, in genere, delle virtù che egli manifestava, molti Fratelli ci hanno lasciato testimonianze commoventi. E' appena il caso di ricordare l'estrema comprensione che il Fondatore dimostrò verso Fr. Tartaglione quando costui, offeso da un altro fratello, in uno scatto di nervi prese una giara e la scaraventò sull'offensore. I Padri più anziani erano per l'espulsione, S. Alfonso lo priva della veste, lo manda al noviziato di Ciorani, ma dopo scontata la pena lo reintegra completamente. Il «fattaccio» accadde a Pagani nel 1752.

Fr. Leonardo Cicchetti è al centro di due episodi, che ci sembra utile riferire.

«Mentre stavo facendo l'anno di probazione, fui assalito interiormente da tentazioni di andarmene, e stando così turbato meco stesso, un giorno che stava solo nel giardino di detta casa delli Ciorani, entrò in esso il servo di Dio, nel guardarmi mi disse: Leonardo, tutte queste montagne ti sembrano piene di demoni, perché non dici le solite giaculatorie: O Amore, O Dio, ti amo! che solevi prima dire. Io non gli risposi, ma, replicando a dirmi lo stesso, io, per fare l'ubbidienza, le proferii, ed esso, il servo di Dio, mi disse: L'hai detto troppo freddo! Va dal confessore! Come io feci, e per grazia del Signore mi quietai. Da quel fatto argomentai che aveva il servo di Dio il dono di conoscere le cose occulte dei cuori». ⁶³

Alcuni anni più tardi, lo stesso Fr. Leonardo racconta un altro episodio (riferito nel processo di Nocera): «Ho sperimentato la prudenza del servo di Dio nel governo della mia Congregazione ed ho ammirato nella mia persona la sua carità e dolcezza nel correggere; e fra l'altro mi ricordo che avendo io fatto un'aspra invettiva contro un certo nostro individuo sacerdote per la quale cosa fui

⁶³ KUNTZ II, 246.

mandato a chiamare dal servo di Dio nella nostra casa de' Ciorani, stando io in Iliceto. Andai dunque e presentandomi a lui m'inginocchiai, ed egli mi disse, dolcemente riprendendomi: E bene? Tu è vero che hai detto che hai da fare il servidore. Io anco faccio il servidore. Io servo a te, e tu a me, e così l'un con l'altro ci serviamo, ma intendiamo tutti di servire a Dio. Se qualched'uno a primo moto fa una mancanza, è possibile; ma quando poi la cosa è a sangue freddo, costui non merita compassione. Or va, non lo fare più, e va dal Padre Don Andrea e fatti dare la penitenza. Siccome feci». ⁶⁴

Veniamo ad Apostolico Cesare: «Come il detto fratello non fidavasi sopportare il P. Rossi, che fu nei principii, stava angustiatissimo, ed un giorno piangendo andò dal Padre Don Alfonso; se lo chiamò in una stanza animandolo e dicendoli che ci avesse avuto pazienza, e li disse di vantaggio: Dio sa quanto io lo sopporto; siccome l'ho sopportato e lo sopporto, così anche voi». ⁶⁵ Fratello Cesare stette a Ciorani con S. Alfonso dal 1747 al 1751, e ci ha lasciato una bella testimonianza delle penitenze del medesimo: «Lavando (Alfonso) con lui i piatti, si scottava le mani per l'acqua calda. Per una caduta che (Alfonso) pigliò, accorse il Fr. Cesare per aiutarlo; ma non voleva essere sollevato da questo a cagione che era tutto cinto di catenelle e d'un gran cilizio a mezza vita (...). In tempo d'inverno Fratello Cesare era svegliatore, ed occorse in quel tempo che gli (= ad Alfonso) venne una forte emicrania, e faceva un gran freddo; molti non s'alzavano, ma egli in tutto quel tempo che patì tal male s'alzava e diceva: Sia fatta la volontà di Dio! Non potendo più, ma per dare buono esempio, con tutti li patimenti e rigori di freddo s'alzava il primo di tutti». ⁶⁶

Ma non tutto filava liscio anche per S. Alfonso. In proposito riferiamo un aneddoto spassoso occorso tra Fr. Antonio Lauro, infermiere a Pagani, e il Fondatore: «Stando infermo il nostro Padre, una sera in atto che mangiava in stanza, sopraggiunse il detto fratello, e vedendo che la presa quantità di cibo, che altro non era che un pò di pane cotto, eccedeva quel tanto ordinato dal medico: Padre, gli disse, se V. Paternità lo proibisce agli altri, bisogna che anche ne dia l'esempio, ed in così dire gli levò il piatto d'avanti. "Ho torto", disse il nostro Padre, e cessò affatto di mangiare». ⁶⁷

⁶⁴ KUNTZ II, 247.

⁶⁵ KUNTZ III, 66.

⁶⁶ KUNTZ III, 65.

⁶⁷ KUNTZ VI, 479.

Da questo episodio si intravede con quale tipo di Fratello dovremo trattare. Più avanti.

IX. DEFICIENZE E DIFETTI

Non era sempre agevole per i Fratelli sostenere certe situazioni di disagio e di subalternità, pur nella tensione interiore e nella consapevolezza di costituire una unica famiglia dedita, in vari modi, al servizio dello stesso Signore. Attriti e durezza certamente non dovettero mancare nei rapporti tra padri e fratelli, e tra i fratelli stessi. I fratelli generalmente accettavano la situazione; a volte ingoiavano, a volte inveivano colti come di sorpresa da abusi e storture. Abbiamo riferito gli episodi relativi a Fr. Tartaglione, a Fr. Leonardo Cicchetti. Ben noto è il trattamento da parte di Fr. Stefano Sperduto nei confronti di S. Gerardo: disturbato nel suo lavoro di falegname dal santo, lo percuote di brutto, minacciandolo di morte. Dato il carattere piuttosto strano e imprevedibile di Gerardo non c'è forse troppo da meravigliarsi che un uomo così preciso e meticoloso come Fr. Stefano uscisse fuori dai gangheri. A gesti così inconsulti lo spingevano l'indole focosa e l'età ancora giovane (stava sui 30 anni). Sappiamo che il percussore si rabbonì subito e diventerà un modello di virtù. Nei 50 anni che sopravvisse a Gerardo si compiacque di raccontare l'eroica pazienza di lui e, più di una volta, il suo racconto era bagnato d'amaro pianto.⁶⁸

Non ci è dato registrare i bocconi amari, le sofferenze interne, le lagrime quotidiane, di molti fratelli. La convivenza, pur se gratificante, aveva il suo prezzo. Non è difficile pensare che il proposito di S. Gerardo: «sordo, cieco, muto», nascondesse esperienze anòmale e amare.

E' noto che tra i Fratelli ci furono anche delle rivendicazioni. Accaddero a due riprese, nel 1756 e nel 1773. Le fonti parlano elegantemente di «bisbigli» dei fratelli di Ciorani e di Iliceto. S. Alfonso parla di «prodezze dei fratelli», e di «una mezza rivoluzione». Quali i motivi della contestazione? Sottana e zimarra come gli altri, riposo pomeridiano anche d'inverno, servizio a tavola e lavaggio dei piatti a turno, atti comuni nel pomeriggio anche d'inverno, e simili. Il gruppo di fratelli diciamo così ammutinati reclamavano le

⁶⁸ Cf. KUNTZ XV, 230-231, *passim*.

loro richieste in nome della uniformità voluta dalla Regola. Si erano anche informati di come le cose andavano presso fratelli di altri ordini: Teresiani e Francescani. Probabilmente ignoravano che, oltre un secolo prima, era accaduto qualcosa di simile presso i Gesuiti al tempo del Generale Vitelleschi (1615-1645): i laici della Compagnia, o fratelli coadiutori, avevano preteso di portare la berretta dei chierici e dei sacerdoti. Immediata la repressione.⁶⁹ Le lettere del Fondatore, nei due periodi, furono molto severe, a tratti dure e taglienti. A proposito dell'uniformità si appellò ai costumi delle origini, alla diversità strutturale della duplice vocazione, e ai Fratelli Teresiani e Francescani contrappose i fratelli Gerolimini, Lazzaristi e dei Cinesi. E scese sul terreno delle punizioni: tutti ebbero la loro penitenza, e i più responsabili (i caporioni?) furono «carcerati»: uno a Pagani, due a Ciorani, per 8 giorni. Qualcuno non accettò il castigo; altri, come Fr. Giuseppe Trombetta, vi si sottoposero. Il Trombetta ebbe in seguito una condotta edificante, al punto che il memorialista Landi tace dei suoi «bisbigli».⁷⁰

Si ha notizia di alcuni fratelli dediti al vino. Tra questi, Francesco Fiore, compagno di S. Gerardo a Castelgrande nel 1753 e a Oliveto. Sembra che si sia lasciato prendere dal bicchiere; c'è da presumere che si sia corretto. E' morto in Congregazione.⁷¹ Altro fratello dedito al vino è Nicola Piccialli di Ascoli Satriano. Nel 1786 il p. Michele Tozzoli da Caposele scrive al Tannoia d'impegnarsi presso il Vicario Villani per spostare il fratello a Iliceto. «Il motivo si è che si deve aiutare questo fratello, acciò si salvi l'anima; e dimorando in questa casa non so se l'incorrerà, atteso ho saputo che il vino gli è portato dalla gente di Caposele (...). Finora non si è potuto rimediare all'inconveniente, e così c'è scandalo. A Iliceto invece non ha conoscenze, sta nel bosco, non vi sono masserie vicine, e si viene a levare questa occasione. Né i nostri giovani (studenti e novizi) si scandalizzerebbero, perché stanno chiusi nel noviziato e non lo vedono, come lo si vede qui a Caposele. Si consideri che il medesimo è vecchio, vale a dire vicino alla morte, che non potrà farla buona in questo stato. Le correzioni lo inaspriscono e conside-

⁶⁹ Cf. E. ROSA, S.J., *I Gesuiti. Dalle origini ai nostri giorni. Cenni storici*. Roma, Civ. Catt., 1914, p. 261; cf anche p. 262.

⁷⁰ Per più ampie informazioni, con citazioni delle lettere del Fondatore, cf. S. RAPONI, *Il Fratello Laico Redentorista*, Roma 1993, pp. 5-11. Vedere anche R. TELLERIA, *San Alfonso Maria De Liguorio*, 2 voll., Madrid 1950-1951, Vol. I, 845-847; Vol. II, 448-449.

⁷¹ KUNTZ XI, 450-451.

ra tutti i soggetti per suoi nemici». ⁷²

Né mancavano i renitenti al lavoro, anche se rari. Cito un solo esempio che però va oltre l'arco di tempo qui considerato. Si tratta di Fr. Maglio Carlo (1769-1839), professore nel 1782. Nel rapporto che il rettore Sosio Lupoli (1774-1831) invia al Rettore Maggiore Blasucci scrive, tra l'altro: «Ad esso la fatica non gli sona; è buono solo a tenersi li garzoni a fianco e comandarli; è duro all'ubbidienza, in modo tale che fa crepare i poveri superiori (...). Le correzioni non gli fanno impressione, per cui per quante gli si fanno fa sempre l'istesso. Quando le cose non sono a modo suo, come ho detto, con facilità sparla dei superiori, e ne riempie la comunità». ⁷³

Qualche fratello profittava della situazione giuridicamente precaria della Congregazione davanti allo Stato per minacciare ricorso all'autorità civile nel caso di punizioni. E i superiori dovevano escogitare tutti i rimedi per non cadere nella trappola che, tutto sommato, si presentava quanto meno fastidiosa. Un caso del genere è quello di Fr. Romualdo Di Cristoforo in combutta con Fr. Bartolomeo. ⁷⁴

Per inquadrare un certo abbassamento di fervore, per padri e fratelli, occorre non dimenticare il fatto traumatico del Regolamento con la conseguente divisione dell'Istituto in due tronconi.

X. I FRATELLI PIU VICINI A S. GERARDO

Ad eccezione di G. Gaudiello, di Vito Curzio, già defunti, quasi tutti i circa 60 Fratelli che rientrano nell'arco di tempo qui considerato dovettero incontrare S. Gerardo nelle varie residenze in cui questi si trattenne secondo periodi diversi: Deliceto, Pagani (poco più che di passaggio), Ciorani, Napoli, Caposele. Qui mi interesserò solo di quei Fratelli il cui contatto con S. Gerardo è documentato. Mi limiterò a un elenco, con qualche annotazione.

S. Gerardo Maiella (1726-1755). Ricevuto nell'autunno 1749; Professo il 16 Luglio 1752; morto il 16 Ott. 1755 a Materdomini dove visse gli ultimi 15 mesi.

Fr. Onofrio Ricca (1727-1792). Poco più che ventenne accom-

⁷² KUNTZ XI, 292-293.

⁷³ KUNTZ XVI, 84 (anno 1806).

⁷⁴ Cf. KUNTZ VIII, 305. Ricordo che Fr. Romualdo Di Cristoforo (frutto della missione di Barra-Afragola nel 1741) uscì di Congregazione nel 1785.

pagna il p. Garzilli nel 1748 nella questua a Muro. Dice a Gerardo: «Non sei fatto per noi». ⁷⁵

Fr. Leonardo Cichetti (1724-1808). Uomo tarchiato e nerboruto (sui 25 anni) gli fu consegnato Gerardo nel lavoro dei campi a Iliceto, ma ne era poco entusiasta. Ma Gerardo: «Lascia fare a me!», e lo sopravanza in velocità nello scavare i solchi. Grande familiarità con il santo. ⁷⁶

Fr. Cesare Apostolico. Ammesso nel 1746, nel 1781 era ancora vivente. Testimone de visu a Deliceto: stanza poverissima di S. Gerardo. ⁷⁷

Fr. F. A. Tartaglione (1715-1774): a Napoli accoglie S. Gerardo, il quale con le sue sorprese lo mette a disagio. Gerardo amico del pittore Di Maio.

Fr. Pietro Racaniello (1734-1783).

Fr. Andrea Longariello (1722-1805), professo probabilmente nel 1748. Giovane maestro sartore in Iliceto, spinto dal santo ne diventò, suo malgrado, torturatore nella grotta del Beato Felice. Poi si fece nostro. ⁷⁸ Assistente di Gerardo malato: «Guarda, guarda quanti abitini stanno attorno alla stanza!». ⁷⁹

Fr. Nicola Sapia (1722-1787). Nel 1755 era già professo. Testimone di Gerardo «peccerillo»: «uno dei miracoli più storicamente sicuri». ⁸⁰

Fr. Francesco Fiore (1715-1787). Compagno di questua di Gerardo, e da questi miracolato per poter continuare la questua. Alla gente che lo scambiava per Gerardo, rispose: «Non sono io il santo! Viene appresso». ⁸¹

Fr. Stefano Sperduto (1725-1805). Come si è detto, percosse con violenza il santo, che gli manometteva gli strumenti di lavoro. Da allora ammiratore e «compagno intrinseco» di Gerardo, che aiutò a pregare morente: «Stando tanto indebolito che non si fidava neppure di parlare, si chiamò Fr. Stefano e si faceva aiutare da lui a fare gli atti di contrizione dicendo parola per parola appresso al Fratello». ⁸²

⁷⁵ Cf. GASPARE CAIONE, *Gerardo Maiella. Appunti biografici di un suo contemporaneo*, Valsele Tipografica, Materdomini, s. d., p. 30.

⁷⁶ Cf. KUNTZ II, 247.

⁷⁷ *Gerardo Maiella*, cit. 41.

⁷⁸ *Ibid.*, 36.

⁷⁹ *Ibid.*, 150.

⁸⁰ NICOLA FERRANTE, *Storia meravigliosa di S. Gerardo Maiella*, II ed. (con Appendice storico-critica), Roma, Coletti, 1959, p. 500.

⁸¹ *Gerardo Maiella* cit. 67; 69; 124-125.

⁸² *Ibid.*, 151.

Fr. Andrea D'Antona(1733-1822). Uno degli assistenti di Gerardo. «Sette o otto ore prima di morire (Gerardo) si pose a recitare il salmo Miserere (...). Replicava il versetto: Tibi soli peccavi et malum coram te feci/Et a peccato meo munda me. E riempiva di un sacro orrore il Fratello Andrea assistente». ⁸³

Fr. Saverio D'Auria (+1802). Professo nel 1754. Assistente di Gerardo negli ultimi giorni: «Neh, Fr. Saverio, caccia quelli milordi da qui!». ⁸⁴

Fr. Carmine Santaniello, «Carminello» (+1807). Entrò nel 1755. E' quello che, preso da estro, suonò le campane a festa. ⁸⁵

Fr. Gennaro Cerreta (indebitamente scambiato con Gennaro Rendina). Rivolto al Fratello Gennaro ed al Fratello Carmine Santaniello: «Aiutatemi, disse, ad unirmi con Dio!» Richiesto da Fratello Carminello, se mai avesse qualche scrupolo, Gerardo, richiamando le forze, con enfasi rispose: Che scrupolo andate trovando? E soggiungendo il medesimo Carminello: Fratello mio, noi ci abbiamo voluto sempre bene: quando sarai avanti a Dio ricordati di me! Gerardo rispose: E vorrò io dimenticarmi di voi? ⁸⁶

Tra i fratelli che dovettero incontrare Gerardo vi fu Fr. Antonio Lauro, residente a Pagani. Gerardo passò a Pagani per discolarsi presso il Fondatore, e vi ripassò proveniente da Napoli. Quali furono i sentimenti di Fr. Antonio verso Gerardo? Non abbiamo riscontri precisi. Ma, secondo alcuni nostri storici, si trattò di un incontro tra due santi. Conosciamo la santità di Gerardo. Quale fu, se ci fu, la santità di Fr. Antonio? Vediamolo subito.

XI. FR. ANTONIO LAURO. UN EMULO DI S. GERARDO?

Abbiamo incrociato il nome di Fr. Antonio più volte nelle pagine precedenti. E' venuto il momento di guardarlo più da vicino. Anche perché da varie parti lo si è messo a confronto con S. Gerardo. In lui risaltano subito in primo piano fenomeni straordinari che, ad eccezione di S. Gerardo, non riscontriamo in nessun altro Fratello. Per darne un'idea il meno approssimativa possibile cer-

⁸³ *Ibid.*, 148.

⁸⁴ *Ibid.*, 150.

⁸⁵ *Ibid.*, 153.

⁸⁶ A. M. TANNOIA, *Vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Maiella, laico della Congregazione del SS. Redentore*, Napoli 1824, quarta ediz., p.182.

cherò di tracciare un ritratto globale che, alla fine, possa permettere di abbozzare un giudizio complessivo.

Il Kuntz gli dedica 27 pagine in-folio, cioè una delle documentazioni più ampie, attingendo, anzi trascrivendo, da varie fonti. Ecce nell'ordine: il Landi (che a proposito della morte propone una breve sinossi delle virtù);⁸⁷ il Caione (che ci dà la storia della vocazione);⁸⁸ il Mazzini (suo direttore spirituale), autore delle Annotazioni e della Relazione sulla infermità e morte;⁸⁹ il Tannoia che lavora sul manoscritto di Mazzini ed elabora una Memoria delle virtù;⁹⁰ intraprese pure una biografia del Fratello, ma non lo portò a termine.

Quale l'attendibilità di tali fonti? Si ripresenta, in qualche modo, il problema delle fonti di S. Gerardo. Il Landi merita fiducia, anche se a volte incompleto; il Caione è senz'altro credibile, sia per il tempo in cui fu scritta la «vitarella» (nell'agosto 1752, secondo il Kuntz, quando il Fratello era nel pieno della sua esistenza); sia per la riconosciuta serietà del ricercatore. Quanto al Mazzini, che offre i due terzi di tutto il materiale, va ricordato che egli, come direttore, ha seguito passo passo per interi anni le confidenze e i fenomeni che lui stesso chiama straordinari, appuntandoli quasi sempre a caldo. Spesso tornano sotto la sua penna frasi come queste: «Come lui mi disse», «Gli dissi», «Corse da me», «Venne da me», «Come mi confessò», «Mi rispose», «Mi attestò», e simili. Sembra non potersi dubitare della buona fede del Mazzini, anche se si avverte a volte di essere implicati in contesti di difficile interpretazione. Nel Tannoia, che, pur avendo conosciuto il Fratello, scrive a distanza di tempo, e che rielabora materiale del Mazzini, si può avvertire qua e là un certo intento letterario che non agevola una valutazione oggettiva.

Nel complesso, dunque, ci troviamo di fronte a una documentazione sostanzialmente attendibile.

⁸⁷ KUNTZ VI, 463-465.

⁸⁸ *Ibid.*, 465-468.

⁸⁹ *Ibid.*, 469-475; 480-490. Vale soprattutto qui quanto abbiamo detto alla nota 8:

Nota bene.

⁹⁰ *Ibid.*, 475-479.

La vocazione

Condensiamo il Caione. Vengono ricordate le buone qualità del fanciullo, il suo raffreddamento nella devozione, il sogno dell'inferno che gli dette una scossa salutare, la ricaduta, e l'assestamento con l'aiuto di un sacerdote. Nella missione tenuta dai nostri a Lanzara (presso Ciorani) sentì parlare di Gioacchino Gaudiello morto come un santo, e gli venne il desiderio di fare lo stesso. Poi gli passò, e si raffreddò. Un giorno intese cantare una «villanella», ossia una canzone alla Madonna, e ne fu toccato. Sotto l'influsso convergente della «villanella», della missione e della lettura de «Il mondo santificato» del Sarnelli (datogli dal sacerdote che lo consigliava), risolse di farsi dei nostri. I quali ebbero difficoltà in tal senso (cf. p. 115-116). Dai suoi stimolato a casarsi, palesò loro il voto di castità. Finalmente nel mese di maggio, giorno di Santa Croce, 8 anni or sono (nel 1746), si partì da Lanzara per Ciorani. P. Rossi gli accordò che fosse rimasto per quella mattina ed immediatamente lo mandò a far certi viaggi di arena col cofano in collo: fece prontamente ogni cosa. Al che mosso detto Padre lo fece restare con questo patto: che rimaneva da garzone e non da Fratello: «Mangerai fuori del refettorio e dopo la prima tavola. Vedrò in fine come ti porti. Lo posero a faticare in giardino. Dopo due giorni arrivò un suo fratello per riportarlo a casa; pregò anche D. Saverio che l'avesse licenziato, per avere padre vecchio, fratelli infermi, ecc. D. Saverio lasciò il tutto in libertà del Fr. Antonio, il quale non diede orecchio alle istanze di suo fratello. Dopo altri giorni si spostarono alli Ciorani suo padre e sua sorella e replicarono le batterie, ma lui deciso. Onde, persuaso, il padre li diede la sua benedizione e partì. Partito il padre, tornò di nuovo il fratello, ma la risposta fu che «esso aveva trovato quanto andava cercando». Il fratello arditamente disse a D. Saverio: Io non mi parto se non ho mio fratello! Ma finalmente, vista la costantissima risoluzione di Antonio, si arrese, e dopo nove giorni si confessò e si partì, anch'esso contentissimo della chiamata di suo fratello.

Stiede un mese da garzone; e dopo questo fu ricevuto finalmente e ringraziò uno per uno i Fratelli che l'aveano ricevuto per loro compagno.⁹¹

Questa narrazione rapida e sobria del Caione è integrata da

⁹¹ *Ibid.* 465-468 (compendiato).

alcuni elementi del Tannoia, che riportiamo in succinto. A proposito dell'orazione, si informa che Antonio aveva sorelle molto devote che solevano praticarla.

Un giorno gli dissero: Antonio, perché non fai l'orazione? Tu sai leggere e potresti farla con più facilità di noi. Noi abbiamo d'andare al parrochiano e farci imparare, e tu te la puoi imparare col leggere nel libro («Il mondo santificato»?). E così fu. Ogni mattina si sentiva la Messa. Si comunicava due volte la settimana. Erano senza numero le comunioni spirituali, che si faceva ogni giorno ancorché stasse zappando. «Mi disse che nelle comunioni spirituali provava quelle stessa dolcezza che nelle sacramentali» (Mazzini). Era tale la devozione che aveva al divin sacrificio che, essendo in campagna e faticava cogli altri di casa, nel tempo che quelli prendevano un ristoro di cibo quando era avanzata la giornata, egli si privava di quello ed andava sentirsi la Messa. Certe volte sentiva sonare la Messa in tempo che stavano faticando e tanto pregò che gli era permesso di andare a sentirla. Ma essendo ritornato, egli faticava con tanta forza che cercava di rinfrancare quel tempo perduto, per timore che in appresso non li fosse stato negato: lo che, veduto dai fratelli, volentieri li davano il permesso. Circa il voto di castità: Fra tante consolazioni (spirituali) si sentiva nel cuore qualche tendenza d'affetto per una casta giovina. Continuamente ne pregava Dio che li avesse tolto dal cuore e pregò molto tempo. Gli capitò nelle mani un libretto dove stava ristretta la vita di ciascun santo che correva nella giornata. Lesse la vita del santo giovine Casimiro, e leggendo che il santo aveva fatto voto di castità, s'invogliò anch'egli di consacrare a Dio la sua castità. Una sera stava chiuso dentro la parrocchia e dopo esser stato lungo tempo a piangere e pregare, s'intese sensibilmente: Sù via, consòlati che ti ha fatto la grazia. E fece voto di castità perfetta. Quattro anni prima di ritirarsi da noi fece questo voto. Non cadde mai in questi quattro anni. Il demonio non lasciò di tentarlo fortemente. Una sera all'oscuro ebbe un assalto da una giovine, ed era quella che per lo passato egli desiderava per moglie. E al solo vedersi toccare, fuggì. Quanto alla «villanella»: Un giorno andando alla campagna, intese cantare dentro un territorio una «villanella»: *Quando un giorno, già senza velo*. Queste parole li trafissero il cuore. La canzoncina, di Mons. Maiello, ha per titolo: *Quando penso alla mia sorte*; ne diamo l'ultima strofa: *Fa' ch'io ancora, o mia regina/T'ami sempre, finché in cielo/venga un giorno senza velo/a veder la tua beltà.*⁹²

⁹² Cf. O. GREGORIO, *Sulle orme di S. Gerardo*, Materdomini 1948, p. 61.

A proposito del padre: Da che era figliuolo, (il padre) li diceva di volerlo fare monico. Ci ebbe inclinazione, ed in questo tempo tenta di farsi camaldolese. Venne di poi la missione de'Padri a Lanzara e si affezionò di maniera che disse: O di questi, o di nessun altro Ordine!

Infine, per quanto riguarda il carico di arena imposto ad Antonio dal p. Rossi, il Mazzini-Tannoia parla di lapilli da cavare e, quel che è più interessante, di un albero di fichi nelle adiacenze. E' un brano che a me sembra letterariamente valido, perciò lo riferisco:

«Or mentre l'altro fratello era andato col viaggio al Collegio, egli vide vicino al luogo dove cavava il rapillo (sic), un albero di fichi, carico a meraviglia e talmente carico che i rami erano pendoloni a terra ed erano sì fattamente mature che buona parte n'era anche caduta in terra. Egli era appassionato delle frutta e si può dire che era la sua passione dominante, e quello che è più, poco se ne gustava in casa. Il demonio a prima vista gli pose in pensiero di radunare quelle cadute e di portarle in casa, dicendoli che era anche secondo la povertà il non farle perdere in sì fatta maniera. Le raccolse e ne riempì un buon cappello. Ma che? Appena l'ebbe in mano che subito si vide assalito fortemente dalla gola: tanto più gli diceva il pensiero che sei solo. Ma egli vedendosi assalito sì forte, posto da banda ogni altro scrupolo, acceso di santo sdegno prese li fichi e li buttò sul suolo come se fossero stati un mucchio di vipere e se ne fuggì tutto pieno d'orrore e di spavento, andandosene anche a cavar il rapillo in altro luogo da dove non avesse potuto vedere l'albero temendo che con la veduta se gli fosse di nuovo risvegliato la passione»⁹³

Il congregato Fr. Antonio, o «Antonio di Gesù»

Sotto questo titolo raccolgo episodi, testimonianze, fenomeni straordinari, avvenuti sotto gli occhi e la guida del Mazzini, che ne è il relatore d'eccezione. Cercherò di non interferire nella sequenza del discorso, lasciando al lettore il giudizio di discernimento. Quanto riferirò verrà ordinato in sotto-titoli, per portare una certa chiarezza in una materia piuttosto complessa e sovraccarica, e qua e là ripetitiva.

⁹³ KUNTZ VI, 477-478 (compendiato).

L'orazione

Nei primi anni che dimorò in Congregazione e per anni fu favorito da Dio con lume più che ordinario delle verità eterne e dei misteri dell'umanità sacrosanta di Gesù Cristo. Dopo questo tempo, grandi aridità, tentazioni gagliarde, fantasmi inonesti; e con tutto ciò come cervo al fonte dell'acqua limpida correva a Lui. E' vero però che, come lui mi disse, quando si vedea oppresso dagli affari domestici, nel correre che faceva all'orazione, si sentiva tirato da Dio e da lui confortato ed accarezzato; ma perché per i suoi affari non potea lungamente trattenersi con confidenza filiale dicea a Gesù Cristo: Signore, dammi licenza; io ho che fare! E così a viva forza si staccava dal Caro per andare a soddisfare i suoi impieghi.

Stava un giorno pensoso nell'orazione e riflettendo se lui era uno de' predestinati. Se gli rappresentò una persona che gli mostrò Gesù Cristo e gli disse: Tu sarai simile a questo; sarai predestinato. Si atterrì, ma poi pieno di confidenza si abbandonò nelle mani di Dio (...). D'un subito si vide in tali tenebre e aridità che si vide mezzo morto. Corse da me (...). Era pronto per tutto il tempo di sua vita passarla così.

In tutte le azioni facea nella cucina sempre si trattenea in santi pensieri. Se sciagliava (=sceglieva) la minestra, diceva: Signore, non mi starsate (=rigettate) come faccio io di queste frondi cattive e qui butto a terra! Se mirava il fuoco: Signore, deh! quando brucierò del vostro santo amore!

Si paragonava ad una pianta di calavrice (= marruca, biancospino), inutile insieme e dannosa a chi la tocca. Il Signore (dall'interno): E' vero che questa pianta ecc. , però se si innesta in essa un ramoscello di pero, lascia di essere tale e diviene utile al padrone e molto deliziosa. Così accadrà a te se ti innesterà Dio con la sua grazia le virtù ecc. E restò consolato. (Frequenti le immagini e i paragoni tratti dalla vita contadina).

Un altro giorno stando in orazione se gli rappresentò un gran monte pieno di lupi arrabiosi e affamati che, essendo di mezza notte e solo, era forzato di salire questo monte: stava egli tutto spaventato né sapendo cosa ciò significasse. Ebbe una illustrazione: esser ciò una figura di quello passa nelle anime peccatrici, le quali devono salire il monte dell'eternità, in mezzo alle tenebre de' peccati e fra i lupi infernali che di momento in momento stanno per sbranarle.

Stando in orazione, si pose a pregare per questa comunità e offrivala alla SS. ma Trinità come un canestro di fiori. Sentì dirsi:

Offeriscimilo assieme con 5 pietre. Signore, disse, cosa significano queste 5 pietre? Che volete? Sentì dirsi: Sono le 5 piaghe di Gesù Cristo. Replicò egli: Come, le piaghe di Gesù Cristo sono pietre? Piuttosto sono rose. No, sono pietre. Restò stupefatto. Venne da me ammirato. Gli dissi io se avea mai inteso come Davide si armò e vinse il gigante Golia. Sì, mi disse, andando io alla scuola, il maestro mi disse che si armò di 5 limpidissime pietre. Ah, padre, replicò, ora intendo perché le piaghe ecc. Di queste dobbiamo armarci contro il demonio, e siccome una pietra bastò a gittare a terra il gigante, così noi con una delle sacre piaghe supereremo le tentazioni ecc.

Nell'anno 1752 fece la novena di Natale fra tenebre, tentazioni, aridità, ecc., ma fra queste si portò rassegnatissimo, sperando che SDM avrebbe fatto un giorno comparire un raggio di sua luce. In fatti nella mezza notte, mentre stava in coro con la comunità, osservò una gran luce e in mezzo ad essa un bambino bellissimo; ma ciò vide cogli occhi dell'anima in un istante; che come mi confessò restò fuori di sé e non fece poco a trattenersi di non gridare. Da questa notte di Natale sin tutto il mese di Gennaio fu di continuo favorito da SDM con luce straordinaria da sentimenti vivi di Dio, da una pace grande che, adoperandomi io in varie maniere di vedere se potessi disturbarcela con riprensioni e penitenze, appoggiandomi che lui mancava di servire la comunità (lo che in verità non era per sua colpa, ma perché dovendo servire in cucina a 23 persone, parte di buona salute, parte convalescente, e parte inferma, non potea arrivare ecc.), non fu mai possibile di disturbare la sua pace; anzi lo vedea più gioire nelle riprensioni.

Gli fu un giorno rappresentata nell'orazione l'affabilità di Gesù Cristo. Si dichiarò non poterla spiegare, ma solo mi disse che potea figurarsi in una persona molto savia e molto sincera, ma insieme bambina. Più di questo non seppe dirmi.

Dalla notte di Natale stava in continuo raccoglimento, anche nelle azioni più distrattive. Un giorno mentre condiva la minestra si sentì un tocco sì penetrante e sì dolce nella sua anima che non potendo resistere si buttò sopra la tavola in cucina, e gemendo dolcemente. Era presente uno dei nostri; immaginandosi che avesse qualche svenimento, qualche dolore, ecc. Gli rispose: Niente, Niente! Se mi lasciate solo, meglio fate! Mi disse che si era sentito assicurato internamente che non avrebbe più difettato volontariamente. In fatti mi disse che si sentiva una mano che tratteneva il suo

cuore, acciò non scappasse in qualche impazienza ecc. E si spiegò con questa similitudine, appunto come se uno volesse prendersi questo libro (quale stava vicino a me) e un altro vi mettesse tutte e due le mani sopra, acciò non lo pigliasse. Annota il Mazzini: «Confesso che mi vedo confuso con notare l'innumerabili favori che il Signore in questo tempo fece a quest'anima, e lui stesso mi confessò che non sapea spiegarli».

Mi disse che ogni qual volta nominava Gesù si sentiva una gran dolcezza.

L'ordinaria giaculatoria dal primo svegliarsi era: *Deus meus et omnia!*

Nella notte della Purificazione del 1753 si sentì così unito con Dio che rilasciando soverchio briglia al suo spirito, anche la notte, per tre notti continue non chiuse occhio (unito anche con una astinenza smoderata, arrivando a mangiare la mattina due o tre once), restò lesa la mente che cominciò a delirare, e il suo delirio non fu altro che dovea fra breve morire, e morir da santo. Da questo delirio si sanò (come lui venne poi a dirmi) per l'ubbidienza avuta da me di star bene e di non parlare più di morte. Mi disse un giorno le promesse fattegli dal Signore sì straordinarie che mi posero in gran sospensione d'animo, e già stava per mandarlo a diriger da altro e mi disse che io da parte del Signore facessi una riprensione ad un soggetto qualificato della nostra Congregazione (quali cose non scrivo perché aspetto l'evento di esse). Nel sentire tutto ciò, da pazzo e da superbo lo pigliai, e da pazzo e da superbo lo lasciai, imponendogli per penitenza di non intervenire più con gli altri soggetti negli atti della comunità. Allora mi disse: Padre, già il Signore mi ha detto che mi avete da trattare come fu trattata S. Teresa da' suoi confessori, e per mio conforto mi ha detto che voi nell'esterno vi mostrate così, ma nell'interno vi portate con me d'altra maniera. E anche mi ha detto che, quando io me ne vado da voi dopo avervi riferito quello che passa nell'anima mia, voi lo notate, acciò il tutto serva per gloria di Dio e della nostra Congregazione. (Ed in fatti tutto era vero senza che lui avesse potuto accorgersi di cosa veruna, ed io ero forzato a scrivere ancorché fosse ciò contro il mio genio). Dopo di ciò cadde in frenesia, come altrove è notato.

Dalle riprensioni e mortificazioni dategli entrò in timore di essere illuso ed insieme con questo timore s'inaridì lo spirito, lagnandosi col Signore che l'avea abbandonato. No, sentì dirsi, sta presentemente il tuo come quando il cielo è pieno di nuvole; allora v'è il sole, ma per cagione delle nuvole non manda alla terra i suoi

raggi. Così non ti ho abbandonato, ma fra me e te vi sono queste nuvole.⁹⁴

Continua sempre il Mazzini:

Diceva che nelle sue tenebre, che erano quasi continue, Gesù Sacramentato era all'anima sua un raggio di luce che entra in una camera oscura. Umiliandosi una volta nel ricevere Gesù gli si rappresentò al vivo avanti gli occhi dell'anima un vaso di creta sozzo e che dentro di quello il Signore avea riposto un gioiello preziosissimo, onde cominciò ad esclamare: Signore, che fate? Non è luogo questo atto per un gioiello così prezioso!

Era tanto il suo desiderio della comunione che spesso si sognava di comunicarsi e si preparava anche in sogno a ben ricevere la comunione.

Stava una mattina, mentre faceva l'azione di grazie dopo la comunione, molto arido, onde si affliggea che non offeriva niente a Gesù. Sentissi dire nell'interno: Chi regala a un altro, deve dargli quello che è suo proprio, non quello degli altri. Tu non hai altro di proprio che miserie. Offeriscimi dunque queste. Il di più di divozione non è tuo, è cosa mia! Non ti ho detto che sei Antonio di Gesù? Dammi il tuo cuore vuoto! Signore, non capisco che viene a dire questa parola «vuoto». Che nel tuo cuore non vi sia veruna cosa, e così offeriscimilo.⁹⁵

Un giorno incontrò nel collegio di Pagani due galantuomini napoletani che dimoravano in esso per alcuni affari. Questi nel vederlo li fecero cerimonie, ma lui non rispose se non una semplice parola. Indi si licenziò. Ma si avvertì che si era mostrato troppo scortese con quei ai quali la nostra comunità professava obbligazione. Si amareggiò un poco, onde si portò avanti il SS. Sacramento e sentissi dire all'interno: Io non ti ho detto che tu sei Antonio di Gesù? Non sei delle creature; a che amareggiarti? E così si sollevò da quella pena.⁹⁶

Riflettendo un giorno a quelle parole: «*Delitiae meae esse cum filiis hominum*», restò fuori di sé per l'ammirazione, riflettendo alla grandezza di Dio e sua viltà. Indi partitosi dovette portarsi ad un luogo immondo, e seguitandogli l'ammirazione, disse ad alta voce: Signore, come è possibile, essendo io più sozzo di quelle immondezze! Sentì una voce interna: No, non ti meravigliare. Ricor-

⁹⁴ *Ibid.*, 470-475 (compendiato)

⁹⁵ *Ibid.*, 480.

⁹⁶ *Ibid.*

dati che gli ortolani sono più ricchi quanto più hanno letame; onde lo prezzano. Così io che sono l'ortolano celeste fo lo stesso.⁹⁷

Egli in alcune notti non dormiva, ma mettendoglisi pensiero di Dio lo fermava tutta la notte. Una notte fu sorpreso da un timore grande della morte che gli durò circa un'ora, che lo fece tremare da capo a piedi. Osservando in sé questo timore e vedendosi unito con Dio dicea a se stesso: Antonio, perché temi? Hai Gesù con te! Gli domandai io: Come va che desideri ora la morte e poi tremasti della morte? Mi rispose: Ah! Padre che è terribile il morire; ma adesso godo, perché Gesù me l'ha levato.⁹⁸

Il latte della Madonna

Penitenze e novene in suo onore.⁹⁹ L'avea scelta per Tesoriera e Dispensiera dei frutti delle sue opere buone e delle indulgenze.¹⁰⁰ Raccomandandosi un giorno caldamente a Maria e riconoscendola e chiamandola sua Madre, parvegli che Maria SS. se l'avesse accostato al petto e dato a succhiare il suo latte. In dirmi ciò gli feci una sbravata. Mi rispose: Padre, che ho da dire? Così mi è parso: di succhiare (...). Non mancai di fargli la seconda sbravata; e lui si pose a ridere che non potea trattenersi dal riso, e così lo lasciai.¹⁰¹

Un giorno gli fe' vedere con visione intellettuale la Vergine SS. il solo suo petto. Si maravigliava egli di ciò e sentissi dire con locuzione interna (tali sempre erano le locuzioni e visioni): Ti dimostro questo per dimostrarti che ti ho scelto con specialità per mio figlio, ed io con modo speciale sono tua madre, e sappi che quando offerii il mio Gesù nel tempio all'eterno suo Padre, con lui con specialità offerii te.

La divozione più tenera che prestava alla Vergine SS. si era il ringraziare la SS. ma Trinità delle grazie e privilegi concessi a Maria SS. e se ne compiaceva grandemente, offerendosi pronto anche col suo sangue per mantenerli.¹⁰²

Nel principio della novena della Purificazione, mentre stava facendo l'orazione in camera, uscì fuori di sé, con visione intellet-

⁹⁷ *Ibid.*, 481. Notare ancora un paragone contadino.

⁹⁸ *Ibid.*, 483-484.

⁹⁹ *Ibid.*, 481.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 482.

¹⁰² *Ibid.*, 483.

tuale. Parvegli di vedere un Angelo che con una spada sottile e lunga gli passò il petto da parte a parte, e sperimentò in quell'atto un dolore acutissimo ma soave che lo fece contorcere. Venuto in sé: Signore, disse, chi sono io che a me fate questa grazia? E mirando le sue miserie, stimò che fosse stata sua apprensione; ma poi, nel decorso della Novena, nel vedersi di giorno in giorno spogliare da tutti gli affetti terreni, e il sentirsi di continuo unito con Dio, incominciò a credere d'aver ricevuto questa grazia; ma si vergognava di dirmele. Questa sera, 1° Febbraio, fu forzato a dirmelo senza neppur prima pensarci.

N. B. Il Kuntz in un *Excursus* confessa di aver avuto un dubbio circa «l'altissimo favore» dell'allattamento. Ecco le sue parole: «Dubitabam quae vir gravissimus P. Joannes Mazzini de sancto suo discipulo narrat exscribere, eum scilicet tanto a Deipara Virgine favore fuisse dignatum; sed cum mecum reputarem eundem favorem concessum esse aliis egregiis Deiparae Virginis cultoribus, dubitationem abieci et gaudens Mazzini verba excripsi. Dico gaudens propterea quod Divina mater unum e nostris confratribus altissimo hoc favore cumulare voluerit». Il Kuntz cita il Poirée, S. J., secondo il quale un tal favore sarebbe stato concesso a S. Bernardo e a S. Fulberto, vescovo carnotense. Perché sarebbe incredibile che anche il nostro Antonio sia stato gratificato della stessa dolcezza?¹⁰³

Amore alla Congregazione

Baciava spesso la veste, la terra ecc. Desiderava e pregava per l'avanzo nello spirito de' soggetti e a' più fervorosi si sentiva più affezionato; a quei però che non amavano la Congregazione se ne sentiva alieno (...).

Mi disse anche che quando stavamo aspettando la risulta da Napoli (= l'approvazione dell'Istituto da parte del re di Napoli, nel 1752) ricercò licenza al ministro, stando egli negli Esercizi, di stare una notte in terra avanti al SS. Sacramento per ottenere la grazia, e tutta la notte non fece altro che pregare, ma non avea nessuna risulta. Finalmente disse al Signore: Deh, perché farmi tanto penare? E sentì dirsi: Non dubitare; non vi ho mancato mai né vi mancherò, e per te farò alla Congregazione quella grazia che è più espediente allo spirito dell'Istituto, volendovi tutti distaccati dalle cose

¹⁰³ *Ibid.*, 482.

terrene. Si vergognò di dirlo subito. Questa sera me l'ha detto. Mi replicò l'avviso dovea dare alla comunità che la mattina, al primo tocco, si alzasse, essendo molto grata al Signore l'offerta di questo fiore, e da qui ne veniva che l'orazione, ch'è frutto di questo fiore, non si facea bene; e m'incaricò che nei Capitoli sempre incaricassi questo.¹⁰⁴

Ricordo in questo contesto il rimprovero del Fratello al Fondatore infermo, richiamato all'osservanza come tutti.

Umiltà

Continua sempre il Mazzini:

«Si trova di presente, a mio credere, in un grado eroico d'umiltà, mentre, facendogli il Signore grazie non ordinarie e facendocelo conoscere, si mantiene in un concetto sì basso di sé che mi dà una gran consolazione, attribuendo tutto a Dio, e niente, niente a sé.

In questo tempo l'esercizio più gradito a lui si è l'andare spesso alli cameroni immondi e porsi la faccia sopra i vani de' sedili ed ivi trattarsi, dicendo: Ecco chi sei tu, simile a queste immondezze. Or, mentre così un giorno si trattenea e dicea, sentissi una voce interna che gli disse: Eri, sì, simile a queste immondezze, ma la mia grazia non ti fa essere tale di presente. Restò attonito il povero Fratello a questa voce e subito venne a dirmelo. Mi confessò che si sentiva pene interne così eccessive nel vedersi così favorito e insieme così miserabile e così umiliato da me che gli era venuto un dolore acuto di petto. La pace interna mai la perde, schernendosi col dire: Non è Iddio padrone di far quel che vuole e a chi vuole? E non è egli che suole far ciò a' più miserabili? Stimavasi il più miserabile di tutte le creature, ma con sentimento così vivo che mi dava raccoglimento in sentirlo parlare con termini di dispregio di sé stesso. Un giorno sentissi all'interno dire che d'indi in poi volea che si chiamasse Antonio di Gesù. Fu estrema la confusione che sperimentò (...). Mentre stava nella dispensa per cagione del suo ufficio, andava replicando: Signore, e come è possibile ciò? Sentissi nell'interno: Voglio che così ti nomini, perché io sono tutto tuo, tu da oggi innanzi devi esser tutto mio. Fuori di sé, uscì dalla cucina, per non essere inteso ed in luogo remoto si pose a gridare: Io da oggi innanzi sarò Antonio di Gesù, e voi sarete Gesù di Antonio. E mi disse che si sentì allora come una ferita nel cuore che gli dava una pena soave.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibid.*, 483.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 484.

Vedendosi così favorito, e riconoscendosi così miserabile, si pose a lagnare col Signore: Giesù mio, perché non fate queste carezze agli altri della comunità, che si portano così bene? E sentissi dire: Le fo a te perché sei più miserabile; in oltre per rimprovero degli altri, i quali non vivono come si viveva prima in Congr. , mentre adesso si attende troppo alla salute del corpo, al proprio onore, e non si vive buttato in mano de' superiori. Vedendosi fortemente ripreso da me acciò facesse bene il suo ufficio e non stasse così stordito, se ne andò a Gesù Sacramentato e gli disse: Signore, mi dice il superiore ecc. Sentì dirsi: egli fa bene a umiliarti, e tu previeni le sue umiliazioni con umiliarti e non dubitare. Tu non vedi che sono io ecc., non dubitare. Un'altra volta anche fortemente umiliato e penitenziato, si lagnava col Signore acciò la finisse e non lo facesse stare così fuori di sé e che per questo non adempiva bene ecc. Alla terza volta che replicò questa lagnanza, sentì dirsi: Non dubitare, ci provvederò io a tempo suo.¹⁰⁶ Ripreso fortemente da uno de' nostri per sperimentare se si risentisse, si pose a ridere e a ringraziarlo, e assicurò al padre che lui, con un modo speciale, raccomandava al Signore coloro che lo riprendevano e gli disse che dalla mattina si era preparato a quella riprensione, e poi mi attestò che sentissi la mattina nell'interno apparecchiato ecc.¹⁰⁷

Gli diedi tre schiaffi una volta, mentre mi stava dicendo le grazie ecc. Affatto non si turbò, anzi si pose a ridere. Mi disse poi che una pena l'era rimasta: di non avermi allora baciato la mano. Gli proibii che non andasse più in coro assieme cogli altri all'orazione comune, né vi andasse a far la visita, ma si trattenesse in un camerino prossimo al coro, ed ivi ecc. Mi disse che in quel camerino trovava il suo Paradiso e che non gli passava neppure per capo di andare in coro. Ciò io sentendo gli allungai questa penitenza burlandomi del suo Paradiso. Accettò la penitenza allegramente e si durò.

Gli negai la comunione per 8 giorni e anche con pace accettò e sentissi dire internamente: Non dubitare, io sto con te.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibid.*, 485.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 485-486.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 484.

Tentazioni

Quasi sempre combattuto. Quelle di senso erano terribilissime e vi si portava invito.

Quando l'assaliva quella di vanagloria dicea egli che allora aveva un segno sensibile che le sue azioni erano imperfette, perché se fossero state perfette non gli si sarebbe affacciato questo pensiero di vanagloria.

Aveva tentazioni di bestemmie ecc.

Vedendosi un giorno ripieno di luce divina, si sentì affacciare nel cuore un sentimento di vanità, ecc. Ebbe da morire per lo spavento, non sapendo come aiutarsi. Che timore hai? , sentissi dire nell'interno. Se un re mettesse la sua veste reale ad un vil servitore, lascerebbe forse d'esser egli di sangue e di condizione quale egli è per quella veste postagli? Così tu: con tutto che ti vedi vestito di questa veste di luce divina non lasci di essere un miserabile peccatore quale tu sei. E così restò animato e libero da quel fastidioso pensiero.¹⁰⁹

Mortificazioni

Stando nella casa di Pagani, gli ordinò il p. Ministro che si fosse presa una colazione e fusse andato in certa parte a prendere un viaggio di vino. Vi erano nella cucina certi tarallucci che erano fatti con le ova e zucchero. Tirato dalla passione, stimò di prendere quelli per la colazione, ed in fatti se li pose in saccoccia, e partì, senza che gli venisse nessuno scrupolo. Ma quando fu per la strada, avendone preso per mangiare, gli venne subito scrupolo. La colazione, disse a se stesso, s'intendeva un poco di pane e formaggio. Io non voglio dare questo disgusto a Gesù Cristo, se anche avessi a morire. Così fece: li pose di nuovo in saccoccia e si stiede tutto il giorno digiuno, portandoli la sera di nuovo in dietro e portandoli allo stesso luogo, dove li aveva presi, senza dir niente che egli era digiuno o altro. Ma la cosa passò avanti. Gli venne scrupolo di passare in silenzio un così grande difetto (come egli diceva); onde si vedeva in obbligo di darsi in colpa al p. ministro. All'incontro si sentiva nell'animo una grande ripugnanza. In questa tempesta di pensieri,

¹⁰⁹ *Ibid.*, 487.

andò a trovare un padre e gli disse il succeduto. Quello, già conoscendo che il piccolo difetto era stato bastamente compensato con un atto di somma virtù, gli disse che si fusse pacificato e non ne avesse fatto parola. Ma egli, non contento anche di questo, non si stimò soddisfatto se non andava a' piedi del ministro, il quale non poté non ammirare la delicatezza di coscienza del santo fratello.¹¹⁰

Questo episodio, con quello dell'albero di fichi, ha il sapore di una pagina letteraria. In ambedue sembra presente l'arte del Tannoia.

Narra il Mazzini: Quando stavamo alla casa di D. Francesco (Contaldi), mentre un giorno detto fratello stava in giardino tagliando un pò d'inzalata, un giovinastro non so che cosa replicatamente l'avesse da su del muro del giardino domandato; ma perchè lui era un pò sordastro, non sentì. Sdegnato il giovine, sentendosi offeso, si buttò dal muro e diedegli un solenne schiaffo. Il fratello non fece altro che dargli una compassionevole occhiata e senza inquietarsi seguìto a fare l'inzalata.

Chiamato più volte da Don Francesco Contaldi sozzo, sfrattapanella, e con altri epiteti ingiuriosi, mai rispose né si risentì, anzi né pure lo diceva a noi, e lo venivamo a sapere dalla serva e dal servo di detto D. Francesco.¹¹¹

Mi sembra interessante trascrivere qui il brano nel quale il Tannoia, nella vita di S. Alfonso, narra lo stesso episodio, inquadrandolo:

«Non compariva un padre in città, che motteggiato non fosse. Ci furono de' sgarbi. Essendosi portato uno di essi per dir Messa nella parrocchia, ci fu chi li strappò l'amitto dalle mani. Miglior partito non potevano avere i Fratelli servienti. Come uno di questi era in piazza, o altrove, vedevasi subito mostrato a dito, e fatto carico di villanie. Zappando nell'orto di casa il Fratello Antonio Lauro, un uomo del partito, stando fuori della siepe, non mancava malmenarlo di parole. Il virtuoso fratello zappava, e non davasi per inteso. Quell'istesso pazientare offese quel temerario. Furioso entra nell'orto, e fattoseli sopra, gli tira uno schiaffo. Non si risente il buon Fratello, anzi, postosi ginocchioni, li presenta l'altra guancia. Quest'atto confuse il mal uomo, e più confuso si diede in dietro».¹¹² Notare le tante differenze redazionali in così poco spazio!

¹¹⁰ *Ibid.*, 478 (testo Mazzini-Tannoia).

¹¹¹ *Ibid.*, 488.

¹¹² A. M. TANNOIA, *Della vita ed istituto*, lib. II, p. 148.

Continua il Mazzini: Fu comandato un giorno da un nostro soggetto infermo etico che gli pulisse il bacile che stava pieno di sputo marcioso. Corse per fare la carità. Ma che? Nel pulirlo si sentì una gran nausea. Volea vincersi con inghiottirsi tutto quel sputo; ma riflettendo che potea nuocersi con infettarsi dell'istesso male si risolvé di vincere la sua ripugnanza ed insieme non nuocere al proprio individuo (lo che stimava già non poterlo fare senza scrupolo) prese questo mezzo termine: buttò quella roba e indi si pose a leccare il bacile al quale era rimasto qualche poco di quella schifosa e dannosa materia. Scoprì il fatto lo stesso infermo, il quale sì dalla dimora che fece il fratello, sì dal vedere pulito il bacile come se vi avesse leccato un cane, lo forzò a dirgli la verità. Quando venne a dirlo a me mi accennò che per più ore sentissi una gran dolcezza nella bocca. Per umiliarlo, lo ripresi fortemente, dicendogli che non doveva far queste cose senza licenza, e gli diedi alcune penitenze (...). Perché io l'avea detto che il demonio potea ingannarlo con fargli fare cose di pregiudizio alla salute e allo spirito, stava sollecito; ma si quietò sentendosi intonare nell'anima: Non timebo mala, quia tu mecum es. Sentissi assicurato che dimorando Giesù con lui, non avrebbe paura; e così rasserenossi.¹¹³

Penitenze

Ogni giorno disciplina a secco. Ogni 15 giorni a sangue: quale volea farla ogni settimana e più volte in essa, come anche molto a lungo; lo che li fu impedito da me. Ogni sabato digiuno in pane e acqua. Prima e dopo il pranzo masticava un pò d'assenzio. Quando lo era permesso, mangiava a terra e poi, con disinvoltura, facea cadere in terra la minestra boccone per boccone e da terra prendendola se la mangiava. Volea mettere cenere, acqua ecc. nelle vivande, per farle perdere il sapore, ma ciò glielo proibivo per timore che perdesse lo stomaco (...). Mi disse che la sola ubbidienza lo facea mangiare, ma con gran ripugnanza.¹¹⁴

¹¹³ KUNTZ VI, 487. Il Landi, a proposito del p. Moscariello tisico, dice del fratello: «Prese un boccone di marcia e l'inghiottì» (KUNTZ VI, 464). Si tratta dello stesso episodio? E' molto probabile.

¹¹⁴ *Ibid.*, 489-490.

Si assomigliava a Gesù Cristo tutto piaghe per noi; e allora si animava a cercarme (=le penitenze). Fu tanto l'orrore che sentì un giorno, mentre stava per incominciare la disciplina a sangue che già stava per lasciarla. Ma se gli rappresentò in una visione immaginaria Gesù Cristo, tutto ricoperto di piaghe e sangue, che saliva il Monte Calvario, e sentissi un rimprovero così grande al suo spirito, dicendogli: Tu sei quello che tante volte hai detto che sei pronto a morire per me, e adesso né pure ti fidi ecc. Vedi quello che ho patito per te! Fu tale questo rimprovero e tale questa vista che con gran animo fe' la disciplina e gli restò talmente impressa quella vista e quelle parole che non poté più scordarsele; ed ogni qual volta si faceva la disciplina a sangue se gli rappresentava il tutto con vivezza, e non fu mai caso che la lasciasse per pena e orrore che sentisse, e mi confessò che stava disposto a farsela ogni qual volta l'era concessa, ancorché sapesse di dover morire sotto i colpi.

Sempre a proposito di disciplina a sangue:

«Una volta l'accadde che essendoli uscito tanto sangue dalle vene si congelò fuori, ed egli pigliando un coltello per nettarlo dalle carni dove stava attaccato, ed il coltello avendolo usato in cucina a tagliare cose amare, come cipolle, e se li fece piaga dove lo toccò e la parte si cancrenò, e lui lo soffrì allegramente, ché gioiva in quelli spasimi». ¹¹⁵ Si conservava sempre il peggio e quello che rimaneva a mensa, finché ebbe ordine che si conservasse la pietanza come gli altri. ¹¹⁶

Tornando indietro negli anni in cui Antonio era nel secolo, il Mazzini sposta la cronaca ai 4 anni precedenti l'ingresso, come a confermare che tutta la vita di Fr. Antonio era stata sotto il segno delle penitenze. Ecco il testo:

«Quattro anni prima d'essere ammesso alla Congregazione si diede alle mortificazioni e alle penitenze. Portava i coscialetti ogni giorno sin dopo ascoltato la Messa ne' giorni feriali, nelle feste sino la sera, anche quando suo fratello, per distorglielo dal pensiero di ritirarsi, lo portava a caccia o lo mandava da qua e da là a'paesi lontani, e se li legava così stretti che, non potendo camminare bene, zoppicava, sicché se ne accorgeva suo fratello, ma non sapeva che fosse. Quando lo mandavano a pascere i bovi, si metteva in luogo ri-

¹¹⁵ *Ibid.*, 464.

¹¹⁶ *Ibid.*, 489.

moto e, prendendo un fascetto di erbe spinose a carne ignuda si batteva fortemente». ¹¹⁷

Avviandosi al termine delle sue testimonianze, il Mazzini annota: Portò per più mesi una catenella stretta al braccio in onore dell'Assunzione di Maria (ch'era la festa più cara a lui) e se la pose stretta in maniera che se l'era incarnata, e la portò notte e giorno. Nell'andare in Iliceto cadde da cavallo e così se la ruppe, e non gli fu concessa più. ¹¹⁸ E ancora: «Per li tanti digiuni ed astinenze verso l'ultimi anni di vita sua, andò in pazzia; e sebbene per un anno pareva furioso, dopo poi s'andò a quietare alquanto; ma sempre le sue pazzie erano dell'amore di Dio». ¹¹⁹

Concludendo il suo lungo reportage su Fr. Antonio Lauro il Kuntz scrive:

«Hucusque P. Joannes Mazzini, unus e primoribus nostrae Congregationis patribus, sive ad viri doctrinam sive ad eius sanctitatem attendatur. Ex eius proinde testimoniis concludi potest Fratrem Antonium Laurum esse post Beatum Gerardum Majella praecipuum Fratrum nostrorum laicorum decus atque ornamentum, et plane dignum qui, sin minus ipsi Gerardo, at saltem Fratri Vito Curzio et Fratri Joachino Gaudiello comparetur». E lancia un invito: «De caetero, plures nostra Congregatio habet fratres laicos qui non ordinariae sanctitatis opinione vixerunt et mortui sunt; et rem profecto perutilem facturum esset ille e nostris scriptoribus, qui vitas sanctorum nostrorum fratrum laicorum conscriberet». ¹²⁰

Tornando a Fr. Antonio Lauro, riferisco anche i seguenti giudizi: del p. Berthe, che lo chiama un «Emulo di S. Gerardo», ¹²¹ e del p. Gregorio, che scrive: «Dopo S. Gerardo presentasi nell'Istituto come la figura più ricca di doni sacramentali». ¹²²

Che ve ne pare?

¹¹⁷ *Ibid.*, 489. (Dietro il testo si indovinano facilmente le confidenze dello stesso Fr. Antonio al suo direttore).

¹¹⁸ *Ibid.*, 489-490.

¹¹⁹ *Ibid.*, 465.

¹²⁰ *Ibid.*, 490.

¹²¹ A. BERTHE, *S. Alfonso Maria de' Liguori*, 2 voll., Firenze 1903, Vol. II, p. 173, n. 817.

¹²² O. GREGORIO, *Sulle orme cit.*, p. 61.

ADAM OWCZARSKI

DIE GRÜNDUNG EINER NIEDERLASSUNG DER REDEMPTORISTEN IN WARSCHAU UND DEREN RECHTLICHE GRUNDLAGE¹

SUMMARIUM

I. - ANKUNFT IN WARSCHAU UND ÜBERNAHME DER BRUDERSCHAFT UND KIRCHE ST. BENNO. II. - VERHÄLTNIS DER LOKALEN KIRCHENBEHÖRDEN ZU DEN REDEMPTORISTEN. III. - VERHÄLTNIS DER STAATSVERWALTUNG ZU DEN REDEMPTORISTEN: a) *Polnische Herrschaft (bis Ende 1794)*. b) *Russische Herrschaft (1795)*. c) *Preußische Herrschaft (1796-1806)*. d) *Die Regierung des Herzogtums Warschau (1807-1808)*.

I. ANKUNFT IN WARSCHAU UND ÜBERNAHME DER BRUDERSCHAFT UND KIRCHE ST. BENNO

Im Herbst 1785 wurden die beiden Redemptoristen Klemens Hofbauer und Thaddäus Hübl von ihrem Generalobern Francesco de Paola "nach Norden" geschickt, um eine Neugründung der Kon-

¹ Dieser Artikel ist das erste Kapitel einer in Polnisch geschriebenen Dissertation unter dem Titel *Redemptoryści-Benonici w Warszawie w latach 1787-1808 (Redemptoristen-Bennoniten in Warschau in den Jahren 1787-1808)*, Lublin 1994.

- Abkürzungen: AAW = Archiwum Archidiecezji Warszawskiej (Archiv der Warschauer Erzbistums).
AGAD = Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (Zentralarchiv für Alte Akten in Warschau).
APW = Archiwum Państwowe Miasta Stołecznego Warszawy i Województwa Warszawskiego (Das Staatsarchiv der Stadt Warschau und der Warschauer Wojewodschaft).
HD = Homo Dei, Tuchów-Wrocław-Warszawa 1932 ff.
MH = Monumenta Hofbaueriana, 15 Bde, Thorn-Krakau-Rom 1915-1951.
SH = Spicilegium Historicum CSsR, Roma 1953 ff.

gregation jenseits der Alpen vorzunehmen. Konkret war für die künftige Niederlassung "Russisch-Polen" bestimmt worden, d.h. jenes Gebiet Polens, das im Jahre 1772 während der ersten Teilung Polens von Rußland besetzt worden war. In Wien schloß sich den beiden Patres Emanuel Kuntzmann an. Auf der Weiterreise erreichte sie die Anordnung, ihren Arbeitsplatz ins schwedische Pommern nach Stralsund zu verlegen. Auf dem Wege dorthin gelangten sie im Februar 1787 nach Warschau².

Dort angekommen meldeten sie sich beim Nuntius Saluzzo (1784-1794) und übergaben ihm ein Empfehlungsschreiben des Wiener Nuntius Johann Caprara. Da der Winter 1786/87 sehr streng war, schlug Nuntius Saluzzo den Redemptoristen vor, ihren Aufenthalt vorübergehend in Warschau zu nehmen und ihre Reise erst dann fortzusetzen, wenn die Straßen wieder befahrbar wären und man ohne Hindernisse Stralsund erreichen könnte³.

Die Redemptoristen folgten diesem Rat, und so wurde die Weiterreise bis zum Frühling verschoben. Zeitweilig ließen sie sich in einer vormaligen Jesuitenkirche in der St.Johann-Straße nieder. Diese Kirche war im Jahre 1781 nach der Aufhebung der Jesuiten der Bruderschaft von St. Benno übergeben worden⁴. Da die Redemptoristen während dieser Monate in Warschau nicht untätig bleiben wollten, beschlossen sie, eine Seelsorgsarbeit für die Deutschen zu übernehmen, von denen es in der polnischen Hauptstadt damals einige Tausend gab. Den Deutschen kam eine bedeutende Rolle im Wirtschaftsleben der Stadt zu. Die Mehrheit von ihnen, ca. 6000, war protestantisch⁵. Doch machten auch die Katholiken eine ziemlich große Gruppe aus. Sie gingen meist nicht zur Kirche

² "Anno 1787 mense Februario duo Sacerdotes Congregationis Sanctissimi Redemptoris cum uno sui Instituti fratre coadjutore destinati a Superiore suo generali pro Stralsunda civitate in Pomerania Suecica, in qualitate et facultatibus Missionarium, transeuntes per regnum Poloniae venerunt Warsaviam". K. Hofbauer an das Bischöfliche Konsistorium in Warschau, Warschau, 25. April 1800, «MH» IV 143. Vgl. auch «MH» II (37) 29; «MH» III (22) 47; «MH» V 138.

³ K. Hofbauer an das Bischöfliche Konsistorium in Warschau, Warschau, 25. April 1800, «MH» IV 143.

⁴ APW; Teki Przyborowskiego (Sammlung Przyborowski), Bd.II, 123-124; «MH» VIII (92) 147; J. BARTOSZEWICZ, *Kościół warszawskie rzymsko-katolickie (Römisch-katholische Kirchen Warschaus)*, Warszawa 1885, 139; W. SZOLDRSKI, *Kościół św. Benona w Warszawie (Kirche St. Benno in Warschau)*, «Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej» («Nachrichten für das Warschauer Erzbistum») 40 (1958) 525.

⁵ APW; J. HUBE, *Topographische Nachrichten von der Stadt Warschau, Manuskript Nr.114*, 54; S. SZYMKIEWICZ, *Warszawa na przełomie XVIII i XIX wieku w świetle pomiarów i spisów (Warschau um die Jahrhundertwende XVIII-XIX auf Grund der Vermessungen und Registrierungen)*, Warszawa 1959, 72, 137 f.

oder zogen es vor, den protestantischen Gottesdienst, in dem auf Deutsch gebetet wurde, zu besuchen, da es an katholischen Priestern mit Deutschkenntnissen mangelte. Die Mehrzahl von ihnen empfing durch lange Jahre hindurch keine heiligen Sakramente⁶.

Die Kirche und die Bruderschaft St. Benno, die in Warschau seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts bestanden, bildeten seit Jahren ein Zentrum religiösen Lebens der in Warschau ansässigen Deutschen. Der Schutzheilige der Kirche und der Bruderschaft war St. Benno, Bischof von Meißen⁷. Der Kult dieses Heiligen hatte sich besonders in Süddeutschland, zumal in Bayern, entwickelt. Eine große Andacht zum heiligen Benno pflegte der bayerische Kurfürst Albrecht V., dessen zwei Enkeltöchter Anna und Konstanze der polnische König Zygmunt III. Waza (1587-1632) nacheinander heiratete. Daß sich der Kult von St. Benno auch in Polen einbürgerte, ist gerade ihnen zu verdanken.

Am Anfang des 17. Jahrhunderts gründete der deutsche Jesuit Georg Leier, der Beichtvater des Prinzen Jan Kazimierz, die geistliche Bruderschaft in Warschau. Sie sollte sich der charitativen Betreuung der in der Stadt lebenden Ausländer, insbesondere derer deutscher Abstammung, widmen. Zum Patron der Bruderschaft wurde St. Benno erwählt. Der Verwalter der Warschauer Diözese, Bischof Grzegorz Zachariasiewicz, bestimmte später die Aufgaben der Bruderschaft folgendermaßen:

“Diese Bruderschaft nahm sich bei ihrer Gründung fromme Werke vor: diese Ausländer sollten hier wohnen können, sie sollten eine geistliche Betreuung von einem ihrer Bruderschaft und Kirche genehmen Kaplan erfahren, der ihnen in einer für sie verständlichen Sprache ihre Beichte abnehmen, ihnen den Katechismus beibringen und das Wort Gottes verkünden sollte. Sie sollten bei ihrer Kirche für ihre kranken und verarmten ausländischen Brüder ein Krankenhaus errichten, ebenso für die verwaisten und ohne Vermögen zurückgelassenen Kinder beiderlei Geschlechts ein Waisenhaus, wo diese eine Zuflucht finden könnten, wo ihnen Kleidung

⁶K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 23. Mai 1793, «MH» VIII (37) 36.

⁷Er soll in Hildesheim geboren sein. Im Jahre 1062 wurde Benno Kanoniker in Goslar und 1066 Bischof von Meißen. Er starb am 16. Juni 1107. J. BAZYDŁO, K. KUŹMAK, *Benno Św. (Hl. Benno)*, «Encyklopedia Katolicka» («Katholische Enzyklopädie») II 274; W. RITTENBACH, S. SEIFERT, *Geschichte der Bischöfe von Meißen 968-1581*, Leipzig 1965, 52-58; W. SZOŁDRSKI Św. *Benon, biskup miśnieński (Hl. Benno, Bischof von Meißen)*, «HD» 30 (1961) 75-80.

und Nahrung gewährt würde, sowie eine Erziehung, die ihnen als Erwachsenen einen ehrlichen Lebenswandel ermöglichen wird⁸.

Am 1. September 1623 wurde die Bruderschaft vom damaligen apostolischen Nuntius anerkannt. Gleichzeitig erhielt sie die Erlaubnis zur Gründung des Krankenhauses und des Waisenhauses mit einer Kapelle⁹. Der Bischof von Posen Maciej Łubieński (1627-1631), zu dessen Diözese Warschau damals gehörte, willigte auch in den Bau einer Kapelle ein. Am 1. März 1629 bestätigte er die Bruderschaft¹⁰.

Das Waisenhaus mit einer hölzernen Kapelle wurde 1631 in der Neustadt erbaut. Man nahm nur Knaben auf. Um ihnen eine spätere handwerkliche Tätigkeit zu ermöglichen, richtete man im Waisenhaus eine Schule ein, die eine der ersten Berufsschulen in Warschau darstellte¹¹. Die neuerrichtete Fürsorgeanstalt erfreute sich der Aufmerksamkeit und Unterstützung des Königs Zygmunt III. Waza, welcher der Bruderschaft über die genannte Anerkennung hinaus besondere Privilegien gewährte. Das wichtigste war die rechtliche Gleichstellung der Waisenhauszöglinge, die von unehelicher Geburt waren oder von unbekanntem Eltern stammten, mit den anderen Kindern. Dadurch wurde ihnen ein späterer Zugang zu staatlichen Ämtern ermöglicht¹². Der Bruderschaft wurde gestattet, eine Brauerei und eine Bäckerei zu errichten, sowie Lotterien zu veranstalten. Der Gewinn hiervon war für den Unterhalt des Waisenhauses bestimmt¹³. Außerdem gehörte der Bruderschaft ein Krankenhaus¹⁴.

⁸ Bericht des Bischofs Grzegorz Zachariasiewicz über die St. Benno-Kirche, Warschau, 31. Januar 1810, «MH» VII (120) 150.

⁹ APW; Teki Przyborowskiego (Sammlung Przyborowski), Bd. XXIV, 140; «MH» III (50) 82; SZOLDRSKI (wie Anm. 4) 522; A. WEJNERT, *Starożytności warszawskie (Warschauer Altertümer)*, Bd. 6, Warszawa 1857, 60-62.

¹⁰ Die Bruderschaft erhielt ebenso die Bewilligung von polnischen Königen: von Zygmunt III. Waza (1587-1632) - am 21. Mai 1631; von August III. (1733-1764) - am 12. November 1740. AGAD; Dokument pergaminowy (Pergamenturkunde), Nr. 3337. Vgl. auch «MH» III (50) 84.

¹¹ APW; Teki Przyborowskiego (Sammlung Przyborowski), Bd. VIII, 93.

¹² Z. PODGÓRSKA-KLAWE, *Szpitala warszawskie 1388-1945 (Warschauer Krankenhäuser 1388-1945)*, Warszawa 1975, 43 f.

¹³ Ebd. 43.

¹⁴ Im Jahre 1641 zählte es fünf Betten. Zwei waren für kranke und drei für gesunde Reisende vorgesehen. Außerdem gab es dort Wirtschaftsgebäude: einen Stall, Scheunen, eine Brauerei, eine Badeanstalt, ein Haus für Kirchengeräte und eine Bibliothek. J. ŁUKASZEWICZ, *Krótki opis historyczny kościołów parochialnych, kościołków, kaplic, klasztorów, szkółek parochialnych, szpitali i innych zakładów dobroczynnych dawnej diecezji poznańskiej (Kurzer historischer Grundriß der Pfarrkirchen, kleiner Kirchen, Kapellen, Klöster, Pfarr-*

Während der schwedischen Kriege (1655-1656) wurden alle Gebäude durch Brand zerstört, und deshalb waren sowohl das Waisenhaus als auch das Krankenhaus geschlossen worden. Jedoch die Bruderschaft selbst überlebte die Kriegszeit¹⁵.

Als Warschau im 17. und 18. Jahrhundert von Seuchen heimgesucht worden war, hatte sich gezeigt, zu welchen Opfern die Mitglieder der Bruderschaft bereit waren. In den Jahren 1708-1712, als die Seuchen besonders heftig wüteten, retteten die Mitglieder der Bruderschaft mit Kaplan Heinrich an der Spitze, unter eigener Lebensgefahr die Kranken und begruben die Toten. St. Benno galt damals als der wichtigste Patron gegen Seuchen, der die Stadt vor deren Ausbreitung schützen sollte¹⁶.

Die während des Krieges zerstörte Fürsorgeanstalt wurde wieder aufgebaut, so daß die Bruderschaft erneut ihre charitative Tätigkeit zum Schutze der Waisen in Angriff nehmen konnte. "Also sammelte man die Waisen in Warschau und seinen Vororten und brachte sie ins Haus. Man nahm sovielen auf, wie das Haus zu ernähren vermochte"¹⁷. Die Ausbildung der Jungen im Waisenhaus wurde jetzt noch umfassender gestaltet. Man brachte ihnen nicht nur ein Handwerk bei, sondern unterrichtete sie auch im Lesen, im Schreiben und im Katechismus¹⁸. Man wählte begabte Jungen aus, die bei der Ausbildung der jüngeren Schüler mithelfen sollten. Die weniger Begabten erhielten wie bisher die Berufsausbildung¹⁹.

Die Erzieher kümmerten sich auch um die religiöse Ausbildung der Jungen. Neben dem schon erwähnten Katechismusunterricht gehörte zu den regelmäßigen religiösen Übungen das Morgen- und Abendgebet, das Beten von Litaneien, die Teilnahme an der Sonntagsmesse sowie der monatliche Kommunionempfang mit vo-

schulen, Krankenhäuser und anderer Wohltätigkeitsanstalten in der früheren Posener Diözese), Bd. 1, Poznań 1858, IX.

¹⁵ PODGÓRSKA-KLAWE (wie Anm. 12) 44.

¹⁶ Damals starben einige Tausend Menschen. Die Hilfe für die Kranken kostete das Leben von 49 Mitgliedern der Bruderschaft. APW; Teki Przyborowskiego (Sammlung Przyborowski), Bd. VII, s. 171; F.M. SOBIESZCZAŃSKI, *Rys historyczno-statystyczny wzrostu i stanu miasta Warszawy od najdawniejszych czasów aż do 1847 roku* (Historisch-statistischer Grundriß des Wachstum und Zustandes der Stadt Warschau von den frühesten Zeiten bis 1847), Warszawa 1848, 19; WEJNERT (wie Anm. 9) Bd. 5, 7, 19 f.; W. PRZYBOROWSKI, *Z przeszłości Warszawy. Szkice historyczne* (Aus der Vergangenheit der Stadt Warschau. Historische Skizzen), Warszawa 1902, 52.

¹⁷ F. WALCZAKIEWICZ, *Dzieje instytutu moralnej poprawy dzieci* (Die Geschichte des Besserungsinstitut für Kinder), Warszawa 1898, 20.

¹⁸ Ebd. 21.

¹⁹ Ebd. 22; APW; Teki Przyborowskiego (Sammlung Przyborowski), Bd. VIII, 253.

rausgehender Beichte²⁰.

Im Jahre 1732 erweiterte die Bruderschaft ihre Tätigkeit noch mehr. An die Knabenanstalt wurde eine Besserungsanstalt für Erwachsene, ein «Zuchthaus», angegliedert. Dort waren gewöhnliche Verbrecher, als Landstreicher festgenommene Bettler, sowie Diener und Handwerksgesellen untergebracht, die auf Grund der Beschwerden ihrer Gebieter und Meister hierher eingeliefert worden waren²¹.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigten sich große Mängel in der Leitung der Anstalt. Man ließ die Kinder ohne nötige Aufsicht. Sie mußten um Almosen betteln, weil es im Waisenhaus an Lebensmitteln mangelte. Auch die Lehrer verließen die Schule. Die Staatsbehörden trugen sich deswegen mit dem Gedanken, der Bruderschaft St. Benno die Führung der Anstalt zu entziehen. Man warf ihr Unfähigkeit vor, das Waisenhaus weiter leiten und den dort lebenden Kindern den nötigen Schutz gewähren zu können. Die dem Verfall ausgelieferte Fürsorgeanstalt rettete Graf Andrzej Zamojski, der die Verantwortlichen der damals in Warschau aufblühenden Wollmanufaktur auf das Schicksal der Waisenkinder aufmerksam machte. Im Jahre 1766 nahmen sie das Waisenhaus in ihre Obhut. Das Zuchthaus für Erwachsene jedoch wurde damals aufgelöst²².

Nach der Aufhebung der Jesuiten wurde das Waisenhaus in das vormalige Jesuitenkollegium in der St. Johannes-Straße verlegt. Hier begann jedoch die gesamte Anstalt sich rasch aufzulösen. Der Grund dafür war der Mangel an Lehrern und Erziehern mit Deutschkenntnissen für die meist deutschstämmigen Zöglinge²³.

Neben dem Waisenhaus und der Schule besaß die Bruderschaft die 1631 erbaute Kapelle. Nachdem diese in Flammen aufgegangen war, hatten deutsche Handwerker an ihrer Stelle in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Kirche errichtet, die unter das Patronat des heiligen Benno gestellt worden war.

²⁰ WALCZAKIEWICZ (wie Anm. 17) 20 f.

²¹ APW; Teki Przyborowskiego (Sammlung Przyborowski), Bd. XXXVI, 186; A. ZAHORSKI, *Warszawa za Sasów i Stanisława Augusta (Warschau unter Sachsen und Stanisław August)*, Warszawa 1970, 62.

²² APW; Teki Przyborowskiego (Sammlung Przyborowski), Bd. XXXVI, 186; WALCZAKIEWICZ (wie Anm. 17) 50.

²³ J. WOJNOWSKI, *Ciernista droga kapłaństwa św. Klemensa Dworzaka (II) (Der dornige Weg des Priestertums des hl. Klemens Dworzak)*, «HD» 39 (1970) 300.

“Diese Kirche wurde unter der Herrschaft Władysław IV. durch deutsche katholische Handwerker errichtet, die man aus Deutschland für verschiedene Bauarbeiten in das sich vergrößernde Warschau geholt hatte. Nach der Tagesarbeit bauten diese Handwerker des Nachts beim Fackellicht die Kirche, ohne dafür irgend einen Lohn zu verlangen. Das Baumaterial wurde durch freiwillige fromme Beiträge bezahlt”²⁴.

In der Kapelle, und später in der Kirche, predigten die Kapläne, jedoch nur auf Deutsch. Der Bischof von Posen, Adam Nawrocki (1631-1634) hatte ihnen nämlich verboten, auf Polnisch zu predigen. Daher pflegte man von der sogenannten “deutschen Kanzel” zu sprechen. Mit seinem Verbot wollte der Bischof die polnische Bevölkerung veranlassen, die Predigten und Gottesdienste in der nahen Pfarrkirche zur heiligen Jungfrau zu besuchen. Die Bruderschaft war verpflichtet, sich um einen Priester mit Deutschkenntnissen zu bemühen, der in der Kirche St. Benno predigen könne. Der erste Prediger war Peter Herzer. Später nahmen zuerst Jesuiten und Diözesangeistliche, dann von 1781 bis 1788 Franziskaner die Kirche des heiligen Benno in ihre Obhut²⁵.

Ein wichtiges Ereignis für die Bruderschaft war die Anordnung des Posener Bischofs Michał Bartłomiej Tarło (1710-1716) vom 15. April 1713, die u.a. Predigten in polnischer Sprache und den Kommunionempfang für die Anstaltsbewohner in ihrer Kirche gestattete²⁶.

Nachdem jedoch 1781 das Waisenhaus mit der Schule in das ehemalige Jesuitenkollegium verlegt worden war, begann die Kirche St. Benno, die nun nicht mehr als Bruderschaftskirche diente, völlig zu veröden. Als die ersten zwei Redemptoristenpatres nach Warschau kamen, hielten sie sich vorläufig bei der ehemaligen Jesuitenkirche auf, weil sie dort an der Schule und im Waisenhaus, die von der Bruderschaft St. Benno geführt wurden, eine Arbeit aufnehmen konnten. Beide Redemptoristen kam die Situation entgegen, da sie Deutsch beherrschten und daher sogleich mit dem Unterricht beginnen konnten. Zudem bahnte sich für sie die

²⁴ «Kurier Warszawski» («Warschauer Kurier»), 16. Juli 1822.

²⁵ «Nasze Wiadomości» («Unsere Nachrichten») 13 (1958) 46. Vgl. auch Z. OBERTYŃSKI, *Początki Polskiej Prowincji Kapucynów (Anfänge der polnischen Provinz der Kapuziner)*, Warszawa 1936, 30.

²⁶ K. Hofbauer an das Bischöfliche Konsistorium in Warschau, Warschau, 18. Oktober 1800, «MH» III (50) 85.

Möglichkeit an, die ganze Bruderschaft und die verlassene Kirche St. Benno in ihre Obhut zu nehmen.

Die Ankunft der die deutsche Sprache beherrschenden Priester in Warschau wurde auch von der Leitung der Bruderschaft St. Benno als ein wahrhaft von Gott geschicktes Ereignis angesehen. Sie unternahm alles, die Redemptoristen in Warschau festzuhalten und ihnen die vernachlässigte Schule, das Waisenhaus und die Kirche anzuvertrauen²⁷. So kam ein Vertrag mit den Redemptoristen zustande. Ihm zufolge erhielten sie von der Bruderschaft die Kirche mit dem sich ihr anschließenden Haus, das als Kloster dienen sollte, sowie einen hinter der Kirche liegenden kleinen Garten. Die Redemptoristen verpflichteten sich ihrerseits, sich um das geistliche Wohl der Bruderschaft St. Benno zu kümmern. Für ihre Tätigkeit setzte ihnen die Bruderschaft ein jährliches Gehalt von 1500 Zloty aus. Zu den Stiftungsverpflichtungen gehörte vor allem, 16 Gottesdienste für Stifter und Angehörige der Bruderschaft St. Benno zu halten, an Sonn- und Feiertagen auf Deutsch zu predigen und am Sonntag die Kinder im Katechismus zu unterrichten²⁸.

Die Redemptoristen unterschrieben den Vertrag nur für ein Jahr, in der Überzeugung, diese Tätigkeit nur vorübergehend zu übernehmen und nur so lange in Warschau zu bleiben, als es dauern würde, um in der dortigen Schule Ordnung zu schaffen. Danach wollten sie die Weiterreise antreten²⁹.

Der erwähnte Vertrag mußte noch vom Generalobern bestätigt werden. Die Leitung der Bruderschaft und P. Hofbauer wandten sich in dieser Angelegenheit nach Rom. P. Francesco de Paola antwortete Hofbauer in einem Schreiben vom 24. Mai 1788. Darin heißt es:

²⁷ "Als Deutsche wurden sie von der deutschen katholischen Gemeinde aufgenommen, und endlich, nach vieler Weigerung bewogen, den Plan ihrer Reise aufzugeben, und die Verwaltung des von der Bruderschaft zum heiligen Benno errichteten Lehr und Erziehung Instituts zu übernehmen." Die preußische Kammer in Warschau an den König Friedrich Wilhelm III., Warschau, 27. Oktober 1799, «MH» III (1) 1. Vgl. auch Akta Bractwa Niemieckiego Katolickiego... (Akten der deutschen katholischen Bruderschaft...), «MH» II (37) 29.

²⁸ Akta Bractwa Niemieckiego Katolickiego... (Akten der deutschen katholischen Bruderschaft...), «MH» II (37) 29; K. Hofbauer an das Bischöfliche Konsistorium in Warschau, Warschau, 25. April 1800, «MH» IV 150.

²⁹ "Unser Aufenthalt in Warschau wird nur so lange noch seyn, bis die Schulen in gehöriger Ordnung sich befinden werden". K. Hofbauer an A. Wittola, Warschau 1788, «MH» VIII (92) 149.

“Ich stimme deiner Bitte zu, an deinem gegenwärtigen Aufenthaltsort noch bis zum kommenden Jahre bleiben zu dürfen. Darum ersuchte mich nachdrücklich der Obere der Warschauer Gemeinde [der Leiter der Bruderschaft zum hl. Benno] mit Rücksicht auf die größere Ehre Gottes und die Entfaltung seiner Gemeinde... Voll Freude darüber beglückwünsche ich euch zu dem großen Arbeitsfeld, in das ihr euch auf den Weg macht. Die Ernte ist groß, der Arbeiter aber sind wenige. Verliert doch den Mut nicht! Nehmt die Aufgabe auf euch, die euch Jesus Christus übertragen hat. Gott, für den ihr arbeitet, wird euch reichlich belohnen”³⁰.

Seine Entscheidung wiederholte P. de Paola in einem Brief vom 31. Mai desselben Jahres:

“Ich sehe, daß ihr für den Herrn arbeitet und es freut mich. Ich habe dem Apostolischen Nuntius geschrieben, daß er euch und dem Superior der deutschen Gemeinde [der Bruderschaft St. Benno] erlaube, ein Jahr länger an eurem Aufenthaltsort zu bleiben, wenn der Herr es nicht anders fügen wird. Wenn er euch gestattet, ein Haus zu besitzen, sollt ihr es für die Deutschen und die Polen öffnen”³¹.

Die Anfänge im ehemaligen Jesuitenkollegium waren schwer. Die Wohnung war erbärmlich. Von den Wänden tropfte das Wasser. Die Einrichtung bestand aus einem Tisch und einigen Stühlen³². Es gab kein Geschirr. Deswegen lieh man sich das Nötigste bei anderen Leuten aus. Die Löffel hatte Bruder Kunzmann aus Holz geschnitzt³³. Daher trugen sich die Redemptoristen sogleich nach der Unterschrift unter den Vertrag mit dem Gedanken, in die Räume bei der Kirche zum hl. Benno in der Piesza-Straße umzuziehen. Dort war an die Kirche ein schmales, zweistöckiges Haus angebaut, das sich in ein Kloster umwandeln ließ. Man mußte auch die vernachlässigte Kirche in Ordnung bringen: das Dach ausbessern, die Sakristei und den Flur mit Türen versehen, Fenster einsetzen usw³⁴.

³⁰ «MH» VIII (5) 12.

³¹ «MH» VIII (6) 12 f.

³² «MH» XII 235.

³³ Testis Sebastianus Stehlin, «MH» XI 290.

³⁴ K. Jestersheim an den Rat des Herzogtums Warschau, Warschau, 25. Januar 1815, «MH» VII (139) 189.

Die Arbeiten gingen in einem flotten Tempo voran und noch vor dem August 1788 konnten die Redemptoristen aus dem Jesuitenkollegium in das Kloster St. Benno umziehen. Seit dieser Zeit wurden sie von den Einwohnern Warschaus "Bennoniten" genannt³⁵.

II. VERHÄLTNIS DER LOKALEN KIRCHENBEHÖRDEN ZU DEN REDEMPTORISTEN

Hinsichtlich der kirchlichen Verwaltungseinteilung gehörte Warschau bei der Ankunft der Redemptoristen zur Diözese Posen. Das Bistum Warschau wurde erst im Jahre 1798 gegründet³⁶. In der Stadt bestanden 39 Kirchen und Klöster. Vier Kirchen waren Pfarrkirchen. Die übrigen waren im Besitze der Orden³⁷. Im Jahre 1787 gab es in Warschau bei einer Gesamtbevölkerung von 96.143 Personen 975 Welt- und Ordenspriester. Mit der Abnahme der Bevölkerung Warschaus in den folgenden Jahren ging auch die Zahl der Priester zurück. Im Jahre 1795 kamen auf 66.572 Einwohner 588 Geistliche, ein Jahr danach auf 66.442 Einwohner nur 390³⁸. Zur Zeit der Französischen Revolution hielten sich besonders viele ausländische Priester in der Stadt auf. Weil sie gewöhnlich ohne Einkünfte waren, suchten sie über Anzeigen in Lokalzeitungen eine Arbeit³⁹.

In Warschau gab es damals 22 Männer- und Frauenklöster⁴⁰. Die Orden befaßten sich mit Seelsorge, Erziehungswesen und charitativer Tätigkeit. Zwar bestanden in Warschau nur vier Pfar-

³⁵ Der Posener Bischof Antoni Onufry Okecki schrieb schon vom Waisenhaus bei der Kirche St. Benno in einem Dokument vom 18. August 1788. «MH» II (38) 31.

³⁶ J. WYSOCKI, *Biskupstwo Warszawskie (Warschauer Bistum)*, «*Nasza Przeszłość*» («Unsere Vergangenheit») 35 (1971) 102.

³⁷ APW; HUBE (wie Anm. 5) 11; T. KORZON, *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta 1764-1794 (Innere Geschichte Polens unter Stanisław August 1764-1794)*, Bd.1, Warszawa 1897, 291. Außer der obenerwähnten gab es in Warschau noch zwei Vorortskirchen. Eine von diesen Kirchen hatte ein Taufbecken. AAW; *Processus super vita et moribus... Josephi Miaskowski... ad ecclesiam Varsaviesem in cathedralem erigendam*, 360.

³⁸ APW; HUBE (wie Anm. 5) 51-51; J. WOJNOWSKI, *Wierność katolicka Warszawy Stanislawowskiej (Die katholische Treue Warschaus unter Stanisław August Poniatowski)*, «*Ateneum Kapłańskie*» («Priesterliches Atenäum») 54 (1957) 425.

³⁹ Vgl. z.B. «*Gazeta Warszawska*» («*Warschauer Zeitung*»), 20. Januar 1787; 6. September 1788; 2. Dezember 1789; 27. Januar 1790; 12. November 1791; 17. November 1792.

⁴⁰ APW; HUBE (wie Anm. 5) 12-13; K.Hofbauer an A.Tannoia, Warschau, 1. Oktober 1801, «MH» VIII (76) 125. Der Informationsprozeß des Bischofs Miaskowski erwähnt 15 Männerorden in der Stadt. AAW; *Processus super vita* (wie Anm. 37) 360.

reien, doch bildeten viele Klöster Seelsorgstellen im eigentlichen Sinn. Bei jedem Kloster befand sich eine Kirche oder Kapelle, in denen die Ordenspriester Gottesdienste hielten, predigten, Beichte hörten und zahlreiche religiöse Bruderschaften betreuten. Die Ordensgeistlichen hielten Volkmissionen ab und leiteten Exerzitien⁴¹. Fast jedes Kloster besaß eine kleine Elementarschule für Bürgerkinder. Die Orden, welche die Schulen führten, - es handelte sich um Piaristen, Theatiner und Jesuiten - setzten sich in Warschau für Reformen des Grundschulwesens und der Schulanstalten ein, in denen die weltliche Jugend herangebildet wurde. Dabei ging es um eine Anpassung des Lehr- und Erziehungssystems an die Bedürfnisse des praktischen Lebens und an die Erfordernisse der Zeit, sowie um das Einpflanzen einer patriotischen und bürgerlichen Gesinnung⁴². Charitative Aufgaben nahmen vor allem die Missionäre des hl. Vinzenz von Paul, die Trinitarier, die Barmherzigen Brüder und die Barmherzigen Schwestern wahr. Diese Orden leiteten Kranken- und Waisenhäuser⁴³.

Freilich war man im damaligen Polen den Orden wenig geneigt, selbst solchen, die als gemeinnützig anerkannt worden waren. In einer besonders schwierigen Situation befanden sich die beschaulichen Orden, die als unnütze bzw. unnötige Einrichtungen galten. Selbst König Stanisław August Poniatowski schlug Rom vor, einige Orden aufzulösen und ihr Vermögen zum Nutzen der Gesellschaft zu verwenden. Ein Parlamentsbeschluß vom Jahre 1768 verbot, junge Männer vor dem 24. Lebensjahr in einen Orden aufzunehmen. In die Frauenorden dagegen sollten die Mädchen ab dem 16. Lebensjahr Aufnahme finden können. Eine Ausnahme sollten die Jesuiten und die Piaristen bilden. Einige Jahre später wurde im polnischen Parlament in Vorschlag gebracht, die Orden, ausgenommen diejenigen, die sich mit der Jugenderziehung befassen und diejenigen, die von der Volksbildungskommission gut-

⁴¹ J. FLAGA, *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII wieku (Seelsorgerliche Tätigkeit der Orden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts)*, Lublin 1986, 159-206.

⁴² L. BIENKOWSKI, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów - druga połowa XVIII wieku (Die Aufklärung und die Katastrophe der Teilungen Polens - die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts)*, in: *Chrześcijaństwo w Polsce (Christentum in Polen)*, hg. von J. KŁOCZOWSKI, Lublin 1980, 189; J. WYSOCKI, *Dzieje Kościoła w Rzeczypospolitej w okresie stanisławowskim (Kirche in Polen unter Stanisław August Poniatowski)*, in: *Historia Kościoła w Polsce (Kirchengeschichte in Polen)*, hg. von B. KUMOR, Z. OBERTYŃSKI, Bd. 2, Tl.1, Poznań-Warszawa 1979, 78.

⁴³ APW; HUBE (wie Anm. 5); WOJNOWSKI (wie Anm. 38) 428.

geheißen worden waren, aufzuheben. Die Noviziate sollten daher geschlossen werden⁴⁴.

Das Verhältnis der lokalen Kirchenbehörde zu den Redemptoristen muß auf diesem Hintergrund gesehen werden. Für sie reichte die Genehmigung einer neuen Ordensniederlassung durch den Generalobern keineswegs aus. Der Aufenthalt eines neuen Ordens in Warschau mußte von der lokalen Kirchenbehörde gestattet werden, weil nach den Beschlüssen des Konzils von Trient für eine Klostergründung die Bewilligung durch den Ortsbischof erforderlich war. Der Vorstand der Bruderschaft legte das Ersuchen der Redemptoristen dem Erzbischof von Posen Antoni Okęcki (1780-1793) und dem polnischen Primas Michał Jerzy Poniatowski (1785-1794) vor. Als Begründung für die Bitte brachte er die geistliche Vernachlässigung der in Warschau lebenden Deutschen vor, sowie den Umstand, daß die Bruderschaft selbst bei dem Mangel an Priestern mit Deutschkenntnissen die Schule und das Waisenhaus nicht führen könnte.

Die Zustimmung zur Gründung eines neuen Klosters in Warschau war jedoch in der Zeit der Aufklärung wegen der allgemeinen Abneigung führender staatlicher und kirchlicher Kreise gegen die Orden nur schwer zu erreichen. Bischof Okęcki empfing die Redemptoristen ziemlich kühl. Er wollte keine neuen Orden in Warschau bewilligen. Daher erlaubte er den Redemptoristen die Klostergründung nicht. Er gestattete lediglich unter Berufung auf das Konzil von Trient, daß die ersten drei Redemptoristen als Kapläne der Bruderschaft St. Benno in Warschau bleiben könnten⁴⁵. Ihr Kloster in der Piesza-Straße betrachtete er als "Hospitium Varsaviensis Congregationis SSmi Redemptoris"⁴⁶. Auch später erließ Bischof Okęcki keine Verordnung zur Gründung eines Klosters oder Noviziats. Daher konnte am 8. Mai 1805 die preußische Kammer in Warschau an das südpfeußische "Provincial Finanz Department" schreiben:

"... nie aber erhielten sie das Privilegium, ein Kloster, noch weniger ein Noviziat zu stiften, wie aus dem abschriftlich beyliegenden Bericht des Bischofs vomn 28. Mai 1802 näher hervorgeht.

⁴⁴ WYSOCKI (wie Anm. 42) 74 f.

⁴⁵ Bischof Miaskowski an die preußische Kammer in Warschau, 28. August 1802, «MH» III (22) 47; A. CHRUSZCZEWSKI, *Zakony w Polsce w XVII-XVIII (Die Orden in Polen im 17.-18. Jahrhundert)*, «Znak» («Das Zeichen») 17 (1965) 1603.

⁴⁶ «MH» II (39) 31.

Der Orden ist also gar nicht von dem Staate noch von der Kirche als solcher anerkannt, sondern nur stillschweigend geduldet⁴⁷.

Leider erfreuten sich die Redemptoristen auch nicht der Gunst des ersten Bischofs der neugegründeten Warschauer Diözese Józef Bończa Miaskowski (1798-1804). Darüber berichtete der Wiener Nuntius Antonio Gabriele Severoli (1801-1816) am 24. Dezember 1802 nach Rom, wobei er den Eifer des Bischofs für die Ehre Gottes und das Wohl der Gläubigen bezweifelte. Seiner Meinung nach entbehrte dieser Bischof, der den größten Teil seines Lebens das Kriegshandwerk ausgeübt hatte, der nötigen Voraussetzungen für den heiligen Dienst⁴⁸. Am 28. August 1802 meldete Bischof Miakowski den preußischen Behörden, die Redemptoristen führten ein Noviziat, das nie bewilligt worden sei, auch besäßen sie keine Genehmigung von seiten der Kirchenbehörden für die Gründung ihres Klosters. Deswegen, so fuhr er fort, "werden sie von seiten jener Jurisdiction [der Kirchenbehörde] als Fremde und nullum domicilium habentes betrachtet"⁴⁹. Ferner wünschte der Bischof, die Redemptoristen sollten anderswohin, nämlich ins Karmelitenkloster, überführt werden. Als Grund nannte er, Kloster und Kirche St. Benno befänden sich in zu großer Nähe zur Pfarrkirche zur hl. Jungfrau⁵⁰. Dieser Vorschlag wurde von der preußischen Regierung zwar angenommen, kam jedoch nicht zur Ausführung⁵¹. Die Redemptoristen blieben in der Piesza-Straße in der Neustadt.

Auch der Erzbischof von Gnesen Ignacy Raczyński (1806-1818) gehörte ursprünglich nicht zu den Befürwortern der Redemptoristen. Als er freilich erkannte, welche Rolle sie in Warschau spielten, änderte er seine Meinung. Ende 1807 lud er sie ein, in Großpolen Volksmissionen zu halten⁵².

⁴⁷ «MH» III (21) 42.

⁴⁸ "Si può intanto da questa Relazione raccogliere, che se in Varsavia vi fosse un bravo Vescovo zelante della gloria di Dio e del bene delle anime, potrebbe farsi degli utili operai. Non gli mancherebbero questi specialmente nella laboriosa Congregazione dei Ligoristi, e nell'instancabile loro capo il P. Hoffbauer. Ma per quanto apprendo da altre lettere degne di ogni fede, codesto buon religioso ed i suoi compagni né è sostenuto dai Vescovo". «MH» II (55) 50.

⁴⁹ «MH» III (22) 47 f.

⁵⁰ Bischof Miaskowski an die preußische Kammer in Warschau, Warschau, 25. November 1800, «MH» II (2) 1 f.

⁵¹ Die preußische Kammer in Warschau an den König Friedrich Wilhelm III., Warschau, 27. Oktober 1799, «MH» III (1) 10-11. Vgl. auch «MH» II (4) 7.

⁵² "Novum autem Archiepiscopus - olim noster inimicus, vult nunc, ut nostri et non alii faciunt Missiones in magna Polonia". K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 9. Januar 1808, «MH» VIII (74) 116.

Eine bessere Aufnahme fanden die Redemptoristen beim Vizeadministrator der Warschauer Diözese Bischof Grzegorz Zachariasiewicz (1807-1814). Klemens Hofbauer nannte diesen Bischof in seinen Briefen den besten Freund und ließ sich in schwierigen Situationen von ihm beraten⁵³.

Doch daß die Redemptoristen in Warschau bleiben konnten, das hatten sie den damaligen Apostolischen Nuntien zu verdanken. Von ihnen erfuhren die Bennoniten die größte Hilfe, solange sie sich in Polen aufhielten. Der erste von ihnen, Ferdinando Maria Saluzzo (1784-1794), setzte sich am stärksten für eine Niederlassung der Patres in Warschau ein. Er unterstützte ihren Plan, Bruderschaft und Kirche St. Benno zu übernehmen. Er war ihr warmer Gönner und Befürworter in schwersten Zeiten bis zum Ende ihres Aufenthalts in Warschau. P. General P. Blasucci nannte ihn "den edelsten und vortrefflichsten Wohltäter der ganzen Kongregation" und "den Begründer und Stifter des Warschauer Hauses"⁵⁴. Nur dank seiner persönlichen Bemühungen wurden die Redemptoristen durch das Parlament zu Grodno im November 1793 bestätigt und erhielten von der polnischen Regierung die Genehmigung zur Errichtung eines Klosters. "Diese unermeßlich große Wohltat", schrieb Klemens Hofbauer, "die sie der Gunst, der Sorge und dem Einsatz seiner Exzellenz, des Apostolischen Nuntius, verdankt, wird die ganze Kongregation stets in dankbarer Erinnerung behalten"⁵⁵.

Nuntius Saluzzo schätzte den Seelsorgseifer der Bennoniten und den aus ihm erwachsenden Nutzen für die Bewohner von Warschau. Hierüber äußerte er sich in seinen Briefen. Schon am 27. Februar 1788 schrieb er an den Generalobern de Paola:

"Mit Freuden nehme ich die Gelegenheit, die sich mir bietet, wahr, um Eurer Paternität über die beiden deutschen Religiösen aus Ihrem Orden, die sich gegenwärtig in Warschau befinden, Rechenschaft zu geben. Ihr Verhalten könnte nicht lobenswerter noch beispielhafter sein. Sie haben, voll des Eifers für die Religion, auf jede Weise versucht, der Jugend nützlich zu sein, sowohl durch ge-

⁵³ "Vicarius Generalis novum Dioecesis Varsav. est vere vir prudens et zelosus, summus Amicus Congregationis - quasi Pater". K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 9. Januar 1808, «MH» VIII (74) 116. Vgl. auch seinen Brief an Nuntius Severoli, Warschau, 11. November 1807, «MH» V (97) 103 und an V. Giattini, Warschau, 11. Mai 1808, «MH» XIII 325.

⁵⁴ P. Blasucci an Nuntius Saluzzo, Benevent, 20. Juli 1793, «MH» IV 141.

⁵⁵ K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 11. Februar 1794, «MH» VIII (40) 39.

sunde Unterweisung und christliche Belehrung, wie dadurch, daß sie diese vom Laster und der Verderbnis der Welt fernhielten⁵⁶.

Mit der gleichen großen Sympathie schrieb er am 13. April 1791 an die Kongregation der Glaubensverbreitung (de Propaganda Fide): "Wir haben hier zwei deutsche Priester aus der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers, die sich äußerst fruchtbar im Weinberg des Herrn abrackern..."⁵⁷.

Auf Grund der persönlichen Bemühungen des Nuntius, der in seinen Schreiben nach Rom über die große Armut der Bennoniten berichtete, verpflichtete Pius VI. im Jahre 1791 die Kongregation der Propaganda, den Bennoniten einen jährlichen Zuschuß von 100 Scudi zu zahlen⁵⁸. Wie wichtig diese Hilfe des Nuntius für die Neugründung war, darüber gibt der Brief Hofbauers vom 23. Mai 1793 an den Generalobern Zeugnis:

"Wenn ich den Zustand unserer Mission hier im Norden beschreiben wollte, könnte ich nichts anderes erklären, als daß sie allein von der göttlichen Vorsehung in wunderbarer Weise erhalten wird. Unsere Gründung ist alles andere als gefestigt, und die Geldmittel, worüber sie verfügt, sind so armselig, daß sie kaum für Wachs, Öl und Wein zur Verwendung in der Kirche ausreichen. Unser Haus wurde nicht ohne ungeheure Mühe, unter großen Verfolgungen und unter vielen Widrigkeiten, Beschwerlichkeiten und Geldmangel erbaut, sodaß wir nicht nur einmal daran dachten, den Mut sinken zu lassen und die Hoffnung aufzugeben, hier ferner bleiben zu können. Ohne die Bemühungen, die Überredung, die Ratschläge und die Ermunterung von seiten Seiner Exzellenz, des Apostolischen Nuntius, hätten wir uns längst schon auf den Weg gemacht und wären nach Italien zurückgekehrt... Aus dem geistlichen Gewinn, den unsere hiesige winzige Familie für die Ehre Gottes, den Ruhm der Kirche und das Heil der Seelen bis jetzt errungen hat, kann man ohne Übertreibung behaupten, daß seine Exzellenz, der Nuntius, allein auf den Antrieb Gottes hin gehandelt hat, als er uns hier bleiben hieß"⁵⁹.

⁵⁶ «MH» X 251 f.

⁵⁷ «MH» II (41) 32.

⁵⁸ «MH» V 158.

⁵⁹ «MH» VIII (37) 35.

Auch der nächste Nuntius in Warschau, Lorenzo Litta (1794-1796), brachte den Redemptoristen sein Wohlwollen entgegen und unterstützte sie nach Kräften. Er war interessiert an der Entwicklung des Warschauer Klosters⁶⁰. Er mühte sich um eine neue Niederlassung der Kongregation in Livland⁶¹, im Bistum Ermland (beim Marienheiligtum zur heiligen Linde)⁶² und in Weißrußland⁶³.

Litta stand in einem lebhaften Briefwechsel mit Klemens Hofbauer, auch nachdem er Warschau verlassen hatte⁶⁴. Er informierte den Klosterobern von St. Benno über die wichtigsten Ereignisse im Leben der Kirche, u. a. über den Verlauf des Konklaves nach dem Tode von Pius VI⁶⁵.

Litta setzte sich für die Redemptoristen ein, nachdem ihnen der Generalobere P. Blasucci eine zu große Aktivität in Warschau vorgeworfen hatte. Er schrieb ihm am 1. November 1800:

“Die Tätigkeit der Patres könnte als zu viel auf einmal erscheinen; allein sie ist nicht zu viel, wenn man die religiösen Bedürfnisse dieses Landes in Betracht zieht, in welchem andere sich so wenig um die Arbeit im Weinberg des Herrn kümmern. Ich würde nicht wagen, diesen Patres zu raten, etwas von dem, was sie tun, aufzugeben, weil ich sehe, daß alle ihre Arbeiten große Frucht bringen. Daher hätte ich Angst, mich dem Willen des Herrn zu widersetzen und sein Werk zu verderben”⁶⁶.

Nachdem die Warschauer Nuntiatur im Jahre 1796 aufgelöst worden war, lief der Großteil der kirchlichen Angelegenheiten über den Wiener Nuntius. Daher bat Kardinal Litta am 14. November 1801 den neuen Nuntius in Wien, Antonio Gabriele Severoli (1801-1816), er möge sich der Redemptoristen und ihres Obern Klemens Hofbauer annehmen⁶⁷. Er sei “überzeugt, daß er zu einem wahrhaft heiligen Werk beitragen würde”. Am gleichen Tag, also

⁶⁰ L. Litta an K. Hofbauer, Wien, 28. August 1799, «MH» VIII (120) 191.

⁶¹ L. Litta an P. Blasucci, Warschau, 31. Dezember 1794, «MH» VIII (128) 201.

⁶² L. Litta an K. Hofbauer, Venedig, 11. Februar 1800, «MH» VIII (122) 194.

⁶³ L. Litta an K. Hofbauer, Petersburg, zwischen dem 19. Februar und 14. März 1799, «MH» VIII (119) 190.

⁶⁴ Vgl. seine Briefe an K. Hofbauer: Wien, 1. Oktober 1799, «MH» VIII (121) 192 f.; Venedig, 11. Februar 1800, «MH» VIII (122) 193-195; 7. Mai 1800, «MH» VIII (123) 195-197; Rom, 2. August 1800, «MH» VIII (124) 197 f.; 6. Mai 1801, «MH» VIII (125) 198; 14. November 1801, «MH» VIII (126) 199 f.; 1. Mai 1802, «MH» VIII (127) 200; 26. Juni 1802, «MH» VIII (128) 200 f.

⁶⁵ «MH» VIII (121) 193.

⁶⁶ «MH» VIII (129) 205.

⁶⁷ «MH» III (52) 88.

ebenfalls am 14. November 1800, schrieb Kardinal Litta an Hofbauer und teilte ihm mit, daß Nuntius Severoli zum Kreis seiner engsten Freunde gehöre. Daher könne sich die Gemeinde im Notfall an den Wiener Nuntius wenden. Klemens Hofbauer berief sich in seinen späteren Briefen an Nuntius Severoli auf diese Empfehlung Kardinal Littas⁶⁸.

Im folgenden Jahr nahm Hofbauer mit dem Wiener Nuntius persönlichen Kontakt auf. Nuntius Severoli ging bereitwillig auf Hofbauer ein und ersuchte ihn gelegentlich, ihm über den Zustand der polnischen Gebiete, die an Preußen, Rußland oder Österreich gefallen waren, Bericht zu erstatten⁶⁹. Hofbauer kam dem mit einem Schreiben vom 14. August 1802 nach. Zugleich dankte er dem Nuntius für die Besorgung einer Geldüberweisung an Kardinal Litta nach Rom und bat ihn um mehrere Empfehlungsschreiben, so an Fürstbischof Schwarzenberg und an den Konstanzer Generalvikar Wessenberg, hinsichtlich der von ihm auf dem Berge Tabor bei Jestetten geplanten Gründung⁷⁰. Severoli versprach seine Hilfe und bat zugleich darum, noch mehr über die Gemeinschaft des Allerheiligsten Erlösers und deren Tätigkeit im Norden Europas erfahren zu können⁷¹. Hofbauer sandte daraufhin am 6. Oktober 1802 einen umfassenden Bericht nach Wien, in dem er sehr ausführlich das gesamte Warschauer Institut, einschließlich der von den Bennoniten geführten Schule, sowie deren Seelsorgstätigkeit in der Kirche St. Benno beschrieb⁷².

Nachdem sich Nuntius Severoli mit der Tätigkeit der Patres vertraut gemacht hatte, unterstützte er tatkräftig die Warschauer Gründung. So schickte er ein Almosen, das ihm übergeben worden war, an P. Hofbauer nach Warschau⁷³. Er war der Ansicht, den Bennoniten müsse geholfen werden, damit sich so in Warschau "ein religiöser Orden erhalte, der in diesen Gegenden einer der ganz wenigen ist, der sich im Weinberg des Herrn in einer für uns

⁶⁸ "Liceat quaeso mihi cum eadem libertate mea exponere negotia, qua semper usus sum erga Eminentissimum D. Litta, qui me hortatur in negotiis occurrentibus ad Rmam Excellentiam Tuam recursum facere velim cum plena fiducia, attenta diuturna amicitia, qua Tuae Dominationi Excellmae devinctus est". Warschau, 14. August 1802, «MH» V (2) 4.

⁶⁹ Wien, 3. April 1802, «MH» V (91) 99.

⁷⁰ «MH» V (2) 3-6.

⁷¹ Wien, 25. August 1802, «MH» V (3) 6.

⁷² «MH» V (4) 6 f. Vgl. auch «MH» II (54) 47-50.

⁷³ Nuntius Severoli an Kardinal Consalvi, Acti, 13. November 1802, «MH» III (53) 88 f.

tröstlichen Weise abplagt⁷⁴. In seinen Berichten über den Zustand der Warschauer Diözese schrieb er stets mit großer Hochachtung von Hofbauer:

“Beseelt vom Eifer für das Haus des Herrn, läßt er sich nicht von Widrigkeiten abschrecken, ja diese werden ihm sogar zu einem immer neuen Ansporn, mit noch größerer Begeisterung zu arbeiten, und es ist sicher, daß der Herr die von ihm übernommenen Mühen segnet⁷⁵.”

III. VERHÄLTNIS DER STAATSVRWALTUNG ZU DEN REDEMPTORISTEN

a) *Polnische Herrschaft (bis Ende 1794)*

Die Redemptoristen kamen nach Warschau, als in Polen Stanisław August Poniatowski regierte, der große Mäzen von Kunst und Wissenschaften - und zugleich der letzte König in der Geschichte des polnischen Volkes. Vielseitig gebildet und im katholischen Glauben erzogen, huldigte er später dem Deismus. Doch trotz seiner aufklärerischen Gesinnung und der Zugehörigkeit zur Freimaurerei war er im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen nicht antikirchlich eingestellt⁷⁶. Er setzte sich für die Orden ein, welche sich mit der Jugenderziehung und dem Schulunterricht befaßten: Jesuiten, Piaristen, Theatiner, Vinzentiner. Unter seiner Regierung stellten sie nicht nur die geistige Elite der polnischen Geistlichkeit dar, sondern der Gebildeten überhaupt. Nach der Teilung Polens betrachtete der König die Förderung des Bildungs-

⁷⁴ Nuntius Severoli an Kardinal Litta, Wien, 31. März 1807, «MH» V (94) 101.

⁷⁵ Nuntius Severoli an Kardinal Consalvi, Wien, 24. Dezember 1802, «MH» II (55) 50 f.

⁷⁶ A. BERDECKA, I. TURNAU, *Życie codzienne w Warszawie okresu Oświecenia (Alltagsleben in Warschau in der Aufklärungszeit)*, Warszawa 1969, 251; L. HASS, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku (Freimaurerei in Mittel- und Osteuropa im 18. und 19. Jahrhundert)*, Wrocław 1982, 101-103, 208 f.; S. MAŁACHOWSKI-ŁEMPICKI, *Wykazy polskich łóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738-1821 (Polnische Freimaurerlogen und ihre Mitglieder in den Jahren 1738-1821)*, Kraków 1929, 8; E. ROSTWOROWSKI, *Religijność i polityka wyznaniowa Stanisława Augusta (Religiosität und Konfessionpolitik Stanisław Augusts)*, «Tygodnik Powszechny» («Allgemeine Wochenzeitung») 39 (1985) 14. April 1985.

wesens als das am nachhaltigsten wirkende Erbe seiner Regierungszeit⁷⁷.

Die ihm vom Nuntius empfohlenen Redemptoristen empfing der König in Privataudienz. Mit Interesse hörte er sich den Bericht über ihre Aufgaben und ihren Gründer an. Ihr Vorhaben, Schule und Waisenhaus bei St. Benno zu übernehmen und den in Warschau weilenden Deutschen beizustehen, fand sein Wohlwollen⁷⁸. Er äußerte seine Freude darüber, daß in Warschau eine neue Niederlassung der Gemeinschaft der Redemptoristen entstehen werde, von deren Tätigkeit er sich viel erhoffte, besonders im Schulwesen. Ohne Einwände zu machen, ging er auf den Wunsch der Redemptoristen ein, in Warschau zu bleiben und die Arbeit in der Schule und der Kirche St. Benno aufzunehmen. Er versprach materielle Unterstützung für Schule und Kloster⁷⁹.

Das Vertrauen des Königs zu den Redemptoristen bestätigte sich dadurch, daß in der von ihnen geführten Schule zwei junge Poniatowskis, seine Verwandten, untergebracht wurden⁸⁰. Sie waren einige Jahre an der Schule der Bennoniten. Der König kümmerte sich auch noch nach seiner Abdankung (1795) um die beiden Schüler. So schrieb er im Jahre 1795 von Grodno an seinen Kammerherrn Watson:

“Erkundige Dich in der Schule bei St. Benno nach zwei jungen Poniatowskis, die dort erzogen werden und laß ihnen Geld für mindestens ein paar Monate zukommen, und ich werde über weitere Mittel nachdenken”⁸¹.

Der König hatte auch vor, den Redemptoristen die Kirche zur Göttlichen Vorsehung zu übergeben, deren Bau er zum Dank für die Promulgation der Verfassung vom 3. Mai (1791) feierlich gelobt

⁷⁷ J. WYSOCKI, *Polityka kościelna Stanisława Augusta Poniatowskiego (Kirchenpolitik Stanisław August Poniatowskis)*, in: *Historia Kościoła w Polsce (Kirchengeschichte in Polen)*, hg. von B. KUMOR und Z. OBERTYŃSKI, Bd.2, Tl.1, Poznań-Warszawa 1979, 39-48.

⁷⁸ «MH» V 156; S. SZYMAŃSKI, *Rys historyczny zgromadzeń zakonnych obojej płci (Geschichte der Orden beiderlei Geschlechts)*, Bd.1, Warszawa 1848, 251 f.

⁷⁹ K. Hofbauer an das Bischöfliche Konsistorium in Warschau, Warschau, 25. April 1800, «MH» IV 144.

⁸⁰ AGAD; Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych (Staatskommission für innere Angelegenheiten), Nr. 6165, 18, 20; «MH» VII (106) 136 f.; «MH» VII (116) 146; «MH» VIII (174) 263.

⁸¹ Grodno, 2. März 1795, «MH» II (42) 35. Dasselbe schrieb er in seinem Brief vom 18. Januar 1795, «MH» II (42) 35.

hatte. Mit dem Bau der Kirche war im Jahre danach begonnen worden, doch stockte der Bau schon bald infolge des nachfolgenden Verlustes der polnischen Souveränität und der zweiten Teilung Polens⁸².

Klemens Hofbauer blieb in brieflichem Kontakt mit Stanisław August, der auch dann nicht aussetzte, als der König im Jahre 1795 nach Rußland gebracht worden war⁸³. Die Bennoniten hielten das königliche Wohlwollen in lebendigem Gedächtnis. Dies drückte sich unter anderem in der Andacht aus, die sie nach dem Tode des Königs, der am 12. Februar 1798 in Petersburg erfolgt war, in der Kirche St. Benno hielten⁸⁴.

Die Redemptoristen fanden auch von seiten der höheren Legislative eine wohlwollende Aufnahme. Im Jahre 1793 bestätigte das polnische Parlament die Redemptoristen in Polen. Voll Freude schrieb Hofbauer am 11. Februar 1794 an den Generalobern P. Blasucci: "Unsere Kongregation ist im November vergangenen Jahres vom König und den Ständen des Reiches formell und verfassungsgemäß ein für allemal in Polen eingeführt worden"⁸⁵.

Die Redemptoristen waren einige Jahre nach der ersten Teilung Polens nach Warschau gekommen. 1772 war ein Großteil des Landes unter Preußen, Rußland und Österreich aufgeteilt worden. Doch diese politische Erschütterung hatte auch eine positive Folge. Sie führte zum Erstarken der Reformkräfte in Polen. Verwaltung und Regierung wurden neu organisiert. Ihren Höhepunkt erreichte die Reformbewegung zur Zeit des großen Vierjährigen Sejm (1788-1792). Dieser Sejm erließ viele bedeutende Gesetze. Vor allem verabschiedete er die Verfassung des 3. Mai. Es handelte sich um die erste nach der Amerikanischen Verfassung von 1787 erlassene Verfassung überhaupt und um die erste schriftliche Verfassung dieser Art in Europa⁸⁶.

⁸² «MH» X 53; M. DROZDOWSKI, *Wpływ króla Stanisława Augusta Poniatowskiego na rozwój Warszawy (Der Einfluß des Königs Stanisław August Poniatowski auf die Entwicklung von Warschau)*, in: *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego (Kulturelles Leben und Religiosität zur Zeit Stanisław August Poniatowskis)*, Warszawa 1991, 107.

⁸³ K. Hofbauer an den König Stanisław August Poniatowski, Warschau, 28. Juni 1796 sowie 21. Januar 1797. AGAD; *Korespondencja Stanisława Augusta Poniatowskiego (Korrespondenz Stanisław August Poniatowskis)*, Nr.2, 503-505; Nr.3, 533 f.

⁸⁴ K. Jestersheim an K. Hofbauer, Warschau, 2. März 1798, «MH» I (17) 26.

⁸⁵ «MH» VIII (40) 39. Vgl. auch den Brief des Bischofs Miaskowski an die preußische Kammer in Warschau, Warschau, 28. August 1802, «MH» III (22) 48; «MH» X 53.

⁸⁶ H. SAMSONOWICZ, *Historia Polski do roku 1795 (Geschichte Polens bis zum Jahre 1795)*, Warszawa 1985, 241-243.

Die polnische Reformbewegung versetzte die Nachbarländer in Unruhe. Insbesondere Rußland fürchtete seinen Einfluß zu verlieren. Dies sollte um jeden Preis vermieden werden. Am 14. Mai 1792 wurde in Tagowica in der Ukraine die Konföderation verkündet, die zuvor in Peterburg vorbereitet war, angeblich um die alte Freiheit zu verteidigen. Daraufhin rückten russische Truppen in Polen ein. Der polnisch-russische Krieg endete mit dem Sieg Rußlands. Am 23. Januar 1793 wurde in Petersburg ein russisch-preußischer Vertrag geschlossen, kraft dessen die zweite Aufteilung Polens vollzogen wurde⁸⁷.

Angesichts der Gefahr, daß Polen die Unabhängigkeit verlieren könnte, brach 1794 ein Aufstand aus, an dessen Spitze sich Tadeusz Kosciuszko (1746-1817) stellte. Trotz anfänglicher Siege wurden die Truppen der Aufständischen durch das Eingreifen Rußlands und Preußens niedergeschlagen. Besonders erbittert wurde um Warschau gekämpft, das dreimal belagert wurde. Am 4. November 1794 erstürmten russische Truppen unter General Suworow die Warschauer Vorstadt Praga. Suworow richtete ein Blutbad unter den Verteidigern und der Zivilbevölkerung der Stadt an⁸⁸.

b) Die russische Herrschaft (1795)

Nach dem Gemetzel in Praga gab Warschau den weiteren Kampf auf. Die russischen Truppen rückten in die polnische Hauptstadt ein und blieben dort über ein Jahr. Einsetzende Dürre und Räubereien in den umliegenden Dörfern hatten eine ungeheuerere Teuerung und Krankheiten zur Folge. Russische Soldaten raubten und plünderten. Neben anderem wurde die berühmte Bibliothek von Załuski nach Rußland überführt.

Während dieser Zeit regierte in Warschau General Suworow: "Vernünftig und mild, solange er nüchtern ist; betrunken er sich aber (was innerhalb 24 Stunden sicher einmal passiert), so hält er wilden Raub sowie den Mord für Spielerei"⁸⁹.

Der Kriegskommandant der Stadt war General Fiodor Buxhöwden (1750-1811). Auch wenn er im russischen Kriegsdienst

⁸⁷ Ebd. 264-267.

⁸⁸ Ebd. 270 f.

⁸⁹ J. KITOWICZ, *Pamiętniki do panowania Augusta III i Stanisława Augusta (Tagebücher aus der Zeit August III. und Stanisław Augusts)*, hg. von A. KUCZERBA, Lwów 1882, Bd.4, 179.

stand, so brachte er der katholischen Kirche doch das Gefühl einer großen Sympathie entgegen. Stets nahm er mit seiner Familie an den katholischen Gottesdiensten teil und ließ sich sogar die Speisen am Ostersonntag segnen und mit Weihwasser besprengen. Er ordnete u. a. an, daß die bei den illegal Handel treibenden Juden beschlagnahmten Waren ins Christkindl-Krankenhaus geschickt werden sollten. Der Magistrat der Stadt hatte ihm sogar einen Orden verliehen, der von ihm mit der "den großen Männern eigenen Bescheidenheit empfangen worden war", wie die damalige Warschauer Presse berichtete⁹⁰.

Besorgt um die Disziplin der Geistlichen, ordnete er auf Bitten der Warschauer Kirchenbehörden an, daß kein Geistlicher ohne Erlaubnis des Nuntius, eines zuständigen kirchlichen Amtsträgers oder seines Obern sich länger als drei Tage in Warschau aufhalten dürfe⁹¹. Er löste auch die im Jahre 1773 gebildete Erziehungskommission auf und überließ das gesamte Schulwesen der Kirche⁹².

General Buxhöwden interessierte sich für die Tätigkeit der Bennoniten. Außer daß er ihnen erlaubte, in Warschau zu bleiben, gewährte er ihnen auch materielle Unterstützung. Am 22. August 1795 besichtigte er persönlich das Kloster, wohin ihn zwei Generäle, Braun und Soltykow, sowie Nuntius Litta und Bischof Albertrandi begleiteten⁹³. Er besichtigte genau alle Bauten, wo Patres wohnten und wo die Jugend ausgebildet wurde. Die Räume waren so beschränkt, daß einige Patres mit den Waisen zusammen in einem Keller wohnen mußten. Nachdem der Kommandant dies gesehen hatte, forderte er den Obern der Bruderschaft von St. Benno auf, einen Kostenvoranschlag für den Bau eines neuen Hauses zu machen, damit später dort eine Erziehungs- und Bildungsanstalt errichtet werden könne⁹⁴. Dieser Plan kam jedoch nicht zur Ausführung, weil im Januar 1796 die russische Armee Warschau verließ.

⁹⁰ «Gazeta Warszawska» («Warschauer Zeitung»), 14. April und 7. Mai 1795.

⁹¹ «Gazeta Warszawska» («Warschauer Zeitung»), 11. Juli 1795.

⁹² «Gazeta Warszawska» («Warschauer Zeitung»), 25. Juni 1795.

⁹³ K. Jestersheim an P. Straszynski, Warschau, 20. August 1834, «MH» X (98) 202.

⁹⁴ Akta Bractwa Niemieckiego Katolickiego... (Akten der deutschen katholischen Bruderschaft...), «MH» II (37) 30; K. Hofbauer an K. Hoym, Warschau, 22. Juni 1796, «MH» II (106) 91; «MH» II (104) 88-90.

c) Preußische Herrschaft (1796-1806)

Die Niederschlagung des Aufstands vom Jahre 1794 bedeutete auch das Ende der polnischen Republik. Am 24. Oktober 1795 beschloßen Preußen, Rußland und Österreich den dritten Teilungsvertrag Polens. In einem Geheimprotokoll vom 26. Januar 1797, das dem Vertrag angeschlossen worden war, verpflichteten sich die drei Mächte, den Namen Polen für immer von der europäischen Landkarte zu löschen. Der letzte König Stanisław August Poniatowski wurde nach Grodno gebracht und am 25. November 1795 zur Abdankung gezwungen. Nach dem Tode von Katharina II. (1796) begab er sich auf Einladung Pauls I. nach Petersburg, wo er am 12. Februar 1798 im Winterpalast starb⁹⁵.

Warschau wurde mit einem Teil von Mazowien der Provinz Südpreußen zugeschlagen, die nach der zweiten Teilung Polens gegründet worden war⁹⁶. Nachdem die russische Garnison Warschau verlassen hatte, rückten im Januar 1796 preußische Truppen in die Stadt ein. Die alte Hauptstadt der polnischen Republik näherte sich rasch dem Ruin. Die Stadt begann sich zu entvölkern⁹⁷. Alle polnischen Einrichtungen wurden aufgelöst. Allgemein verschlechterte sich der Zustand der öffentlichen Sicherheit. Überall gedieh Trunksucht und Prostitution. Gewalt und Verbrechen nahmen zu⁹⁸.

Auch die katholische Kirche wurde von der preußischen Regierung hart behandelt. Diese behinderte die Kontakte mit dem Apostolischen Stuhl⁹⁹. Die Bekanntgabe päpstlicher Dokumente bedurfte zuvor der staatlichen Genehmigung. Schreiben des Papstes an die Bischöfe unterlagen der Zensur. Auch Appellationen nach Rom, sogar in den für den Apostolischen Stuhl reservierten

⁹⁵ J.A. GIEROWSKI, *Historia Polski 1764-1864 (Geschichte Polens 1764-1864)*, Warszawa 1989, 99-101; KITOWICZ (wie Anm. 89) 203 f., 217.

⁹⁶ Vgl. J. WAŚICKI, *Ziemia polskie pod zaborem pruskim. Prusy Południowe 1793-1806 (Polen unter preußischer Herrschaft. Südpreußen 1793-1806)*, Warszawa 1957, passim.

⁹⁷ HUBE (wie Anm. 5) 52; J. KOSIM, *Pod pruskim zaborem. Warszawa w latach 1796-1806 (Unter der preußischen Herrschaft. Warschau in den Jahren 1796-1806)*, Warszawa 1980, 14; W. ROSTOCKI, *Social and Political Situation in Warsaw at the Turn of the Nineteenth Century*, «SH» 34 (1986) 286; WAŚICKI, (wie Anm. 96) 212.

⁹⁸ KOSIM (wie Anm. 97) 159; ROSTOCKI (wie Anm. 97) 287-289.

⁹⁹ K. Hofbauer an A. Tannoia, Warschau, 1. Oktober 1801, «MH» VIII (76) 125 f.; K. Hofbauer an L. Virginio, Warschau, 3. Februar 1800, «MH» XIV (179) 92.

Angelegenheiten, waren verboten. Als letzte Appellationsinstanz galt der Ortsbischof¹⁰⁰.

Die Regierung rief den sog. "Kirchenrat" ins Leben. Dieser übte seinen Einfluß auf verschiedene Entscheidungen der lokalen Kirchengewalt aus¹⁰¹. Klemens Hofbauer schrieb darüber an Tannoia am 1. Oktober 1801:

"Unter seinen Mitgliedern findet man keinen Katholiken. Sein Vorsitzender ist weder lutheranisch, noch kalvinisch noch zwinglianisch, nicht einmal Christ ist er, sondern einer der gemeinsten Menschen. Er ist ein äußerst erbitterter Feind und Gegner der Ordensleute. Und dieser Mann macht den Bischöfen Vorschriften und erledigt kirchliche Angelegenheiten. Hinzuzufügen ist die Beobachtung, daß der Klerus von der Regierung recht übel behandelt wird. Der Kirchratsvorsitzende selbst hat in dieser Provinz drei Bezirke zu betreuen: nämlich den katholischen Klerus, die Juden, und - man verzeihe! - die öffentlichen Dirnen"¹⁰².

Das Augenmerk der neuen preußischen Machthaber richtete sich besonders auf die Ordensgemeinschaften. Viele Klöster wurden aufgehoben¹⁰³. Nur diejenigen Orden waren geduldet, die sich mit dem Unterricht befaßten, auch deswegen weil die Ordensleute nicht als Lehrer bezahlt werden brauchten. Die beschaulichen Orden und die Bettelorden dagegen galten als unnütze Belastung für den Staat. Ein weiterer Grund für die Regierung, sich gegen die Orden auszusprechen, war ihr Bekenntnis zu Polen und ihr Widerstand gegen die Germanisierungsversuche. Es wurde vorgeschrieben, die persönlichen Daten der Ordensleute und die Mitgliederzahl der Klöster den Behörden anzugeben. Die Oberen sollten nur in Anwesenheit von Staatskommissaren gewählt werden. Äußerst bedrohlich für den Fortbestand der Klöster war die Beschränkung der Aufnahme von Novizen. Die Kandidaten konnten nur mit der Genehmigung der Staatsbehörde eintreten, auf die sie oft lange warten

¹⁰⁰ K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 19. Dezember 1801, «MH» VIII (60) 95; «MH» XIV (179) 92.

¹⁰¹ K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 12. Juni 1800, «MH» VIII (55) 71.

¹⁰² «MH» VIII (76) 125 f.

¹⁰³ P. GACH, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914 (Aufhebung der Orden auf den Gebieten der früheren polnischen Republik und Schlesiens 1773-1914)*, Lublin 1984, 36-43, 69-79; *Preußen und die katholische Kirche seit dem Jahre 1640. Nach den Akten des Geheimen Staatsarchivs*, hg. von H. GRANIER, Bd.8, Leipzig 1902, Nr.394, 531-534.

mußten¹⁰⁴. Die Aufnahme ins Noviziat wurde von einer vorausgehenden Prüfung abhängig gemacht¹⁰⁵. Später erfolgte das Verbot, Kontakt mit der Leitung einer religiösen Genossenschaft im Ausland aufzunehmen¹⁰⁶.

Die neue Regierung eines protestantischen Staates stand der eifrigen Arbeit der Bennoniten in Kirche und Schule ablehnend gegenüber. Ihr Kloster galt als gefährlich für den preußischen Staat. So schrieb die preußische Kammer in Warschau am 8. Mai 1805 an König Friedrich Wilhelm:

“Aus unseren früheren Berichten... wird Euer Königl. Majestät der Geist dieses Ordens und dessen Tendenz näher bekannt seyn. - Verbreitung des Aberglaubens und Verstärkung der blinden Abhängigkeit des Volks vom Priester Einfluß ist das Ziel, nach welchem sie ringen... Der Orden ist von gleichen Grundsätzen wie die des Jesuiten Ordens beseelt, und wir glauben dem unbefangenen Verstande mit unwidersprechlichen Gründen darthun zu können, daß diese Grundsätze dem Staate ebenso gefährlich werden als wie des Loyola... Aus München wurden vor einiger Zeit in öffentlichen Blättern die Polizeybehörden von Warschau aufgefordert, über den Geist des Ordens, den der Hoffbauer durch Stiftung von Schulen und Pfarreien einführen wollte, nähere Nachrichten zu suppeditiren, weil dieser Geist sehr bedenkliche Zeichen äußerte. Sollte der politische Einfluß einer solchen Gesellschaft, die von dem gemeinsten Aberglauben und einem intoleranten Fanatismus geleitet wird, welcher sich selbst hier in ihrer Kirche in auffallenden Erscheinungen geäußert hat, ganz gleichgültig seyn und gar keine Beachtung von einer protestantischen Regierung verdienen?”¹⁰⁷.

Von daher die zahlreichen Schikanen, die dem Kloster und der Schule bereitet wurden. Die preußische Regierung führte jedwede klosterfeindliche Anordnung den Bennoniten gegenüber mit großem Eifer aus. Hinzu kamen zahlreiche administrative Vorschriften, welche die Entwicklung und Aktivität des Klosters hemmten. P. Hofbauer schrieb oft darüber nach Rom:

¹⁰⁴ Preußen und die katholische Kirche (wie Anm. 103) Nr.111, 148.

¹⁰⁵ Ebd. Nr.352, 480 f.

¹⁰⁶ Ebd. Nr.203, 274; K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 1. Oktober 1801, «MH» VIII (59) 90; T. Hübl an P. Blasucci, Pruszyn, 7. März 1807, «MH» VIII (169) 257 f.

¹⁰⁷ «MH» III (21) 41.

“Wir leben in heidnischen Ländern. Schlimmer noch, denn die Heiden mischen sich nicht in geistliche Angelegenheiten ein. Das Gegenteil geschieht von den Häretikern: Sie schreiben sich in allem und über alles das höchste Recht zu”¹⁰⁸.

Diese ablehnende Haltung der preußischen Regierung dem Kloster St. Benno gegenüber wird treffend durch die Einstellung der Beamten der preußischen Kammer veranschaulicht. Einer von ihnen war der Dichter Zacharias Werner (1768-1823), der sich in den Jahren 1804 bis 1805 als preußischer Beamter in Warschau aufhielt. Werner nannte die Darstellung des Gekreuzigten an der Wand der Kirche von St. Benno einen “Judenbengel am Kreuz”, den er am liebsten “am Rücken eines Pfaffen” zerschlagen würde¹⁰⁹. Preußischer Schulinspektor war Franz Gedicke (1755-1803). Nachdem er sich eine in polnischer Sprache gehaltene Predigt in der Kirche angehört und ins Deutsche übersetzen lassen hatte, äußerte er, das sei “das gewöhnliche Kanzelgeschwätz von der Anbetung Mariae”¹¹⁰.

Im Jahre 1804 wurde im Kloster eine Revision durchgeführt. Der Grund dafür ist nicht bekannt¹¹¹.

Ein Jahr später interessierte sich die preußische Regierung für die rechtliche Grundlage des Aufenthalts der Bennoniten in Warschau. Am 23. Februar 1805 wurde das Bischöfliche Konsistorium in Warschau aufgefordert, den Erlaß vorzulegen, durch den Hofbauer zum Generalvikar der Redemptoristen jenseits der Alpen nominiert worden war¹¹². Am 8. März desselben Jahres sandte das Konsistorium die verlangten Unterlagen und bestätigte ihre Glaubwürdigkeit¹¹³.

Zum Glück verlief die Angelegenheit für die Redemptoristen günstig. Den weiteren Aufenthalt in Warschau verdankten sie ihrer Schultätigkeit. Damit bestätigte sich, was Hofbauer schon einige Jahre zuvor dem Generalobern geschrieben hatte:

¹⁰⁸ K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 1. Oktober 1801, «MH» VIII (59) 89.

¹⁰⁹ «MH» V 149 f. Einige Jahre später wurde er katholisch, Priester, Redemptorist und der beste Freund von Hofbauer.

¹¹⁰ «MH» III (13) 30.

¹¹¹ K. Jestersheim an den Polizei-Präsident von Tilly, Warschau, 17. März 1804, «MH» II (32) 27.

¹¹² «MH» II (33) 27.

¹¹³ «MH» II (34) 27 f.

“Wir könnten hier nicht länger bleiben, wenn wir nicht den Schulunterricht übernommen hätten. ... Nur unter diesem Vorwand können wir hier die Existenz der Kongregation erhalten...wie dies auch die Vinzentiner machen müssen und die Schwestern, die ihre Existenz zu bewahren hoffen, indem sie sich völlig der Mädchenerziehung widmen”¹¹⁴.

Laut Erlaß vom 7. Juni 1805 wurde den Bennoniten durch die preußische Regierung in Berlin ihr Aufenthalt in Warschau gestattet, mit der Begründung, daß ihre Niederlassung sich als Schulinstitut zur Unterrichtung armer Kinder erwiesen habe. Bei dieser Entscheidung berief sich die preußische Regierung auf die Beschlüsse des polnischen Parlaments von Grodno aus dem Jahre 1793, das den Aufenthalt der Redemptoristen in Polen bestätigte. Gleichzeitig wurde den Patres die Führung der Pfarrei untersagt:

“... kann die Annahme und Verwaltung der Seelsorge auf diesen und anderen Patronats-Pfarr Stellen nicht ohne vorgängige Säkularisation stattfinden, da der Pfarrer auf seiner Pfarrei fort-dauernd residiren muß, welches oben nach den Ordens Statuten nur per missionem erlaubt ist”¹¹⁵.

Die preußische Herrschaft in Warschau endete im Jahre 1806 infolge der Niederlagen Preußens im Krieg mit Frankreich. Am 27. November desselben Jahres rückten die ersten Truppen der napoleonischen Armee in die Stadt ein.

d) Die Regierung des Herzogtums Warschau (1807-1808)

Aufgrund des Vertrags von Tilsit vom 7. und 8. Juli 1807 wurde das Herzogtum Warschau gebildet, das Gebiete, die in der zweiten und dritten Teilung Polens Preußen einverleibt worden waren, einschloß. Warschau wurde erneut Staatshauptstadt. Es zählte damals 68.000 Einwohner. Am 22. Juli 1807 verlieh Napoleon dem Herzogtum eine Verfassung. An die Spitze des Herzogtums trat der sächsische König Friedrich August (1807-1815). Jedoch behielt sich Frankreich das Recht vor, auch seine Regierungsvertreter in Warschau zu belassen, die einen großen Einfluß auf die Tätigkeit der Regierung des Herzogtums nahmen. In Wirklich-

¹¹⁴ K. Hofbauer an P. Blasucci, Warschau, 12. Juni 1800, «MH» VIII (55) 73.

¹¹⁵ «MH» III (25) 50.

keit regierte in Warschau der französische Marschall Davoust.

Leider ging die Begeisterung, mit welcher die französische Armee begrüßt worden war, sehr schnell vorüber. Die wenigen Jahre, die das Herzogtum Warschau bestand, waren entweder von Kriegen oder von Kriegsvorbereitungen erfüllt. Napoleon forderte immer höhere Abgaben an Menschen, Geld und Naturalien. Unter der von der Regierung aufgebürdeten Last litt besonders die Warschauer Bevölkerung. Die napoleonische Armee benahm sich so, als befände sie sich in einem feindlichen Land¹¹⁶.

Die polnische Geistlichkeit setzte wie die übrige Bevölkerung ihre Hoffnung auf das Herzogtum Warschau. Man hoffte, daß mit ihm das Wiedererstehen der polnischen Republik seinen Anfang nähme. Auch hoffte man darauf, daß die antikirchlichen preußischen Anordnungen zurückgenommen würden. Wie es sich jedoch bald erwies, entwickelten sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat keineswegs zum Besten. Obwohl die Verfassung des Herzogtums Warschau das römisch-katholische Bekenntnis als Landesreligion anerkannte und der Mehrheitskonfession wie den anderen Konfessionen religiöse Freiheit zusicherte, so war die Regierung dennoch von Anfang an bestrebt, die Kirche ihrer Hoheit und weitgehenden Aufsicht zu unterstellen. Die Priester wurden als Staatsbeamte betrachtet, die z. B. bei der Durchsetzung verschiedener staatlicher Anordnungen mithelfen und auch statistische Angaben liefern sollten¹¹⁷. Das Recht auf die Bischofsernenennung wurde von Friedrich August beansprucht. Die Bewerber um das Priesteramt mußten eine Prüfung vor einer staatlichen Kommission bestehen. Für die Promulgation päpstlicher Erlasse war eine Genehmigung seitens der Regierung erforderlich. Kirchliche Amtsträger wurden mit hohen Steuern belegt. Laut Erlaß vom Januar 1808 wurde der französische *Code civile* auch im Herzogtum Warschau verbindliches Recht. Durch ihn wurden standesamtliche Trauungen und Scheidungen vorgeschrieben. Die Priester wurden

¹¹⁶ S. KIENIEWICZ, *Historia Polski 1795-1918 (Geschichte Polens 1795-1918)*, Warszawa 1980, 31-51. Vgl. auch E. HALICZ, *Geneza Księstwa Warszawskiego (Entstehungsgeschichte des Herzogtums Warschau)*, Warszawa 1962, passim; B. GROCHULSKA, *Księstwo Warszawskie (Herzogtum Warschau)*, Warszawa 1966, passim.

¹¹⁷ T. WALACHOWICZ, *Kościół katolicki w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego (Die katholische Kirche in der Gesetzgebung des Herzogtums Warschau)*, Lublin 1984, 61-73.

verpflichtet, in der Eigenschaft von Standesbeamten bei solchen Trauungen zu fungieren¹¹⁸.

Alle Beschränkungen, welche die Diözesangeistlichkeit betrafen, wurden auch auf die Orden ausgedehnt. Kontakte mit ausländischen Obern wurden ihnen untersagt. Die Aufnahme von Novizen wurde erschwert. Man griff erneut und noch stärker in die inneren Angelegenheiten der Klöster ein. Hatten die Preußen jedes Jahr ein Verzeichnis der Mitglieder angefordert, so war dieses nun jedes Vierteljahr abzuliefern. Die Staatsbeamten führten ohne Rücksicht auf die Klausur die Inspektion der Klöster durch. Verzeichnisse der Klöster und ihres Vermögens mußten erstellt werden. Dies führte zu der begründeten Furcht, die Regierung bereite eine allgemeine Aufhebung der Klöster vor. Es fehlte nicht an Stimmen, die der Sorge Ausdruck verliehen, in dem Orden würden Menschen zugrunde gehen, die sonst dem Vaterlande als Soldaten oder weltliche Beamte dienen könnten. Doch der kurze Bestand des Herzogtums Warschau und der folgende Krieg mit Rußland, der mit dem Untergang Napoleons endete, verhinderte die Ausführung der Pläne einer Klosteraufhebung¹¹⁹.

Mit dem Einmarsch der französischen Armee in Warschau begann für die Bennoniten eine neue Periode ihrer Tätigkeit. Es sollte die letzte sein. Im Kloster wartete man voll Hoffnung auf die Befreiung Warschaus von der preußischen Okkupation. Man glaubte, die neue Regierung würde bessere Bedingungen für eine fruchtbare Entwicklung der Schule und der ganzen Gemeinde schaffen. "Gott sei Dank, wir sind frei", schrieb Pater Jan Podgórski nach dem Einmarsch der französischen Armee¹²⁰. Doch es kam anders. In den Klosterräumen brachte man Soldaten unter. Sie sollten hier nicht nur wohnen können, sondern mußten auch verhalten werden¹²¹. Dies führte zu vielen Konflikten und zu Übergriffen von seiten der im Kloster untergebrachten Soldaten¹²².

Eine Folge dieser Situation war die große finanzielle Bela-

¹¹⁸ Ebd. 93-96, 113-127, 192 f.

¹¹⁹ Ebd. 97-112; J. WYSOCKI, *Kościół w Księstwie Warszawskim 1807-1815 (Katholische Kirche im Herzogtum Warschau 1807-1815)*, in: *Historia Kościoła w Polsce (Kirchengeschichte in Polen)*, hg. von B. KUMOR und Z. OBERTYŃSKI, Bd.2, Tl.1, Poznań-Warszawa 1979, 302-334.

¹²⁰ J. Podgórski an J.A. Passerat, Warschau, 2. September 1807, «MH» VI 54.

¹²¹ K. Jestersheim an K. Hofbauer und T. Hübl, Warschau, 10. März 1807, «MH» VIII (168) 253.

¹²² «Gazeta Warszawska» («Warschauer Zeitung»), 2. und 13. Januar 1807.

stung des Klosters. Dazu bemerkte der damalige Rektor von St. Benno Karl Jestersheim:

„Allein die Ausgaben für die Unterkunft der Soldaten sollten bis zum Ende des Monats Mai 8.700 Zloty ausmachen, abgesehen von anderen Unkosten, so z. B. für Wachposten, für das Ausheben von Schützengräben, für Knechte, die zu verschiedenen Arbeiten eingesetzt wurden, für beschlagnahmte Lebensmittel, für Lazarett- und Krankenhausbetten“¹²³.

Der Kontakt mit dem Generalobern war äußerst erschwert, weil die Regierung Briefe abfangen und genau durchlesen ließ¹²⁴.

Das Kloster der Redemptoristen wurde von der neuen Regierung für ein Krankenhaus gehalten. Als solches unterstand es der Polizeidirektion. Doch bald darauf wurde es mit Rücksicht auf die Schule der neugegründeten Bildungskammer überstellt. Die Bennoniten wurden aufgefordert, sie möchten sich in allen Angelegenheiten und Veranstaltungen ihrer Schule mit der Warschauer Verwaltungskammer in Verbindung setzen¹²⁵.

Die schwierige Lage, in der die Bennoniten zur Zeit des Herzogtums Warschau arbeiten mußten, beeinträchtigte nicht ihre geistige Einstellung und ihre apostolische Tätigkeit. Dies brachte Nuntius Severoli zum Ausdruck, wenn er schreibt, daß die Bennoniten während des Krieges von 1807 und zur Zeit der Stationierung der französischen Armee in Warschau viel Schweres erlebten, nicht aber zusammenbrachen, sondern unentwegt „in dem waren, was Gottes ist“¹²⁶.

Wenige Monate danach kam das tragische Ende des Aufenthalts der Redemptoristen in Warschau. Auf Wunsch Napoleons am 9. Juni 1808 schrieb König Friedrich August das Aufhebungsdekret unter. Das Kloster wurde geschlossen und alle Patres aus der Stadt ausgewiesen¹²⁷.

¹²³ Bericht über den Zustand der Schule zu St. Benno, Warschau, 17. Oktober 1807, «MH» III (42) 68.

¹²⁴ „Le avverto in oltre, che tutte lettere, che vengono da fuori in nostra Città si aprono dal Governo presente francese, sie leggono, e poi si mandano, a chi aspettano“ T. Hübl an V. Giattini, Warschau, 8. März 1807, «MH» VIII (170) 259.

¹²⁵ Bildungskammer an Verwaltungskammer, Warschau, 7. Juli 1807, «MH» III (33) 59.

¹²⁶ Nuntius Severoli an K. Hofbauer, Wien, 27. März 1807, «MH» V (93) 100.

¹²⁷ «MH» VII (18) 31-32.

GIUSEPPE ORLANDI

I REDENTORISTI NAPOLETANI
TRA RIVOLUZIONE E RESTAURAZIONE *

SOMMARIO

I. LA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE NEL REGNO DI NAPOLI.

a. La bolla della Crociata; b. Un'occasione favorevole; c. Benevolenza regia; d. Valutazione sbagliata; e. Concessione di un Regolamento «interno»; f. Fondazioni calabresi; g. Luoghi di relegazione.

II. DALLA RIVOLUZIONE ALLA RESTAURAZIONE.

1. La Repubblica Partenopea: a. Depositione del rettore maggiore ed elezione di un vicario; b. Le «Missioni civiche»; — 2. La prima Restaurazione borbonica: a. Evangelizzazione capillare; b. Concessioni interessate; c. La missione di Catanzaro del 1803; d. L'abate Antonio Jerocades; — 3. Il Decennio Francese: a. Soppressioni di Istituti religiosi; b. Pericolo scampato; — 4. La seconda Restaurazione borbonica.

Conclusione

* Questo saggio costituisce il testo, rivisto ed ampliato, di una relazione al convegno tenuto Maratea, dall' 8 al 10 giugno 1990, dall' Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell' area mediterranea. Cfr AA.VV., *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra età giacobina e il decennio francese*, a cura di A. Cestaro e A. Lerra, I, Venosa 1992, 209-245.

Abbreviazioni e sigle:

AGHR = Archivio Generale CSSR, Roma

APN = Archivio della Provincia Napoletana CSSR, Pagani

ASMo = Archivio di Stato, Modena

ASNa = Archivio di Stato, Napoli

ASSa = Archivio di Stato, Salerno

ASV = Archivio Segreto Vaticano

BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana

BEMo = Biblioteca Estense, Modena

KUNTZ = F.KUNTZ, *Commentaria de vita D. Alphonsi et de rebus Congregationis SS. Redemptoris (1732-1832)*, voll. 20 ms in AGHR

I

LA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE
NEL REGNO DI NAPOLI

Allo scoppio della Rivoluzione Francese la Congregazione del SS. Redentore era un Istituto relativamente giovane, essendo stata fondata circa sessant'anni prima (1732). La statura religiosa ed intellettuale del Fondatore, s. Alfonso Maria de Liguori (1696-1787), e la personalità di un ragguardevole numero dei suoi primi adepti non l'avevano messa al riparo da quelle crisi che prima o poi affrontano tutte le famiglie religiose. Le tensioni interne culminarono nel 1780 in un conflitto - destinato a durare fino al 1793 - che sconvolse profondamente l'Istituto, e ne provocò la divisione in due rami (il napoletano-siciliano¹, e il romano-transalpino²), ciascuno dei quali capeggiato da un proprio superiore generale (il capo del primo aveva il titolo di «rettore maggiore»).

All'origine di tale conflitto era il regalismo della corte di Napoli, che aveva sempre rifiutato l'exequatur all'approvazione dell'Istituto redentorista, concessa dalla Santa Sede fin dal 1749. Carlo di Borbone stimava s. Alfonso e l'opera religiosa e sociale del suo Istituto missionario, ma non riteneva di dover deflettere dalla politica di contenimento del numero degli ecclesiastici e di riduzione della manomorta nel Regno. Perciò tutto quello che i Redentoristi riuscirono ad ottenere dalla corte - nonostante l'intervento a loro favore di personalità influenti come il marchese Gaetano Brancone - fu la sopravvivenza delle loro prime quattro case (Ciorani, Paganì, Deliceto e Materdomini di Caposele). In esse potevano continuare a convivere, ma solo come sacerdoti secolari, sottoposti al controllo disciplinare ed economico degli ordinari del luogo.

La precarietà di tale situazione - accompagnata dal rifiuto da parte della Santa Sede della facoltà di ordinare i chierici a titolo di «mensa comune» o «di povertà» - rendeva difficile per i Redentoristi il reclutamento. Anche perché le strettezze finanziarie inducevano talora i giovani, vinti dalla fame e dagli stenti, a lasciare l'Istituto. Era il caso di Francesco Sanseverino che - entrato nella Congregazione nel

¹ Questo ramo contava allora 57 sacerdoti. KUNTZ, X, 234, 483.

² Questo ramo contava allora 50 sacerdoti. *Ibid.*

1743 - ne era uscito qualche anno dopo, passando tra i Pii Operai. Nel 1770 diverrà vescovo di Alife, e nel 1776 arcivescovo di Palermo³.

In questo contesto di grandi difficoltà in cui si trovò a vivere la Congregazione nel primo cinquantennio di esistenza, una schiarita si ebbe allorché - succeduto al Tanucci il marchese della Sambuca nel 1776 - il governo napoletano intraprese il potenziamento della marina da guerra, per contrastare l'attività dei corsari barbareschi che infestavano il Mediterraneo⁴. Alla mancanza di personale specializzato si dovette sopperire con il reclutamento di ufficiali stranieri - specialmente francesi ed austriaci - tra i quali John Acton, allora al servizio del granduca di Toscana, del quale aveva riorganizzato la marina da guerra. Il suo arrivo a Napoli nel 1779 è da considerarsi «data importantissima per la mariniera napoletana»⁵. Il primo nucleo della flotta, ristrutturata dall'Acton nel 1784, era già in grado di fornire una squadra che nel luglio di quell'anno partecipò attivamente - con altre numerose unità spagnole, portoghesi e maltesi - al bombardamento di Algeri⁶.

a.- *La bolla della Crociata*

Tra i mezzi escogitati per far fronte alle spese che una flotta moderna comportava, venne indicata l'estensione della bolla della Crociata alla parte continentale del Regno⁷. Essa andava conside-

³ Cfr D. MINERVINO, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia (1732-1841) e dei Redentoristi delle Province Meridionali d'Italia (1841-1869)*, Roma 1978, 209.

⁴ L. RADOGNA, *Storia della marina militare delle Due Sicilie (1734-1860)*, Milano 1978, 25.

⁵ A. CASERTA, *La «Bolla della Crociata» nel regno di Napoli*, Napoli, 1971, 25.

⁶ B. MARESCA, *I Marini Napoletani nella spedizione del 1784 contro Algeri, da un Diario contemporaneo*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 12 (1892) 808-850; RADOGNA, *Storia cit.*, 32. Cfr anche E. LO SARDO, *L'espansione economica statunitense nel Mediterraneo e il Regno delle Due Sicilie (1784-1812)*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 104 (1986) 337, 341-345. Circa i rapporti di Napoli con le potenze barbaresche, cfr A. MONTI, *L'espansione mediterranea del Mezzogiorno d'Italia e della Sicilia*, Bologna 1942.

⁷ ASNa, Affari Esteri, N° 4244 (già: 540): Crociata ed indulto per la Quaresima (1738-1821). La Sicilia godeva della bolla fin dal 1559. *Ibid.*, N° 4266 (già: 562). Le somme raccolte - amministrare da una commissione capeggiata dall'arcivescovo di Palermo, che aveva il titolo di «Commissario Generale della Crociata» - venivano impiegate nella costruzione di navi per la difesa delle coste e in beneficenza. CASERTA, *La «Bolla della Crociata» cit.*, 35. Il 6 settembre 1774 Tanucci scriveva a Carlo III: «Dopo tanti fogli anonimi, che da molti anni vengono alla Segreteria sulla mala amministrazione, che il duca di Montalto faccia della crociata di Sicilia, uno è venuto dettagliatissimo, nel quale apparisce un attrasso di più di 100.000 scudi, oltre molti altri danni, che s'inferiscono al fisco; il re ha deputato il presidente e avvocato fiscale del Patrimonio a veder con riserva quanto occorra su questo e riferire». R. MINCUZZI, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone (1759-1776)*, Roma 1969, 914.

rata «come una “graziosa”, particolare concessione fatta da Pio VI a Ferdinando IV di Borbone, il quale l’aveva insistentemente chiesta, tramite il marchese dalla Sambuca»⁸. Si trattava di una soluzione ideale del problema, dato che la fruizione della bolla della Crociata⁹ non comportava il pagamento di una tassa, ma solo di un contributo volontario¹⁰. I proventi dovevano essere impiegati nel potenziamento della marina, e quindi per una migliore difesa delle coste del Regno¹¹. Dal canto loro le autorità ecclesiastiche insistevano sugli aspetti religiosi della concessione¹², che entrò in vigore a partire dalla quaresima del 1778¹³. Naturalmente, i risultati sarebbero dipesi anche e soprattutto dall’impegno di quanti erano incaricati di far conoscere la concessione pontificia. Vista la scarsa prova data nel primo anno dai parroci, già nel 1779 il compito venne assegnato a predicatori di professione, e tra questi i Redentoristi¹⁴.

⁸ CASERTA, *La «Bolla della Crociata»* cit., 26.

⁹ La bolla concedeva «la facoltà, tranne che per i religiosi inferiori ai 60 anni, di mangiare uova e latticini durante la Quaresima e gli altri giorni proibiti, nonché di usare condimento di strutto; la facoltà di scegliersi, due volte nella vita ed in punto di morte, un confessore per essere assolti dai casi riservati alla Santa Sede Apostolica, tranne che dal peccato d’eresia; la facoltà di commutare i voti semplici (non quelli solenni espressi dai religiosi), ed infine indulgenze plenarie da guadagnarsi visitando gli altari in alcune feste solenni, dette Indulgenze delle Stazioni di Roma». CASERTA, *La «Bolla della Crociata»* cit., 32.

¹⁰ *Ibid.*, 29.

¹¹ Il 28 settembre 1762 Tanucci faceva notare a Carlo III che in tre anni la marina napoletana aveva catturato un solo bastimento barbaresco, mentre i pirati nordafricani ne avevano catturati ben venti di napoletani. MINCUZZI, *Lettere* cit., 134.

¹² Tale aspetto si basava anche sul fatto che molti cristiani, catturati dai barbareschi, abiuravano la fede sotto il peso della schiavitù. CASERTA, *La «Bolla della Crociata»* cit., 31-32; L. SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell’identità occidentale*, Bari 1993.

¹³ «La concessione fu fatta con due successivi documenti di Pio VI, dati in forma di Brevi: il primo “*Catholicae Ecclesiae*”, del 21 novembre 1777, è l’atto ufficiale e solenne della concessione; l’altro “*Quamvis Pastoralis*”, del 20 novembre 1778, contiene una estensione dei privilegi concessi con la prima Bolla». La Bolla fu illustrata a clero e popolo dall’arcivescovo di Napoli Serafino Filangieri, «Commissario Generale Apostolico della S. Crociata» - carica che in alternativa poteva essere esercitata anche dall’arcivescovo di Capua - per mezzo di una notificazione inviata a tutte le cattedrali e spiegata dal pulpito ai fedeli. CASERTA, *La «Bolla della Crociata»* cit., 26, 31.

¹⁴ Nel 1778 l’utile netto fu di ducati 52 373.16; nel 1779 di ducati 59 004.98; e nel 1780 di ducati 61 492.52. *Ibid.*, 89-92. La quota richiesta per la bolla non era unica, ma diversificata secondo il ceto sociale di chi ne usufruiva: i poveri pagavano grana 13, gli appartenenti al ceto medio grana 26 e un quarto, e i nobili grana 50. *Ibid.*, 26, 31.

b.- *Un'occasione favorevole*

Anche se i rapporti tra Chiesa e Stato erano in quel periodo assai tesi¹⁵, s. Alfonso dovette ritenere finalmente giunta l'occasione favorevole, attesa da un trentennio, per ottenere l'approvazione regia della Congregazione. Egli si era mosso in questa direzione fin dal 1749, cioè fin dal tempo dell'approvazione pontificia. Un primo risultato era stato l'editto del 9 dicembre 1752 che - pur proibendo loro di costituirsi in Istituto religioso vero e proprio ed escludendo l'acquisto di beni - permetteva ai Redentoristi di vivere in comune, sotto la guida dei loro superiori, nelle quattro case di cui disponevano (Ciorani, Pagani, Deliceto e Materdomini), come semplice associazione di sacerdoti secolari dediti alle missioni popolari. I beni temporali, eventualmente già posseduti dall'associazione, dovevano essere amministrati dagli ordinari del luogo, ai quali era demandato anche il controllo disciplinare della Congregazione. I Redentoristi continuarono ad osservare le regole approvate da Benedetto XIV nel 1749, e a partire dal 1764 probabilmente anche le costituzioni elaborate nel capitolo generale di quell'anno. Sul piano giuridico, tuttavia, la situazione era precaria. Sarebbe bastato un nonnulla, un pretesto qualsiasi, ad autorizzare il governo napoletano ad estinguere la Congregazione. E le occasioni non mancarono, specialmente a motivo delle varie cause che essa dovette sostenere in questo periodo nei pubblici tribunali¹⁶. Era una tutela giuridica, quella che s. Alfonso, da buon avvocato, cercava. Per ottenerla, fece ricorso a personaggi amici ed influenti a corte, come il maresciallo Pignatelli, la duchessa di Montecalvo, il cappellano maggiore e alcuni vescovi¹⁷. Verso la Pasqua del 1779 si decise a compiere un passo rischioso, cioè a chiedere l'approvazione ufficiale, anche se parziale, della Congregazione. Passo rischioso, perché avrebbe attirato l'attenzione delle autorità sullo stato di illegalità in cui questa di fatto viveva, dato che utilizzava regole non munite di sanzione regia. S. Alfonso compilò un memoriale in cui ammetteva lealmente la cosa, ma aggiungeva anche che la nomina di superiori e la formazione di giovani rispondeva ad una esigenza propria di ogni associazione, che non poteva rinunciare ad avere dei capi responsabili ed a procurarsi i rinalzi. Chiedeva che venisse sanata questa si-

¹⁵ *Ibid.*, 26.

¹⁶ R. TELLERIA, *San Alfonso Maria de Liguorio*, II, Madrid 1951, 597.

¹⁷ S. ALFONSO, *Lettere*, II, Roma 1887, 497. Cfr TELLERIA, *San Alfonso cit.*, II, 597.

tuazione di fatto, prima di indurre i missionari ad assumersi i compiti ufficiali che il governo intendeva addossargli¹⁸.

c.- *Benevolenza regia*

Il re e il ministro De Marco compresero gli argomenti illustrati da Alfonso. Per questo la segreteria degli Affari Ecclesiastici il 28 aprile chiese al cappellano maggiore, mons. Testa, di esaminare l'intera pratica e di formulare su di essa il suo voto. Tre settimane dopo il prelado suggeriva di porre termine alle inquietudini della Congregazione, mettendola in condizione di operare efficacemente in favore della bolla della Crociata¹⁹. Tali concetti furono recepiti nel dispaccio inviato dal De Marco a s. Alfonso il 21 agosto²⁰, che sanciva - anche se con limitazioni - l'esistenza della Congregazione nel Regno²¹. Mentre il Santo stava ancora gustando la gioia procuratagli da tali notizie²², il 22 ottobre ricevette un altro dispaccio dalla corte. Con esso il marchese della Sambuca lo informava dell'incarico ufficiale che gli veniva conferito - come «Fondatore e Rettore Maggiore» dell'Istituto - non solo di organizzare la predicazione della Crociata, ma anche di distribuirne le cedole e di ritirare le relative offerte:

¹⁸ *Ibid.*, II, 598. La speranza di ottenere finalmente l'approvazione regia dovette aumentare, dopo che «le congregazioni sospese per non esser fondate con assenso regio» avevano ottenuto un provvedimento che suppliva agli «assensi mancanti». TANUCCI, *Lettere a Carlo III di Borbone* cit., 1038.

¹⁹ TELLERIA, *San Alfonso* cit., II, 598.

²⁰ Il testo del dispaccio è in S. ALFONSO, *Lettere* cit., II, 502-503. Cfr anche TELLERIA, *San Alfonso* cit., II, 598.

²¹ *Ibid.*, 613. Sembra scontato che la benevolenza delle autorità nei loro confronti fosse dettata dalla consapevolezza che, in qualità di missionari popolari, i Redentoristi erano in grado di influenzare una parte non trascurabile dell'opinione pubblica. La loro solidarietà poteva controbilanciare il dissenso dei molti oppositori della Crociata. Illuminante, a questo proposito, ciò che scriveva il 10 gennaio 1778 al cardinale segretario di Stato il nunzio a Napoli: «Alla Crociata sono quasi tutti contrari, specialmente il pagliettismo, e vanno spargendo che la Crociata porta con se il Santo Offizio, Tribunale di tanto orrore a questo popolo. Tali ciarle sento sieno molto dispiaciute, e giustamente, al Signor Marchese della Sambuca, e che perciò abbia fatto pubblicare ordini rigorosi contro chi ne parla». ASV, Segreteria di Stato: Napoli, vol. 295 (Decifrati e Lettere del Nunzio al Cardinale Segretario di Stato, 1776-1778).

²² Il 23 agosto 1779 il Santo scriveva a p. Angelo Maione: «*Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto!* Il P. Cimino mi ha letto posatamente il dispaccio, per cui dirò tre messe di ringraziamento. Ringraziamone dunque di cuore Gesù Cristo e Maria Vergine, a cui ho raccomandato l'affare in modo speciale. Ringrazio il Sig. de Marco, il Cappellano Maggiore ed anche V.R., che con tanta attenzione ha atteso al disbrigo di questo affare di tanto vantaggio, ed anche l'uffiziale Vecchietti che molto ci ha aiutati». S. ALFONSO, *Lettere* cit., II, 502-503.

«Avendo in considerazione il Re le incessanti fatiche di cotesti missionari del SS. Redentore per istruire i popoli ed indurli agli atti della vera pietà e religione, e la santa premura colla quale spargono da per tutto i principî della sana Morale, relativi a' doveri di un buon cittadino e di un buon cristiano, si è determinata la M.S. a volere che l'opera della Crociata, la quale non è ad altro ordinata che alla salute delle anime de' Fedeli e al maggior vantaggio dello Stato, sia promossa e sostenuta dallo zelo di cotesti missionari; quindi vuole che V.S. Ill.ma, qual Fondatore e Rettore Maggiore delli medesimi, dia loro al nome del Re un espresso incarico che, per ogni luogo dove faranno le missioni, spiegassero, quanto più frequentemente potranno, le indulgenze e le altre grazie ottenute nella detta Bolla; annunziando, nel tempo istesso, a' fedeli vassalli della M.S., lo bisogno che ha la nostra marina di un indispensabile sussidio, per ripulsare le continue aggressioni che fanno li Maomettani, con danno considerabile della Religione e dello Stato. E perché è intendimento del Sovrano, che cotesti missionari non impiegassero il loro zelo soltanto per la predicazione della Bolla, ma pure per la distribuzione [delle relative cedole]: perciò vuole che V.S. Ill.ma, al ricapito presente, avvisi il numero delle Bolle, che crederà potersi distribuire dalli suoi missionari; e nel tempo opportuno, le saranno costì trasmesse dal regio depositario della Crociata, D. Salvatore Cari»²³.

S. Alfonso si affrettò a inviare copia del dispaccio alle quattro comunità dell'Istituto esistenti nella parte continentale del Regno, esortandole con apposita circolare ad adempiere le richieste del «venerato real dispaccio», col quale - sono sue parole - «il nostro piissimo e religiosissimo Monarca altro non c'inculca e comanda, che l'adempimento del fine del nostro Istituto. Egli è stato sempre ed è d'istruire i popoli ne' propri doveri verso del Sommo Iddio, del Principe, del prossimo e loro stessi»²⁴.

Un passo del dispaccio del marchese della Sambuca aveva attirato particolarmente l'attenzione di Alfonso: «Mi ha ordinato [...] la M.S. manifestare a V.S. Ill.ma e R.ma che, a corrispondenza dell'esito felice che avranno le fatiche di cotesti missionari, non lascerà di dare convenienti segni del suo real gradimento»²⁵.

²³ *Ibid.*, 513.

²⁴ *Ibid.*, 512, 513. S. Alfonso aveva trasmesso copia della circolare al re, che il 17 novembre - per mezzo del marchese della Sambuca - gli manifestava il suo pieno gradimento. *Ibid.*, 517.

²⁵ *Ibid.*, 513.

Stimolati da queste parole, che lasciavano presagire ulteriori, tangibili segni della grazia sovrana, i missionari si sparsero per le province del Regno, illustrando dai pulpiti le grazie della Crociata, «in forma di catechismo»²⁶. Ogni loro casa divenne anche un centro di distribuzione di migliaia di cedole, in ottemperanza alle istruzioni che s. Alfonso aveva avuto cura di impartire ai superiori²⁷.

d.- Valutazione sbagliata

Il Santo aveva sopravvalutato le espressioni di benevolenza della corte. Non si era reso conto che si trattava di semplici frasi di circostanze, che non impegnavano seriamente nessuno dei suoi interlocutori. Si illudeva, anzi - lo ripetiamo - di avere ormai a portata di mano un risultato inseguito invano da decenni. Un atto che - a differenza del decreto del 1752, che era più la sospensione della soppressione che una vera e propria approvazione - avrebbe dato stabilità all'opera delle missioni, consentendo nello stesso tempo di estirpare quegli abusi, piccoli o grandi, che inevitabilmente col passare degli anni finiscono col mettere radici in ogni comunità religiosa. La precarietà della sua posizione di capo non riconosciuto di una Congregazione non approvata gli aveva impedito di rintuzzare l'arroganza di quei confratelli che pretendevano di conciliare la fedeltà all'Istituto con l'indisciplina. I superiori - sempre esposti al ricatto di quanti non si sentivano vincolati ad una regola non munita di sanzione regia, e quindi da considerarsi priva di vigore giuridico - sapevano che un eventuale ricorso di qualche confratello alle autorità dello Stato li avrebbe condotti sul banco degli imputati. Ma era quanto mai urgente mettersi al riparo anche da pericoli esterni. Per esempio, dagli attacchi del barone Sarnelli, basati soprat-

²⁶ TELLERIA, *San Alfonso* cit., II, 600. Già qualche mese dopo la pubblicazione della bolla, l'Oratoriano Pietro D'Onofri dette alle stampe un commento sotto forma di dialogo. CASERTA, *La «Bolla della Crociata»* cit., 26.

²⁷ Il 19 novembre 1779 il Santo scriveva a p. Giovanni Battista Ansalone, rettore di Deliceto: «Riceverà V.R. da Monsignor [Vescovo] di Bovino mille e cinquecento bollette della *Crociata*, in sequela degli ordini reali, da distribuirsi da' nostri missionari. Prego V.R. di riceversele, facendone ricevuta e notandosi pure minutamente la spesa occorsa di nolo e trasporto, dovendosi dar conto di tutto al tesoriere della *Crociata*. Queste bolle con tutta premura devono distribuirsi da' nostri missionari, tanto per giovare alle anime, quanto per ubbidire a' sovrani comandi del nostro Monarca (che Dio guardi); ed io in nome del Re l'incarico così a V.R. come a tutti i suoi compagni. Quanto prima riceverà una mia circolare stampata, la quale servirà di regola per l'accennata distribuzione». S. ALFONSO, *Lettere* cit., II, 517.

tutto sul fatto che, mancando di personalità giuridica, la Congregazione non era in grado di possedere legalmente le terre da lui rivendicate. Ora, dovette pensare s. Alfonso, la situazione si era finalmente fatta favorevole.

Ma lo era veramente? Sembra proprio di no²⁸, come prova il fatto che, morto il titolare mgr Giuseppe Vicentini nel 1779, la nunziatura di Napoli venne retta per un lungo periodo da prelati di rango inferiore. Il primo della serie fu il conte Severino Servanzi²⁹. Un attento osservatore delle cose romane sintetizzava così, nel gennaio del 1780, i rapporti tra le due corti: «Sempre più crescono le amarezze con Napoli»³⁰. Gli ecclesiastici, e soprattutto i religiosi, facevano spesso le spese di tali contrasti³¹. Correva voce che persino Vienna ritenesse necessario allentare la tensione, se era vero che «fra le altre commissioni» assegnate dal governo imperiale al card. Herzan - nuovo ministro plenipotenziario alla corte papale³² - vi era anche quella di comporre le «differenze» che avvelenavano i rapporti tra Roma e Napoli³³. Ma proprio tale circostanza poteva giustificare le speranze nutrite dai Redentoristi.

²⁸ Delle difficoltà che incontravano a Napoli i Lazzaristi in quel periodo parla, ad esempio, il dispaccio del nunzio al segretario di Stato del 18 ottobre 1777. ASV, Segreteria di Stato: Napoli, vol. 295/A

²⁹ Dal 1779 al 1822 la nunziatura di Napoli rimase vacante, affidata a rappresentanti pontifici interini, privi della dignità vescovile. L'abate Servanzi, già internunzio a Lucerna, ricoprì l'incarico dal 1779 al 1788. L. KARTTUNEN, *Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800*, Gêneve 1912, 260; G. DE MARCHI, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, 1957, 175.

³⁰ Lettera di un informatore (Giovanni Cristofano Amaduzzi?) al conte Filippo Giuseppe Marchisio, Roma 22 gennaio 1780. ASMo, Particolari, filza 648, fasc. «Marchisio». In questo contesto va collocata anche l'abolizione della China (1788), cioè del tributo annuale - ammontante a 11 838 scudi e 75 baiocchi romani - che il re di Napoli presentava solennemente al papa «in segno di vassallaggio». Cfr M. GORI SASSOLI, *Della China e di altre «Macchine di gioia». Apparati architettonici per fuochi d'artificio a Roma nel Settecento*, Milano 1994, 14.

³¹ Vincenzo Barberini, compagno del commissario del S. Ufficio, il 5 gennaio 1780 scriveva da Roma all'inquisitore di Modena: «Si vuole che le differenze di Napoli con Roma quanto prima cesseranno. Lo faccia Iddio, perché li poveri ecclesiastici, e tra questi specialmente i regolari, oltre ad essere colà in un estremo avvillimento, si vogliono ridurre ancora in un'estrema mendicizia». ASMo, Inquisizione, fil. 134 (Lettere, 1779-1785).

³² Franz Herzan von Harras, nominato cardinale il 12 luglio 1779, presentò le credenziali il 12 novembre 1780. Rimase a Roma fino al 1796. *Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder*, a cura di L. Santifaller, III, Graz-Köln 1965, 84.

³³ Foglietto del 6 aprile 1780 da Vienna. BEMo, Docc. Campori, App., g.G.1.20 (=1216): «Missione Frosini» (1779-1780).

e.- *Concessione di un Regolamento «interno»*

Anche se era esclusa a priori la possibilità di ottenere l'*exequatur regio* per la Regola approvata da Benedetto XIV, sembrava «giunto il momento per chiedere al re un "regolamento interno", analogamente a quanto aveva fatto nel 1752 Carlo di Borbone per quello esterno. Non si faceva minimamente questione di ritoccare le Regole e le Costituzioni canoniche, ma solo di stabilire uno statuto legale per la congregazione»³⁴. Non essendo in grado s. Alfonso di recarsi personalmente a Napoli, le trattative vennero affidate a due consultori generali, Angelo Maione³⁵ e Fabrizio Cimino³⁶.

«La cosa era in buone mani: Mons. Testa, Cappellano Maggiore, che sapeva bene fino a che punto occorreva cedere ai regalisti, teneva tanto che il passo del suo vecchio amico Liguori riuscisse e Maione non aveva altra ambizione. D'un tratto però, presi dal gioco, redassero un Regolamento del tutto nuovo: i quattro voti furono sostituiti da un giuramento di castità e di ubbidienza; fu tolta qualsiasi traccia di povertà e di vita comune; invece del voto e del giuramento di perseveranza venne stabilito che in ogni momento fosse lecito ai soggetti lasciare l'istituto; la conduzione esterna della congregazione passò ai vescovi, lasciando al rettore maggiore il solo governo ad intra, ma con poteri singolarmente ridotti e per di più trasferiti in gran parte ai suoi consultori; i capitoli generali da tenersi ogni nove anni furono soppressi; non apparvero più numerose altre prescrizioni di minore importanza. Per completare questo volto civile del Regolamento, venne affermato che la congregazione doveva la sua esistenza ai decreti regi del 1752 e del 1779, inseriti nel testo perché fossero inviolabilmente osservati da tutti. La regola di Benedetto XIV venne così sostituita da un'ordinanza regia»³⁷.

La vicenda venne valutata negativamente dai Redentoristi dello Stato pontificio, che ricorsero alla Santa Sede. Questa nel 1780 decretò in pratica la divisione dell'Istituto in due rami: quello romano, capeggiato da un suo superiore generale, e quello napoletano - rimasto sotto la guida di s. Alfonso - che veniva però privato di tutti gli indulti e i privilegi finora goduti³⁸.

³⁴ TH. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei Lumi: Alfonso de Liguori*, Roma 1983, 797.

³⁵ Cfr MINERVINO, *Catalogo cit.*, 106.

³⁶ *Ibid.*, 37-38.

³⁷ REY-MERMET, *Il santo cit.*, 799.

³⁸ KUNTZ, X, 155.

L'unità dell'Istituto fu ripristinata solo nel 1793, dopo la morte del Fondatore (1787). Essa venne resa possibile dal riconoscimento ufficiale della Congregazione, rilasciato dal governo borbonico nel 1790. Si concludeva così l'affare del *Regolamento*, e di conseguenza veniva a mancare il motivo della contesa tra i due rami redentoristi³⁹.

A prima vista si potrebbe pensare che la corte di Napoli avesse adottato tale decisione, spinta dal panico suscitato dagli avvenimenti di Francia, che induceva ad un ammorbidimento della politica giurisdizionalista fino allora perseguita. In realtà, il suo cambiamento di atteggiamento nei confronti della Congregazione era dettato dal desiderio di ottenerne la collaborazione. Cioè, sperava di sfruttare l'ascendente che essa esercitava sulle masse - specialmente su quelle rurali - anche per cercare di prevenire o di spegnere sul nascere eventuali focolai di rivolta.

A preoccupare era soprattutto la Calabria, sconvolta dal disastroso terremoto del 1783 e teatro di tumulti popolari. Ecco ciò che, ad esempio, scriveva nel 1787 al Senato il residente veneto a Napoli, Alberti: «Tale e così infelice è la situazione dei sudditi delle Calabrie che, se non si riforma il piano proposto dal generale [F. Pignatelli, principe di Strongoli, vicario per la Calabria], non è difficile che la situazione li porti a rimuovere riflessibili e pericolose sollevazioni» (19 giugno 1787). Anche perché le popolazioni calabresi «erano oppresse più che dai sofferti terremoti, dalla violenza e rapacità dei ministri ed uffiziali ivi lasciati dallo stesso generale [Pignatelli]» (17 settembre 1787). Parecchie università chiedevano il ritorno dei religiosi, le cui case erano state soppresse e i beni incorporati nella Cassa Sacra⁴⁰. Tra il 1785 e il 1795, non conobbero sosta «le contese tra le università e i particolari da una parte, e i baroni e (ma più raramente) altri grandi possidenti dall'altra». Proprio attorno al 1790 le difficoltà economiche e i contrasti sociali raggiunsero in Calabria livelli particolarmente pericolosi⁴¹. Sia a

³⁹ TELLERIA, *San Alfonso* cit., II, 807-809.

⁴⁰ A. PLACANICA, *Cassa Sacra e beni della Chiesa nella Calabria del Settecento*, Napoli 1970, 179. Cfr anche ID., *La privatizzazione delle terre ecclesiastiche di Calabria Ultra dal 1784 al 1796: strutture territoriali e scelte borghesi*, in AA.VV., *Atti del VI Congresso Storico Calabrese* (Catanzaro, 29 ottobre-1° novembre 1977), I, Salerno-Catanzaro 1981, 141-234. Cfr anche A. PLACANICA, *Redditi di conventi e monasteri in Calabria alla fine del Settecento*, «Rivista Storica Calabrese» 9 (1990) 199-251.

⁴¹ PLACANICA, *Cassa Sacra* cit., 183.

Napoli che a Catanzaro le autorità erano al corrente del grave disagio contadino, che prendeva di mira soprattutto le università⁴².

f.- *Fondazioni calabresi*⁴³

Fu così che nel 1790 venne deciso l'invio in Calabria di missionari redentoristi, nella convinzione che la loro opera religiosa e sociale - affiancando quella di un clero non immune da gravi problemi⁴⁴ - potesse placare gli animi e contribuire al miglioramento dell'ordine pubblico⁴⁵. Forse la scelta cadde su di loro perché da decenni operavano in quell'area, anche se non avevano mai potuto stabilirvisi⁴⁶. Ora il governo borbonico gli offriva contemporaneamente quattro fondazioni - comprese le due che i Pii Operai si erano «legittimamente scusati di andare ad occupare»⁴⁷ - nelle seguenti città: Catanzaro capoluogo della provincia di Calabria Ultra⁴⁸, Crotone⁴⁹,

⁴² *Ibid.*, 182. Le condizioni degli strati inferiori della società calabrese permasero precarie anche in seguito. Cfr M. FATICA, *La Calabria nell'età del Risorgimento (1815-1860)*, in AA.VV., *Storia della Calabria*, III (*Storia della Calabria moderna e contemporanea*), Roma-Reggio Calabria 1992, 473-483.

⁴³ Cfr C. DAMIANI, *Litterae annales de rebus gestis Provinciae Neapolitanae Congregationis SS. Redemptoris*, Neapoli 1915, 10.

⁴⁴ F. PALAIA, *Comprensori e criminalità ecclesiastica dopo il sisma del 1783 nella diocesi di Mileto*, in «Incontri Meridionali», S. III, a. 8 (1988) 97-114.

⁴⁵ L'inizio delle trattative risaliva però all'anno precedente, come apprendiamo da una lettera scritta da Pagani il 23 ottobre 1789 da p. G.B. Di Costanzo a p. A. Tannoia: «Per le fondazioni delle Calabrie ci sono delle buone apparenze». KUNTZ, XII, 138.

⁴⁶ A. SAMPERS, *Primi contatti di S. Alfonso e dei Redentoristi con la Calabria. Diocesi di Cassano allo Ionio, 1732-1758*, in *Spic.Hist.*, 27 (1979) 299-318; ID., *Missioni dei Redentoristi in Calabria dirette dal P. Carmine Focchi, 1763-1765*, in *Spic.Hist.*, 28 (1980) 125-145. Missioni vennero predicate in Calabria dai Redentoristi anche in seguito, per esempio, nel 1780 a Castrovillari e altrove. Cfr KUNTZ, X, 218.

⁴⁷ *Ibid.*, XII, 202.

⁴⁸ La fondazione e le vicende successive di questa casa vennero descritte da [L. FALABELLA], *Relazione della antica casa dei Liguorini in Catanzaro, sotto il titolo di S.a Catarina V. e M.* Cfr O. GREGORIO, *La soppressione del collegio redentorista di Catanzaro*, in *Spic.Hist.*, 11 (1963) 50-82; A. CERCHIA, *Regesto delle carte esistenti presso l'Archivio dei PP. Redentoristi di Pagani riguardanti le Case della provincia di Catanzaro* (dattiloscritto). Tesi di laurea presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Salerno, aa. 1977-1978 (Relatore: A. Placanica), 1-155.

⁴⁹ Era previsto che a Crotone i Redentoristi ponessero la loro sede nella «Riforma di S. Francesco vicino alla marina». Cfr la lettera di G.B. Di Costanzo a p. Tannoia, Napoli 28 agosto 1790. AGHR, XXXVIII, B, 31, N. La chiamata dei Redentoristi era probabilmente motivata dall'importanza che la città assumeva nel contesto economico e sociale della Calabria. Quello di Crotone, infatti, era uno dei suoi pochi attracchi che potesse definirsi porto, specializzato nel commercio del grano, dell'olio e del formaggio. M. CANGEMI, *Esportazioni calabresi nel XVIII secolo. Le tratte dei «seccamenti salumi tavole legnami ed altro»*, Napoli 1991.

Stilo⁵⁰ e Tropea⁵¹. A ognuna di esse sarebbe stata concessa una casa, una chiesa, un'entrata annua di 1.500 ducati (cui ne andavano aggiunti altri 200 per finanziare le missioni, affinché queste non gravassero sulle popolazioni), ecc.

Il dispaccio regio del 22 marzo 1790 prescriveva:

«In ciascuna di queste quattro case, i suddetti Padri della Congregazione del SS. Redentore dovranno ingegnarsi di tenere la famiglia di dodici sacerdoti che sieno attivi e di esemplari costumi, culti ed intelligenti, per disimpegnare a dovere il loro apostolico ministero, e per poter comparire in ogni tempo instancabili ed indefessi operari evangelici a pro di quella Provincia, che di ciò è oltremodo desiderosa e sollecita. E potranno questi Padri in queste quattro case tenere quel solo numero di fratelli laici o servienti, che al servizio della loro chiesa e della loro comunità potranno precisamente ad essi bisognare»⁵².

Il documento fissava anche l'attività che i Redentoristi avrebbero dovuto svolgere in Calabria:

«In queste quattro case dovranno questi stessi Padri esercitare tutte quelle funzioni ed impieghi che sono propri del carattere di esemplari ed attivi sacerdoti e del loro edificante Istituto, come di celebrare, predicare, confessare, istruire la gioventù⁵³, far spiegare il catechismo, e tutt'altro che essi praticano nelle altre loro chiese e

⁵⁰ P. FORINO, *Regesto delle carte esistenti presso l' Archivio dei PP. Redentoristi di Pagani riguardanti le Case di Corigliano, Stilo e Tropea* (dattiloscritto). Tesi di laurea presso la Facoltà di Magistero dell' Università di Salerno, aa. 1977-1978 (Relatore: A. Placanica), 86-166. Stilo possedeva due altiforni, ferriere e fabbriche d' armi. FATICA, *La Calabria* cit., 487.

⁵¹ FORINO, *Regesto* cit., 168-227. Tropea aveva la flottiglia di feluche più consistente della Calabria. Sul suo porto gravitava il commercio di esportazione delle sete, dell' olio, del vino e del grano. P. D'AGOSTINO, *Appunti per una ricerca su Tropea e i suoi casali nell' età moderna*, in AA.VV., *Atti del VI Congresso Storico Calabrese* cit., II, 126. La diocesi era divisa in due parti, distanti tra loro una quarantina di chilometri: la «superiore» (con 30 parrocchie, di cui 5 a Tropea) e l' «inferiore» (con 24), per un totale di 54 parrocchie. Nel 1808, a Tropea i sacerdoti erano una sessantina (compresi i 50 membri del capitolo cattedrale). Il rapporto abitanti/sacerdoti era di 243 nella parte inferiore della diocesi, e di 118,6 in quella superiore (ma diminuiva ulteriormente se si teneva conto che a Tropea, oltre ai Redentoristi, erano stabiliti tre Istituti religiosi: Carmelitani, Conventuali e Minimi). A. TRIPODI, *Le diocesi di Nicotera, di Tropea e di Isola nel 1808*, in «Rivista Storica Calabrese», aa. 12-13 (1991-1992) 541-554.

⁵² KUNTZ, XII, 202.

⁵³ Essendo l'insegnamento scolastico espressamente escluso dalle finalità della Congregazione, il 19 aprile 1790 i Redentoristi ottennero una dichiarazione governativa «che per la istruzione della gioventù [...] debba sentirsi ne' rudimenti della Religione, e, come volgarmente si dice, nella dottrina cristiana e nel catechismo». *Ibid.*, 205.

case religiose, onde riescano per quella afflitta Provincia degni ministri della divina parola ed assidui ed indefessi coadiutori de' vescovi, a' quali dovranno stare immediatamente soggetti e dovranno ingegnarsi di prestare tutta la possibile assistenza. Non mai intermettendosi per mezzo di alcuni di loro nelle loro chiese e residenze fisse questi esercizi, dovranno anche ne' tempi opportuni uscire a fare le missioni per li restanti luoghi della Provincia, con aver per principale loro oggetto l'istruire i popoli ne' doveri della Religione; e sceglieranno sempre quei luoghi che di tal spirituale soccorso hanno maggior bisogno, ed in ciò, secondo il loro lodevole istituto, si regoleranno con le notizie ed istanze che potranno avere da' vescovi, dalle università, o per altri mezzi che ad essi loro riuscirà praticare»⁵⁴.

Guidato dal p. Bartolomeo Mattia Corrado, il gruppo dei 20 missionari destinati alla Calabria - tra loro qualche chierico e tre fratelli coadiutori - sbarcarono a Tropea il 22 maggio 1790⁵⁵. Alcuni si fermarono in questa città⁵⁶, mentre gli altri raggiunsero Catanzaro e Stilo (la fondazione di Crotona venne infatti accantonata, dopo che si era pensato di sostituirla con una a Nicastro⁵⁷). Secondo i patti, avrebbero dovuto ricevere dall'amministrazione della Cassa Sacra «tutte le suppellettili e mobili necessari, e per le chiese e per i collegi, come li libri per le librerie»⁵⁸. In pratica, stentarono a tro-

⁵⁴ *Ibid.*, 202-203.

⁵⁵ P. Corrado a p. Tannoia, Catanzaro, 26 giugno 1790. Il gruppo capeggiato da p. Corrado era partito da Pagani il 18 maggio. *Ibid.*, 209. Ignoriamo su quale base L. GRAVAGNUOLO (*Chiesa e collegio del Gesù in Tropea*, Napoli 1976, 11) ne ponga l'arrivo a Tropea il 4 aprile 1790.

⁵⁶ A detta del GRAVAGNUOLO, il primo nucleo della comunità di Tropea era formato dai padri Buonopane, De Paola, Mascia e Pappacena. In un primo tempo gli fu assegnato il soppresso convento francescano della SS. Annunziata, presso l'attuale cimitero. *Ibid.*, 12. Cfr nota 68.

⁵⁷ Neppure la progettata fondazione di Nicastro venne effettuata. *Ibid.*, 224. Una memoria di p. Blasucci (s.d., ma del 1796) ne spiega il perché: «Si stabilirono dalla Giunta fondarsi quattro case in Catanzaro, Stilo, Tropea e Crotona; poi si mutò quest'ultima e si ordinò di fondarsi in Nicastro [...]. Venne in contrario relazione della Cassa Sagra che né l'una né l'altra città ne avea di bisogno, perché vi erano altri missionari e molte comunità religiose [...], ed abortì questa casa prima di esistere». KUNTZ, XIII, 471-472.

⁵⁸ *Ibid.*, 207. Nel decreto regio del 22 marzo 1790 si legge: «Si forniranno ancora ora di breviari, di Biblie sagre e di qualche altro libro che precisamente può ora ad essi bisognare; ma appresso, se con i duplicati che s'incontreranno dei libri della Cassa Sacra, con i quali dovranno essersi [costituite] quattro biblioteche in quattro luoghi distanti di quella provincia, come si trovava già determinato e per Catanzaro si è già posto in esecuzione, si vedesse che potessero le case di questi Padri essere provvedute di maggior copia di libri, non si lascerà di ciò fare, e di renderli anche in ciò soddisfatti». *Ibid.*, 203-204. In realtà, buona parte del «patrimonio artistico e letterario, raccolto dai conventi soppressi e dalle chiese dei Regolari» («libri antichi e recenti, codici preziosi, manoscritti di valore, cimeli, oggetti vari, suppellettili sacra, opere d'arte ammucchiate e abbandonate, senza essere utilizzate per uno

vare un tetto sotto cui ripararsi⁵⁹. Non meraviglia quindi che nel 1792 il destino della fondazione di Catanzaro apparisse ancora incerto, nonostante il desiderio del vescovo della città - allora priva di altri religiosi - di avvalersi dell'opera dei missionari⁶⁰. Finalmente, dopo lunghe trattative i Redentoristi ottennero in Calabria delle chiese e delle case già appartenute ad altri religiosi. A Catanzaro quelle dei Teatini⁶¹, a Stilo quelle dei Basiliani e a Tropea quelle dei Gesuiti⁶². Ben presto cominciarono ad impiegarsi nelle missioni, curando contemporaneamente l'esercizio del culto nelle loro chiese.

L'assegnazione iniziale di 1.500 ducati per ogni casa - per il mantenimento di 12 missionari che dovevano predicare 12 missioni ogni anno - venne ridotta a 1.000 nel 1794. Successivamente - con

scopo preciso») finì in fondo al mare, nel naufragio della nave che lo stava trasportava a Napoli. Mentre «il poco che rimase finì per essere disperso, tramandando un nome infame alla Cassa Sacra e ai suoi ideatori ed esecutori». F. RUSSO, *Presenza francescana in Calabria in età moderna (secc. XVI-XVIII)*, in AA.VV., *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno* (Atti del seminario di studio, Lecce 29-31 gennaio 1986), a cura di B. Pellegrino e F. Gaudio-sio, I, Galatina 1987, 267.

⁵⁹ Il ritardo con cui le autorità governative provvidero ad approntare i locali, costrinse i Redentoristi a ridurre temporaneamente il numero dei missionari. Il 23 settembre 1791 p. D. Criscuolo lamentava che i confratelli sacerdoti della Calabria - esclusi quindi i chierici e i fratelli coadiutori - da 17 fossero «ridotti a sei». AGHR, XXXVIII, B, 32

⁶⁰ Mgr Giovanni Battista Marchese (1746-1802) - sul quale torneremo in seguito - prima della nomina alla sede di Catanzaro (1792) era stato convisitatore dell'arcivescovo di Napoli e missionario. Perciò, come egli scrisse a p. Blasucci il 13 ottobre 1792, ottenne che p. G.B. Praticelli lo precedesse nelle parrocchie in cui si recava per la visita pastorale, e vi predicasse «un triduo di santi esercizi». Il prelado desiderava però che i Redentoristi tenessero «non già semplici esercizi, ma formali missioni». AGHR, XXI, O, 31. Non sappiamo se egli si avvaleva contemporaneamente anche della compagnia di missionari appartenenti al clero secolare, esistente in diocesi. Cfr p. Criscuolo a p. Tannoia. Catanzaro 17 settembre 1791. AGHR, XXXVIII, 32. Il 19 marzo 1791, p. Criscuolo aveva scritto a p. Tannoia: «Abbiamo continue richieste di missioni, anche da fuori Diocesi». *Ibid.* Nella summenzionata lettera del 13 ottobre 1792, mgr Marchese aveva scritto a p. Blasucci: «Perché comprenda qual piacere effettivamente io senta nell'avere in questa Città un Collegio del suo Istituto, mi occorre tenerla ragguagliata che nel corso di questa posta ho supplicato la Maestà del Sovrano (Dio guardi) a renderlo stabile, come gli altri fondati in Stilo ed in Tropea».

⁶¹ La casa di Catanzaro «sino a tutto gennaio 1795 non fu mai casa, ma solo compagnia di tre Padri ed un solo Fratello, alimentati dalla Cassa Sagra a carlini due il giorno per regale dispaccio; poiché sino a questo tempo che loro fu assegnata la casa dei Padri Teatini, non ebbero luogo fisso in quella città; anzi era stabilito di sopprimersi detta casa e far restare le sole due di Stilo e Tropea». Memoria dei Redentoristi al giudice Antonio Crisafulli (s.d., ma della fine del 1796), in KUNTZ, XIII, 476. Cfr pp. 468-469.

⁶² GRAVAGNUOLO, *Chiesa e collegio* cit., 12; G. CARIDI, *I beni dei Gesuiti in Calabria prima dell'espulsione del 1767*, in AA.VV., *I Gesuiti e la Calabria* (Atti del convegno di Reggio Calabria, 27-28 febbraio 1991), a cura di V. Sibilio, Reggio Calabria 1992, 147-159; F. IAPPELLI, *I Gesuiti per la promozione spirituale e pastorale della Calabria*, *ibid.*, 77-101; E. ZINZI, *Insediamiento gesuitico in Calabria: aspetti architettonici, urbanistici, territoriali*, *ibid.*, 177-310.

dispaccio reale del 1° gennaio 1795 - fu fissata a ducati 1.200, mentre il numero dei missionari per ogni casa venne ridotto ad otto⁶³.

Con l'abolizione della Cassa Sacra (30 gennaio 1796), le condizioni dei Redentoristi operanti in Calabria - che, come si è visto, da essa dipendevano finanziariamente - peggiorarono notevolmente. Tanto che si temette di dover chiudere tutte e tre le case⁶⁴. Anche perché tra i Redentoristi non mancava chi giudicava l'impegno assunto in Calabria sproporzionato alle forze di cui disponeva l'Istituto in quel periodo⁶⁵. La distanza di quelle calabresi dalle altre case⁶⁶ e i disagi che comportavano i viaggi per raggiungerle⁶⁷ andarono raffreddando gli entusiasmi iniziali. Anche per le disfunzioni e gli arbitrii della burocrazia. Alla comunità di Tropea, ad esempio, nel 1797 venne ordinato di cedere il locale assegnatogli - cioè l'antico collegio dei Gesuiti, che si voleva ora destinare a monastero di

⁶³ *Compromesso sulla quota stabilita per le case di Calabria: Catanzaro, Stilo e Tropea*. APN Case soppresse, I, n. 638; Memoria dei Redentoristi al giudice Antonio Crisafulli, in KUNTZ, XIII, 476-478.

⁶⁴ Nella precitata memoria al giudice Crisafulli si legge (p. 478): «Dismessa la Giunta della Cassa Sagra non vi è stato chi avesse gli assegnamenti alle tre case somministrato se non che con ricorsi e schiamazzi fatti presso il marchese Fuscaldo si ebbero appresso docati 500 di liberazione per Tropea, docati 300 per Stilo e docati 50 per Catanzaro nel passato agosto [1796] e niente più sino alla presente giornata, aspettandosi sul piano del detto Marchese la risoluzione del Re, o per la suppressione delle dette case, o per sapersi da quali fonti debbano i loro assegnamenti prendersi. Questa è la storia lagrimosa delle vicende passate e presenti di queste tre case, non sicure ancora della loro futura esistenza». L'incertezza della situazione trova conferma in una memoria inviata al re (s.d., ma del 1797), nella quale p. Antonino Montecalvo, rettore di Tropea, lamentava che l'assegno annuo promesso fosse di fatto sceso a 800 ducati lordi (compresi i 200 destinati al finanziamento delle missioni). AGHR, XXI, O, 10, 16. Ai Redentoristi di Stilo, l'assegno venne ridotto a 1.000 ducati, e successivamente sostituito da beni in natura - peraltro, difficilmente esigibili - a carico della mensa della regia abbazia di S. Giovanni Theresti (già appartenuta ai Basiliani). AGHR, XXI, O, 21. Su tale abbazia, cfr S.G. MERCATI-C. GIANNELLI-A. GUILLOU, *Saint-Jean Théristès (1054-1264)*, Città del Vaticano 1980; G. FALCONE, *Monasteri e monaci italo-greci: strutture e funzioni. Note ricognitive e informative*, in «Vivarium Scyllacense», a. 3 (1992) 25-95.

⁶⁵ Era l'opinione di p. De Paola, che accusava il rettore maggiore di megalomania («ha idee grandi e gesuitiche», sproporzionate ai mezzi): «Oh Dio! Tanto si pensa alle Calabrie, case finalmente precarie, tanto al Regno soggetto alle continue mutazioni e rivoluzioni delle cose, per i regolari specialmente». Lettera a p. Cardone, Frosinone 9 dicembre 1795. KUNTZ, XIII, 413.

⁶⁶ Il 16 giugno 1806 p. Sosio Lupoli scriveva al rettore maggiore che p. Silvestro G. Izzo voleva assolutamente essere trasferito da Scifelli, per incompatibilità di carattere con p. Raffaele Lupoli, «contentandosi anche andare nelle Calabrie». KUNTZ, XVI, 89.

⁶⁷ Nell'estate del 1805, p. Francesco Amato impiegò più di una settimana per recarsi da Pagni a Tropea. Il 19 giugno scriveva al rettore maggiore: «Domenica scorsa, 16 dell'andante, circa le ore 20, giunsi qui a salvamento dopo sette giornate di viaggio, quattro per terra e tre per mare. In Maratea dovemmo aspettare la barca, che si era noleggiata in Napoli. Arrivammo molto maltrattati dal viaggio, per cui ho voluto riposarmi un giorno». KUNTZ, XV, 398

monache nobili - e di trasferirsi nell'ex convento dei Francescani Riformati dell'Annunziata, situato fuori città⁶⁸. I Redentoristi - a quanto pare, appoggiati dalle autorità ecclesiastiche locali - contestarono la decisione, ravvisandovi la volontà dei nemici della religione («Masoni⁶⁹ e Giacobini») di impedirgli di continuare ad operare in favore dell'altare e del trono.

Il loro punto di vista è bene espresso dal seguente brano di una memoria anonima (non datata, ma probabilmente dell'agosto del 1797)⁷⁰:

«Senza dubbio la Cattolica Religione è quella, che forma il sostegno del Trono e la felicità de' suoi sudditi, perché ella è quella che insegna ai suoi seguaci essere Dio quello che costituisce i Sovrani sul Trono, e la soggezione ed obbedienza de' sudditi ai medesimi, non che la fedeltà. Principio tanto certo è questo, che fra le tenebre della cieca gentilità col solo lume naturale fu dai pagani stessi adottato per la sicurezza de' loro imperi, come l'istorie ce ne assicurano colla chiarezza più luminosa del sole stesso. Questa verità irrefragabile è quella che a' giorni nostri con furore più che diabolico viene assalita dai Masoni e Giacobini, che hanno col loro veleno infettate le parti più belle della nostra Europa, indotte le desolazioni ne' Regni più floridi, e di sangue umano è ormai ridondante la nostra Italia. Non fu esente di tali mostri la nostra Città di Tropea, in cui esisteva la Loggia Masonica, dalla Maestà del nostro Sovrano già provata, per mezzo de' suoi ministri in essa spediti. Quindi, [manifestatosi] l'Altissimo, nelle di cui mani è il cuore de' Re, nel flagello del tremuoto con paterna provvidenza ottimamente, la Maestà Sua (Dio guardi) giudicò spedire in questa città ed altri luoghi di questa Provincia i Padri Missionari della Congregazione del SS. Redentore per ridurre gli erranti all'ovile di Gesù Cristo. Infatti, giunti detti Missionari in questa città sudetta, ed in altre dove furono destinati, colle missioni, esercizi, prediche ed amministrazioni de' sacramenti, tutta la loro mira, il loro scopo l'hanno diretto a far rifiorire la Religione Cattolica, a far conoscere l'obbligo preciso di essere fedeli a Dio, alla Chiesa ed al Sovrano. Prova di una tale verità ne fanno,

⁶⁸ Dispaccio della Segreteria di Stato e dell'Ecclesiastico, Napoli 29 maggio 1802. Copia in AGHR, XXI, O, 10, n. 21. Cfr nota 56.

⁶⁹ In M. PALADINO, *Notizie storiche sulla città di Tropea*, Catania 1930, 299, sono menzionati gli ecclesiastici di Tropea aderenti alla Massoneria.

⁷⁰ *Memoria delle ragioni, che assistono in favore de' Reverendi PP. Missionari della Congregazione del SS. Redentore dimoranti in questa Città di Tropea, circa la loro sussistenza in questo Collegio degli Espulsi [Gesuiti], contro pochi Nobili della sudetta Città e del Marchese di Fuscaldo*, ms in AGHR, XXI, O, 10, n. 4.

non solo questa città, ed altre in dove detti missionari dal nostro Sovrano furono stabiliti, ma tutta la Provincia di Calabria Ultra e Citra, in cui i cennati Operari col real beneplacito si sono colle sante missioni inoltrati. Prova ne fanno i tanti ricorsi di detta Provincia, e di questa città, da tutti i ceti al real Soglio umiliati in loro favore, non che nella venuta del Marchese Fuscaldi in Provincia»⁷¹.

Nonostante i loro tentativi di evitarlo - avevano fatto ricorso anche al confessore del re⁷² - l'indesiderato trasferimento fuori città ebbe luogo. Poterono rientrare in possesso dell'antico collegio dei Gesuiti solo nel 1802⁷³.

La distanza da Pagani rendeva difficili le comunicazioni dei Redentoristi di Calabria con il rettore maggiore. Il superiore della casa di Catanzaro, p. Corrado - che in qualche modo fungeva da loro capo - riteneva necessario che gli venisse accordata l'autonomia necessaria per consentire alle case calabresi di organizzarsi e svilupparsi. Perciò, fin dal 1791 aveva chiesto di poter aprire un noviziato⁷⁴ e uno studentato, la facoltà di accettare lavori apostolici senza il permesso del rettore maggiore, ma soprattutto la carica di vicario provinciale⁷⁵. Cose che gli vennero negate dal governo generale, timoroso che ciò compromettesse l'unità dell'Istituto, provocandone «la quarta divisione»⁷⁶.

⁷¹ *Ibid.*, f. 1. Il personaggio menzionato era T. Spinelli Barile, marchese di Fuscaldo. Cfr PLACANICA, *Cassa Sacra* cit., 210.

⁷² *Ibid.*, f. 1'.

⁷³ Cfr il dispaccio regio del 29 maggio 1802. In AGHR, XXI, O. 10, n. 21.

⁷⁴ Il rettore maggiore definì questo progetto «un peccato di pensiero» di p. Corrado. KUNTZ, XIII, 473.

⁷⁵ In una lettera (s.d., ma del 1791) di p. Corrado a p. Tannoia, si legge: «Si declama contro i Padri di Calabria! E che han fatto? [...] han domandato un noviziato ed un Superiore che potesse ricever i novizi, regolar le missioni, dar licenza di mutazione di aria a qualche ammalato, provveder agli studi». KUNTZ, XII, 259. Cfr la memoria di p. Blasucci citata alla nota 57. KUNTZ, XIII, 472.

⁷⁶ Il 17 marzo 1791, p. Pavone scriveva da Pagani a p. Tannoia: «Il P. Corrado sta irritato a maggior segno. Io scrivo motivi per farlo quietare, ed egli senza interloquire mi ripete sempre che ricorrerà anche per altre cose, e mi pare ch'è già ricorso. E il vescovo di Catanzaro è entrato in impegno di spuntare il vicario e il noviziato nella Calabria. Grandissimo incendio ne seguirà. Povera Congregazione!». KUNTZ, XII, 248. A quanto pare, il governo generale paventava che, dopo quelli pontificio, transalpino e siciliano nascesse anche un ramo calabrese della Congregazione. Eventualità commentata con ironia da p. Corrado. Cfr KUNTZ, XII, 259, 260. Il suo trasferimento, avvenuto nell'estate del 1791, fu molto dannoso all'incipiente fondazione calabrese. KUNTZ, XII, 270, 272.

g.- Luoghi di relegazione

L'invio di missionari in Calabria non fu l'unica richiesta avanzata dalla corte ai Redentoristi. Il fatto che il loro fosse considerato un Istituto «osservante» - che tra le sue finalità aveva anche quella di accogliere ecclesiastici e laici desiderosi di compiere, in gruppo o singolarmente, un corso di esercizi spirituali - induceva le autorità religiose e politiche ad inviare nelle sue case qualche «pecora nera», per un periodo più o meno lungo di relegazione⁷⁷.

Tra questi «ospiti» va menzionato il sacerdote Giuseppe Cestari (1751-1799), importante figura di erudito e di patriota⁷⁸. Fu tra i primi a diffondere a Napoli il verbo repubblicano. Infatti, nel dicembre del 1792 e nel gennaio del 1793 - in occasione delle soste nel porto della capitale borbonica della flotta del contrammiraglio Latouche-Tréville, venuto a chiedere il riconoscimento della Repubblica francese - il Cestari aveva offerto un banchetto in onore dei francesi, ed aveva partecipato con massoni e giacobini ad un pranzo tenuto sulla nave Languedoc, fungendovi da oratore ufficiale. Pochi giorni dopo era intervenuto al convegno destinato a fissare il programma politico della Società Patriottica. Perciò il 12 marzo 1793 venne condannato alla relegazione nella casa dei Redentoristi di Materdomini. Il 28 settembre chiese il trasferimento a Napoli, che non venne concesso. Il 15 novembre il p. Michelangelo Corrado - a nome del superiore, «assente e impiegato nell'esercizio delle SS. Missioni» - scriveva nel rapporto periodico sulla condotta del Cestari, richiesto dalle autorità:

«Siegue sempre più a dar buona idea della di lui condotta e portamenti, e con menare una vita solitaria, con assistere i nostri comuni esercizi di pietà, essere in tutto obediante e subordinato alla volontà del Superiore, e dipendente eziandio nelle menome cose, senza far parola de' di lui particolari doveri, ne' quali lo vedo esatto,

⁷⁷ A differenza di quelle di altre famiglie religiose, la regola della Congregazione redentorista non prevedeva l'esistenza delle carceri conventuali. Il capitolo generale del 1764 aveva infatti stabilito: «L'uso delle carceri sarà affatto interdetto in Congregazione; né [il rettore maggiore] permetta che se ne oda il solo nome, ed essendoci de' discoli, e non così facili a correggere, si apra loro la porta della casa, anzi che chiuderla e proibirla». *Codex Regularum C.SS.R.*, Romae 1896, p. 237, n. 537.

⁷⁸ A. SIMIONI, [La congiura giacobina del 1794 a Napoli (Nuovi documenti), in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 39 (1914), 319] definisce Giuseppe Cestari «letterato, giurisdizionalista, uomo politico, non ultimo di quella schiera di preti riformatori napoletani che vantò i nomi dei vescovi di Potenza, di Capri, di Lettere e Gragnano, del Conforti, del Troise».

come di celebrare la Messa quasi ogni mattina, di recitare ogni dì l'ufficio divino, con tutte quelle cerimonie e rubriche che sono stabilite dalla Chiesa. In somma non ho il menomo motivo di censurare la di lui condotta; e ciò lo dico anche per attestato comune de' soggetti di questa Comunità e de' stranieri, che me ne hanno fatto parola»⁷⁹.

Nonostante la sua forzata estraneità alla congiura giacobina del 1794, il Cestari venne coinvolto nei processi della prima e seconda giunta di Stato (1795) e condannato all'esilio. Si recò allora a Milano, ma nel 1796 era probabilmente già rientrato a Napoli. Il fatto che la *Nota dei rei di Stato escarcerati con decreto del 25 luglio 1798* porti il suo nome, fa pensare che egli sia stato nuovamente relegato a Materdomini⁸⁰.

Questa non fu l'unica casa che dovette accogliere persone compromesse politicamente. Sappiamo, ad esempio, che quella di Pagani ospitò per un periodo imprecisato il sacerdote Camillo Colangelo, implicato nella congiura del 1794⁸¹. Ma quella che registrò il maggior numero di «ospiti» di questo genere (56 dal 1770 al 1802) fu probabilmente la casa di Ciorani⁸². A volte, i complici venivano separati, mediante relegazione in varie case della Congregazione⁸³. Solo nel 1820 i Redentoristi furono esentati dallo sgraditissimo obbligo di ospitare nelle loro case persone «mandate per correzione»⁸⁴.

⁷⁹ SIMIONI, *La congiura* cit., 326.

⁸⁰ M.A. TALLARICO, C.G., in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXIV, Roma 1980, 277-278. Per quanto riguarda gli anni successivi della sua vita, basterà qui ricordare che, entrate in Napoli il 4 febbraio 1799 le truppe francesi, il Cestari ricomparve sulla scena politica. Durante la Repubblica Partenopea ricoprì la carica di ministro dell'Interno. Quando le truppe sanfediste attaccarono la capitale, fu tra coloro che il 13 giugno 1799 si opposero alla loro avanzata con le armi in pugno e caddero in quella tragica giornata. *Ibid.*, 279.

⁸¹ SIMIONI, *La congiura* cit., 358.

⁸² Il loro elenco (*Reclusi a Ciorani per punizione e correzione*) è in APN, Casa di Ciorani, XIV. Si trattava di casi di minore o maggiore gravità. Il caso n° 23, ad esempio, riguardava la «Reclusione per 4 anni del sac. Giovanni Longobardi da Castellammare per la sua cattiva e scandalosa condotta» (23 gennaio 1789); il n° 49, la «Detenzione del P. Maestro F. Attanasio De Angelis carmelitano», durata otto mesi (26 marzo 1796); il n° 51, la «Detenzione di Antonio Valletta di Gaetano, di anni 13, a istanza del padre e a sue spese, per essere figlio disobbediente e travaiato da cattivi compagni» (26 agosto 1800); il n° 50, la «Detenzione di Alessandro Dumarteau dell' Accademia Militare, per non buona condotta e non rette massime» (13 agosto 1800).

⁸³ Cfr *ibid.* (n° 30): «Indisciplinatezza del Clero nelle diocesi di Avellino e Frigento, e condanna sovrana del sac. Modestino del Gaudio a S. Michele [di Pagani]; del can. Angelo Guerriero a Ciorani; e del sac. Nicola Spagnuolo a Iliceto, per la loro scandalosa condotta» (23 febbraio 1796).

⁸⁴ Cfr la circolare del rettore maggiore del 30 marzo 1820. KUNTZ, XVIII, 353.

II

DALLA RIVOLUZIONE ALLA RESTAURAZIONE

1. La Repubblica Partenopea

a.- Deposizione del rettore maggiore ed elezione di un vicario

Scarse sono le notizie che possediamo sulle vicende vissute dai Redentoristi durante questo periodo. Il fatto è facilmente spiegabile, sapendo che il rettore maggiore della Congregazione - loro primario punto di riferimento - era stato privato della libertà. Infatti, il p. Blasucci⁸⁵ - accusato di parteggiare per i Francesi, e di conseguenza deposto per ordine del re dalla carica - era stato relegato in un monastero. Provvedimento causato da una sua frase imprudente, riferita alle autorità politiche da due confratelli⁸⁶. Ecco come si sarebbero svolti i fatti. Mentre si attendeva da un momento all'altro l'invasione francese, nel Regno di Napoli si era naturalmente diffuso un senso di forte ansia e di viva trepidazione. «Un giorno, durante la ricreazione, Blasucci dovette esclamare: "Buon Dio, ma che vengano questi francesi e così staremo un po' tranquilli". Questa espressione fu interpretata come se Blasucci volesse la caduta del re»⁸⁷. Perciò fu denunciato come filofrancese al governo borbonico, che il 2 marzo 1798 ordinò che venisse privato della carica e inviato nel monastero dei Camaldolesi di Vico Equense⁸⁸. Evidentemente, le autorità borboniche non potevano tollerare che a capo dell'organizzazione missionaria redentorista - piccola, ma che esercitava un notevole influsso sulle popolazioni rurali - fosse una persona di dubbia fede monarchica. Perciò ordinarono che al p. Blasucci fosse dato un sostituto politicamente più affidabile.

Non potendo, in quelle circostanze, convocare il capitolo, i consultori generali redentoristi il 2 marzo 1798 si limitarono ad eleggere un vicario generale.

⁸⁵ Su p. Pier Paolo Blasucci (1729-1817), cfr J. LÖW - A. SAMPERS, *Series moderatorum generalium eorumque vicariorum et consultorum*, in *Spic.Hist.*, 2 (1954) 17, 26, 239. Cfr MINERVINO, *Catalogo cit.*, 26.

⁸⁶ KUNTZ, XIV, 376.

⁸⁷ D. CAPONE, *Sant'Alfonso missionario*, Napoli 1987, 111.

⁸⁸ Sul monastero camaldolese di Vico Equense, cfr G.M. CROCE, *La «Nazione Napoletana» degli Eremiti Camaldolesi di Monte Corona (1577-1866)*, in «Campania Sacra», 18/2 (1987) 194, 237.

La scelta cadde su uno di loro, e precisamente sul p. Giuseppe Gaetano Cardone (o Di Cardone), benché, a quanto pare, fosse stato uno dei delatori del p. Blasucci⁸⁹. Nato a Colliano (SA) il 19 gennaio 1745, era stato ammesso alla professione religiosa il 19 luglio 1767. Dal 1787 ricopriva la carica di consultore generale, alla quale nel 1793 aveva unita anche quella di segretario generale. Inoltre, era postulatore generale (1787-1799) - incaricato di promuovere la causa di beatificazione del Fondatore - e in tale qualità aveva avuto occasione di dimorare a Roma⁹⁰. Da tale osservatorio aveva potuto informarsi sugli avvenimenti che stavano sconvolgendo la Francia e che minacciavano la sicurezza degli altri Paesi d'Europa, e nello stesso tempo avvicinarsi a quelle ideologie che di tali avvenimenti erano la causa. Ad ogni modo, ai confratelli che lo avevano eletto vicario generale dovette dare la sensazione di essere l'uomo più adatto - per formazione e per informazione - a pilotare la navicella dell'Istituto nella difficile navigazione che stava compiendo.

Certamente nessuno di loro aveva presagito le amare sorprese alle quali la loro scelta li avrebbe esposti. Infatti, appena instaurata la Repubblica Partenopea (23 gennaio 1799), il p. Cardone le si mise a disposizione per «democratizzare» i comuni della Basilicata e della Calabria. Lo apprendiamo dal seguente documento, che venne stilato dal governo generale il 31 dicembre 1799:

«Poiché sin dal mese di febbraio di quest'anno il P. Don Giuseppe Gaetano Cardone, della Congregazione del SS. Redentore, accettò la commissione datogli dal Governo Provisorio Repubblicano, di girare per la Basilicata, Calabria, ed altri luoghi di questo Regno, affine di democratizzare i Comuni dove predicava, e ciò contro il sentimento degli altri Padri di detta Congregazione, i quali, come fedeli Vasalli di Sua Maestà (Dio guardi), disappro[v]avano l'accettazione di un tale incarico; ed in seguito, avendo inteso che il detto di Cardone procurava infatti in certi paesi che poté girare, di promuovere la detta Democrazia, noi qui sottoscritti Rettor Maggiore e Consultori generali, di unanime sentimento, dichiara[m]mo espulso il detto di Cardone dalla nostra Congregazione. Ma poiché ancora regnava il Governo dell'infame Repubblica, non si poté all'ora stendere l'atto di detta espulsione, per evitare il pericolo della vita;

⁸⁹ KUNTZ, XIV, 376.

⁹⁰ LÖW-SAMPERS, *Series moderatorum* cit., 33, 241. Cfr. MINERVINO, *Catalogo* cit., 33-

quindi è che diveniamo al presente a registrare l'atto suddetto di espulsione per futura memoria, ed insieme a provvedere in persona di altri nostri soggetti quegli impieghi che il medesimo occupava di Consultore generale, Secretario della Congregazione e Postulatore della Causa della Beatificazione del nostro Venerabile Fondatore»⁹¹.

Tale documento lascia supporre che il p. Blasucci continuasse a governare la Congregazione anche da Vico Equense. In tal caso i membri del governo generale sarebbero riusciti a mantenere i contatti con lui - probabilmente all'insaputa del p. Cardone, tutto proteso alla realizzazione della sua nuova vocazione politica - e a consultarlo almeno sui problemi di maggior rilievo.

Ciò non toglie che durante il semestre repubblicano la Congregazione vivesse un'esperienza di precarietà, non essendo chiaro se dovesse ritenere suo legittimo capo il p. Blasucci, fedele alla monarchia, ma da essa deposto; o il p. Cardone, a lui subentrato con beneplacito regio, ma di sentimenti repubblicani. Un fatto è certo: le tracce lasciate in questo periodo negli archivi dallo scambio epistolare tra il vertice dell'Istituto e i singoli confratelli e le singole case sono insolitamente scarse. Il che farebbe pensare che tale scambio fosse quasi interrotto, o che si ritenesse opportuno eliminare dei documenti compromettenti.

b.- *Le «Missioni civiche»*

Ignoriamo se il p. Cardone tentò di «democratizzare» anche la Congregazione, e con quali risultati. Possiamo soltanto dire che non consta che dopo la caduta della Repubblica Partenopea altri confratelli siano stati puniti come lui con l'espulsione, e neppure con provvedimenti disciplinari meno drastici.

Da ciò si potrebbe dedurre che i Redentoristi non abbiano aderito agli appelli rivolti dal governo repubblicano al clero per indurlo ad adoperarsi a fare opera di proselitismo tra le classi popolari.

Secondo il «Monitore Repubblicano» di Napoli, tra le principali cause dell'apatia del popolo vi era la sua incapacità di capire il

⁹¹ Il testo del documento - registrato nel *Libro delle Consulte generali del Rettor Maggiore, 1783-1859*, ms in APN, f. 21 - è stato pubblicato da LÖW-SAMPERS, *Series moderatorum cit.*, 33. Ignoriamo se p. Cardone fosse legato da parentela a Raffaele Cardone, carbonaro e massone, che nel 1814 era iscritto alla loggia di Barletta. Cfr F. BRAMATO, *Le logge massoniche nella Terra di Bari nell'età murattiana*, in «Rivista Massonica», 2 (1979) 477.

linguaggio dei nuovi apostoli della libertà: «La plebe tuttavia diffida dei patrioti, perché non l'intende»⁹². Bisognava quindi abbattere al più presto il muro linguistico e culturale, che divideva governanti e governati. A tal fine si proponeva la fondazione di una gazzetta scritta in dialetto, che riportasse l'estratto delle notizie più importanti, delle leggi e dei provvedimenti del governo⁹³. Per aggirare l'ostacolo costituito dall'analfabetismo imperante, si suggeriva inoltre che la diffusione del verbo rivoluzionario venisse promossa con ogni mezzo a disposizione. Per esempio, con quello indicato nell'appello seguente: «Invitiamo il Governo a stabilire delle missioni civiche, siccome ve n'erano prima delle semplicemente religiose; ed invitiamo il gran numero dei nostri non men dotti che civici e zelanti ecclesiastici, i quali han già la pratica della persuasiva popolare, a prestarsi a quest'opera anche senza ordine ed invito del Governo»⁹⁴. Quando le sorti della Repubblica volgevano ormai al tramonto, venne ripetuto l'appello al clero perché cooperasse alla mobilitazione del popolo, con una «mozione che de' Missionarj si spargano per le campagne a tale oggetto, e che s'ingiunga a' Vescovi di promuovere e prestarsi essi medesimi a tal predicazione»⁹⁵.

L'idea dei patrioti napoletani di utilizzare per i loro fini l'opera dei predicatori popolari era meno originale di quanto a prima vista potesse sembrare. Risulta infatti che fino dal 4 luglio 1797 il Governo Provvisorio della Repubblica Ligure, con l'approvazione di un Piano di una missione patriottica, aveva reclutato una quarantina di missionari, destinati ad indottrinare politicamente le popolazioni di Genova e delle Riviere di Ponente e di Levante⁹⁶.

⁹² «*Monitore Repubblicano*», n. 3, del 21 piovoso (=9 febbraio 1799). Cfr E. DE FONSECA PIMENTEL, *Il Monitore Repubblicano del 1799*, a cura di B. Croce, Bari 1943, 22.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, 18. A proposito delle missioni «semplicemente religiose», menzionate dalla De Fonseca Pimentel, CROCE (*La Rivoluzione* cit., 38) chiosa: «le "missioni", che ancora oggi i padri "liguoristi" fanno nei paeselli del Napoletano».

⁹⁵ DE FONSECA PIMENTEL, *Il Monitore* cit., 170. Circa tali iniziative, scrive CROCE (*La Rivoluzione* cit., 41): «Se i giornali vernacoli popolari consigliati da Eleonora [De Fonseca Pimentel] e messi in atto da uomini come lei candidi, restarono senza efficacia, a che cosa poteva condurre l'altro espediente di chiamare coadiutore il clero? I predicatori democratici, specialmente frati francescani, e i preti che si ascrissero alla guardia nazionale [...] destarono scandalo religioso nel popolino; che per contrario fu dipoi assai edificato da quelle figure brigantesche di preti e frati con sciabole e pistole ai fianchi, che ai giorni del cardinal Ruffo fecero bella mostra di sé per le vie di Napoli. E l'intervento di san Gennaro? Valse a screditare il santo a beneficio del suo collega il portoghese Fernan Belen, ossia sant'Antonio di Padova, che agli occhi della plebe difendeva una causa assai migliore».

⁹⁶ G.L. BRUZZONE, *Nicolò Sirobra uno dei «Missionari Politici» della Repubblica Ligure*, in «*Archivum Scholarum Piarum*», 5 (1981) 335-336. Specialmente in province come

Che i giacobini italiani ricorressero alla missione popolare nel tentativo di influenzare quella parte della popolazione, rivelatasi insensibile o addirittura ostile ad ogni altra forma di trasmissione del verbo rivoluzionario, era un implicito riconoscimento della validità e dell'efficacia di uno strumento che la Chiesa aveva messo a punto ormai da secoli.

A quanto ci risulta - dato l'assoluto silenzio delle fonti su questo argomento - fu proprio per evitare che la loro attività missionaria venisse interpretata come adesione alle idee giacobine, i Redentoristi la sospesero durante il semestre repubblicano. Riprendendola appena fu possibile - dopo la conclusione di questa vicenda, sotto tanti aspetti drammatica - raccogliere e riorganizzare le forze disperse⁹⁷.

2. La prima Restaurazione borbonica

a.- Evangelizzazione capillare

Col ristabilimento della monarchia, anche il p. Blasucci aveva potuto rientrare a Pagani. Il fatto che durante la Repubblica Partenopea fosse rimasto a Vico Equense - rinunciando a far valere meriti «patriottici», del resto inesistenti - convinse della sua innocenza il re, che provvide a riabilitarlo (21 novembre 1799)⁹⁸. Anzi, Ferdinando IV volle in qualche modo riparare al torto arrecato ai Redentoristi, oltre che al loro capo, ingaggiandoli in una capillare opera di evangelizzazione che intendeva attuare nel Regno⁹⁹. E questa è la migliore conferma che - a parte il caso isolato del p. Cardone - durante la Repubblica Partenopea non si erano politicamente compromessi.

la Calabria, mancavano allora le condizioni minime per l'esercizio dell'attività missionaria. Sappiamo, ad esempio, che il 31 agosto 1799 Tropea venne assediata e minacciata di saccheggio da parte di 300 abitanti dei casali. Cfr P. D'AGOSTINO, *Appunti per una ricerca su Tropea e i suoi Casali nell'età moderna*, in AA.VV., *Atti del VI Congresso Storico Calabrese cit.*, 128.

⁹⁷ Anziché con le missioni, i Redentoristi ricominciarono la loro attività con i meno impegnativi corsi di esercizi spirituali. Come quelli predicati nel novembre del 1799 ad Andria, e nel mese seguente a Venosa. Cfr AGHR, XXXIX, 58.

⁹⁸ Cfr la circolare di p. Blasucci del 22 novembre 1799, in *Documenta miscellanea ad regulam et spiritum Congregationis nostrae illustrandum*, Roma 1904, 191-193.

⁹⁹ CAPONE, *Sant'Alfonso cit.*, 112-113.

Il che può spiegarsi col fatto che la Congregazione del SS. Redentore era un'Istituto di dimensioni assai ridotte, che negli ultimi anni aveva ricevuto particolari segni di benevolenza dalla corte, e che - almeno fino al 1790, data d'inizio delle fondazioni calabresi - era stabilita prevalentemente in ambiente rurale, ed operava soprattutto tra gli strati più umili della popolazione¹⁰⁰. Non possedeva neppure una casa nella capitale - un tentativo in tal senso compiuto negli anni 1794-1796 non aveva avuto successo¹⁰¹ - anche perché il Fondatore si era sempre mostrato contrario ad insediarsi in città¹⁰². Il che non favoriva certamente la diffusione delle idee rivoluzionarie tra i Redentoristi. Va inoltre aggiunto che questi, per il loro particolare tipo di apostolato, possedevano una cultura basata soprattutto sulla teologia dogmatica e sulla teologia morale, cioè sulle scienze ritenute più necessarie a ogni missionario popolare, che doveva essere allo stesso tempo buon predicatore e buon confessore. Anche se per estrazione sociale avrebbero potuto essere attratti dalle novità allora in voga in Europa¹⁰³ - molti provenivano

¹⁰⁰ Fu in Calabria che i Redentoristi napoletani realizzarono le loro prime fondazioni in ambiente urbano. Abituati com'erano a predicare soprattutto a contadini e pastori, il cambiamento di uditorio creò loro qualche imbarazzo. Lo conferma una lettera di p. G. Pappacena, inviata a p. Tannoia da Tropea il 14 novembre 1792: «Con istento si arriva da noi quattro ad adempiere ciò da cui non possiamo dispensarci: tutta la mattinata quasi sempre si passa confessando; dobbiamo predicare tre volte la settimana ad una udienza, della quale almeno tre quarti è culta e perspicace, facile ad attediarsi, e non tutta bene affetta; io impiego tutto il restante della settimana a scrivere ed imparare [prediche], e con difficoltà arrivo». AGHR, XXXIX, 122. Più serenamente era valutata la situazione, alcuni mesi dopo, dal giovane p. Nicola Intini (anni 28), che così scriveva da Tropea a un confratello il 23 luglio 1793: «Io sto bene di salute. Questa gente ci ama di cuore. Si mangia bene, non manca niente sopra del mare. Buoni pesci. Buone carni. Buone stanze. Ottimo collegio. Città deliziosa». AGHR, XXXIX, 71.

¹⁰¹ O. GREGORIO, *Progetto di una fondazione redentorista a Napoli nel 1794-96*, in *Spic.Hist.*, 21 (1973) 311-328. Uno dei fautori di questa fondazione era p. Di Costanzo, che il 28 agosto 1790 scriveva a p. Tannoia: «Penso per mezzo del Signor Barone Perrotta esibirmi al Signor Acton per gli esercizi in ogni anno agli battaglioni esistenti [...] in Napoli, purché ci dasse un luogo a proposito». AGHR, XXXVIII, B, 31, N.

¹⁰² «Quanto era portato Alfonso per stabilir delle case in mezzo dei villaggi, perché abbandonati, altrettanto era restio per le città principali. "Pagliaia e procuoi, soleva dire, sono la nostra messe: quivi Iddio ci chiama, e per questo dobbiamo sacrificarci". Tali furono i sensi intimi di Alfonso per la sua Congregazione, e costantemente li ebbe tali fino alla morte». A.M. TANNOIA, *Della vita ed Istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso Maria Liguori...*, t. III, Napoli 1800, 269.

¹⁰³ In una lettera di p. Claudio Ripoli - che era figlio di un medico di Corato (BA) - si legge il seguente brano: «Non mi regge più il cuore al pensare che ho un fratello che cammina su le perniciose tracce dell'ateismo, e tra le folte tenebre dell'incredulità, qual colomba sedotta dagli odierni orgogliosi filosofi, dagli spiriti motteggiati del nostro secolo, che pur ardisce chiamarsi secolo illuminato. Non voglio più disturbarmi con tali pensieri». P. Ripoli a p. Tannoia, Materdomini 29 novembre 1801. AGHR, XXXIX, 141.

dalla media borghesia - tutto lascia pensare che nel loro complesso restassero fedeli alla monarchia borbonica¹⁰⁴.

A dire il vero, non risulta neppure che si segnalassero per un contributo particolarmente attivo alla reazione capeggiata dal card. Ruffo¹⁰⁵. Certo, non mancarono casi come quello del p. Giuseppe D'Errico che a Deliceto nel maggio del 1799 tirò il primo colpo d'ascia contro l'Albero della Libertà¹⁰⁶. Ma a quanto pare si trattò di episodi isolati.

Nel loro complesso, i Redentoristi napoletani dovettero giudicare positivamente il ripristino della monarchia, particolarmente grati per le manifestazioni di benevolenza della corte nei loro confronti. Una delle più gradite fu certamente il regio dispaccio del 18 gennaio 1804, che - in deroga alle «leggi di ammortizzazione» - concedeva loro la facoltà di acquisire rendite fino a 1.500 ducati annui per ogni casa, liberandoli nello stesso tempo dalla tutela amministrativa degli ordinari del luogo¹⁰⁷.

Nel 1805 si parlò anche di una nuova fondazione - ad Agnone, in diocesi di Trivento - che non poté essere realizzata per il precipitare degli eventi politici¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Il col. Calcaterra così descrisse la situazione della Calabria alla fine del sec. XVIII: «Tutti i paesi scissi in due partiti: i liberali, comunemente chiamati Giacobini, ed i realisti, massa di popolo rozzo ed ignorante, che odiava a morte i Giacobini. I preti ed i monaci quasi tutti realisti istillavano l'odio contro i Giacobini». *Memorie storico-militari del Colonnello Antonino Calcaterra dal 1799 al 1820*, Polistena 1924, 22.

¹⁰⁵ Sull'argomento, cfr J.A. DAVIS, *Les Sanfédistes dans le Royaume de Naples (1799): guerre sociale ou guerre civile ? (Actes du colloque «Les résistances à la Révolution»)*, Paris 1987, 311-320.

¹⁰⁶ Ma forse quello di p. D'Errico fu più un atto di carità che un gesto controrivoluzionario. Infatti, il popolo di Deliceto si era sollevato e pretendeva che fossero i fautori della Repubblica ad abbattere l'Albero. L'intervento di p. D'Errico sbloccò la situazione, evitando che si verificassero episodi di violenza. Infatti, il «suo esempio fu subito imitato dai dimostranti che, abbattuto l'Albero ed esposte le effigie della famiglia reale, sembrarono appagati nei loro desideri». A. JOSSA, *Deliceto. Notizie storiche*, Sant'Agata di Puglia 1972, 114-115.

¹⁰⁷ Nel dispaccio si legge infatti: «Inoltre Sua Maestà si lusinga di accordare alla stessa Congregazione la facoltà di affidare l'amministrazione de' beni e delle rendite, che ora possiede e che potrebbe acquistare, a' Superiori delle rispettive Case, tolto di mezzo l'Economo, che ora da' rispettivi Ordinari si destina». AGHR, IV, E, 72; APN, Dispacci reali e decreti, II, nn. 94, 99. Cfr KUNTZ, XV, 206-208. Non si creda che simili atti di benevolenza costituissero un segno della rinuncia del potere politico ad intromettersi nella vita interna della Congregazione, dal momento che vari documenti provano il contrario. Il 6 settembre 1804, ad esempio, un dispaccio reale autorizzava p. Michele Miele - in deroga alla regola redentorista - a visitare due volte l'anno il padre gravemente infermo. APN, Dispacci reali e decreti, n. 98; KUNTZ, XV, 208.

¹⁰⁸ Cfr lettera delle autorità di Agnone del 17 maggio 1805 al rettore maggiore. KUNTZ, XV, 396-397.

b.- *Concessioni interessate*

Naturalmente tali concessioni non erano né disinteressate, né gratuite. La corte desiderava rinsaldare la struttura organizzativa di un Istituto - di provata fede monarchica - per fruire dell' influsso da esso esercitato specialmente sulle classi popolari¹⁰⁹. I Redentoristi venivano così coinvolti in quel programma di mobilitazione delle forze religiose in appoggio del trono, di cui abbiamo una delle tante prove nel dispaccio del dell' 8 marzo 1800, inviato dalla Segreteria dell'Ecclesiastico ai vescovi del Regno. Vi si raccomandava, tra l'altro, una maggior cura della catechesi:

«Per conseguire questa istruzione, onde il popolo possa conoscere i sacri misteri della nostra credenza, e tutti i doveri che l'accompagnano, comanda Sua Maestà che i vescovi e gli ordinari delle popolazioni del Regno stabiliscano che tutte le domeniche e gli altri dì di festa da probi ed abili ecclesiastici si istruisca il popolo nel Catechismo e ne' doveri di cristiano e di suddito, invigilando che questa pubblica istruzione non venga trascurata. S. Maestà è sicura che questa sua sovrana volontà, diretta al benessere dei suoi sudditi, sarà in tutte le sue parti esattamente eseguita; a questo oggetto ha comandato a questa Real Segreteria di Stato dell'Ecclesiastico di parteciparla a V. Signoria Ill.ma ed a tutti gli altri Prelati del Regno per la corrispondente esecuzione, incaricandoli che da sei mesi in sei mesi dovessero dar conto del pieno adempimento di questa sovrana volontà, e di dovere particolarmente riferire, tutte le volte che vi fosse qualche refrattario, che la trascurasse»¹¹⁰.

Il dispaccio conteneva una esplicito avallo dell'apostolato missionario:

«Comanda inoltre la Maestà Sua che venga eseguita la sua regale determinazione, che ha data nel dì I marzo di quest'anno, colla quale si prescrive di non trascurarsi in tutte le diocesi le sante missioni, e che dalle università del Regno si fosse facilitata una tale opera così opportuna»¹¹¹.

¹⁰⁹ O. GREGORIO, *Contributo delle missioni redentoriste alla storia socio-religiosa dell'Italia meridionale*, in *Spic.Hist.*, 21 (1973) 259-383.

¹¹⁰ *Ibid.*, 266.

¹¹¹ *Ibid.* Copia del documento - trasmessa al rettore maggiore dei Redentoristi - è conservata in APN, *Dispacci Regi*, 2. Il governo vigilava perché gli ordini reali fossero eseguiti. Il 16 aprile 1801, ad esempio, la Segreteria dell'Ecclesiastico ordinava al rettore maggiore di provvedere «che per il prossimo novembre si porti nella diocesi di Conversano ed a disposizione di quel vescovo una compagnia d'individui della sua Congregazione per l'oggetto diviso [delle missioni]». GREGORIO, *Contributo cit.*, 267.

Anche se l'attività dei Redentoristi continuò ad essere di carattere quasi esclusivamente religioso, non mancarono in questo periodo vicende dai risvolti, almeno in parte, politici. Ci limiteremo a menzionare le seguenti.

c.- La missione di Catanzaro del 1803

La sera del 22 dicembre 1802, mentre si recava nel convento dei Cappuccini in cui era solito pernottare, mgr Giovanni Battista Marchese vescovo di Catanzaro venne colpito da un colpo di fucile esploso da uno sconosciuto, e morì alcune ore dopo in conseguenza delle ferite riportate. E' stato scritto che egli era «un prelado di santissimi costumi, mansueto, pio, religioso, liberale: visse costantemente in modesta semplicità e perfetta abnegazione di se stesso, di modo che le sue azioni furono un continuo esempio pe' diocesani al ben fare. Eh pure! (tali corrono le cose mondane!) i giorni di questo esimio vescovo furono spenti da un colpo di fucile tiratogli da un sacrilego forsennato!»¹¹². Il nome di quest'ultimo rimase sconosciuto, anche per espresso desiderio dello stesso prelado, che, prima di morire, lo aveva perdonato¹¹³. Come è facile comprendere, la morte di mgr Marchese suscitò indignazione e raccapriccio tra la popolazione, trasformando in lutto il clima tradizionalmente festoso delle celebrazioni natalizie:

«I canonici, riavutisi dallo spavento» - scrive O. Gregorio che ha esaminato questa vicenda - «si adunarono nell'episcopio per procedere alla elezione del Vicario Capitolare, a cui incombeva il governo della diocesi in quei giorni funesti. Fu scelto il decano Mons. Domenico de Nobili, stimato per la sua bontà. Consultatosi, senza frapporre intervallo s'industriò di riportare la calma in ogni casa. Per rialzare gli animi accasciati e uscire dalla situazione incresciosa ideò una missione, affrettandosi ad informarne Ferdinando IV. Il monarca aderì alla iniziativa, ed accollandosene le spese suggerì i padri Redentoristi, a lui già noti, che sapeva d'altronde venerati dal popolo»¹¹⁴.

¹¹² V. CAPIALBI, *La continuazione dell'Italia sacra dell'Ughelli per i vescovadi di Calabria*, Napoli 1913, 15.

¹¹³ «L'omicidio fu attribuito al nipote di un parroco di immorale condotta e perciò punito dal vescovo». GREGORIO, *Contributo cit.*, 283.

¹¹⁴ *Ibid.*, 264.

La missione venne predicata dai Redentoristi nella cattedrale di Catanzaro nel gennaio del 1803, ed ebbe un grande successo.

«E' in vero incredibile» - si affrettava a scrivere al re il vicario capitolare de Nobili il 3 febbraio - «il frutto che si è fatto in questa popolazione, incredibile è pure la mutazione che si sta generalmente ammirando. Nel breve giro di un mese è mutata la faccia della città: non più risse, non più nemicizie, non più animosità, non più furti. Quelli che non avrebbero portato un volto divoto né anche dentro le chiese, lo portano oggi eziandio nelle piazze. Quelli che per qualunque somma di oro non avrebbero perdonato a' loro offensori, hannoli essi stessi cercati in pubblica chiesa per abbracciarli; si sono eseguite e stanno eseguendosi delle restituzioni di roba e di fama: si vede in somma ogni cosa in calma. Tutto spirava pace, quiete e tranquillità»¹¹⁵.

Terminata la missione nella cattedrale, in città se ne tennero altre due: nella chiesa del Carmine e in quella di S. Caterina, per comodità dei fedeli di quei quartieri. Dal canto suo, «tutto il ceto della mastranza, che abbraccia[va] la maggior parte di questa città», chiese che gli venisse predicato un corso di esercizi spirituali ad esso riservato.

Per evitare che tanto fervore si rivelasse un semplice fuoco di paglia, i missionari proposero l'istituzione di una congregazione - il termine tecnico era quello di «segreta»¹¹⁶, che non venne utilizzato, perché in quel contesto non sarebbe stato apprezzato dalle autorità - con finalità puramente spirituali. Come notava il vicario capitolare de Nobili, essa non avrebbe avuto «né rendite né contribuzioni di sorte alcuna»:

«Non ci sono feste ed altre funzioni di alcuna spesa. Vi si adunano i soli uomini pel solo governo dell'anima, ed uno di essi padri in ogni domenica gl'istruisce ne' doveri di vero cristiano e nella frequenza de' Sacramenti. E' evidente che questo esercizio fa di tanti uomini tanti amici, tutti di una volontà per lo servizio di Dio. Questo stesso bene si va a comunicare alle loro famiglie, e col loro buon esempio e coi loro insegnamenti ancora alle altre. Questo pro-

¹¹⁵ *Ibid.*, 270.

¹¹⁶ G. ORLANDI, *S. Alfonso Maria de Liguori e i laici. La fondazione delle «Cappelle Serotine» di Napoli*, in *Spic.Hist.*, 35 (1987) 393-414; ID., *S. Alfonso Maria de Liguori, i laici e la fondazione della Congregazione dell'Addolorata (o dei «Rossi») di Procida*, in «*Lateranum*», 55 (1989) 1-68.

duce e mantiene la felicità pubblica, e questo finalmente fa i veri e felici sudditi della Maestà Vostra. Non ci è verità più sperimentata di questa, che non si può essere suddito fidato se non si è buon cristiano»¹¹⁷.

Non sappiamo se la proposta riguardante Catanzaro venne attuata. Ci risulta invece che a Stilo nel novembre del 1801 era stata «registrata» la Congregazione dell'Addolorata, fondata dai Redentoristi nel 1799, con una «filiale» anche a Pazzano¹¹⁸.

d.- L'abate Antonio Jerocades

Come s'è visto precedentemente, all'occorrenza le autorità inviavano dei condannati al soggiorno obbligato a scontare la loro pena in qualcuna delle case della Congregazione. Per quelle calabresi si trattava di un compito assegnatogli esplicitamente dal dispaccio regio del 22 marzo 1790¹¹⁹. I Redentoristi si trovavano quindi nell'impossibilità di sottrarsi a questo forzato esercizio dell'ospitalità, che tra l'altro non era sempre immune da rischi¹²⁰. Lo dimostra la vicenda che ebbe per protagonista l'abate Jerocades.

¹¹⁷ GREGORIO, *Contributo cit.*, 270-271.

¹¹⁸ *Regole da osservarsi da' Fratelli della Congregazione sotto il titolo della Madre di Dio Addolorata, eretta nel Colleggio de' PP. Missionari del SS. Redentore nella città di Stilo. An. Domini 1799. Registrata a novembre del 1802*, copia ms in AGHR, XXI, O, 20. All'inizio delle Regole si leggeva: «I fini, che devono avere i Fratelli ascritti a questa Congregazione sono due. Il primo voler menare una vita veramente cristiana, e più perfetta di quella si mena dagli altri secolari morigerati. Il secondo fine si è avanzarsi sempre più nella divozione, amore e culto della Madre di Dio Addolorata. Onde tutte le regole qui prescritte sono ordinate come mezzi per questi due fini». *Ibid.*, f. 1.

¹¹⁹ «Qualora i vescovi diocesani o vicini per correzione volessero mandare de' preti o cherici a fare gli esercizi spirituali nelle loro case, dovranno sempre riceverli, con esigere anche per compenso del loro incomodo quell'oblazione che non venga eccedere il tarino al giorno, pel tempo della dimora che da quei preti o cherici si sia fatta presso di loro». KUNTZ, XII, 203.

¹²⁰ Il 15 gennaio 1798 il vescovo di Mileto scriveva al superiore di Tropea: «Avendo il Re ordinato che due Sacerdoti miei diocesani siano ristretti in luogo di osservanza, io penso di mandarli costà (avendoli nelle mani), ben persuaso che li mando in buone mani, e che la nuova Casa assegnatale è provveduta di molte stanze. Circa la spesa, stia nell'intelligenza che dovranno tutto pagare i detti due Sacerdoti, e di ciò non dubitino». AGHR, XXI, O, 10, n. 10. Solo alla metà del sec. XIX, mutate le circostanze, fu possibile ai Redentoristi stabilire norme in proposito. Nelle costituzioni sancite dal capitolo generale del 1855 leggiamo infatti: «In domos nostras ad exercitia generatim non admittantur sacerdotes, qui ob delictum notorium ab episcopis correctionis et poenitentiae causa mittuntur. Sin autem causae specialissimae aliter agendum esse dictarent, res iudicio Provincialis remittatur. Similiter non admitendi sunt, quorum receptio ansam praebere possit conflictibus cum episcopis vel magistratibus civilibus». *Codex Regularum cit.*, p. 515, n. 1518.

Nato a Parghelia (CZ) il 1° settembre 1738, Antonio Jerocades fu poeta (pubblicò, tra l'altro, *La lira focense*¹²¹), massone¹²², antesignano e successivamente protagonista della Rivoluzione Napoletana¹²³. Compiuti i suoi studi nel seminario di Tropea, era stato ordinato sacerdote nel 1759¹²⁴. Con l'aiuto dell'amico Antonio Genovesi, aveva ottenuto la cattedra di lettere e filosofia nel Regal Collegio «Tuziano» di Sora. Ma una sua composizione teatrale (Pulcinella fatto quacchero), recitata nel teatro del collegio durante il carnevale del 1770, gli valse una denuncia per eresia e lo costrinse a riparare a Marsiglia. In tale città, nella quale si trattenne fino al 1773, aderì alla Massoneria scozzese (un misto di «deismo e cattolicesimo», «ricco di tensioni spiritualiste, teosofiche e misticheggianti»). Rientrato in Calabria nel 1775, «fondò ed attivò logge a Tropea¹²⁵, Maida, Filadelfia, Catanzaro, e forse anche a Reggio e, sempre mantenendosi in stretto contatto con Marsiglia, ove fu nuovamente a più riprese, si fece per tutta la Calabria instancabile sostenitore e diffusore di quei principi cui informò la sua attività politica

¹²¹ A. EROCLATES [= A. JEROCADÉS], *La lira focense*, Napoli, G. Fonzo, s.a. Agli attacchi di [F. SPADEA], *Antilira Focense o Dialoghi con cui si rende ravveduto un masone o Libero Muratore*, s.l., 1789, replicò Jerocades con *La Gigantomachia o La disfatta dei Giganti*, Napoli 1791. Cfr anche A. PIROMALLI, *Antonio Jerocades*, in «Historica», 39 (1986) 3-18; F. TIGANI SAVA, *Voltaire in Calabria. Un'operetta indiavolata dell'abate Antonio Jerocades: Il Terremoto del Capo*, Catanzaro 1989.

¹²² Bibliografia su Jerocades in: D. MARGIOTTA, *Studio critico-letterario sul calabrese Antonio Jerocades*, Napoli 1882; G. ORLANDI, *Il card. Luigi di Canossa, i Redentoristi e la Massoneria*, in *Spic.Hist.*, 26 (1978) 150; F. TIGANI SAVA, *Antonio Jerocades: contributo bibliografico*, in AA.VV., *Atti del VI Congresso Storico Calabrese* cit., 635; ID., *Lettere inedite di Antonio Jerocades*, in «Rivista Storica Calabrese», 4 (1983) 555-565. Parte dell'epistolario di Jerocades è conservato nell'archivio della famiglia Jerocades-Collaci di Parghelia. *Ibid.*, 555.

¹²³ A. LATTANZI, *Bibliografia della Massoneria Italiana e di Cagliostro*, Firenze 1974, p. 127, n. 739/c. A proposito della richiesta di una pensione di 100 ducati «sopra un'Abbazia di S. Giovanni a Tiraste», rivolta al re da Jerocades e recentemente rintracciata, TIGANI SAVA (*Lettere inedite* cit., 560) ritiene che il documento «potrebbe risolleverare vecchie perplessità sulla presunta equivoca condotta tenuta dal Jerocades durante le inquisizioni di Stato degli anni 1792-1795. La pensione concessagli fu un grazioso omaggio alla sua attività di letterato o il prezzo di incaute rivelazioni fatte, durante gli interrogatori, alla polizia borbonica?». L'accusa di delazione a Jerocades è ritenuta valida da SIMIONI, *La congiura* cit., 318. Merita di essere riferito anche il seguente brano di una lettera di Ferdinando IV, inviata da Ischia alla moglie il 9 agosto 1792: «Sono stato a pranzo da D. Carlo Acquaviva, che ci à trattato lautamente, terminato il pranzo abbiamo inteso improvvisare l'Abate Jerocades molto mediocremente, e poi si è fatto musica, avendo cantato Hamilton, Gesso, Hadrava ed io». ASNa, Archivio Borbone, 36 (Lettere del Re, 1792), ff. 181-181'.

¹²⁴ G. MAGNONI BRAVETTI, *La «Lira» massonica di Antonio Jerocades*, in AA.VV., *250 anni di Massoneria in Italia, Firenze 1732-1983*, (Atti del convegno di Firenze, 24-25 giugno 1983), a cura di M. Moramarco, Foggia 1985, 84.

¹²⁵ Per gli statuti della loggia di Tropea, cfr [A. JEROCADÉS], *Il Codice delle Leggi Massoniche ad uso delle Logge Focensi*, Pamphilia [Napoli] 1785.

e culturale»¹²⁶. In occasione della sosta nel porto di Napoli della flotta del contrammiraglio Latouche-Tréville, Jerocades aveva simpatizzato per i francesi¹²⁷. Per tale motivo il 12 marzo 1793 venne relegato dalle autorità borboniche a San Pietro a Cesarano, «ritiro di preti regolari, su le alture di Cardinale, tra Nola e Monteforte», dove rimase fino all'aprile del 1796¹²⁸. Rientrato dalla Francia - dove si era rifugiato ancora una volta, per sfuggire ad eventuali rappresaglie provocate dalla partecipazione alla Rivoluzione Napoletana - nel 1801 venne nuovamente inviato a domicilio coatto: questa volta a Tropea, presso i Redentoristi¹²⁹. Di tale periodo della vita dell'irrequieto abate, scrive il Capasso:

«Che in questa nuova relegazione il Jerocades abbia continuato a mostrarsi secondo i casi massone e rivoluzionario, si può facilmente ammettere, anche perché è certo che non cessò mai dallo scrivere ed improvvisare al modo antico. Ma l'esilio, quantunque raddolcito dalle cure di chi l'assisteva, diè l'ultimo crollo al suo cervello, di già a bastanza indebolito».

Naturalmente, se a Jerocades era sgradito soggiornare a Tropea, ai Redentoristi lo era ancor più il doverlo ospitare:

«Durava da un anno quello stato di cose, quando il Jerocades ottenne di poter passeggiare fuori clausura, accompagnato da uno di quei frati. Ma, proprio il giorno in cui cominciava a fruire di tale concessione, intavolato col compagno una discussione di teologia, non essendo contento delle risposte dell'altro, passò dagli argomenti alle impertinenze, e poi "usando dell'estro poetico", sepellì il frate sotto una valanga di contumelie. Ricorse perfino al bastone, e buon per il frate che riuscì a scansarlo»¹³⁰.

¹²⁶ MAGNONI BRAVETTI, *La «Lira» massonica* cit., 86. Su Jerocades e gli ecclesiastici della Calabria aderenti alla Massoneria, cfr G. CINGARI, *Giacobini e Sanfedisti in Calabria nel 1799*, Messina-Firenze 1957, 84-91.

¹²⁷ Durante una visita a bordo della nave *Languedoc*, Jerocades aveva improvvisato un «inno alla partenza», che iniziava così: «Ite, o Franchi, al patrio suolo, Ov'è legge e libertà; Ma recate il pianto e il duolo Dell'oppressa libertà». SIMIONI, *La congiura* cit., 318.

¹²⁸ G. CAPASSO, *Un abate massone del secolo XVIII, un ministro della Repubblica Partenopea, un canonico letterato e poeta. Ricerche biografiche*, Parma 1884, 26. Per gli alimenti di Jerocades, il governo pagava ai missionari di San Pietro a Cesarano sei ducati mensili. SIMIONI, *La congiura* cit., 326. Su questo Istituto, cfr R. TELLERIA, *Congregatio missionaria S. Petri a Cesarano, S. Alfonso coeva*, in *Spic. Hist.*, 10 (1962) 453-459.

¹²⁹ Il rientro in Patria di Jerocades è probabilmente da mettersi in relazione con le misure repressive adottate dalle autorità francesi, in seguito all'attentato di Giuseppe Ceracchi contro il Primo Console (1800). Cfr A.M. RAO, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Napoli 1992, 482-505, 546.

¹³⁰ CAPASSO, *Un abate massone* cit., 29.

Invano i Redentoristi ricorsero ripetutamente alla corte per essere liberati dalla sgradita presenza di Jerocades, che rimase a Tropea fino alla morte (18 novembre 1805)¹³¹.

3. Il Decennio Francese¹³²

a.- Soppressioni di Istituti religiosi

Il Decennio Francese (1806-1815) fu un periodo funesto per i religiosi del Mezzogiorno d'Italia¹³³. A fare le spese delle soppressioni attuate a più riprese - sia durante il regno di Giuseppe Bonaparte (1806-1808) che durante quello di Gioacchino Murat (1808-1815) - furono soprattutto gli otto Ordini mendicanti (possidenti e non possidenti), che contavano ben 51 provincie e costituivano la quasi totalità dei religiosi¹³⁴. Vennero soppressi 1.550 conventi, grandissima parte dei quali non ripristinati al ritorno della monarchia borbonica.

Nonostante le riforme settecentesche, il clero godeva ancora di una certa opulenza¹³⁵. Ciò gli permetteva, specialmente a quello

¹³¹ ORLANDI, *Il card. L. di Canossa cit.*, 151-152.

¹³² M. MIELE, *Il governo francese di Napoli e la residenza dei vescovi nell'Italia meridionale*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 29 (1975) 453-481; ID., *Il clero nel Regno di Napoli, 1806-1815*, in «Quaderni Storici», 13 (1978) 284-481; M.A. TALLARICO, *Il vescovo B. Della Torre e i rapporti Stato-Chiesa a Napoli (1806-1815)*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», 26-27 (1975-1976) 165-209; G. ALIBERTI, *Mezzogiorno e modernizzazione istituzionale da Giuseppe Bonaparte a Gioacchino Murat*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 15 (1986) 41-78.

¹³³ Sull'argomento, è fondamentale M. MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel Regno di Napoli (1806-1815)*, in «Campania Sacra», 4 (1973) 1-144. Di tutto il patrimonio incamerato, «valutabile tra 100 e 150 milioni di ducati», vennero restituiti alla Chiesa con il concordato del 1818 solo 10-15 milioni di ducati. P. VILLANI, *La soppressione dei monasteri e la vendita dei beni dello Stato in Calabria durante il «decennio francese»*, in AA.VV., *Atti del 2° Congresso Storico Calabrese (Catanzaro-Cosenza, 25 IV - 1° V 1960)*, Napoli 1961, 113.

¹³⁴ MIELE, *Ricerche cit.*, 44.

¹³⁵ «Su 5 milioni circa di abitanti, quanti ne contava il regno, si avevano quasi 100 mila ecclesiastici, dei quali metà regolari, in proporzione, quindi, di 1 a 50 abitanti. Si contavano 21 arcivescovadi, 110 vescovadi, 52 abbazie, con un complesso di rendite ascendenti a 9 milioni di ducati, di cui 5.011.300 spettanti ai regolari e 3.388.090 ai secolari. Grande sperequazione si aveva tra il clero, specie in Calabria, che in realtà ricavava la maggior parte delle sue rendite dalle decime e dalle offerte (ben 6 milioni di ducati), mentre la feudalità - consistente solo in 127 feudi con una popolazione di 191.130 anime, compresi Benevento e l'Ordine di Malta - aveva quasi perduto del tutto la sua primitiva importanza». C.A. NASELLI, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose*, II (*Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano, 1808-1814*), Roma 1986, 22. Cfr J. RAMBAUD, *L'Église de Naples sous la domination napoléonienne*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 9 (1908) 296-297.

regolare, di esercitare un notevole influsso sul popolo, che si avvaleva di sussidi e di elemosine elargiti dalle numerosissime case religiose¹³⁶. Basti pensare che, solo a Napoli, si contavano 200 conventi, di cui 38 femminili, e 40 conservatori¹³⁷. A prescindere dal suo orientamento ideologico, era quasi scontato che il nuovo governo - che, tra l'altro, poteva ispirarsi al precedente della politica antimonastica del giurisdizionalismo borbonico¹³⁸ - non restasse indifferente di fronte a questo cospicuo patrimonio, di cui poteva impunemente avvalersi per l'attuazione dei suoi piani. Fu così che - sventolando la bandiera della «modernizzazione» e del «riformismo», capisaldi programmatici di quella che venne definita la «monarchia amministrativa» del Mezzogiorno¹³⁹ - si incamminò, gradualmente ma inesorabilmente, sulla via delle soppressioni¹⁴⁰. Le circostanze che, concretamente, ve lo spinsero possono individuarsi nelle seguenti: l'ostilità della maggior parte dei religiosi verso il nuovo governo, dato che - a differenza del clero diocesano, che aveva riservato un'accoglienza meno ostile, e in una certa misura persino benevola a Giuseppe Bonaparte - erano rimasti in larga misura attaccati ai Borbone ed in loro nome avevano continuato a fomentare a lungo disordini fra il popolo; il timore che si ripetesse la grande insurrezione del 1806; l'orientamento politico di Pio VII, favorevole a re Ferdinando; il desiderio di servirsi dei religiosi nel campo dell'istruzione e della beneficenza; la necessità di creare una dotazione per le parrocchie povere¹⁴¹.

¹³⁶ Sul problema del pauperismo e della mendicizia a Napoli in questo periodo, cfr L. VALENZI, *La povertà a Napoli e l'intervento del governo francese*, in AA.VV., *Studi sul Regno di Napoli nel Decennio francese (1806-1815)*, a cura di A. Lepre, Napoli 1985, 59-79.

¹³⁷ NASELLI, *La soppressione* cit. 22-23.

¹³⁸ Cfr G. DE ROSA, *La vita religiosa nel Mezzogiorno durante la dominazione francese*, in AA.VV., *Il Mezzogiorno fra ancien régime e Decennio francese*, a cura di A. Cestaro e A. Lerra, Venosa 1992, 34-35.

¹³⁹ Con tale espressione si indica «una forma-Stato in transizione tra le monarchie assolute di diritto divino, proprie dell'*Ancien Régime*, e quelle costituzionali, tipiche dei moderni regimi parlamentari e rappresentativi». G. ALIBERTI, *L'organizzazione dello Stato nel Mezzogiorno napoleonico*, in AA.VV., *Il Mezzogiorno* cit., 10-13. Quello inaugurato dai Napoleonidi nel Mezzogiorno è stato definito uno Stato *double face*, o *postfeudale*: «Da un lato infatti esso presentava un assetto moderno per quanto riguardava l'organizzazione amministrativa e finanziaria soprattutto della società locale. Dall'altro lato però conservava un volto non ancora "moderno" per quanto concerneva il sistema socio-politico». *Ibid.*, 15.

¹⁴⁰ NASELLI, *La soppressione* cit., 22.

¹⁴¹ *Ibid.*, 23. Il 21 dicembre 1806 il duca di Cassano, ministro della Polizia Generale, scriveva al vescovo di Muro: «E' mio dovere di prevenire V.E. che mi giungono continuamente rapporti da tutti i punti del regno sulla cattiva condotta della massima parte degli ecclesiastici sì regolari come preti, indifferenti su quanto concerne la pubblica tranquillità, impegnando la loro influenza contro il Governo attuale. Prego dunque V.E. di prendere le più

I primi ad essere colpiti, il 3 luglio 1806, furono i Gesuiti, ristabiliti nel Regno appena due anni prima da s. Giuseppe Pignatelli, su richiesta di Ferdinando IV¹⁴². Il 14 agosto fu la volta degli Ordini monastici, dei quali si licenziarono i novizi e si ridusse il numero dei monasteri. Il 13 febbraio 1807 fu decretata la soppressione di tutti i monasteri benedettini, eccettuate le celebri abbazie di Cava dei Tirreni, Montecassino e Montevergine (dichiarate «Depositari degli Archivi del Regno»), dove i monaci poterono restare come custodi. Il 12 gennaio 1808 vennero soppressi dodici dei più ricchi monasteri femminili di Napoli (tra cui S. Maria dei Miracoli, S. Marcellino e la Trinità)¹⁴³.

Come è noto, le soppressioni attuate non colpirono le congregazioni di sacerdoti secolari, i cui membri non emettevano voti solenni e pertanto - secondo la legislazione canonica del tempo - non erano considerati religiosi a pieno titolo¹⁴⁴.

I motivi di questa disparità di trattamento erano indicati in una relazione di mgr Silvestro Miccù, arcivescovo di Amalfi, inviata il 1^o maggio 1809 a Gioacchino Murat:

«Non ho finora fatto parola delle cinque così dette Congregazioni de' preti secolari esistenti in regno, cioè de' PP. della Missione, di quei dell'Oratorio o Filippini, de' Pii Operarij, de' PP. del SS. Redentore, volgarmente detti Ciuranisti, e dell'unico collegio in Napoli che si denomina de' Cinesi. Io non ho compreso nell'indicato calcolo il numero delle case e dei loro individui. Tutti costoro non fanno solenne professione monastica. Hanno piena libertà di perseverare nella Congregazione o lasciarla. E' libera altresì per parte sua la Congregazione di disfarsi di qualche individuo quando ciò stima espediente. Sono tutte utili, tutte di edificazione, tutte di pubblica utilità. Sarebbe di grandissimo vantaggio per il culto se [si] riuscisse [a] formare de' nuovi collegj di costoro, almeno uno per diocesi. In

energiche misure affinché i Vescovi, Vicari e Capi d' Ordini Religiosi, e tutti gli altri ecclesiastici seguendo i dettami dell' Evangelo, cooperano allo stabilimento dell' ordine pubblico, dovendo essi con le prediche e insinuazioni mostrare a tutti la verità, cioè nell' esecuzione degli ordini del Governo attuale questo regno sarà felice, e che la famiglia dei Borboni di Napoli non regnerà mai più». M.A. DE CRISTOFARO, *La Carboneria in Basilicata*, Venosa 1991, 59.

¹⁴² Cfr breve «Per alias nostra» di Pio VII del 31 luglio 1804. A. MARTINI, *La Compagnia di Gesù e la sua storia*, Chieri 1951, 112.

¹⁴³ NASELLI, *La soppressione* cit., 23.

¹⁴⁴ Cfr J. CREUSEN, *De iuridica status religiosi evolutione brevis synopsis historica*, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 31 (1942) 143-155, 216-241; E. GAMBARI, *De votis simplicibus religionis in Societate Jesu eorumque momento in evolutione iuris religiosorum*, in «Ephemerides Iuris Canonici», 3 (1947) 87-122; G. LESAGE, *L'accession des Congrégations à l'état religieux canonique*, Ottawa 1952.

tale caso i buoni operarj crescerebbero in numero, il clero secolare avrebbe grandi stimoli al bene operare ed ogni collegio sarebbe a guisa di seminario di ottimi sacerdoti»¹⁴⁵.

Più cauta la valutazione di Giuseppe Zurlo, ministro del Culto, che il 7 agosto 1809 così scriveva nel piano di soppressione dei religiosi trasmesso al re:

«Non vi ho [...] comprese le Congregazioni di preti secolari, quali sono i Dottrinarij, i Filippini, i Pii Operarj ed altri simili. Essi non possono rigorosamente considerarsi come Ordini religiosi, daché gl'individui non sono ligati da voti perpetui ed è in loro libertà di ritornare, sempre che vogliono, alle loro famiglie. Io ho creduto perciò che debba fare per essi un rapporto separato, dopo aver presi i più minuti schiarimenti intorno al loro stato attuale ed ai regolamenti ed istituti delle loro Congregazioni»¹⁴⁶.

b.- *Pericolo scampato*

Se, in pratica, i membri di queste famiglie religiose riuscirono a sfuggire alla soppressione, non si può dire che fossero messi in condizione - come auspicato da mgr Miccù - di allargare i loro ranghi. In realtà, anche a detti Istituti venne vietato di accogliere novizi (2 gennaio 1810). «Il fatto è», scrive Michele Miele, «che agli occhi della borghesia intellettuale del Decennio, di cui anche Zurlo e Riccardi¹⁴⁷ potevano considerarsi espressione e della quale ora più che ai tempi di Giuseppe si desiderava accogliere i voti, i religiosi in genere non trovavano grazia»¹⁴⁸.

Anche se la forzata chiusura del noviziato (1807-1815) ne ridusse inevitabilmente il numero¹⁴⁹, i Redentoristi furono tra i pochi

¹⁴⁵ MIELE, *Ricerche cit.*, 107.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 123.

¹⁴⁷ Francesco Riccardi (1758-1842), valente avvocato, sotto Giuseppe Bonaparte e Gioacchino Murat fu consigliere di Stato e, dal 5 novembre 1809, Gran giudice, cioè ministro della Giustizia, in sostituzione di Zurlo (5 novembre 1809). In tale qualità pubblicò i nuovi codici. Murat lo insignì del titolo di conte di Camaldoli. Cfr *Enciclopedia italiana*, 29 (1936) 249; MIELE, *Ricerche cit.*, 67.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 71.

¹⁴⁹ Nel *Libro de' Registri del Noviziato della CSSR* (ms in AGHR, *Catal.* 5, f. 116.) si legge: «Essendo stato chiuso il Noviziato dal 1807 per l'occupazione di questo Regno dalle Armi Francesi, si aprì di nuovo, Deo opitulante, in questa Casa di Ciorani, sotto la direzione del P. D. Nicola Mansione, a' 15 novembre 1815, pel felice ritorno in Napoli del nostro augusto Sovrano Ferdinando IV, che Dio prosperi e conservi, colla reale famiglia». Le vestizioni, sospese dal 30 novembre 1806, ripresero l'8 dicembre 1815. Cfr nota 166.

Istituti che sfuggirono alla soppressione. Il 27 agosto 1808 erano stati esentati dal presentare gli inventari, prescritti dalla circolare ministeriale del 27 luglio precedente¹⁵⁰. A detta del ministro del Culto, era stato il re stesso ad escluderli dalla soppressione decretata il 7 agosto 1809¹⁵¹ («in considerazione dei vantaggi che rendono allo Stato»¹⁵²).

A dire il vero, il rapporto dei Redentoristi con le pubbliche autorità non fu sempre idilliaco durante il Decennio Francese. Più di una volta furono sottoposti ad angherie di vario genere¹⁵³, perché sospettati di diversi reati, tra cui la collusione con i «briganti».

¹⁵⁰ G. CUOMO, *Le leggi eversive del secolo XIX e le vicende degli Ordini Religiosi della Provincia di Principato Citeriore. Ricerche storiche*, I, Mercato San Severino 1971, 43, 47. Interpellato in merito dall'intendente, il ministro del Culto rispose il 27 agosto 1808: «Gl'Inventari dei Padri del SS. Redentore, in considerazione dei vantaggi che rendono allo Stato, si debbono limitare solo alle industrie che loro appartengono». ASSa, *Intendenza*, fil. 2465. Cfr CUOMO, *Le leggi cit.*, V, 1972, 652. In un primo tempo, la casa di Deliceto fu costretta a stendere l'inventario dei suoi beni. Tuttavia, era stata messa in condizione di prendere qualche precauzione dall'amico can. Nicola de Blasiis, «il quale ad ore 5 della notte penetrò il segreto della corte e, non fidandosi di chichesia, solo [...] si portò la notte ad avvisare la Comunità, che a punta di giorno sarebbe ivi andata la corte ad inventariare il tutto, come già sorti». N. de Blasiis a p. C.M. Cocle, Deliceto 14 ottobre 1826. AGHR, XVIII, C, 24. Il 1° settembre 1808 l'intendente di Capitanata dichiarò che i Redentoristi erano tenuti a presentare solo l'elenco dei loro beni «semoventi e delle industrie». Cfr JOSSA, *Deliceto cit.*, 268-269.

¹⁵¹ Pignatelli all'intendente, 30 settembre 1809. CUOMO, *Le leggi cit.*, 651. Della gioia procurata da detto provvedimento fornisce una prova la seguente nota del registro delle messe della casa di Scifelli (FR): «A di' 11 ottobre 1809 [celebrata] una messa in ringraziamento al Signore per la grazia fatta alle Case del Regno». S. GIAMMUSSO, *La Congregazione del SS. Redentore in Sicilia* (ciclost.), VII, p. 1930. Nella *Cronaca di Scifelli* (fotocopia in AGHR), p. 105 - ignoriamo su quale base - è stata registrata la seguente notizia: «Durante il governo di Murat, il nostro P. Fisauli poté ottenere da lui che le Case del Regno Napoletano non venissero soppresse». Anche per il Giammusso la Congregazione evitò la soppressione «per opera del redentorista siciliano p. Gaetano Fisauli, che il rev.mo Blasucci aveva costituito il 1° dicembre 1807 suo procuratore». S. GIAMMUSSO, *I Redentoristi in Sicilia. Memorie bicentarie*, Palermo 1960, 47. Anche le monache redentoriste di Scala riuscirono a sfuggire alla soppressione, ma dovettero accogliere le Benedettine del monastero di S. Cataldo della stessa città. Cfr CUOMO, *Le leggi eversive cit.*, II (1971), 194, 196-197, 200, 211; III (1972), 288; XI (1973), 1397; XII (1974) 1547. Cfr C. D'AMATO, *Scala, un centro amalfitano di civiltà*, Scala 1975, 82-85.

¹⁵² ASSa, *Intendenza*, fil. 2465. Cfr CUOMO, *Le leggi cit.*, V, 1972, 652).

¹⁵³ In una *Necrologia* di p. Giuseppe Volpe (1760-1838), morto in concetto di santità a Catanzaro, si legge questo strano episodio: «Nella occupazione francese, altra pruova più forte permise Dio che fusse machinata dall'inferno contro del nostro Volpe. Una donna travestita da ufficiale, fattasi dare il biglietto di alloggio, pretendea ad ogni conto di essere non solo ammessa, ma di stare di unita alla stanza del P. Volpe. Il locale era ristrettissimo, né solito a ricevere alloggi; gli si offrì qualunque altro a sua scelta, e a nostre spese, ma il finto militare strepita e rifiuta, e fu bisogno ricorrere alle prime autorità. Quindi venne a scoprirsi il tenebroso mistero che aveva ideato di macchiare o l'anima, o la fama del nostro Volpe, e quando la sceleragine cercò di vincere venne a trionfare la virtù del servo di Dio». AGHR, XXXIX, 161. Su p. Volpe, cfr GREGORIO, *La soppressione cit.*, 56-57; MINERVINO, *Catalogo cit.*, 183.

Sotto tale imputazione, ad esempio, venne arrestato a Deliceto il p. Domenico Pizzi (1760-1820), della cui colpevolezza si poteva almeno dubitare, dato che la sua comunità venne «assassinata dai briganti»¹⁵⁴.

A quanto pare, furono i Redentoristi calabresi a soffrire maggiormente. In una memoria relativa alla casa di Stilo, ad esempio, si legge:

«Indi venne l'occupazione militare. Successe il sacco a Stilo. I Padri, oltre della perdita di robe e denaro per salvare non pochi individui, furono in pericolo di essere sacrificati alli Saccari, che volevano i Galantuomini da noi nascosti, e l'averli salvati fu per taluni motivo d'inimicizia. Sormontato un tal pericolo, ebbero i Padri lettere cieche con minacce della vita, per cui tutti se ne fuggirono in Reggio, restando in casa Fratello Venanzio, perché vecchio [...]. Dopo occupata la Provincia da' Francesi [molto fu] quello [che] si patì dai Padri per i continui timori, venendo sempre accusati agli ufficiali per briganti, ma Dio li protesse patentemente, oltre l'infinito dispendio per gli alloggi mandati per dispetto»¹⁵⁵.

Anche se non si può escludere che durante il Decennio qualche confratello o qualche comunità redentorista - specialmente

¹⁵⁴ De Blasiis a Cocle, Deliceto 14 ottobre 1826. AGHR, XVIII, C, 24. Le case redentoriste di Pagani e di Ciorani erano situate nel Principato Citra, provincia che nel 1806 fu particolarmente coinvolta nella «violentissima e generalizzata insurrezione antifrancese, paragonabile soltanto al sanfedismo del 1799. Centro primario di tale movimento reazionario di massa fu ancora una volta, come già nel '99, la Calabria, ma il Principato Citra fu secondo soltanto alle province calabresi per i livelli - quantitativi e qualitativi - della mobilitazione legittimista. Difatti, a fronte dei 10.000 uomini circa delle masse borboniche della Calabria Citra ed ai 5.400 della Calabria Ultra, stettero i 4.000 della provincia di Salerno, la quale segnò in tal senso un record assoluto rispetto a tutte le altre province del Mezzogiorno continentale». F. BARRA, *Il Principato Citra nell'insurrezione antifrancese dell'estate 1806*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 79 (1992) 291.

¹⁵⁵ *Avvertimenti di questa casa del SS. Redentore di Stilo*, ms in AGHR, XXI, O, 23, ff. 1-1'. Cfr A. SCIROCCO, *Briganti e società nell'Ottocento: il caso Calabria*, Cavallino di Lecce 1991. FATICA (*La Calabria cit.*, 523) scrive che «la Calabria era per tradizione terra di briganti e i briganti vi si riproducevano come le foglie sugli alberi. Il brigantaggio vi si manifestava nelle due forme tradizionali della crassazione di passo [...] e del sequestro di persona o del "biglietto" a scopo di estorsione. All'origine del fenomeno vi è sicuramente un malessere sociale: altrimenti non si spiega l'umile condizione di coloro che scelgono la strada del brigantaggio. Ma la situazione oggettiva per produrre il brigante ha bisogno anche di altre due componenti: la congiuntura economica e politica, una cultura "povera" che esalta e mitizza il brigante». Cfr anche T. PEDIO, *Brigantaggio meridionale (1806-1863)*, Cavallino di Lecce 1987. Anche le truppe regolari furono protagoniste di efferatezze. La sera del 3 settembre 1806, ad esempio, un distaccamento francese irruppe nel monastero di S. Chiara di Fiumefreddo (diocesi di Tropea), nel quale si era rifugiata una parte della popolazione, uccidendo 39 persone (tra cui 5 ecclesiastici e una monaca). TRIPODI, *Le diocesi cit.*, 545.

quelle stanziare in località isolate, e quindi maggiormente indifese - abbiano prestato qualche aiuto, più o meno volontario, agli oppositori del regime, allo stato attuale delle ricerche nulla prova che ciò abbia incontrato l'approvazione del governo della Congregazione. Anzi, i dati in nostro possesso - come l'esempio seguente - provano il contrario.

Nel giugno del 1813 il gran giudice e ministro della Giustizia e del Culto deplorava il comportamento di qualche Redentorista della casa di Catanzaro, che aveva pubblicamente attaccato le adunanze massoniche¹⁵⁶. Il rettore maggiore p. Blasucci si affrettò ad inviare una circolare alle case calabresi, nella quale biasimava l'operato di quei missionari che avevano «declamato in pubblico contro le Associazioni dette Massonerie», mentre i confratelli di tutte le altre case del Regno avevano disciplinatamente osservato l'ordine di non occuparsi di tale materia¹⁵⁷. Il colpevole meritava di non «più uscire alle Missioni, ma di restare ritenuto in casa, per imparare la prudenza cristiana, e la vera maniera di cercare la gloria di Dio, e la pace delle popolazioni». Il p. Blasucci tornava a raccomandare la massima vigilanza in merito: avrebbero dovuto esercitarla i superiori delle singole case, sotto il controllo del p. Giuseppe Maria Volpe, dimorante a Catanzaro, che egli riteneva dotato «di prudenza, di discrezione e carità, virtù necessarie ad un Predicatore del Vangelo di Gesù Cristo». Il buon p. Blasucci non immaginava certo che la denuncia inoltrata alle autorità governative riguardasse in primo luogo proprio il p. Volpe. Tanto che, all'apprenderlo, manifestò tutto il suo stupore al superiore di Catanzaro: «Mi credeva uno sproposito commesso da qualcuno di codesti giovani, ed ho ritrovato che l'abbia commesso il più vecchio. Che imprudenza! che fanatismo! che zelo indiscreto, inutile, e nocivo al declamatore ed anche a tutta la compagnia! Dietro la permissione del Governo declamare contro le suddette Adunanze è lo stesso che riprovare la condotta medesima del Governo che le permette». A prevenire guai peggiori, da allora in poi e fino a nuovo ordine, il p. Volpe sarebbe stato escluso da compiti direttivi nel corso delle missioni¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Dalla lettera del ministro del Culto, inviata il 9 giugno 1813 al vicario capitolare di Nocera (copia in AGHR, XXI, O, 9), si arguisce che lo scambio epistolare su questo argomento durava già da qualche tempo.

¹⁵⁷ Minuta del documento (Pagani, 6 giugno 1813) in AGHR, XXI, O, 9.

¹⁵⁸ Lettera del rettore maggiore al superiore di Catanzaro, [Pagani] 11 giugno 1813. Minuta in AGHR, XXI, O, 9. Il p. Volpe, che si trovava allora a Stilo per la visita canonica - in precedenza era stato a Tropea, per lo stesso motivo - il 16 luglio 1813 scriveva al rettore

Per comprendere il comportamento del rettore maggiore - evitando di ravvisarvi un'eccessiva pavidità - bisogna tener presenti le vicende che stava allora vivendo il Regno di Napoli, e in particolare la Calabria. Sotto la cenere covava il fuoco della rivolta anti-francese, mentre Gioacchino Murat era impegnato in Germania, dove la battaglia di Lipsia concluse la parabola discendente dello sconfitto Napoleone (18 ottobre 1813). Proprio nel settembre precedente, nel villaggio calabrese di Altìlia la polizia aveva operato una retata di affiliati alla Carboneria - società segreta penetrata in Calabria nel 1810, e da qui diffusasi nelle altre provincie del Regno - che preparavano un'insurrezione¹⁵⁹. Data la situazione, era comprensibile che il governo ritenesse opportuno favorire la Massoneria, sfruttandone l'antagonismo nei confronti della Carboneria¹⁶⁰. Ed era altrettanto comprensibile che le autorità ecclesiastiche, anche se non tutte¹⁶¹, preferissero tenersi lontano da questo terreno minato. Naturalmente, si deve evitare di attribuire al p. Blasucci una qualsiasi, anacronistica simpatia per la Massoneria. Nei con-

maggiore: «Dubito con fondamento di essere caduto in imprudenze, in isviste, in difetti; prego perciò Gesù Cristo ad usarmi misericordia, e prego V.P. a perdonarmi tutto». *Ibid.*, 30. La loggia massonica di Catanzaro era stata fondata da Antonio Jerocades. Cfr CAPASSO, *Un abate massone* cit., 15. Cfr anche nota 126. Il 23 giugno 1813 moriva nella stessa città l'ex Cappuccino e uomo politico Gregorio Aracri: dai suoi legami con gli esponenti dell'illuminismo napoletano era nata «la qualifica di massone attribuitagli da parte dei contemporanei e riecheggiata, non sappiamo con quale fondamento, da alcuni biografi». G. CERUGNI, A.G., in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, Roma 1961, 683-685.

¹⁵⁹ R.F. ESPOSITO, *La Massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni*, Roma 1969, 43-44. Sulla vendita carbonara di Altìlia - fondata da Gabriele de Gotti - la prima di cui si conosca l'esistenza in Calabria, cfr F. MALLET, *Pierre Joseph Briot, intendant de Calabre Citerieure (7.7.1807-7.8.1810)*, in AA.VV., *Atti del 2º Congresso Storico Calabrese* cit., 105.

¹⁶⁰ Il 13 ottobre 1813 il ministro Ricciardi, preoccupato per la forte diffusione della Carboneria, inviò una circolare ai vescovi del Regno, incitandoli «a distogliere, con molta circospezione, i cittadini dal far parte della Carboneria». DE CRISTOFARO, *La Carboneria* cit., 37. A detta di M. Schipa, «l' arte del Bentinck fece penetrare nel regno molte copie della sua costituzione [siciliana del 1812], e attirò a sé i carbonari, provocando congiure e tumulti in nome del Borbone re costituzionale e conseguenti processi e condanne, e il regno parve il paese della tirannide di fronte alla Sicilia, asilo della libertà». *Enciclopedia italiana*, XXIV (1934) 262.

¹⁶¹ Va ricordata la pastorale contro le società segrete pubblicata da mgr Enrico Capece Minutolo, vescovo di Mileto, il 24 novembre 1813. A tale prelado dedicò una sua opera, intitolata *La Sinapotesconte, ovvero La morte generale e la distruzione della Massoneria e Carboneria*, p. Luigi Cutoli. Cfr KUNTZ, XVII, 302-303. Nella «Mappa de' vescovadi del Regno di Napoli» (1806) - conservata agli Archives Nationales de France-Paris, Archive Joseph Bonaparte, 381 AP5 - mgr Capece Minutolo, che aveva collaborato alla formazione delle bande del card. Ruffo, era definito prelado fatto «per obbedire ma non per regolare una vasta diocesi, da cui non è amato e donde ama di star lontano; è limosiniere e non si crede attaccato all'attual governo». Per il ministro Tommasi, invece, si trattava di un «ottimo, esemplare e dotto prelado». DE ROSA, *La vita religiosa* cit., 50. Sul clero affiliato alla Carboneria, cfr DE CRISTOFARO, *La Carboneria* cit., 53-70. Su ecclesiastici carbonari processati negli anni 1817-1821, cfr *ibid.*, 203-212.

fronti della quale egli doveva nutrire gli stessi sentimenti del suo confratello p. Saccardi, autore della denuncia di una fantomatica *Lega filosofico-giansenistico-massonica contro l'Altare e il Trono*¹⁶².

Forse non è da escludere che, con le lettere inviate in questa occasione ai confratelli calabresi, così dure nel linguaggio e così severe nei provvedimenti adottati, il p. Blasucci intendesse rassicurare il ministro del Culto - nelle cui mani egli sapeva che ne sarebbe finita copia - rendendo così superflue eventuali sanzioni del governo contro la Congregazione redentorista.

Se il p. Volpe sospese i suoi attacchi contro la Massoneria, si trattò di una tregua, non di una pace definitiva.

Più cauto del p. Volpe - che pure godeva fama di santità¹⁶³ - fu il venerabile Vito Michele di Netta (1787-1849), che giunse a Tropea nel 1811 e restò quasi ininterrottamente ascritto a questa comunità redentorista per tutto il resto della vita¹⁶⁴.

4. La seconda Restaurazione borbonica

Il ripristino della monarchia borbonica fu salutato dai Redentoristi napoletani con gioia. Essa scaturiva dalla speranza che fossero finalmente terminati gli sconvolgimenti che avevano caratterizzato la vita dell'Europa durante l'ultimo venticinquennio.

Questo stato d'animo è bene espresso nella lettera scritta il 14 novembre 1814 dal p. Blasucci al p. Antonino Colca, che da Palermo gli aveva comunicate le sue perplessità circa l'avvenire dell'Istituto:

¹⁶² *Lega filosofico-giansenistico-massonica contro l'Altare e il Trono svelata e combattuta D[al] M[olto] R[everendo] P[adre] D[on] A[gostino] S[accardi] [Liguorino], Napoli, de Dominicis, 1824, tt. 2. Per farsi un'idea dell'opera - pubblicata con l'autorizzazione del revisore regio, p. Gioacchino Ventura Raulica CR - basterà la lettura del seguente «Sonetto» in essa contenuto: «Un giorno volli prendermi diletto Con far di molti vizj un sol costrutto. Presi da ogni ceto il più frabutto: Un birro, un Vafro, ed un Ebreo di ghetto, // Un fiero latron, un micheletto, Un Goto, un Saracen, un Moro brutto, Un Tartaro, uno Scita, un Turco, e tutto Quanto possa uom di mal chiudere in petto. // Poi feci che tal misto fosse cotto In un lambicco, e distillato affatto Volli veder qual fosse il suo prodotto. // Or quando mi credea che un tal estratto Esser dovesse un gran birbone cotto, Ecco che n'esce un vil Masson a un tratto». Su Agostino Saccardi (o Siccardi), nato a Castellammare di Stabia il 12 settembre 1775 e morto a Somma Vesuviana nel gennaio del 1865, cfr MINERVINO, *Catalogo cit.*, 156.*

¹⁶³ KUNTZ, XII, 35-51.

¹⁶⁴ A. DI COSTE, *L'apostolo della Calabria: ven. P. Vito Michele Di Netta C.SS.R.*, Pompei 1914; GRAVAGNUOLO, *Chiesa e collegio cit.*, 12-14.

«La nostra Congregazione vive, anzi fiorisce ora più che mai. Il nostro Re (Dio guardi) ci tiene in cuore: ci ha data una bellissima casa in Napoli¹⁶⁵, e con replicati dispacci encomia la nostra Congregazione del SS. Redentore come utilissima allo Stato. I suoi ministri fanno a gara per favorirci. Ne' Ciorani si è aperto il noviziato, ed il concorso dei postulanti è tanto, che non bastano le camere per riceverli, e si riserbano per il nuovo noviziato¹⁶⁶. Il Santo Padre ci ha dato casa in Roma¹⁶⁷, ed appresso si aprirà ivi il noviziato. Parimenti in Calabria concorrono i novizi, e si aprirà il noviziato in Stilo. In questo mese si pubblicherà in Roma il decreto della beatificazione del nostro Ven. Fondatore¹⁶⁸. Di tutto ringraziamone sempre Iddio e la protezione del nostro Beato»¹⁶⁹.

La selezione dei candidati era praticata in base alle nuove norme stabilite il 10 settembre 1815 dal rettore maggiore¹⁷⁰.

Anche il p. Volpe si unì al comune tripudio per il cambiamento della situazione politica, che tra l'altro gli avrebbe consentito di riprendere la sua crociata contro le società segrete. Infatti, al ritorno «dell' augusto Ferdinando» tenne una «fervida» allocuzione ai fedeli di Catanzaro, così rievocata da un testimone:

«Pieno di esultanza spinge il popolo a render grazia a Dio e a Maria Santissima per singolare favore nel restituirci il Padre, il Re, il legittimo Sovrano, il rappresentante di Dio sulla terra, e rimarca qual castigo, che ci era derivato per i peccati, l'essere stato tanto tempo da noi lontano»¹⁷¹.

Il ritorno di Ferdinando di Borbone sul trono di Napoli rese possibile il ripristino della collaborazione tra i Redentoristi del Continente e quelli della Sicilia. Anche se i viaggi per mare, oltre

¹⁶⁵ La casa di S. Antonio a Tarsia venne concessa ai Redentoristi con dispaccio regio del 6 ottobre 1815. KUNTZ, XVII, 407.

¹⁶⁶ In realtà, l'autorizzazione governativa per la riapertura dei noviziati - limitata «al numero di novizi accolti nel 1806» - portava la data del 20 agosto 1815. APN, Dispacci reali e decreti, II, n. 174; KUNTZ, XVII, 409; XVIII, 377. Come si è precedentemente visto (cfr nota 149), il noviziato venne riaperto a Ciorani il 15 novembre 1815, con quattro novizi, cui se ne aggiunsero ben presto altri sette. La loro professione ebbe luogo il 6 aprile 1817. *Libro de' Registri* cit., f. 71; KUNTZ, XVII, 409.

¹⁶⁷ A. SAMPERS, *De initiis hospitii romani S. Mariae in Monterone, 1814-1820*, in *Spic.Hist.*, 8 (1960) 40-65.

¹⁶⁸ Probabilmente, p. Blasucci si riferiva al Decreto «Tuto», del 21 dicembre 1815. Cfr KUNTZ, XVII, 372.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 413-414.

¹⁷⁰ KUNTZ, XVII, 411-412.

¹⁷¹ *Necrologia* cit., f. 2.

ai soliti disagi¹⁷², potevano nascondere spiacevoli sorprese. Come quella capitata al p. Luigi Lombardi (1770-1835), catturato nel 1815 da pirati algerini mentre era diretto in Sicilia¹⁷³. Prima che venisse raccolto il denaro per il riscatto, incontrò casualmente in una strada di Algeri una giovane napoletana conosciuta nel corso di una missione, che ora si trovava in qualità di domestica al servizio del console inglese. In seguito all' intervento di quest' ultimo - in data che ignoriamo, ma nell' estate del 1815¹⁷⁴ - il p. Lombardi riottenne la libertà¹⁷⁵.

¹⁷² Da Catanzaro, il 30 agosto 1817 il rettore p. Vincenzo Prisco dichiarava di non poter partecipare al prossimo capitolo generale «per giusti e ragionevoli motivi, ammessi dai sacri canoni, quanto sono quelli che riguardano il pericolo della vita; perciocché la costituzione della mia macchina non porta di poter far viaggi per mare, atteso che vi soffro un continuo vomito, e molto più crescerebbe in me questo serio inconveniente a motivo della stagione calda che corre; per terra poi, tranne l' incomodo del lungo viaggio per la corrente stagione, le strade (com' è notorio) sono piene di assassini per l' intiera Calabria, per cui ognuno che cammina ha bisogno di molta scorta, e vi è di più di doversi pernottare in luogo di aere cattivo e micidiale». KUNTZ, XVIII, 154.

¹⁷³ Sui pericoli che in passato comportavano i viaggi per mare, cfr L. BUSU, *Quarant'anni contro la pirateria nel Mediterraneo*, in «Bollettino della Società Africana d' Italia», a. 14 (1911) pp. 257-264; a. 15 (1912) 39-57; S. PANAREO, *Le ultime molestie barbaresche in terra d' Otranto (1814-1816)*, in «Rivista Storica Salentina», a. 9 (1914) 264-274; L. VECCIA VAGLIERI, *La Santa Sede e i Barbareschi dal 1814 al 1819*, in «Oriente Moderno», a. 12 (1932) 465-484; E. DE LEONE, *IncurSIONI barbaresche sulle coste italiane all' inizio del secolo XIX*, in «Rivista Marittima», a. 94 (1961) 77-78; C. MANCA, *Il modello di sviluppo economico delle città barbaresche dopo Lepanto*, Napoli 1982; R. PANETTA, *Il tramonto della Mezzaluna. Pirati e corsari turchi e barbareschi nel Mare Nostrum. XVII, XVIII e XIX secolo*, Milano 1984; G. MACCHI, *La pirateria nel Mediterraneo. Dai tempi mitici al XIX secolo*, in «Rivista Marittima», a. 120 (1987) 73-74; S. BONO, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano 1993; L. SCARAFFIA, *Rinnegati* cit. Sui rapporti del Regno di Napoli con il Levante, cfr M. PEZZI, *Aspettando la pace. Il levante ottomano nei documenti diplomatici napoletani (1806-1812)*, Rossano Scalo 1992.

¹⁷⁴ Il 22 settembre 1815, p. Raffaele Lupoli scriveva da Napoli allo zio p. Sosio Lupoli: «Il P. Lombardi è miracolosamente libero dalla schiavitù». L. WALTER, *Historia Congregationis SS. Redemptoris in ditone pontificia Collegiis et Hospitiis ab anno 1773 ad annum 1893*, I (ms in AGHR).

¹⁷⁵ La liberazione così fortunatamente ottenuta non risparmiò a Lombardi l' obbligo della quarantena nel lazzeretto di Napoli, per la quale dovette pagare 60 ducati. Somma che venne raccolta dal rettore maggiore, suddividendola tra le «10 case di Regno, di Calabria e di Sicilia». KUNTZ, XVII, 375-376. La felice conclusione della prigionia di p. Lombardi precedette di alcuni mesi il bombardamento di Algeri da parte della flotta inglese, che nel gennaio 1816 portò alla liberazione di 2.500 prigionieri. Cfr D. MANETTI, *Marina militare e costruzioni navali nel Granducato di Toscana (1815-1859)*, in AA.VV., *La penisola italiana e il mare. Costruzioni navali, trasporti e commerci tra XV e XX secolo*, a cura di T. Fanfani, Napoli 1993, 395. Nello stesso anno la Toscana sottoscrisse un trattato, in base al quale il dey di Algeri, il bey di Tunisi e il pascià di Tripoli rinunciarono alla «corsa» in cambio di un tributo. Detto trattato prevedeva il rilascio dei cristiani ridotti in schiavitù. Cfr FATICA, *La Calabria* cit., 496; A. CILENTO, *Il governo delle Due Sicilie alla ricerca di una pace stabile con le Reggenze barbaresche (1799-1816)*, in «Africa», 1 (1969) 41-69.

Non ci sono note le circostanze del suo rientro in Patria, anche se il ruolo che vi ebbe il console inglese ci richiama alla memoria analoghi episodi di liberazione di schiavi ad opera degli inglesi in quel periodo. Nel diario romano del principe Agostino Chigi, ad esempio, si legge sotto il 12 settembre 1816:

«Colle lettere di Napoli si è avuta la notizia che la flotta inglese essendosi presentata ad Algeri ed avendo incendiata metà della città e distrutta tutta la marina, quella Reggenza barbaresca era stata costretta a restituire gli schiavi napoletani (già colà giunti) colla restituzione della somma pagata da quel governo in vigore dell' ultimo trattato, ed anche quelli degli Stati Pontifici, colla condizione chi dice di non più esercitare la pirateria, chi solamente di non far più schiave le persone»¹⁷⁶.

Il giorno seguente, Francesco Fortunati annotava nel suo Diario romano:

«A di 13 settembre 1816. Venne notizia ministeriale d' Ancona in Segreteria di Stato, qualmente la flotta inglese, il giorno 27 agosto, in termine di ore otto aveva bombardato la città di Argieri [sic], avendone rovinata più della metà, ed avendo distrutta ed abbrugiata intieramente nel porto tutta la marina algerina, di un numero grande di vascelli. A questo principio, che le bombe inglese non si fermavano mai, la guarnigione algerina inalzò bandiera parlamentaria, e mandò a bordo del vascello inglese un ufficiale algerino di stato maggiore, per cui l' ammiraglia inglese capitò nella seguente maniera: che in termine di due ore fossero consegnati tutti gli schiavi, di tutte le Potenze, che erano in numero di mille persone; e tutto il danaro percetto, dal primo dell' anno 1816 fino a quel punto, per il riscatto delli schiavi liberati; e che in perpetuo non dovessero andare in corso nel mare, per fare detta schiavitù. Di più il bei di Algeri pubblicamente dovesse chiedere perdono al console inglese, ed altre richieste; che per ciò dal bei di Algeri il tutto fu approvato, ed in termine di due ore, il tutto era sulle navi inglese, delle richieste fatte dall' ammiraglio, come si è detto di sopra. In questo bombardamento, fra morti e feriti dalla parte degli inglesi vi furono ottocento, e degl' algerini quattro mila. Nacque quella rottura, fra le dette due Potenze, mediante che l' algerini tre mesi avanti avevano rotto il stabilito trattato con la nazione inglese, per aver

¹⁷⁶ A. CHIGI ALBANI, *Memorabilia privata et publica*, ms in BAV, Archivio Chigi, Busta 3966/bis, vol. 5 (1815-1818).

predati alcuni legni inglesi, e fatti schiavi tutto l' equipaggio, e posero in carcere il console inglese, in detta città di Algeri»¹⁷⁷.

Con la Restaurazione si aprì ai Redentoristi un vasto spazio apostolico. La soppressione degli Istituti religiosi - «asse portante, come si sa, della struttura della Chiesa meridionale»¹⁷⁸ - aveva creato grossi problemi per la cura d' anime, che venne a gravare su una parrocchia già in difficoltà per il declino della ricettizia¹⁷⁹, e che non poteva fare eccessivo affidamento su un clero diocesano in profonda crisi¹⁸⁰.

Il concordato di Terracina del 16 febbraio 1818 inaugurò una nuova fase di buoni rapporti tra Roma e Napoli¹⁸¹, dopo il gelo prodotto dalle controversie giurisdizionalistiche del Settecento¹⁸². Ma

¹⁷⁷ F. FORTUNATI, *Diario*, II (1800-1818), BAV, Vat.Lat., 10731, f. 695'. Nell' Archivio della Segreteria di Stato si conserva una posizione dal titolo: «Spedizione di Lord Exmouth, ammiraglio inglese, contro Algeri, trattato di pace in data del 30 di agosto 1816 con quella reggenza ed altri posteriori con altre reggenze barbaresche, e consecutiva liberazione degli schiavi cristiani, sudditi pontifici restituiti a questo Stato» (1816-1818). L. PASZTOR, *La Segreteria di Stato e il suo archivio, 1814-1833*, I, Stuttgart 1984, 294. Sui corsari barbareschi, cfr *ibid.*, 275, 307

¹⁷⁸ MIELE, *Il clero cit.*, 304.

¹⁷⁹ La parrocchia «ricettizia era una chiesa di patronato: dipendeva dalle finanze dei Comuni (si chiamavano in tal caso *comunie*) o da quelle dei signori laici. Nella ricettizia [...] la cura d' anime non era affidata al solo parroco-curato, ma ad un collegio di chierici e di sacerdoti, ascritti alla chiesa: essi per consuetudine dovevano essere nativi del luogo, obbligati a ottemperare alle prescritte incombenze e partecipanti alle rendite della terra, che avevano in comune. Il parroco non usufruiva di alcun trattamento particolare, ma solo della sua quota parte, prelevata dalla massa comune. In più percepiva solo una quota doppia delle decime sacramentali, versate in denaro dai comuni, e i cosiddetti diritti di stola bianca e nera». DE ROSA, *La vita religiosa cit.*, 45.

¹⁸⁰ MIELE, *Il clero cit.*, 297-304.

¹⁸¹ All' indomani del concordato di Terracina, i religiosi sopravvissuti alle soppressioni cercarono di recuperare gli edifici di cui erano stati privati. Il che si rivelò tutt' altro che agevole. I Domenicani, ad esempio, che nel Mezzogiorno avevano posseduto circa 250 conventi, ne recuperarono appena 25 (cioè il 10 per cento). Cfr ID., *I Domenicani del Sud nell' Ottocento. Dalla ripresa degli anni venti alla crisi del Sessanta*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 107 (1989) 381-458.

¹⁸² A ragione, FATICA (*La Calabria cit.*, 501) scrive: «In effetti, non senza resistenze dalle due parti, l' «alleanza tra Trono e Altare» avveniva sulla base della reciproca rinuncia ad antiche prerogative e pretese ed in conformità allo «spirito dei tempi». Il sovrano rinunciava al [...] placet, ma non al diritto di presentazione dei candidati alla direzione delle diocesi e di obbedienza da parte di essi, ma doveva riconoscere la competenza del tribunale diocesano su alcune materie ecclesiastiche e la censura dei vescovi sui libri. Il pontefice, dal canto suo, rinunciava alla sovranità feudale su Napoli e all' indennizzo per la vendita dei beni ecclesiastici avvenuta sotto Ferdinando, Giuseppe e Gioacchino». Tra gli articoli del concordato che più interessavano i religiosi, vi erano il XIV (che recitava, tra l' altro: «Verranno ripristinate in quel maggior numero che sarà compatibile co' mezzi di dotazione, [...] specialmente le case di quegli Istituti, che sono addetti alla istruzione della gioventù nella religione e nelle lettere, alla cura degl' infermi, e alla predicazione»); il XV (diritto di acquisto di nuovi beni da parte della Chiesa) e il XXVII (inviolabilità della proprietà della Chiesa). Cfr A. MERCATI, *Raccolta di concordati*, Roma 1919, 626-628, 634).

chi aveva sperato che, concluso il Decennio Francese e tornato sul trono napoletano il Borbone, si attuasse una restitutio in integrum, con il ripristino dei diritti e dei privilegi di un tempo, dovette ricredersi:

«Con la Restaurazione, non ci fu il ritorno al passato, così come si attendevano i monaci e il clero ricettizio: ambedue non godettero più l' autonomia di una volta, su di essi aumentò il controllo dell' ordinario diocesano, che preferì in molti casi avvalersi dell' opera di un nuovo ordine religioso, i redentoristi di S. Alfonso, per la pacificazione delle campagne, turbate dai conflitti fra i contadini, che nulla avevano guadagnato dalle leggi murattiane, e i galantuomini, che avevano messo le mani sui beni ecclesiastici e che ora erano esclusi dalla comunione se non avessero restituiti i beni. I redentoristi ripresero la linea tradizionale del monachesimo cenobitico, a carattere penitenziale, ma lo trasformarono facendone una manifestazione di massa, all' aperto, con processioni e confessioni collettive, con il ricorso all' autodisciplina, con gli appelli alla riconciliazione, un' opera molto ardua perché si volevano comporre gli asti fra i contadini, i non abbienti e i signori, asti provocati dall' ascesa di quei borghesi benestanti che avevano messo le mani sui beni della Chiesa, e che si erano impadroniti dei Comuni, abolendo i parlamenti dove anche i contadini avevano voce, sostituiti dai decurionati a base censitaria. I redentoristi si prodigarono a mettere pace, promettendo il perdono e l' ammissione alla comunione solo dopo il pentimento. Il che dava luogo a una specie di socializzazione del regime penitenziale, che i redentoristi riuscirono a introdurre anche in luoghi inospitali, dove il clero parrocchiale non arrivava. Fu l' ultimo e più generoso tentativo di affermare nel mondo antichissimo della "religiosità popolare", attraverso forme anche spettacolari e drammatiche, un modo meno formale di esercitare la pratica religiosa, esaltando il momento della conversione del cuore. Non sembra un caso che l' impresa redentorista andò scadendo verso la fine del secolo scorso, quando le condizioni di vita nelle campagne, per effetto anche dalla penetrazione delle leggi dello sviluppo capitalistico, si fecero sempre più pesanti e incominciò l' emigrazione transoceanica»¹⁸³.

¹⁸³ DE ROSA, *La vita religiosa* cit., 55-56. «In modo particolare i Redentoristi furono cari ai re borbonici e il liguorino Celestino Cocle fu il confessore privato e l' ascoltato consigliere di Ferdinando II. L' utilizzazione dei missionari di queste congregazioni rientrava, del resto, in un disegno di recupero delle popolazioni rurali alla ideologia dell' obbedienza e della fedeltà al Re, ed i Redentoristi, in particolare con la loro fiducia nella naturale bontà delle genti "rozze", nonostante una inveterata abitudine contadina alla bestemmia, apparivano tradizionalmente come i più preparati a svolgere questo compito». FATICA, *La Calabria* cit., 502.

Conclusioni

Da quanto detto si può concludere che i Redentoristi napoletani, a differenza di gran parte degli altri Istituti religiosi, uscirono quasi indenni dalle vicende che avevano travagliato il Regno di Napoli tra Rivoluzione e Restaurazione.

Nel 1815, al ritorno dei Borbone, operarono una scelta di campo - o, per dir meglio, la ribadirono soltanto - mantenendovisi fedeli fino al crollo della monarchia borbonica. Lusingati dai favori da questa elargitigli - tra cui la promozione all'episcopato di vari confratelli - si impegnarono con costanza e generosità nell'apostolato missionario, che costituiva il loro fine specifico. Nella quasi totalità - ammaestrati anche dalle amare esperienze della Repubblica Partenopea e del Decennio Francese, e sospinti anche dal concordato napoletano del 1818¹⁸⁴ - erano convinti che la difesa del trono dovesse necessariamente andare di pari passo con quella dell'altare. Non si rendevano conto del rischio che correavano, legandosi così strettamente al potere costituito¹⁸⁵.

Ma questo non fu l'unico danno che procurò loro la particolare protezione regia.

Si tenga presente che nel 1828 la Congregazione contava in Italia 21 case, la maggior parte delle quali nel Regno delle Due Sicilie. I padri erano complessivamente 142, di cui circa cinquanta inabili - per l'età o per le condizioni di salute - all'attività missionaria, tanto che nessuna comunità era in grado di organizzare «campagne» missionarie senza l'aiuto di altre case. La chiusura del noviziato durata otto anni aveva fatto segnare una battuta d'arresto nel reclutamento, provocando un vuoto nella scala delle età tra i padri anziani e i giovani che erano stati ammessi in Congregazione

¹⁸⁴ Come è noto, l'art. XXIX imponeva ai vescovi, in occasione della nomina, il giuramento di fedeltà al re, obbligandoli a denunciare ogni trama o complotto di cui fossero venuti a conoscenza. A. MERCATI.

¹⁸⁵ A quanto pare, il governo generale della Congregazione vigilava affinché i confratelli si astenessero dalla collaborazione politica col governo borbonico. Nel 1826 il rettore maggiore indagò sul comportamento del superiore di Stilo, p. Nicola Domenico Scelzi, interrogando i confratelli se avesse «fatto mai de' ricorsi, o degl'infermi contro alcuno de' cittadini, sia in materia politica, sia in altra materia, com'è stato rapportato ad esso Padre Reverendissimo». La risposta unanime della comunità fu: «Ci co[n]sta che il P. Rettore Scelzi non è mai ricorso contro di nessuno con denunce sia in materia politica, sia in altra materia, ché anzi sappiamo che interrogato talvolta da qualche Autorità, ha detto quel bene che ha potuto di ognuno, come abbiamo inteso avere assicurato parecchie Autorità di questa Provincia, e la stessa condotta si è tenuta sempre da tutti gl'Individui di questa Casa in somiglianti occasioni». AGHR, XXI, O, 30.

con la Restaurazione. Ciò poteva compromettere il buon ordinamento interno delle comunità, l'adeguata formazione spirituale e scientifica delle nuove leve, e, in definitiva, l'efficacia dell'apostolato. La consapevolezza di tali pericoli è provata dal brano seguente di una lettera, scritta nel 1824 dal p. Giuseppe Di Paola, vicario generale della Congregazione: «Noi qui stiamo soffrendo una dannosissima persecuzione, suscitata dal nemico [infernale] coll'affetto che ci mostra il Re. Ci comanda di accettare nuove e nuove fondazioni, per cui le nostre case son diventate conventini, e non ci può essere l'esatta osservanza»¹⁸⁶.

L'unico rimedio sarebbe stato il sistematico rifiuto di nuove fondazioni, nonostante le insistenze e le pressioni esercitate talora da altissimi personaggi. Cosa che riuscì solo in parte¹⁸⁷. Infatti, tale linea di condotta non ebbe un'applicazione coerente nelle varie parti d'Italia. All'apertura di varie case nel Regno di Napoli - Arpino, Caserta, Corato, Corigliano, Deliceto (ospizio di S. Antonio), Francavilla Fontana, L'Aquila, Lauria, Martina Franca, Napoli, Reggio Calabria, Somma e Vallo della Lucania - la maggior parte di fondazione regia, si accompagnò l'abbandono di posizioni che la Congregazione occupava nello Stato pontificio già prima del cataclisma rivoluzionario¹⁸⁸, e la rinuncia a diffondersi nell'Italia settentriona-

¹⁸⁶ AGHR, IX, C, 46. Due anni dopo, p. Cogle concludeva così la sua analisi sulla situazione dei Redentoristi nel Regno delle Due Sicilie e nello Stato pontificio: «Lungi dal prendere nuove fondazioni, la Congregazione [Cisalpina] è nello stato di lasciarne qualcuna dell'esistenti e ciò almeno per altri dieci anni, se non si voglia affatto rovinare un'opera di tanta gloria di Dio» come le missioni popolari. *Ibid.*

¹⁸⁷ Nel primo decennio della Restaurazione, si erano dovute rifiutare sei fondazioni nel Regno delle Due Sicilie, almeno tre nello Stato pontificio, e una nel Ducato di Modena. Il diario di Cogle registra le seguenti offerte di fondazione che non vennero mandate ad effetto: S. Michele a Ripa in Roma (1825), Andretta (1825 e 1829), Terni (1827), Genga (1828) Tocco (1829), Chieti (1829) e Siracusa (1830). Cfr G. ORLANDI, *La Congregazione del SS. Redentore nel Ducato di Modena, 1835-1848*, in *Spic.Hist.*, 18 (1970) 383.

¹⁸⁸ Colpita dalla soppressione napoleonica del 1809, la casa di Spello nel 1815 era stata restituita ai Redentoristi, che - per mancanza di personale - l'abbandonarono nel 1820. S.J. BOLAND, *A Dictionary of the Redemptorists*, Roma 1987, 369. Cfr C. SEMERARO, *Restaurazione, Chiesa e società. La «Seconda Ricupera» e la rinascita degli Ordini religiosi nello Stato pontificio (Marche e Legazioni, 1815-1823)*, Roma 1982, 163. Il 25 novembre 1817 Giattini scriveva al rettore maggiore, a proposito della ventilata alienazione della casa di Frosinone o di Gubbio, per saldare i debiti di S. Giuliano in Roma: «Abbandonar noi queste [case] nell'atto che se ne aprono altre nel Regno, e qui si sa, il Papa lo sa, le Sacre Congregazioni lo sanno per le sanatorie fattemi cercare, sarebbero veri motivi di confermare tutti nell'idea che i Padri del Regno odiano ed affatto non vogliono le case dello Stato, ed occasioni di tante mormorazioni, come si son fatte e giornalmente si fanno, per non essersi ancora fatto qui per il nostro Beato il triduo, dove dovea farsi prima di tutti gli altri fatti per tutte le nostre case, con tanta pompa». KUNTZ, XVIII, 172.

le¹⁸⁹. Come si vede, la particolare benevolenza della monarchia borbonica finì col distogliere i Redentoristi napoletani dalla ricerca di nuovi spazi apostolici, fuori dei confini del Regno, e in definitiva li indusse a chiudersi in se stessi¹⁹⁰. Non a caso, il loro primo tentativo di inserirsi nelle missioni estere - la sfortunata spedizione in Colombia - venne realizzato solo nel 1859¹⁹¹.

Ben diversa era stata la vicenda dei confratelli d' Oltralpe. Costretti a partire dalla Polonia (dove si erano stabiliti nel 1787), vagarono per la Francia, la Germania, la Svizzera e l'Austria - tenuti d'occhio dalle polizie di vari Paesi - alla vana ricerca di un luogo dove stabilirsi. Temprati dalle grandi prove del periodo rivoluzionario e napoleonico, all'alba del nuovo secolo si presentarono con un patrimonio straordinario di dinamismo e di vitalità¹⁹². In fondo, le traversie subite erano state meno dannose di quanto a prima vista potesse sembrare. Avevano infatti provocato un approfondimento del carisma della Congregazione, aperte le finestre sul mondo, abituato le nuove leve ad assumersi le loro responsabilità, e soprattutto insegnato ad affrontare virilmente ostacoli di ogni genere. La difficoltà e, per certi periodi, addirittura l'interruzione delle comunicazioni tra il rettore maggiore della Congregazione dimorante a Pagani e i confratelli che vivevano al di là delle Alpi resero praticamente inevitabile che i due rami dell'Istituto crescessero autonomamente, procedendo su strade parallele. Quanto numerosi e profondi fossero i punti di divergenza si vide il giorno in cui si venne ad un confronto, che non tardò a trasformarsi in scontro. L'epilo-

¹⁸⁹ Le fondazioni del Ducato di Modena e del Lombardo-Veneto vennero infatti realizzate dal vicario generale dei Redentoristi di Vienna. Cfr ORLANDI, *La Congregazione del SS. Redentore nel Ducato di Modena* cit., 371-430; ID., *La Congregazione del SS. Redentore nel Lombardo-Veneto. Trattative, fondazione e primo decennio della casa di Bussolengo, 1844-1867*, in *Spic.Hist.*, 22 (1974) 165-223. Nel 1860 i padri del Regno delle Due Sicilie erano saliti a 302. AGHR, LVI, *Stato personale* 13.

¹⁹⁰ Il 20 ottobre 1817 s. Clemente Maria Hofbauer, vicario generale dei Redentoristi, scriveva da Vienna al card. Litta sull'urgenza di reclutare missionari per l'Europa dell'Est. La lettera si concludeva così: «Supplico V.E. di non parlare della mia domanda agli miei Confratelli. Essi loro non hanno altra cognizione, che del loro regno di Napoli. Se avessero accudito al mio consiglio 30 anni fa, si potrebbe presentemente portar aiuto in molti luoghi. Se io avessi la libertà, di cui godono loro, avrei di già formato una schiera di Missionari per l'aiuto della Chiesa. Io debbo lavorare qui, esposto alla continua sopravveglianza della polizia. V.E. conosce li sentimenti del mio cuore e perciò perdonerà il mio parlare. Prego solo di prendersi a cuore l'oggetto di cui si tratta». *Monumenta Hofbaueriana*, XIV, Romae 1951, 34.

¹⁹¹ S.J. BOLAND, *First Redemptorist mission to unbelievers. Casanare, South America, 1859-1861*, in *Spic.Hist.*, 31 (1983) 175-231.

¹⁹² R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris 1972, 227.

go fu una nuova divisione dell'Istituto in due Congregazioni, ciascuna capeggiata da un proprio generale (1854). Ma questo è già un altro capitolo della complessa e tormentata storia della famiglia alfonsiana.



COMMUNICATIONES

PAUL LAVERDURE

THE REDEMPTORIST MISSION IN CANADA THEORY AND PRACTICE, 1865-1885¹

Between December 10, 1865 and January 2, 1866 in Montreal's St. Patrick's church, ten Redemptorist missionaries from the United States heard over 15,000 confessions, helped with almost one thousand confirmations administered by the bishops of Toronto and Montreal, converted twenty-five Protestants, administered the Temperance pledge to two thousand and vigorously denounced secret societies. The mission was so successful that it became known in Rome and throughout Redemptorist circles in North America as the classic example of a North American Redemptorist English mission and was often cited as the first real mission given in Canada². Since historians of Catholicism in North America, Jay Dolan

¹ I would like to thank the Redemptorist Province of Toronto for funding this article presented to the Canadian Society of Church History at Carleton University, June 8, 1993, and the Province of Baltimore for allowing me access to the primary materials on which most of this article is based.

² Joseph WUEST C.Ss.R., *Annales Congregationis Ss. Redemptoris Provinciae Americanae* (10 volumes, Ilchester-Boston 1888-1924) V.1:59, 88-90, 169-72; Redemptorist Archives of the Baltimore Province, Brooklyn, New York [RABP] 165 (Detroit) Annals; Archives of the Redemptorist General Government, Rome [AGR] Baltimore (Labores apostolici 1832-1868) «Elenchus Laborum Apostolicorum Provinciae Americanae ab Anno 1865, 1866, 1867 & 1868» p.12, «Haec missio erat prima in terra quae in ditone Victoriae, Reginae Britanniae quae est Canada ...»; also AGR Baltimore (Personalialia) R.P. Lorenzo Holzer «Missione data a Monreale nel Canada del giorni 8 Dic. al I Genn. 1866 dai Padri Redentoristi Holzer, Smulders, Schneider, Dold, Giesen, Wagrigh, Erimm, Bradley, Kreis e Neithart» [sic]. So many Fenians, members of the secret anti-British Irishmen with headquarters in the United States, were reconciled to the Church, Wuest states, that the Montreal Fenian organization collapsed; Archives of the Roman Catholic Archdiocese of Toronto [ARCAT] L TA01.03, 1866 July 3, Provincial Joseph Helmprecht, C.Ss.R., to Lynch; 1866 July 11, Helmprecht to Lynch; L AH16.25, 1871 September 9, Lynch to Mr. Powley; Wuest V.2:17S (1869); AGR Baltimore (Provincialia) 1866 February 15, Helmprecht to Superior General Nicholas Mauron.

for the United States, Murray Nicolson for the Irish in Canada, Serge Gagnon and Nive Voisine for French Canada, have all cited the Redemptorist mission as an important event in the Roman Catholic mind, this paper will describe the typical Canadian Redemptorist mission³. Between 1865 and 1885, the Redemptorist mission was so successful that the mission itself was frozen into a form that hardly changed until the Second Vatican Council. As such, the typical mission described here is, with only some qualifications, valid for Canada in the period 1865 to 1965 and beyond, since several individual Redemptorists continue to give missions today, sometimes almost as successfully, as they did thirty years ago. This paper also asks in passing: does the Redemptorist mission — and by extension, the Catholic mission — of the nineteenth century differ significantly from Protestant missions?

In the last quarter of the nineteenth century, the American Redemptorists turned to Father Joseph Wissel, a veteran of the missions in the United States and Canada, to codify the mission rules⁴. Wissel wrote what eventually became the three-volume *The Redemptorist on the American Missions*⁵. From 1875 to 1912 Wissel copied and preserved the English and German sermons from the oldest Redemptorist missionaries in America and made outlines to be used by new Redemptorist missionaries. Wissel's reminder that his outlines were guides and that each missionary had to develop his own style and adapt to different audiences to be most effective was usually lost in the drive for uniformity and in the realization that the English or Irish Catholic audiences throughout North America were generally homogeneous. So, later North Ame-

³ Jay P. DOLAN, *Catholic Revivalism. The American Experience (1830-1900)* (Notre Dame 1978), and *The Immigrant Church. New York's Irish and German Catholics, 1815-1865* (Baltimore 1975) 155-8; among his many writings, Murray NICOLSON, «The Education of a Minority: The Irish Family Urbanized» in *The Untold Story: The Irish in Canada* ed. by Robert O'DRISCOLL and Lorna REYNOLDS, (Toronto: Celtic Arts of Canada, 1988) II:759-84; Serge GAGNON, *Plaisir d'amour et crainte de dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada* (Sainte-Foy 1990) 38 n. 62; Nive VOISINE with Philippe SYLVAIN, *Histoire du catholicisme québécois. Volume 2. Réveil et consolidation. Tome 2. 1840-1898* (Montreal 1991) 312-3; also Jean HAMELIN, and Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. Volume 3. Le XXe siècle. Tome 1. 1898-1940* (Montreal 1984) 339. There is a growing historiography about the Redemptorist mission in other countries: for example, John SHARP, *Reapers of the Harvest. The Redemptorists in Great Britain and Ireland 1843-1898* (Dublin 1989).

⁴ RABP 324 (Helmpraecht) «Circulare Pl. Revdi P. Provincialis» 26 March 1873, which included a lengthy circular from Mauron; also printed in WUEST V.3:135-49.

⁵ Joseph WISSEL, C.Ss.R., *The Redemptorist on the American Missions* 3 vol., (Norwood, Massachusetts 1920³).

rican Redemptorists memorized and delivered the sermons much as the early missionaries had done. Wissel's book was reprinted, minus the German sermons, in 1920, and was used by the Canadians, the Americans, and was consulted by Europeans until the Second Vatican Council⁶. Wissel's outlines therefore remain our best and most representative description of the traditional Redemptorist mission in North America.

In his classic definition of the Redemptorist mission, Wissel declares:

A Mission consists of a series of sermons and instructions preached, in connection with administration of the Sacraments, to an organized congregation, for the purpose of making them better Catholics. ... A true Mission, therefore, is that which, after restoring the grace of God to those who have fallen [through the confessional], renews the people in their belief in Christ and Church, teaches sound principles of morality, and re-establishes the pious frequentation of the Sacraments⁷.

In other words, the Redemptorist mission is «an extraordinary work of the apostolate with the purpose of making 'better Catholics' of the people of a parish.» Nineteenth century Redemptorist missions were directed at getting Roman Catholics back to the sacraments and to the Church. Hence, Redemptorist missionaries are in general auxiliaries to an established Catholic parish community and to Catholic clergy; in general they are not missionaries to non-Christians or even to non-Catholics.

Alphonsus Liguori, the founder of the Redemptorists, had fixed the shortest mission at ten days. Longer missions were the norm⁸. North American Redemptorists gave missions in blocks of between eight and ten days, overlapping two Sundays, multiplied by the number of groups a parish could be divided. Missions could be preached to the entire parish in eight days, or it could be dou-

⁶ RABP 325 (Schauer) 1884 December 30, Mosciska, Galicia, Austria, Fr. Bernard Lubienski, C.Ss.R., to Fr. Procurator, Joseph Wuest, C.Ss.R.; Lubienski saw little difference between Austrian and American missions and wanted to purchase Wissel's volumes for use in Galicia; Archives of the Redemptorist Province of Toronto [ARPT] «Provincialia» [Scrapbook of letters from the Baltimore Provincial sent to St. Patrick's, Quebec City, 1880-1914] 1887 April 15, circular letter of Provincial Elias F. Schauer recommends Wissel's *The Redemptorist on the American Missions*.

⁷ WISSEL 1:3-4.

⁸ Giuseppe ORLANDI, C.Ss.R., *La missione popolare redentorista in Italia. Dal settecento ai giorni nostri* in «Spic. Hist.» 33:1 (1985) 51-141.

bled and given first to the women and then to the men, or it could be divided again into an eight day mission for the children, eight days for the women and then another mission for the men. If the parish was very large or the church very small, a four week mission could be preached to the young women, to the young men, to the married women, and then to the married men. Throughout the nineteenth century, Redemptorists attracted women and children first in order to have them prevail upon the men to attend. This presupposes a Victorian, some one would say biblical, stratification of sin or innocence by sex and age, but research has found that women, in general, were indeed present in greater numbers at the Redemptorist mission and, later, at the Redemptorist parish activities, devotions, and societies. Several theories to explain women's greater attraction to the Redemptorist mission have been put forward, but none have yet been accepted⁹.

There were three sermons each day, a short instruction in the morning, one in the afternoon, and a long one in the evening. The short morning instructions dwelled on prayer such as the Our Father, devotions such as the rosary, and summaries of previous night topics. The afternoon instructions were geared to the practical aspects of Christian life adapted to the audience attending that day: marital duties, children, family life, temperance, education, and parish societies. In the great evening sermons, missionaries preached the «Eternal Truths»: the «urgency of working out one's salvation, the malice of mortal sin and its punishment, the inevitability and the justice of general judgment, and the pains of hell»¹⁰. Sin, death, judgment, and hell were usually given in the first days of a mission to seize the hearers' attention, gain a larger audience for the rest of the mission, and predispose the hearers to confession. The remaining evening sermons presented Christ, conversion, confession, and salvation and, perhaps, a special sermon tailored to the audience. For example, temperance would be preached to Irish Canadians. The Saturday sermons on devotion to Mary and the Sunday morning sermon on perseverance summarized the many devotional practices and attitudes developed at length during the week and closed the mission.

⁹ Reginald BIBBY notes the same higher participation of women in all religious groups: *Fragmented Gods. The Poverty and Potential of Religion in Canada* (Toronto, Irwin Publishing 1987) 100-2; the research should soon be published in a one-volume history of the Redemptorists in English Canada.

¹⁰ ARPT (577-04) «Redemptorist Missions. Nature, Object and Structure» (ms, na, nd).

Missions were meant to be logical, popular, simple and, above all, persuasive. To succeed they aimed at the heart as well as the mind. If length in Wissel's work is any indication, most North American Redemptorists were better trained to preach on hell than heaven, but it also shows that hell was a popular subject. The historians Serge Gagnon, Nive Voisine, and Murray Nicolson state that nineteenth century preachers whipped their hearers into remorse and drove them tearful to the confessional terrified by the fear of damnation and begging God's mercy; all of the preachers cited are Redemptorists. Redemptorist Provincial Elias Schauer insisted that if the eternal truths were preached «they should not be preached in such a manner that people can say, [...] «Oh! If hell is not worse than that, then I don't care if I go there»¹¹.

Although missions were often measured by the number of confessions, Schauer also stated, «It should be borne in mind that the end of the mission is not simply to have the confessions of the people heard, but to effect a change in their lives through constant attendance at a series of sermons and instructions which prepare them to receive the sacraments with more than usual care and profit»¹². More than confession, above all, the missionaries sought conversion to Christian perfection as defined by the Roman Catholic Church. This kind of conversion, over a period of time, through devotion to Christ in the Sacraments makes the Catholic revival experience in North America significantly different from the Protestant emphasis on conversion to Christ. The Redemptorist missionary dealt for the most part with already baptized christian Catholics.

Once relieved of the burden of sin through confession, the renewed Roman Catholic was sent to participate in the sacramental and devotional life of the parish in order to persevere in the paths of conversion, perfection, and salvation. The Redemptorist missio-

¹¹ Emphasis in the original. RABP 325 (Schauer) «Provincial Regulations for Missions» [1884]. The Saint John, New Brunswick, *New Freeman* of September 14, 1907, described the mission in the following terms: «The Redemptorist Fathers in preaching missions base their sermons on the fear of God. They prove the importance of salvation, the malice of sin, the terror of judgment, the punishment of hell, close with resolutions for leading a Christian life and the means of perseverance. As a rule they give a renewal mission the following year and then base their discourses on the love of God, speaking on the end of man and the love of God as shown particularly in the Sacraments which He has left to His Church.» See ARPT (local archive of St. Peter's, Saint John, N.B.) «Scrapbook 1907-1914».

¹² RABP 325 (Schauer) [1886] «Dear Rev. Father: ...». Form letter sent to parish priests before a mission.

naries moved on, returning to the parish to preach a renewal or summary of the mission to reach those who had not made the mission, help backsliders, remind the parishioners again of God's forgiveness and love as shown particularly in the sacraments of the Church, teach the practice of the devout life, promote the sacramentals, such as the scapulars, crucifixes, medals, pictures, candles, the rosary, prayer books and, above all, the parish associations, such as the Holy Family. Together the mission and the renewal comprised the complete Redemptorist mission and, united with organization, oratory, and solemnity, became a powerful experience for thousands.

In 1871, the Holy See named Saint Alphonsus Liguori, the founder of the Redemptorists, *Doctor Zelantissimus*, Most Zealous Doctor of the Church¹³. In 1873 the new Archbishop of Quebec, Elzéar-Alexandre Taschereau, prompted by Saint Alphonsus' growing fame and by the success of the recent Montreal mission and renewals, invited the Redemptorists to take over St. Patrick's Church in Quebec City¹⁴. The Redemptorist missionaries then fanned across English Canada, reaching Winnipeg, in Manitoba, in 1881¹⁵.

A successful French mission in the Sulpician Montreal parish of Notre Dame in the spring of 1878 brought forty thousand visitors daily and from nineteen to twenty-four thousand confessions¹⁶. The Archbishop of Quebec then thought of offering the Redemptorists the care of the St. Anne-de-Beaupré pilgrimage shrine¹⁷. Pilgrims from across North America increased from between 20,000 and 40,000 to over 115,000 annually by the end of the century. The Redemptorists crowned the statue of St. Anne in Beaupré after

¹³ ARCAT LPS 5401, 1871 July 7, Letter from Pius IX.

¹⁴ ARPT 501.03, «Agreement ...» signed by Taschereau and Mauron. AGR Baltimore Localia Quebec, «Agreement» signed by Mauron 1873 October 15.

¹⁵ ARPT Annals of St. Patrick's, Quebec, 1881 October 8; RABP 595.3 (Quebec - St. Patrick) mission report by W. Loewekamp, C.Ss.R. for 1881. A mission was held in St. Mary's Church, Winnipeg, between October 16 and 25.

¹⁶ RABP 325 (Schauer) 1878 March 12, Anton Konings to Schauer; 1878 March 26, Konings to Schauer; 1878 April 2, Father James Hogan of St. Ann's Church, Montreal, to Father Keitz; 1878 April 6, Konings to Schauer [re the number of confessions and the Jansenism in Montreal]; for Sulpician reactions, 1878 April 30, Father V. Rousselot of Notre Dame, Montreal, to Schauer; RABP 528 (Rochester) «Domus Roffensis 1878» for a short description of the mission.

¹⁷ Michael J. CURLEY, C.Ss.R., *The Provincial Story: A History of the Baltimore Province of the Congregation of the Most Holy Redeemer* 184; for primary source, see AGR Baltimore (Provincialia) 1878 April 20 and 1878 September 5, Schauer to Mauron.

she was declared a patroness of the ecclesiastical province of Quebec. The sodality of St. Anne spread throughout French North America¹⁸.

A mission tour reached Toronto's St. Michael's Cathedral, St. Mary's, and St. Paul's churches in 1880. The missionaries energetically established the Purgatorian Society, the sections of the Holy Family, and confessed and gave retreats to the various communities, such as the Sisters of the Precious Blood. Archbishop Lynch mounted the pulpit at the end of the 1880 mission in his cathedral and asked the people to pray that the Redemptorists would remain in Toronto to «do a world of good as city missionaries and as a centre of missionary action for the whole Province, and even the whole Dominion.» The Redemptorists took over St. Patrick's parish in downtown Toronto¹⁹.

Toronto's *Globe* of January 14, 1881 published a full page description of the Redemptorists. Redemptorists were:

members of one of the most ascetic, zealous, and active religious Orders in the Roman Catholic Church. ... a proselytizing agency second only, if indeed it is second, to the Jesuits themselves. ... When they began a mission they were to take it for granted ... that ignorance of ... faith and morals was the rule, and by simple, fervent, declamatory sermons, not unmingled with wonderful stories as to purgatory, hell, and the glories of the Saints, especially of the Blessed Virgin Mary, to draw the people heavenwards or to terrify them into morality. Their chief means of grace was to be the confessional, the skill in whose manipulation the fathers gave nearly the whole of their attention during their time of study. ... Its fathers were, therefore, ROUGH AND READY in their mode,

¹⁸ Jean-Pierre ASSELIN, *Les Rédemptoristes au Canada. Implantation à Sainte-Anne-de-Beaupré 1878-1911* (Montréal 1981) 86; for the Belgian Redemptorists, Jérôme VAN LANDEGHEM, C.Ss.R., «Onze Redemptoristen in dienst van de Oekraïeners» in Robert HOUTHAEVE, *De Gekruisigde Kerk van de Oekraïne en het Offer van Vlaamse Missionarissen* (Izegem: Uitgeverij 1990) 321-47; also Armand BONI, C.Ss.R., *Pioniers in Canada, Belgische Redemptoristen in de provincies Quebec, Manitoba en Saskatchewan* (De Kinkhoren: Bruge-Brussel 1945).

¹⁹ For a brief history of the Redemptorists in Toronto, see Paul LAVERDURE, «The Congregation of the Most Holy Redeemer. The Redemptorists (Congregatio Sanctissimi Redemptoris), C.Ss.R.» *Walking the Less Travelled Road. A History of the Religious Communities within the Archdiocese of Toronto 1841-1991* (The Archdiocese of Toronto, Toronto 1993) 122-4; for Lynch's appeal, ARPT Annals of St. Patrick's, Quebec, 1880 December [p.211]. For the offer, ARCAT A92 (General Correspondence 1880-1920) 1880 September 21, Burke to Lynch; see also Annals of St. Patrick's, Quebec, 1880 February 2 and the newspapers, such as *The Hamilton Spectator*; RABP 325 (Schauer) 1880 November 18, Joseph Henning, C.Ss.R., to Schauer, and ARPT 210.

rather than polished and refined like the Jesuits, or deeply read like the Benedictines and Dominicans. They were to the religious Congregations what the Franciscans were to the great Orders, impressive preachers depending on their power of moving the multitude by sensationalism, often by vulgarity, rather than by deep, scholarly, and finished theological sermons.

The missions multiplied and in one year alone, from 1882 to 1883, thirty-two missions, several renewals, and nine retreats were preached²⁰.

In 1882 the Boston mission band under Father Joseph Wissel went to Halifax and to the Diocese of Harbor Grace, Newfoundland. The Redemptorists hammered away at the Irish nationalisms of the local people and upheld the universal nature of the Church. The successes were astounding. The bishop of St. John's, priests, and people, after longstanding conflicts over previous episcopal appointments, were reconciled to the new bishop of Harbor Grace²¹. There were over thirteen thousand confessions in the church of St. John's, Newfoundland²². Priests and laity inquired about joining; a new archbishop of Halifax, Cornelius O'Brien, offered the Redemptorists a foundation in Bermuda to keep them in his diocese²³. The missionaries travelled to Prince Edward Island in 1883 and 1884 and gave another series of successful missions²⁴. Wissel became so identified with the Redemptorist mission in Canada that bishops wrote him for foundations²⁵. Bishop John Sweeney approached

²⁰ RABP 595.5 (Toronto, St. Patrick) «St. Patrick's Toronto - 81»; «St. Patrick's - Toronto - 1883»; «St. Patrick's Toronto - 1884»; see also ARCAT A92 «Redemptorist Missions & Renewals».

²¹ RABP Annals 1882 «Circa Missiones in Nova Scotia et Terra Nova»; Annals of St. Patrick's, Toronto, 1882 February 19, 1882 October 7, 1883 November 9-18; RABP 325 (Schauer) 1882 April 26, Wissel to Father Joseph Keitz, C.Ss.R.; the history of these Newfoundland controversies is summarized in Latin in RABP Annals 1882:273-8. Joseph Wissel summarized it all even further by saying «The cause is too intense 'Irishism', the Franciscan Friars, and opposition between the bishops; see RABP 325 (Schauer) 1882 June 3, Wissel to Schauer. Wissel's description of the end of the mission is in 1882 November 17.

²² AGR Baltimore (Provincialia) 1882 December 19, Schauer to Mauron.

²³ RABP Annals 1884; RABP 325 (Schauer) 1885 December 10, O'Brien to Michael Oates, C.Ss.R.

²⁴ ARPT Annals of St. Patrick's, Quebec, 1883 June. See also ARPT 620-15, 1884 August 27; RABP unfiled material «Our Lady of Perpetual Help, Boston 1884» shows that the Boston house held 28 missions, 9 renewals, and 7 retreats in 1884; thirteen of the missions were in Prince Edward Island and all nine renewals were in Newfoundland.

²⁵ RABP 325 (Schauer) 1882 April 11, Wissel to Schauer about Halifax; ARCAT A92 «General Correspondence 1880-1920» undated letter from Wissel to «Most Rev'd Father!» about Saint John, New Brunswick; RABP 595.4 (St. John, N.B., St. Peter) 1883 May 22, Wissel to Schauer. Also 1883 November 14, Sweeney to Schauer.

Wissel for a foundation in a suburb of Saint John, New Brunswick. On Wissel's recommendation, the house began in 1884²⁶.

The most memorable mission, however, was one that caused an international incident reported in newspapers around the world. Bay Roberts on Conception Bay is thirty miles from St. John's. After the missions of 1883, at the height of the Orange Order's power, five men died as a result of the St. Stephen's Day Parade. During the inquiry, several pointed at the Redemptorist preaching as one of the causes of the tensions between Catholics and Protestants. Five residents swore before a magistrate that they heard one say that «... the Protestant religion was established by Queen Elizabeth who was an illegitimate child - that is a bastard.» Another five stated that they heard the Redemptorists

preach to the effect, «... put a collar on a monkey's neck and he would make a first class Wesleyan preacher.» [They] further stated that the priests asked, «What can you think of the Church of England when it sprang from a bastard? ... From Elizabeth down, we may call the Protestants a set of whores and bastards»²⁷.

The missionaries were subsequently heckled on their way to and from the church and during the night. Orangemen built an arch flying Orange flags under which the missionaries and the Catholics had to pass to go to the church. When this did not satisfy the roughs of the place and violence was threatened, the Redemptorists broke off the mission and went on to North River and Harbor Main. They returned with Bishop MacDonald of Harbor Grace who refused to go under the Orange arch. The Redemptorists demanded protection, but the Bay Roberts magistrate refused to admit that the priests were in danger. The Redemptorists, as American citizens, then called on the American consul in St. John's who wired and received the gunship H.M.S. Tenedos, which were given orders to protect the Orangemen! «On being interviewed the Fathers said that they had completed their mission at the Bay at

²⁶ AGR Baltimore (Provincialia) 1883 August 28, and November 27, Schauer to Consul General Michael Ulrich; ARTP (266); see also «Conventio inter Rmum Dnum J. Sweeny, D.D. et Pl. Rev. Elias E. Schauer C.Ss.R. English & Latin Original and Copies»; For possession, AGR Baltimore (Provincialia) 1884 August 4, Schauer to Ulrich.

²⁷ Elinor SENIOR, «The Origin and Political Activities of the Orange Order in Newfoundland 1863-1890» (M.A., Memorial University of Newfoundland 1960), especially 139-72, «The Harbour Grace Affray» 150, cited also in Kildare DOBBS, «Newfoundland and the Maritimes: An Overview» in *The Untold Story: The Irish in Canada* I:182.

the point of the bayonet and at the muzzle of the Gatling guns»²⁸.

Bishop Edouard-Charles Fabre offered St. Ann's parish in Montreal and Belgian Redemptorists were officially installed on September 30, 1884²⁹. Within a year, the Belgians launched missions identical to their European missions with three sermons daily, solemn procession and setting up of the mission cross, sermons about the Holy Sacrament and the Blessed Virgin Mary, a brilliantly lighted and decorated altar, solemn benediction, and other mission acts³⁰. To learn English and the slight differences between a North American and a Belgian mission, the Belgians invited Wissel and his mission band to give an English mission in St. Ann, Montreal, and participated in Wissel's missions in Charlotte-town, Prince Edward Island³¹. All of the missions, French and English, became interchangeable.

Between 1865 and 1885, the Redemptorist mission in Canada both for the Redemptorists and for the Catholic Church was successful. Successful uniformity was further promoted by Wissel's handbook, *The Redemptorist on the American Missions*³². More missions and then more offers of foundations came each year as the

²⁸ RABP 325 (Schauer) 1884 December 4, Joseph Henning, C.Ss.R., to Schauer. He suggests that Schauer have the United States government send ships to protect the American Redemptorists «in that savage country». See also 1884 December 12, where he writes «From a dispatch in the *New York Cath. Herald* I see that appeal has been made to the U.S. government for protection for the Bostonians in Newfdland [sic].» Henning summarized the incident privately for Provincial Schauer that one of the missionaries consciously or unconsciously roused the «smouldering fire» of Protestant bigotry into flames. The Redemptorist story is told in William E. LICKING, C.Ss.R., *Remiscences of the Redemptorist Fathers Rev. John Beil, Rev. Patrick M'Givern, Rev. John O'Brien, Rev. Leopold Petsch* (Ichester Maryland, 1891) 126-59. «From the *New Zealand Tablet*» 1885 February 13 and March 20 p.13 also recounts some of the incidents, although in garbled form.

²⁹ RABP 595.2 (Montreal St. Ann) 1884 August 17, Jean Catulle, C.Ss.R., to [Schauer].

³⁰ ARPT «Archivum domus ad Sanctae Annae Marianopoli. Chronicum ministerii externi», 1885 October 18-28.

³¹ AER Belgium (Vice Provincia Canadensis) 1889 February 8, Catulle to [Fr. Lelouchier, C.Ss.R.]; also 1889 November 20, Catulle to Father Provincial [Schauer]; Redemptorist Archives of the North Brussels Province [RANBP] «Amerika», 1887 April 21, Archbishop Cornelius O'Brien of Halifax to Jean Tielen; RABP 325 (Schauer) 1888 September 26, O'Brien to [?]; RANBP «Montréal», 1887 May 13, Bishop Duhamel to Jean Kockerols.

³² ARPT (265-02) «Missions» and also ARPT «Provincialia» [Scrapbook of letters from the Baltimore Provincial sent to St. Patrick's, Quebec City, 1880-1914] 1887 April 15, Schauer circular letter; for Wissel's continued popularity in the Maritimes, RABP 325 (Schauer) 1888 June 4, Archbishop C. O'Brien to Schauer; *The Halifax Morning Herald* for Saturday, April 1, 1882, reported Wissel's sermon in local news as «magnificently delivered and was listened to with close attention ...»; he was invited to give the mission in Toronto's St. Patrick's church in 1890 see RABP 595.5 (Toronto, St. Patrick) «Relatio ad chronistam Provinciale facienda de Missione habita.»

Redemptorist reputation continued to grow. Popular preaching and short-term intensity, similar to the Protestant revival, seemed perfectly adapted to the masses of people attending the mission, but the message of the missions, reconciliation and perfection in the Church through its sacraments was significantly different from the Protestant revival message.

Between 1865 and 1885 the Redemptorists experienced so much popular mission success that they became permanently established in every major city of Canada. Was success due to Alphonsus' message of reconciliation and perfection through the sacraments within the context of the Catholic parish? Yet Protestant preachers were successful with a different message. Was success due to the technique? Dramatic, popular preaching gained a hearing from everyone. Or was it the audience? Any religious revival had a good chance of success among a culturally, socially, and spiritually starved immigrant audience. Furthermore, a different audience, although still European, welcomed the same techniques and the same message in Catholic Europe. No matter, the technique froze into a pattern which would not change until the Second Vatican Council.



SUMMARIUM HUIUS FASCICULI

STUDIA

	Pag.
VIDAL Marciano, Die Familie in Leben und Lehre des Alfons von Liguori	5-32
CHIOVARO Francesco, Formazione e significato della leggenda di San Gerardo	33-63
DE SPIRITO Angelomichele, Gerardo Maiella e la religiosità popolare del suo tempo	65-88
MAJORANO Sabatino, La spiritualità Gerardina	89-103
RAPONI Santino, I fratelli laici redentoristi delle origini	105-148
OWCZARSKI Adam, Die Gründung einer Niederlassung der Redemptoristen in Warschau und deren rechtliche Grundlage.....	149-178
ORLANDI Giuseppe, I redentoristi napoletani tra Rivoluzione e Restaurazione.....	179-229

COMMUNICATIONES

LAVERDURE Paul, The Redemptorist Mission in Canada. Theorie and Practice, 1865-1885.....	231-241
------------------------------------------------------------------------------------------	---------

