

Pasquale Palmieri
La terra dell’obbedienza
Aspiranti santi e potere politico nel Regno di Napoli (secoli XVIII-XIX)

INDICE

Introduzione.....	3
- Prologo.....	19
Capitolo I: Religione, corte, paese: Il Regno di Napoli nel secolo XVIII.	
I rapporti tra Stato e Chiesa.....	32
- La difficile applicazione del concordato del 1741.....	39
- Un’annosa questione: le procedure «alla maniera del Santo Ufficio».....	46
- La repressione delle logge massoniche.....	52
- Il periodo della Reggenza.....	58
- Dagli anni settanta all’ultima fase del riformismo borbonico.....	71
Dall’universo normativo alla religione vissuta: missioni, culti e devozioni.....	82
- La regina e la sua “devota” corte.....	91
- La religiosità femminile.....	98
Capitolo II: Salvatore Pagnani e la fondazione del monastero di San Gabriele di Capua.....	
Capua.....	103
- Angela Marrapese e Alfonso Maria de’ Liguori.....	123
- Il Ritiro di San Gabriele diventa monastero di clausura.....	127
- Dalla vicenda politica al racconto agiografico: ricostruzione di una strategia.....	140
- La celebrazione del potere monarchico tra storia sacra e storia civile.....	147
Capitolo III: Tra giustizia regia, giustizia ecclesiastica e celebrazione della famiglia reale: aspiranti santi nel secolo dei Lumi.	
- Isabella Milone falsa santa, strega e ingannatrice.....	151
- Dall’esilio alla gloria degli altari: Pompilio Maria Pirrotti.....	160
- La monaca santa e la regina: Maria Maddalena Sterlicco e Maria Amalia di Sassonia.....	169
- Repressione e riconoscimento degli aspiranti santi per una nuova immagine del potere monarchico?.....	174
Capitolo IV: Dai santi di corte ai paladini della controrivoluzione.....	
Capitolo IV: Dai santi di corte ai paladini della controrivoluzione.....	179
- Vita politica, vita sociale e nuovi profili di santità. Tra gli anni trenta e gli anni sessanta: Giuseppe Maria Cesa, Maria Rosa Giannini e Ludovico Sabbatini.....	181
- Brevi vite di Redentoristi scritte da Alfonso de’ Liguori.....	190
- Mariano Arciero.....	198
- Stefano Pelosi.....	204
- «Della vita ed istituto del venerabile servo dio Dio Alfonso Maria de’ Liguori».....	207
- Devoti e promotori del culto di Maria Francesca delle Cinque Piaghe.....	227
- I «servi di Dio che operarono a vantaggio spirituale e temporale del popol napoletano»: nuove strategie agiografiche nell’opera di Pietro Degli Onofri.....	235
- La vita del servo di Dio Padre Francesco D’Anna.....	245
- Francesco De Geronimo.....	248
- Giambattista Cacciottoli.....	251

- Francesco Pepe.....	253
- Gregorio Rocco.....	262
- Dai taumaturghi dell'individuo ai taumaturghi della società.....	269
- Eroi del popolo durante la Rivoluzione del 1799 e il decennio francese.....	272
- Aspiranti santi e famiglie reali: Michelangelo di San Francesco e Luigi del Santissimo Crocifisso.....	277
- Morire da santi in età napoleonica: Francesco Mercurio e il vescovo Vincenzo Rogadei.....	280
- Un ultima curiosità.....	288

Capitolo V: Oltre i confini del Regno: i nuovi profili di santità e la lotta ai mali del secolo

- Il filo ininterrotto del gesuitismo: Giuseppe Pignatelli.....	289
- Il martirio regale di Maria Clotilde Adelaide Saveria di Borbone.....	294
- Pio VI e Pio VII, re e papi martiri.....	304
- Considerazioni di metodo: i nuovi santi tra identità religiose e identità politiche.....	309
- Considerazioni conclusive.....	315

Fonti manoscritte.....319

Fonti a stampa.....321

Fonti edite – strumenti.....325

Indice dei saggi citati.....326

Introduzione

Gli studi sulla santità nell'Italia moderna hanno conosciuto, negli ultimi anni, delle importanti svolte di carattere metodologico, anche attraverso lo sviluppo di orientamenti di ricerca che hanno cercato di far luce sui rapporti tra il versante religioso e quello socio-politico. Le indagini di Gabriella Zarri, iniziate già negli anni '70, dedicate alle «sante vive» che popolarono le corti italiane tra XV e XVI secolo, hanno rappresentato un importante stimolo verso lo sviluppo di una storiografia attenta alle fasi nascenti e ai processi di costruzione di nuovi culti, al loro valore politico-sociale, ai legami con le gerarchie e gli assetti istituzionali del potere laico e religioso¹. L'obiettivo della studiosa non era quello di tracciare le linee di una santità riconosciuta e canonizzata, ma di comprendere i meccanismi, meno appariscenti ma altrettanto importanti, di una santità vissuta, percepita, mentalmente rappresentata, dinamicamente inserita nella vita delle comunità. Il panorama degli stati italiani della prima età moderna era caratterizzato da un'evidente instabilità politica dovuta agli orientamenti egemonici delle grandi monarchie europee e al delicato momento attraversato dalla Santa Sede impegnata a difendere e riaffermare il suo ruolo di autorità spirituale e temporale². L'autrice ha scelto di rivolgere la sua attenzione a diverse donne che furono pubblicamente venerate come beate mentre erano ancora in vita e riuscirono, grazie ai doni profetici che venivano loro attribuiti, ad esercitare una notevole influenza sul panorama politico, orientando le decisioni dei sovrani, coagulando il consenso dei sudditi intorno ad essi, contribuendo al tentativo di stabilizzazione di formazioni politiche fragili in una congiuntura storica particolarmente delicata.

Emblematico e rappresentativo di una tendenza diffusa in quel periodo fu l'operato del duca ferrarese Ercole II d'Este che diffuse nelle corti italiane ed europee il culto di Lucia da Narni, consegnò alla regina di Francia il sangue fuoriuscito dalle stimmate della donna e, ergendosi ad "arbitro delle forme di culto" praticate dai suoi sudditi, tentò di rafforzare e legittimare il suo potere sfruttando il carisma della sua protetta³. Anche la corte mantovana dei Gonzaga riuscì a trarre enormi benefici dal sostegno di Osanna Andreasi e Stefana Quinzani, mentre le profezie di Arcangela Panigarola furono ascoltate da un numeroso

¹ G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

² Sull'argomento si veda P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

³ M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza 2004, p.13; G. Zarri, *Le sante vive*, cit., pp. 51-62.

cenacolo di devoti, del quale fece parte anche il governatore francese di Milano⁴. Le visioni profetiche di Colomba da Rieti procurarono alla donna la devozione del popolo perugino e la fiducia della famiglia dei Baglioni, prima di essere rivelate al pontefice Alessandro VI che, secondo alcune dicerie del tempo, ne fu profondamente atterrito⁵. È bene precisare, comunque, che le diverse vicende delle “sante vive” rispondono alle dinamiche di un periodo, quello precedente al Concilio di Trento, nel quale i sovrani territoriali avevano un notevole spazio di intervento in materia di fede e potevano, conseguentemente, offrire protezione a personaggi carismatici o promuoversi attraverso l’uso politico della religione. Il processo di centralizzazione operato dalla Chiesa cattolica nella seconda metà del Cinquecento, accompagnato al «tramonto della religione cittadina» e al «progressivo processo di secolarizzazione degli stati» riporterà le profetesse di corte nell’oblio⁶. Ciò nonostante le loro vicende, narrate in diverse opere agiografiche, lasciarono tracce durevoli e necessitano, per questa ragione, di essere considerate come momento importante di una storia che si sviluppa su un periodo più lungo e, oltre ad aggiornarci sull’evoluzione dei modelli promossi dalla Santa Sede, ci apre le porte all’osservazione di una santità che vive ed agisce all’interno della società di Antico Regime caratterizzandosi in un costante processo di interrelazione con le gerarchie e i gruppi dominanti, influenzando i rapporti di questi ultimi con i sudditi.

I cambiamenti intervenuti tra la fine del Cinquecento e l’inizio del secolo successivo a modificare l’universo della santità nel mondo cattolico, ben focalizzati dalla storiografia degli ultimi quindici anni, hanno posto agli studiosi nuovi interrogativi e problemi mettendo in evidenza l’esigenza di cercare diverse chiavi interpretative per l’analisi delle fonti⁷. Il processo di centralizzazione delle competenze sull’universo della santità e la conseguente rivendicazione delle prerogative pontificie in materia portò ad un’evoluzione

⁴ G. Zarri, op. cit., pp. 62-71 e 94-95. Si veda anche M. Gotor, op. cit., p. 13.

⁵ G. Zarri, op. cit., pp. 91-93.

⁶ Ivi, cit., p. 15; l’argomento del «tramonto della religione cittadina» è trattato nel saggio di L. Donvito, *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVIII, 1984, pp. 431-474. Più in generale, sempre sul tema della religione civica, si veda A. Vauchez (a cura di), *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté e Islam)*, Roma, Ecole française, 1995. Il processo di secolarizzazione degli stati moderni è stato oggetto di diversi studi nell’ultimo ventennio. Mi limito qui a rimandare a G. Chittolini - A. Molho - P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995, e all’intervento di G. Petralia, «Stato moderno» in Italia e nel Rinascimento, in «Storica», 3, 1997, pp. 7-48. Si veda anche il recente intervento di E. Brambilla, *I poteri giudiziari dei tribunali ecclesiastici nell’Italia centro-settentrionale e la loro secolarizzazione*, in C. Donati - H. Flachenecker (a cura di), *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze*, Bologna-Berlino, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2005, pp. 99-112. L’argomento è stato studiato anche attraverso l’evoluzione dell’istituto del giuramento politico da P. Prodi, *Il sacramento al potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁷ Per una bibliografia completa sull’argomento rimando a M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., pp. 129-148.

in senso giurisprudenziale dei processi di canonizzazione. La perizia sulle prove raccolte circa le virtù e i miracoli degli «aspiranti santi»⁸, sulla correttezza formale dell'esame dei testimoni, contribuirono all'erezione di consistenti barriere difensive contro i dubbi avanzati dalla critica umanistica e dal mondo protestante, ma riuscirono anche nell'intento di influenzare le proposte e le definizioni della santità provenienti dai diversi stati territoriali, costrette a confrontarsi con l'esigenza di uniformarsi, almeno parzialmente, ai modelli promossi dalla Santa Sede⁹. In questo contesto giocò sicuramente un ruolo essenziale l'azione di controllo esercitata dalla Congregazione del S. Ufficio e dai tribunali locali che ad essa facevano capo, grazie ai quali, soprattutto a partire dai primi decenni del Seicento, la Chiesa di Roma riuscì ad affermare il suo potere giurisdizionale sulle vite dei santi, sulle manifestazioni soprannaturali ad essi legate, sulla diffusione dei culti, svolgendo un ruolo complementare a quello dei poteri laici nell'azione di disciplinamento della società¹⁰. Non va sottovalutato, tra l'altro, l'impatto dell'operato di altri dicasteri pontifici quali la Congregazione dei Vescovi e Regolari che, attraverso il controllo delle diocesi e della vita monastica, riuscì a condizionare a diversi livelli lo svolgersi della vita religiosa, in particolar modo nella penisola italiana¹¹.

Dall'inizio degli anni Novanta ad oggi si è sviluppata una vasta produzione storiografica sul problema della simulazione di santità che entrò a far parte delle competenze dell'Inquisizione connotando di eresia «comportamenti devoti la cui autenticità appariva

⁸ La definizione è di A. Jacobson Schutte, *Aspiring saints. Pretense of holiness, Inquisition and Gender in the Republic of Venice (1618-1750)*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 2001.

⁹ Sull'argomento si veda M. Gotor, *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in L. Fiorani – A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia. Annali XVI. Roma la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 679-727. Dello stesso autore si veda *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588-1642)*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, pp. 279-288. Si vedano anche G. Dalla Torre, *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 27-81, e G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 13-37. Più in generale, sui modelli di santità proposti nel periodo post-conciliare si veda R. De Maio, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in Id., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 2002 (I edizione 1973), pp. 253-274.

¹⁰ Fondamentale sull'argomento il testo curato da P. Prodi, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994. Sul rapporto tra poteri laici ed ecclesiastici si vedano in particolare, nello stesso volume, gli interventi di W. Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionnalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, pp. 101-123; W. Schilling, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, pp. 125-160; A. Prosperi, *L'inquisitore come confessore*, pp. 187-224. Si veda anche G. Chittolini – A. Molho – P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato*, cit., in particolare gli interventi di R. Bizzochi, *Chiesa, religione e stato agli inizi dell'età moderna*, pp. 493-529, e di G. Fragnito, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello stato. Riflessioni e spunti*, pp. 531-550.

¹¹ Si veda, sull'argomento G. Romeo, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio*, in M. Sangalli (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura e società (Atti del convegno internazionale di studi. Siena, 27-30 giugno 2001)*, Roma, Edizioni dell'ateneo, 2003, pp. 607-614.

dubbia sul piano della dottrina»¹². L'esigenza di distinguere tra veri e falsi santi nasceva non solo dalla necessità di disciplinare i culti e allargare la sfera di controllo sui comportamenti sociali, ma anche dal tentativo di respingere gli attacchi della Riforma protestante che, oltre a mettere in discussione il primato interpretativo della Chiesa cattolica sui testi sacri, imponeva una chiara distinzione tra culto regolato e superstizione¹³. Questi cambiamenti, volti a ridisegnare i modelli comportamentali e a disciplinare le diverse forme di culto, sono difficilmente scindibili dal «processo di trasformazione che coinvolse la politica e la cultura europea» tra XVI e XVII secolo e che «si è convenuto definire «età della confessionalizzazione forzata»¹⁴.

I processi di sistemazione dottrinale e teologica e di riorganizzazione ecclesiastica si diffondono in tutte le confessioni religiose mentre parallelamente si afferma lo stato moderno e si formano le chiese territoriali. Sono processi che hanno come obiettivo primario la restituzione di un ordine religioso, politico e sociale compatto, regolato da norme chiare e definite, trasmesse al fedele-suddito con mezzi di persuasione e di coercizione: il fine è la formazione dell'uomo nuovo, per il quale i valori della confessione religiosa vengono interiorizzati attraverso la trasmissione di una nuova «religio». Purificata da elementi di superstizione e di ritualità devianti, la nuova religiosità diviene sempre più individuale e moralistica, volta a disciplinare i comportamenti religiosi ma anche a distinguere e a definire le norme morali che orientano i comportamenti sociali¹⁵.

Uno dei nodi più intricati che la recente ricerca storica ha tentato di sciogliere è proprio quello del rapporto tra la diffusione dei modelli di religiosità post-tridentini e i percorsi di affermazione, riaffermazione o consolidamento dei poteri laici nei diversi stati della penisola. La fine delle guerre che avevano caratterizzato la prima metà del XVI secolo, il delinearsi ormai chiaro dell'egemonia spagnola, la riorganizzazione della Chiesa cattolica

¹² G. Zarri, «Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri, in Id. (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, p. 9; per una bibliografia dettagliata sull'argomento della simulazione di santità rimando sempre a M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., pp. 139-141.

¹³ G. Zarri, «Vera» santità, cit. pp. 15-16. Sul tema della critica protestante al culto dei santi si veda C.M.N. Eire, *War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 28-53; per il culto delle immagini si veda O. Christin, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Editions de Minuti, 1991; sul problema delle reliquie dei santi si veda A. Joblin, *L'attitude des protestants face aux reliques*, in E. Bozoky – A.M. Helvétius (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols Publishers, 1999, pp. 123-141.

¹⁴ G. Zarri, «Vera» santità, cit. p. 14; si veda anche M. Caffiero, *Modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva*, in G. Barone – M. Caffiero – F. Scorza Barcellona (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 265-279. Sul tema della «confessionalizzazione» si veda W. Reinhard, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni di una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'istituto storico Italo-germanico di Trento», VIII (1982), pp. 13-38; P. Schiera, *Lo stato moderno e il rapporto disciplinamento/legittimazione*, in «Problemi del socialismo», V (1985), pp. 111-135.

¹⁵ G. Zarri, «Vera» santità, cit., p. 16.

vengono considerate, in questa prospettiva, come le coordinate essenziali di un contesto segnato da uno stretto legame tra le materie di fede e l'azione disciplinante degli stati. Se non sfuggiva, come osserva Miguel Gotor, «la possibilità di usare il culto dei santi canonizzati come potente veicolo devozionale mediante il quale celebrare l'autorità pontificia e spingere i fedeli con lo sfarzo delle cerimonie a stringersi intorno alla Chiesa di Roma», avanzava allo stesso tempo l'esigenza di assegnare alla religione un ruolo centrale nel processo di stabilizzazione e rafforzamento del potere¹⁶. La riflessione di Giovanni Botero, nel suo celebre trattato sulla *Ragion di Stato* pubblicato nel 1589, è estremamente significativa poiché poneva al sovrano la necessità di favorire lo sviluppo di cerimonie ecclesiastiche sempre più aderenti alle prescrizioni romane per ottenere l'obbedienza dei suoi sudditi marginalizzando i comportamenti devianti, la simulazione e la superstizione¹⁷. La lotta contro la falsa santità si poté, quindi, realizzare, nel territorio italiano, anche grazie ad una trasformazione intervenuta nei rapporti tra religione e potere politico: Miguel Gotor ha recentemente scritto che «le autorità secolari scelsero di delegare all'ordine sacerdotale la gestione di ambiti sempre più vasti della vita civile, favorendo la sovrapposizione tra eresia dottrinale e repressione politica e la coincidenza tra controllo dell'ordine pubblico, disciplina morale dei comportamenti e difesa della vera religione»¹⁸. L'idea di una sostanziale collaborazione tra giudici laici ed ecclesiastici in questa opera di disciplinamento ha sollevato enormi problemi, soprattutto per quegli storici che, come Gigliola Fragnito, hanno sostenuto, in passato, che la creazione, a partire dal 1542, di Congregazioni pontificie centralizzate modificò «i rapporti tra Roma e gli Stati regionali» e «aprì profonde crepe nel sistema condominiale che si era venuto consolidando all'indomani del ritorno dei pontefici a Roma dopo la fine del Grande Scisma» e moltiplicò «le occasioni di tensioni e di conflitti»¹⁹.

Anche se la storiografia italiana non ha conosciuto, al pari di quella sulla monarchia spagnola, una grande fioritura di studi riguardanti il rapporto tra collegi cardinalizi,

¹⁶ M. Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002, p. 39.

¹⁷ G. Botero, *Della ragion di Stato libri dieci con tre libri delle cause della grandezza e magnificenza della città*, Venezia Giolitti, 1589, pp. 94-95; sull'opera di Botero si vedano anche le importanti riflessioni di M. Gotor, *I beati del papa*, cit., pp. 23-24 e 39-40.

¹⁸ M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., p. 78.

¹⁹ G. Fragnito, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato*, cit., p. 544; sulla stessa linea interpretativa l'intervento di G. Chittolini, *Note sulla politica ecclesiastica degli stati italiani nel sec. XV (Milano, Firenze, Venezia)*, in J.P. Genet – B. Vincent (a cura di), *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloqui organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velasquez, Madrid, 30 novembre et 1 décembre 1984*, Madrid, 1986, pp. 195-208. Si veda inoltre l'introduzione al volume curato dallo stesso G. Chittolini, *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli, Liguori, 1989, pp. XI-XXI.

inquisitori, vescovi ed autorità civili, siamo in grado di comprendere alcuni aspetti importanti di un panorama estremamente variegato e territorialmente differenziato²⁰. Non mancarono, ovviamente, contese giurisdizionali – secondo Giovanni Romeo, i soli «incidenti relativi al Sant’Ufficio» possono essere considerati una «parte minima» della sconfinata linea di confronto tra istituzioni laiche ed ecclesiastiche²¹ - ma i poteri signorili consolidati, come quello del viceré a Napoli e del papa nello Stato della Chiesa, tesero a lasciare ampi margini di manovra ai giudici di fede per esercitare un forte controllo sulle credenze e coscienze dei sudditi, mentre in altre formazioni territoriali, come la Toscana, il Piemonte o il ducato di Ferrara, i regnanti cercarono in un primo momento di conservare «un potere di intervento», ma poi finirono per accogliere e appoggiare un regime di controllo sostanzialmente collaborativo²². Le frequenti tensioni, in definitiva, non impedirono che i diversi sovrani, anche timorosi che nei loro domini si riproponessero le violente lacerazioni che attraversavano la monarchia francese, accettassero l’operato dei tribunali ecclesiastici subordinando la conservazione della stabilità interna all’uniformità dottrinale e considerando le diverse forme di dissenso religioso come una minaccia per l’ordine pubblico. I giudici confessionali disponevano in molti casi di carceri e polizia salariata, ma «con la recezione dei canoni tridentini come leggi dello stato (cosa che non avvenne oltralpe, né in Francia, né negli stati non ecclesiastici dell’Impero, mentre avvenne in tutti gli stati italiani, tranne la Savoia) [...] ebbero il diritto di chiedere l’esecuzione di polizia e le autorità secolari il dovere di assicurarla»²³. I loro spazi di

²⁰ Sull’argomento si veda lo studio di E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006. Rimando a questo testo, in particolare alle pp. 79-99, anche per una bibliografia aggiornata sugli studi riguardanti la monarchia spagnola. Si vedano anche le osservazioni di G. Romeo, *L’Inquisizione nell’Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 56-62.

²¹ G. Romeo, *Altre Inquisizioni. Vescovi, Congregazione del Sant’Ufficio e medici ebrei nell’Italia della Controriforma*, in P. Scaramella (a cura di), *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 513-535.

²² A. Del Col, *L’Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, A. Mondadori, 2006, p. 750. Importanti conclusioni sull’argomento in A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 57-116; sul problema del rapporto Chiesa-Stato nella repressione della stregoneria si veda V. Lavenia, «Anticamente di misto foro». *Inquisizione, Stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in G. Paolin (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 35-80.

²³ E. Brambilla, *La giustizia intollerante*, cit., p. 157; della stessa autrice si veda *La polizia dei tribunali ecclesiastici e le riforme della giustizia penale*, in L. Antonelli – C. Donati (a cura di), *Corpi armati e ordine pubblico in Italia*, Rubbettino, Soneria Mannelli, 2003, pp. 96-110. Sul caso particolare della Savoia si veda A. Erba, *La Chiesa Sabauda tra Cinque e Seicento: Ortodossia tridentina, gallicanismo savoiano e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, Herder, 1979; per gli altri paesi si vedano A. Lefebvre-Theillard, *Recherches sur les officialités à la ville du Concile de Trente*, Paris, Pichon et Durand Aujas, 1973; A. Duke, *Salvation by Coercition. The Controversy surrounding the Inquisition in the Low Countries on the Eve of the Revolt*, in P. Newman Brooks (a cura di), *Reformation Principle and practice. Essays in Honour of Arthur Geoffrey Dickens*, London, Scholar Press, 1980, pp. 143-145. Si vedano anche, più in generale, le importanti osservazioni di G. Signorotto, *Dall’Europa cattolica alla «crisi della coscienza europea»*, in C. Ossola – M.

azione erano, quindi, notevoli tanto da indurre Elena Brambilla a parlare di una «docile sottomissione» delle autorità civili e dei fedeli al potere del pontefice e all'ordine ecclesiastico che avrebbe condotto «ai minimi storici, nella penisola, la separazione tra chiesa e stati»²⁴.

In questo contesto si delinearono i tratti essenziali della santità controriformistica e si consumarono, allo stesso tempo, le drammatiche vicende di uomini e donne accusati di simulazione, reclusi nelle prigioni inquisitoriali e statali o nelle sicure mura dei conventi sotto la strettissima sorveglianza di superiori e confessori. Proprio a questi ultimi fu assegnato, come è noto, un ruolo centrale nelle strategie di controllo adottate dall'Inquisizione e la diffusissima pratica della direzione spirituale che interessò in larga misura monasteri e conservatori femminili, ma anche le semplici religiose terziarie, si legò indissolubilmente alla repressione dell'affettata santità²⁵. Le manifestazioni devote non conformi alle prescrizioni pontificie e gli episodi di profetismo dotati di un forte potere destabilizzante furono ricoperti dalla cultura del sospetto, lasciando spazio a nuovi modelli agiografici improntati al rispetto verso le istituzioni ecclesiastiche e la disciplina cristiana. Se le «sante vive» e i profeti della primissima età moderna si legavano ad un tentativo di sacralizzazione del potere laico che allargava i suoi spazi di azione fino a comprendere la sfera rituale e religiosa, la repressione dei falsi santi testimonia una rinnovata presenza nella società di una Chiesa capace di esercitare la sua influenza sulla politica, la cultura, la morale. Attraverso il controllo delle esperienze mistiche e profetiche, dell'organizzazione dei sepolcri e degli spazi sacri, della produzione di iconografie, della stesura di biografie dedicate a personaggi morti in odore di santità, le congregazioni pontificie, principalmente il Sant'Ufficio che poteva contare quasi ovunque su una strutturata rete organizzativa, tentò di affermare il suo primato «su tutti i livelli dell'esperienza agiografica», incontrando l'appoggio, sia pur in alcune occasioni tacito o tentennante, dei principi laici²⁶.

Già dagli anni Trenta del Seicento, nel pieno delle celebri riforme portate da Urbano VIII, si delineava chiaramente un quadro nel quale la santità canonizzata diventava «un luogo di

Verga – M.A. Visceglia (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 231-249.

²⁴ E. Brambilla, *La giustizia intollerante*, cit., pp. 115-116.

²⁵ La bibliografia sull'argomento è estremamente vasta. Mi limito qui a rimandare a M. Catto (a cura di), *La direzione spirituale tra Medioevo ed età moderna: percorsi di ricerca e contesti specifici*, Bologna, Il Mulino, 2004; per le coordinate generali del problema sono fondamentali L. Scaraffia - G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994; G. Zarri (a cura di), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo: Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996.

²⁶ M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., pp. 87-89.

celebrazione dell'incontro confessionale tra Chiesa e Stato, regolato dall'etichetta e dalla dottrina della ragion di Stato per come era stata definita nel 1589 da Giovanni Botero»²⁷. Alle gerarchie politiche, ai principi e ai nobili, quasi al pari degli ordini religiosi, restava il compito fondamentale di promuovere e sostenere nuove proposte di santità, sottoponendole all'attenzione della Santa Sede per dare inizio ai processi di canonizzazione che, notoriamente, duravano diversi decenni e attraversavano fasi convulse.

Nell'elaborazione dei nuovi profili di santità i «recinti» monastici rappresentarono non solo una garanzia di vita virtuosa per gli aspiranti santi, ma anche un baluardo nei confronti delle tentazioni del mondo e della corruzione della vita civile. Anche su questo versante la storiografia degli ultimi due decenni ha raggiunto risultati importanti, dimostrando come lo studio della vita monastica (soprattutto, ma non esclusivamente femminile) debba essere legato necessariamente ai meccanismi, non sempre facilmente identificabili, che regolavano i rapporti tra potere regio, nobiltà, autorità cittadine, clero diocesano e clero regolare²⁸. Bisogna considerare, in questa prospettiva, che la Santa Sede, nelle sue articolate strategie per il controllo della vita conventuale, mostrò evidenti preferenze per le nuove fondazioni, considerate più facilmente governabili e plasmabili per l'instaurazione di regimi di stretta osservanza. Proprio nei conventi di recente costituzione si trovò un terreno estremamente fertile per il proliferare di nuovi santi, intorno ai quali si lavorò alacremente per proporre ai fedeli modelli di vita edificante e virtuosa.

In un intervento pubblicato nel 1997, Marina Caffiero osservava che «il successo e la rilevanza dei risultati delle ricerche di agiografia e storia della santità, soprattutto per il periodo moderno, pur non trascurando il problema del rapporto con le istituzioni e i poteri», appariva prevalentemente connesso «ad una prospettiva metodologica imperniata sulla storia sociale e culturale, sulla ricostruzione delle rappresentazioni individuali e collettive espressive di una data cultura, sull'immaginario e sulla dimensione simbolica

²⁷ M. Gotor, *I beati del papa*, cit., p. 90.

²⁸ Anche per questo argomento la bibliografia è notevole. Fondamentali i volumi curati da G. Zarri, *Recinti. Donna clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000, e *Il Monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Verona, Il Segno dei Gabrielli, 1997; della stessa studiosa si veda anche *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)* in G. Chittolini – G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali IX, La Chiesa e il potere politico*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 359-429; fondamentali, soprattutto per il rapporto tra clausura, fenomeni mistici ed elaborazione di nuovi profili di santità, le osservazioni di M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 327-373. Sul monachesimo femminile nelle città del Regno di Napoli si veda E. Novi Chavarría (a cura di), *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno. Atti del convegno di studi tenutosi a Campobasso (11-12 novembre 2003)*, Napoli, ESI, 2005.

della vita collettiva, sulle relazioni interne ai gruppi sociali e sulle pratiche di culto»²⁹. Era evidente, per la studiosa, l'esigenza di esplorare nuovi percorsi di ricerca capaci di valutare le interrelazioni presenti tra schemi e modelli della tradizione religiosa e meccanismi fondanti della vita politica, come le «relazioni tra sovrani e ministri» o i rapporti «dei protettori con i loro clienti o protetti», per finire nei «processi di sacralizzazione del potere politico»³⁰. Se il potere laico, nelle procedure di canonizzazione, continuò a ricoprire un ruolo importante, l'opera pontificia di «selezione e controllo dei fattori legittimanti procurati dal culto dei santi» si inseriva inevitabilmente «nella dialettica dei rapporti spesso conflittuali tra la Chiesa e gli Stati in età moderna»³¹. Del resto, già in un saggio del 1991, Giuseppe Della Torre segnalava che, sotto il pontificato di Urbano VIII, si posero dei freni alle crescenti richieste, avanzate dai sovrani, di aprire nuovi processi di canonizzazione, nel timore che la santità venisse politicamente strumentalizzata dai poteri laici con gravi danni per il primato papale sulla sfera del sacro³².

Lungo la linea del rapporto tra religione, politica e società permane, quindi, la possibilità di sviluppare percorsi storiografici nei quali le indagini sulla santità possono dare ancora molte risposte. Nonostante i tentativi di centralizzazione attuati dalla Curia romana, i santi continuavano ad avere enormi specificità legate al loro luogo di provenienza e restavano inseriti in una fitta rete di protezioni terrene acquistabili con le «stesse modalità di reperimento di risorse finanziarie», o con lo stesso «sistema dei doni, innescenti obblighi e reciprocità», che regolava «le relazioni e le carriere cortigiane»³³. Promuovere un culto significava evidentemente sostenere, rafforzare, legittimare le funzioni di singoli personaggi o di gruppi sociali talvolta ben identificabili, dare prestigio ad un'istituzione, riuscire ad esercitare influenza su larghi settori della società veicolando messaggi in grado di incidere sui comportamenti individuali e sulle dinamiche che governavano la vita collettiva. Il santo era, allo stesso tempo, fattore di conservazione o di cambiamento, catalizzatore di aspettative e titolare di un carisma che gli veniva attribuito da fedeli fiduciosi nelle sue capacità taumaturgiche, nei suoi doni sovranaturali o, semplicemente, nel potere consolatorio della sua predicazione. Egli conquistava una posizione spesso

²⁹ M. Caffiero, *Santità, politica, sistemi di potere*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia: temi e prospettive. Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 novembre 1996)*, Roma, Viella, 1997, pp. 364-365.

³⁰ Ivi, p. 365.

³¹ Ivi, p. 367.

³² G. Della Torre, *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, cit., p. 252. Anche Paolo Prodi sostiene che la concorrenza, sul piano dell'elaborazione di prescrizioni morali e religiose, tra la sfera ecclesiastica e quella statale ha impedito l'affermazione delle prerogative laiche sulle pratiche devozionali e sulla vita religiosa (Id., *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 14-16).

³³ M. Caffiero, *Santità, politica*, cit. p. 369.

privilegiata nell'orizzonte mentale di sovrani, nobili, funzionari regi, ma anche di mercanti, artigiani, allevatori e contadini: diveniva un elemento centrale del contesto storico per la sua capacità di coinvolgerne le diverse componenti in maniera assolutamente trasversale. Risulta impossibile, come osservava a suo tempo Gabriele De Rosa, comprendere in pieno la figura di un personaggio come Alfonso Maria de Liguori, eroe-simbolo della Chiesa settecentesca, senza assegnare un ruolo centrale alla storia della terra e dei contratti agrari, dei rapporti di potere che governavano il ciclo produttivo delle campagne meridionali e che regolavano la vita di tutti coloro ai quali si rivolgeva l'azione pastorale del fondatore dei Redentoristi³⁴. Da questo esempio deriva un assunto metodologico che resta centrale negli studi di storia religiosa e, nello specifico, di storia della santità, aprendo notevoli possibilità interpretative derivanti dall'incontro di ambiti storiografici che rimangono troppo spesso separati. Le trasformazioni sociali, politiche, istituzionali, economiche, territoriali e, in senso più ampio, sociali possono dirci molto sull'identità dei santi, ma, allo stesso tempo, i profili di questi ultimi possono contribuire ad affrontare in maniera più completa alcune problematiche ancora estremamente attuali, prime fra tutte quelle riguardanti i processi di formazione e organizzazione dello stato moderno.

Un recentissimo saggio di Adriano Prosperi ha messo in evidenza le strettissime connessioni presenti tra le dispute dottrinali, la diffusione del culto dell'Immacolata Concezione e la «fondazione sacra» della monarchia spagnola agli inizi del secolo XVII³⁵. L'imponente campagna propagandistica, condotta principalmente dai gesuiti attraverso prediche, processioni, lezioni scolastiche e diffusione di scritti devozionali riuscì, secondo l'autore, ad innescare un processo di «fanatizzazione delle masse popolari» che fu seguito con attenzione dal papato, sempre vigile nel riconoscere le volontà politiche del sovrano iberico e le enormi capacità di influenza dei suoi alleati nella struttura ecclesiastica³⁶. Tra il 1618 e il 1619 il viceré spagnolo di Napoli, superando l'opposizione dei domenicani che soffrivano la concorrenza dell'ordine ignaziano, riuscì ad imporre ai membri del governo e alle autorità statali la sottoscrizione di un giuramento solenne col quale si impegnavano a difendere e sostenere, anche a prezzo della vita, la dottrina dell'immacolata concezione³⁷.

Fu in una vocazione guerriera e religiosa che lo Stato spagnolo cercò allora una base di unità e costruì la propria compattezza: proclamandosi difensore dell'onore della Madonna contro tutti i suoi nemici, gli

³⁴ G. De Rosa, *Storie di santi*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. XVIII-X.

³⁵ A. Prosperi, *L'Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola*, in «Studi storici», 2, 47, aprile-giugno 2006, pp. 481-510.

³⁶ Ivi, p. 507.

³⁷ Ivi, pp. 505-506.

spagnoli si strinsero attorno al re e alla religione combattendo gli Ebrei e Musulmani ed espellendoli dalla comunità cattolica iberica. L'unità e l'intolleranza furono legate dallo stesso filo. Le forme di giuramento pubblico e solenne davanti al popolo imposte al sovrano riempirono le piazze in Spagna e in Italia. Ludovico Antonio Muratori doveva criticare nel Settecento quello che definì «il voto sanguinario», cioè l'impegno a difendere la dottrina col proprio sangue. Ma l'invasione degli spazi pubblici con statue dell'Immacolata e altre forme di devozione dell'immagine dovevano restare il segno di una scelta dottrinale che non era più di teologi, ma di emozioni collettive stimulate e controllate a scopo di potere³⁸.

Anche la monarchia francese, uscita dalla violenta crisi delle guerre di religione e proiettata in un contesto internazionale sconvolto dalla guerra dei Trent'anni, fece ricorso al culto mariano incoraggiando costantemente i pellegrinaggi verso i santuari e consacrando, nel 1631 durante il regno di Luigi XIII, l'intera nazione alla Madonna. Nonostante esistesse, come ha affermato Bruno Maes nel suo volume intitolato *Le Roi, la Vierge et la nation*, un legame fortissimo tra lo sviluppo della devozione mariana e la costruzione dello Stato moderno, non ci fu in Francia una specifica preoccupazione per la difesa del dogma che voleva la Madre di Cristo priva delle macchie del peccato originale³⁹. Tornando al panorama italiano, risulta particolarmente indicativa l'esperienza, messa in evidenza dagli studi di Paolo Cozzo, dei duchi sabaudi, i quali, tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, attraverso la promozione di un preciso «idioma devozionale» fondato tanto sull'esaltazione della tradizione dinastica quanto sull'assorbimento delle identità locali, sostennero una complessa espansione territoriale consolidando la loro posizione nel panorama geo-politico europeo⁴⁰.

La ricerca di una legittimazione sacra per il potere monarchico, ricostruita anche nella sua lunga durata da Marc Bloch che concentrò la sua attenzione sulle guarigioni dei malati di scrofola operate dai sovrani⁴¹, fu dunque una caratteristica comune a diverse formazioni politiche dell'Europa di antico Regime. Anche la diffusione del culto del Sacro Cuore, che prese vita dalle celebri visioni di Margherita Maria Alacoque avvenute tra il 1673 e il 1675 nel Monastero della Visitazione di Paray-le Monial, legò i suoi destini alla sacralità del potere monarchico francese affiancando «il tema più intimo e personale del Cuore» a «quello più alto della regalità di Cristo» che suggellava, sulla base di un evidente processo

³⁸ Ivi, p. 508.

³⁹ B. Maes, *Le Roi, la Vierge et la nation, Pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002, pp. 17-18.

⁴⁰ P. Cozzo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il mulino, 2006, p. 18.

⁴¹ M. Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino, 1989 (prefazione di J. Le Goff).

associativo, i decreti e le decisioni del sovrano⁴². Come ha evidenziato Mario Rosa, la devozione non fu propagandata «come simbolo di una grazia individuale di santificazione, ma come messaggio indirizzato alla collettività con l'appoggio [] determinante del potere politico»⁴³. Anche se soltanto nel corso del XVIII secolo la corte di Versailles diventerà uno dei centri propulsori della diffusione europea del culto del Sacro Cuore, già tra il 1688 e il 1689, negli anni della guerra della Lega di Augusta, proprio nel momento in cui la Francia si sentiva accerchiata dai suoi «nemici religiosi e politici», maturò nella stessa Margherita Maria Alacoque l'idea di appellarsi a Luigi XIV affinché costruisse un grande tempio per permettere ai suoi sudditi di praticare la nuova devozione e garantirsi, allo stesso tempo, la protezione divina che avrebbe propiziato il successo delle sue armate⁴⁴. Il progetto, pur ricco di valore simbolico, non si realizzò, ma, nell'ultimo decennio del Seicento, il cammino del culto subì una svolta decisiva poiché, attraverso l'avvicinamento ad altri culti tradizionali come quello del Corpus Domini, si cercò di introdurlo nelle liturgie riconosciute dalla Chiesa cattolica⁴⁵.

Anche le ricerche condotte sulle raccolte agiografiche dell'Europa di Antico Regime hanno fornito alcuni importanti elementi di riflessione sulla formazione delle identità nazionali, sugli assetti gerarchici, istituzionali e geografico territoriali. Osserva Raimondo Michetti:

Non è poi così casuale che una parte di queste opere si apra con veri e propri trattati sulla storia del territorio prescelto, in cui l'autore si premura di identificare non solo la storia peculiare del luogo, talvolta dalle origini noaiche fino ai suoi giorni, ma anche di discutere e di fissare i confini che delimitano la storia di quel territorio sacralizzato dal passaggio di santi o dalla presenza dei loro corpi. L'osservatorio delle ricerche sulle raccolte [...] indagato dall'angolatura degli studi agiografici, è ora a disposizione anche degli studiosi di storia politica: proprio perché sono opere che non si riferiscono solo agli assetti statuali consolidati, ma anche ad unità territoriali e giurisdizionali in formazione che, talvolta, neppure si formeranno, esaurendosi nella fase dell'immaginazione progettuale. E, si potrebbe aggiungere, talvolta anche l'assenza totale di raccolte

⁴² M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999, p. 22. Sul culto del Sacro Cuore si veda J. Le Brun, *Politics and Spirituality: the Devotion to the Sacred Heart*, in «Concilium», VII (1971), n. 9, pp. 29-43; sullo sviluppo della devozione alla fine dell'Età moderna e all'inizio dell'età contemporanea e sui suoi significati politici si veda D. Menozzi, *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001. Si vedano inoltre gli interventi dello stesso D. Menozzi, *Devozione del Sacro Cuore e instaurazione del Regno Sociale di Cristo: la politicizzazione del culto nella Chiesa ottocentesca*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg and Sellier, 1997, pp. 161-194, e di F. De Giorgi, *Il culto al Sacro Cuore di Gesù: forme spirituali, forme simboliche, forme politiche nei processi di secolarizzazione*, *ibid.*, pp. 195-211. Si veda, infine, D. Menozzi, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della "Quas primas"*, in «Cristianesimo nella Storia», XVI (1995), pp. 79-113.

⁴³ M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., p. 25.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 25-26.

⁴⁵ *Ivi*.

agiografiche in territori comunque segnati da una consolidata tradizione storica e da una forte presenza culturale può consentire di interrogarsi sui modi e direzioni della costruzione dell'identità di quel luogo⁴⁶.

E' importante sottolineare che gli autori di raccolte di vite di santi erano spesso al servizio di principi, famiglie nobiliari o di altre autorità laiche, rispondevano ad esigenze di legittimazione del potere che prescindevano dagli orientamenti centralistici della chiesa di Roma, mostrando invece un forte legame con le strutture ecclesiastiche locali, principalmente con gli ordini religiosi⁴⁷. Se, quindi, è innegabile che questa produzione fu influenzata dalla paziente opera di controllo esercitata dalle Congregazioni pontificie e rispose ad un progetto orientato all'omogeneizzazione dei modelli proposti, è altrettanto innegabile che le capacità di resistenza della dimensioni localistiche rimanevano notevoli soprattutto in un contesto che vedeva le diverse dinastie impegnate «a conferire una dimensione sacrale alla costruzione delle nuove dimensioni statuali»⁴⁸. I percorsi dell'agiografia aiutavano a definire l'identità di un territorio superando l'ostacolo rappresentato dai conflitti tra famiglie, comunità, gruppi dominanti e ricomponendo in un quadro unitario, pienamente inserito nelle prospettive provvidenzialistiche della *historia salutis*, le lacerazioni della storia reale⁴⁹.

⁴⁶ R. Michetti, *Introduzione*, in S. Boesch Gajano – R. Michetti (a cura di), *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, 2002, p. 21. Sul tema delle raccolte agiografiche in età moderna si veda S. Boesch Gajano (a cura di), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano, Schena, 1990; G. Luongo (a cura di), *Erudizione e devozione. Le raccolte di vite di santi in età moderna e contemporanea*, Roma, Viella, 2000; per una bibliografia sul tema dell'agiografia aggiornata al 1999 rimando a P. Golinelli (a cura di), *Bibliografia agiografica italiana: 1976-1999* (lavoro promosso dall'associazione italiana per la storia della santità, dei culti, dell'agiografia), Roma, Viella, 2001. Sulla presenza di elementi storici nelle opere agiografiche si veda R. Michetti, *Storia e agiografia nelle raccolte di vite di santi*, in G. Morello – A.M. Piazzoni – P. Vian (a cura di), *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1998, pp. 37-43.

⁴⁷ R. Rusconi, *Scrittura agiografica e stati nazionali*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Europa Sacra*, cit., pp. 393-395.

⁴⁸ R. Michetti, *Introduzione*, cit., p. 22.

⁴⁹ S. Cabibbo, *Locale, nazionale, sovranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna*. In S. Boesch Gajano – R. Michetti (a cura di), *Europa sacra*, cit., pp. 397-401; della stessa autrice si veda id., *Il paradiso del magnifico Regno. Agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*, Roma, Viella, 1996. Tra gli argomenti principali, trattati in questo testo, ci sono le *Vitae sanctorum siculorum* del gesuita Ottavio Gaetani, attraverso le quali l'autrice ha ricostruito alcune caratteristiche peculiari del rapporto tra santità e territorio nel XVII secolo. Inoltre gli interventi, operati a cinquant'anni dalla scomparsa dell'autore dai suoi confratelli, nel curare l'edizione dell'opera aiutano a comprendere meglio la posizione che si voleva assegnare alla Sicilia nell'impero spagnolo nella seconda metà del Seicento. Come afferma la stessa autrice, «i santi celebrati dall'agiografia siciliana di età moderna, le loro reliquie, le loro vite riemerse, con maggiore o minore rigore storico-filologico, dalle antiche fonti greche e latine, ridefiniscono i territori della Sicilia governata dalla *pax hispanica* e dai progetti evangelizzatori della Controriforma; ma nello stesso tempo rivelano le contraddizioni del percorso di identità sacrale del *Magnifico Regno*, attraversato da conflitti municipalistici, dalle conflittualità tra gli ordini religiosi, dalle dinamiche fra le varie componenti sociali» (Id, p. 8).

Ho riflettuto a lungo su quale potesse essere la definizione più appropriata a rappresentare fedelmente i principali protagonisti di questa ricerca, ma i miei sforzi non hanno prodotto risultati accettabili. Sarebbe stato, infatti, fuorviante parlare di santi, beati o venerabili, poiché molti dei chierici regolari, sacerdoti, religiose terziarie o monache di clausura che ho incontrato nel mio percorso non hanno mai ricevuto alcun riconoscimento ufficiale da parte della chiesa cattolica, pur avendo orientato la loro intera esistenza verso un unico scopo: il raggiungimento della gloria degli altari. Ho deciso quindi di prendere parzialmente in prestito l'efficace titolo utilizzato da Anne Jacobson Schutte in un libro dedicato alla Repubblica di Venezia, *Aspiring saints*⁵⁰, ritenendo che potesse essere utile a riunire trasversalmente i principali aspetti contenutistici e metodologici del lavoro svolto. Senza dimenticare, infatti, la poderosa opera di centralizzazione di competenze messa in campo dalla Santa Sede, ho provato a selezionare gli "aspiranti santi" che vissero nel Regno di Napoli durante il XVIII secolo basandomi sulla presenza di fonti agiografiche coeve o posteriori di pochi anni alla loro morte, comprendendo necessariamente in questa analisi anche diversi processi di beatificazione aperti dalle diocesi interessate in tempi relativamente brevi. L'adesione ai modelli teologico-dottrinali e disciplinari imposti dall'autorità pontificia non esauriva, infatti, l'orizzonte problematico di testimonianze che avevano rivelato elementi di interesse multidirezionali, contenendo, nello specifico, riferimenti espliciti ad alcuni tratti caratterizzanti del contesto storico-politico settecentesco, quali i primi tentativi di attuazione di progetti riformisti, la diffusione delle istanze giurisdizionaliste e anticurialiste che accompagnavano il faticoso processo di rafforzamento del potere monarchico, le sollecitazioni di un universo cattolico aperto agli esiti della riflessione illuminista e impegnato nella divulgazione di una pietà "regolata" e ripulita dagli "eccessi" gesuitici, le persistenti contese tra tribunali ecclesiastici e tribunali laici che continuavano condizionare sensibilmente il funzionamento della macchina statale. Intorno alle tensioni che laceravano le comunità locali e rendevano difficile la convivenza tra i ceti dominanti, alla ridefinizione delle regole della vita monastica, al dibattito sulle funzioni sociali del clero regolare e al più generale ridimensionamento delle capacità di controllo delle autorità religiose sulla vita dei fedeli (dovuto anche alla crisi irreversibile dei tribunali inquisitoriali e al ruolo sempre meno incisivo del papa nello scacchiere politico internazionale), si consumarono aspri conflitti che influenzarono fortemente la costruzione di nuovi profili di santità. Mentre diversi gruppi sociali, non sempre contraddistinti da una precisa identità cetuale, ma spesso capeggiati da esponenti

⁵⁰ A. Jacobson Schutte, *Aspiring saints*, cit.

dell'aristocrazia, continuavano a trovare nella religione una valida via di espressione delle loro istanze alternativamente orientate alla difesa di privilegi tradizionali o alla conquista di posizioni di prestigio, il lavoro di agiografi e promotori, scalfendo talvolta le regole di un genere letterario tendenzialmente sclerotizzato e ricco di stereotipi quale quello delle "vite dei santi", tese ad accentuare il ruolo coagulante e stabilizzante del ceto ecclesiastico in un tessuto sociale spesso disgregato e attraversato da importate proposte di cambiamento. Le fonti prodotte dalle istituzioni laiche si sono rivelate, quindi, inaspettatamente preziose per valutare non solo il progressivo incremento delle competenze dei magistrati regi su materie tradizionalmente controllate dalle autorità ecclesiastiche, ma anche la formazione di complesse reti di rapporti e di alleanze la cui solidità fu, in alcuni casi, un decisivo fattore di influenza sulle sorti dei candidati alla gloria degli altari. La mia attenzione si è soffermata su alcuni caratteri costitutivi, non solo contingenti o strumentali, di una santità che, ancora lontana dal riconoscimento pontificio, fu percepita, rappresentata e vissuta in stretta penetrazione col *modus operandi* dei poteri laici e religiosi, degli esponenti della corte, del governo, dei semplici frequentatori delle case nobiliari.

L'esigenza di osservare attentamente un quadro magmatico nel quale i meccanismi sociopolitici vivevano in un rapporto dinamico con l'evoluzione dei linguaggi religiosi, mi ha spinto a riconsiderare alcuni momenti significativi della storia settecentesca del Regno di Napoli (l'arrivo di Carlo di Borbone nel 1734, la conclusione del Concordato del 1741, l'abolizione delle procedure inquisitoriali nel 1746, la pubblicazione dei decreti antimassonici del 1751, la carestia del 1764, l'ultima fase dell'azione riformista nei primi anni ottanta) che furono trasversalmente interpretati, tanto dalla letteratura agiografica e apologetica dell'epoca quanto da buona parte della storiografia otto-novecentesca, come alterne affermazioni di due fronti contrapposti, il primo filo-curialista e conservatore, il secondo laico e riformatore. Sopraggiunta la consapevolezza che una lettura tendenzialmente bipolare, fondata sulla contrapposizione tra la cultura gravitante nell'orbita illuminista e quella cattolica "intransigente", non restituisse una visione esaustiva del problema, ho cercato di ricondurre in un quadro omogeneo gli aspetti apparentemente divergenti di un contesto storico segnato da una permanente sovrapposizione tra sistema politico e ordine confessionale, scegliendo come filo conduttore il ruolo delle istituzioni ecclesiastiche all'interno dello stato napoletano, impegnato, come altre formazioni politiche italiane, a ridimensionare l'ingerenza del potere pontificio cercando nuovi spazi di autonomia e l'affermazione di un'azione politica

indipendente. Lo stesso interesse per il “sacro” manifestato in diverse occasioni dai sovrani borbonici, spesso etichettato semplicemente come atteggiamento proprio di un “devozionismo” soggettivamente “fanatico” e sopra le righe, andava necessariamente relazionato ad un complesso processo di riorganizzazione amministrativa che, facendo leva sul discorso religioso, cercava di uniformare le periferie del Regno, tradizionalmente dotate di un’elevata tendenza all’insubordinazione, alle direttive dinastiche e governative. Le storie di Salvatore Pagnani, Angela Marrapese, Isabella Milone, Pompilio Maria Pirrotti, Maria Maddalena Sterlich e di tanti altri “aspiranti santi” che operarono nelle terre meridionali tra XVIII e XIX secolo, oltre a fornire un’importante chiave d’accesso ad un panorama sociale profondamente diviso tra eredità del passato e spinte rinnovatrici, si inseriscono in un ampio orizzonte strategico capace di unire le diverse anime del composito fronte clericale e di promuovere, già in ampio anticipo rispetto alla rottura rivoluzionaria, un organico progetto politico basato sulla restaurazione dell’antica alleanza tra trono e altare. Si contribuì, in tal modo, a rafforzare l’aura sacrale che donava prestigio all’istituto monarchico ponendo sotto un unico comune denominatore le diverse componenti dello stato e, attraverso il recupero e la revisione di idee ricorrenti nella consolidata tradizione controversistica della controriforma, ebbe inizio una visibile metamorfosi del concetto di santità, utile non solo a rispondere agli attacchi delle correnti illuministe e anticurialiste, ma anche a difendere gli assi portanti delle strutture gerarchiche di antico regime.

Pur avendo spiegato il senso del sottotitolo di questo lavoro, non intendo soffermarmi sul titolo principale, preferendo (o sperando) che il lettore comprenda le ragioni della mia scelta capitolo dopo capitolo.

Desidero esprimere la mia profonda gratitudine ad Anna Maria Rao che ha seguito costantemente la complessa evoluzione di questa ricerca, non facendo mai mancare i suoi consigli e il suo incoraggiamento, sopportando pazientemente i miei ingiustificati momenti di apprensione. Allo stesso modo ringrazio Giovanni Romeo, che ha gentilmente accettato di conversare con me sugli argomenti che, di volta in volta, gli ho proposto e ha letto con attenzione le stesure del testo suggerendomi numerose correzioni e miglioramenti.

Prologo

Nel maggio del 1566 furono redatte dalla Santa Sede delle istruzioni per il nuovo nunzio apostolico di Napoli Niccolò Fieschi, il quale succedeva al domenicano Giulio Pavesi che aveva ricoperto anche il ruolo di vicario arcivescovile e delegato del Sant'Ufficio⁵¹. Il testo raccomandava di

[...] star vigilantissimi et massimamente in quelle parti di Calabria et quei luoghi con vicini a Napoli, dove si è veduto per l'addietro qualche infettione d'heresia, che gli ordinari habbiano vicari non meno esemplari di vita che intelligenti, li quali usino ogni industria et diligentia, a saper il modo et la vita che tengono li lor diocesani et che prohibischino conventicole, radunanze et congressi notturni et ancora quelli del giorno,... et per chiarirsi di quelli che non vivono cattolicamente et non fanno opere et uffitii da cristiani, et per poter più facilmente o ridurgli ad emendarsi o rimediar che non infettino altri, sarà bene preservare il modo et gli ordini già cominciati et procurar che S. E. comandi a' governatori delle provincie et de luoghi particolari che porghino l'aiuto loro et braccio secolare con quella segretezza et prontezza a quei vescovi et lor vicarii che lo domanderanno etc., sapendo il signor viceré che questo tende non manco alla conservatione, et quiete di quel Regno, che al servitio d'Iddio et alla soddisfazione di S. Beatitudine⁵².

Come è noto, non era stata semplice, negli anni immediatamente precedenti la nomina di Fieschi, l'organizzazione dell'attività inquisitoriale nel Regno di Napoli. Si trattava, infatti, di uno stato particolarmente «pericoloso», attraversato «da un dissenso religioso variamente caratterizzato, ma probabilmente influenzato dalle suggestioni di Juan De Valdes e degli spirituali, nel quale la presenza del potere spagnolo, direttamente coinvolto nella difesa dell'ortodossia», rappresentò un ulteriore fattore di complicazione⁵³. La capitale aveva mostrato, in più occasioni, la sua ferma ostilità verso l'introduzione di tribunali dipendenti dall'Inquisizione spagnola, non solo a causa della fama che assegnava a questi ultimi enorme rigore e intransigenza, ma anche per le enormi resistenze opposte dalla nobiltà e dal clero che vedevano i loro privilegi tradizionali minacciati da un potere giudiziario sottoposto unicamente alla volontà del sovrano iberico⁵⁴. In questa situazione

⁵¹ A Proserpi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 67.

⁵² Ivi. p. 68; la fonte è tratta da P. Villani, *Origine e carattere della Nunziatura di Napoli (1523-1569)*, in «Annuario dell'istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», IX-X (1957-58), p. 534.

⁵³ G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, cit., p. 9.

⁵⁴ A Proserpi, *Tribunali*, cit., p. 72. Ancora utilissimo, per una storia dell'attività inquisitoriale delle curie diocesane e dei delegati della Congregazione del S. Ufficio nel Regno di Napoli, lo studio di Luigi Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli: narrazione con molti documenti inediti*, Città di castello, San Lapi tipografo-editore, 1892. Dello stesso autore, sul rapporto tra la capitale e l'Inquisizione, si veda Id., *Il tumulto napoletano del 1510 contro la santa Inquisizione. Memoria letta nell'Accademia pontaniana nelle tornate del 2 e 16 dicembre 1888 dal socio residente Luigi Amabile*, (estratto da «Atti dell'accademia pontaniana», vol. XIX), Napoli, Tipografia della Regia Università, 1888.

particolarmente convulsa si rese impossibile anche la nomina di giudici scelti da Roma e solo nel 1553 si raggiunse un compromesso, grazie al quale «ai vicari pro tempore degli arcivescovi napoletani fu conferito l'incarico di commissari delegati al coordinamento delle attività inquisitoriali nell'intero Regno»⁵⁵.

I risultati nell'opera di difesa dell'ortodossia non furono, tuttavia, lusinghieri e, soprattutto sul fronte dell'impegno antiereticale, il tribunale della curia arcivescovile napoletana, pur essendo potente e ben organizzato, ebbe probabilmente grandi difficoltà.

Uno dei primi processi, tra quelli conosciuti per l'Italia, di "affettata santità" si svolse proprio nella città partenopea tra il 1581 e il 1592 e vide nel ruolo di imputata la terziaria francescana Alfonsina Rispoli⁵⁶. Denunciata da un prete teatino, al quale aveva confessato i contenuti delle sue visioni, la donna, che mostrò nelle chiese della città le sue presunte stimmate, depose davanti ai giudici sostenendo di aver viaggiato nell'oltretomba sotto la guida di San Girolamo e di aver dialogato con i morti. Nonostante non mancassero dubbi e incertezze tra i cardinali della Congregazione del Sant'Ufficio e i loro sottoposti napoletani, la donna fu rinchiusa nel monastero di santa Maria della Consolazione dal quale inviò diverse suppliche di clemenza che rimasero inascoltate.

Negli stessi anni cominciò a diffondersi la fama di santità di Orsola Benincasa che, a differenza della sfortunata "collega", riuscì ad aver ragione della rete di controllo che dalla Santa Sede e dai rappresentanti della Chiesa locale le era stata costruita intorno⁵⁷. La tensione religiosa e profetica che caratterizzava queste due donne, tuttavia, non fu un fenomeno isolato e, stando alle ricerche di Giovanni Romeo, alcune «convertite novizie», sospettate di possessione diabolica, in un primo momento ricoverate nell'Ospedale degli Incurabili, furono "curate" nella Chiesa di Sant'Antonino di Sorrento, luogo dotato di una

⁵⁵ G. Romeo, *L'Inquisizione*, cit. p. 9.

⁵⁶ Il processo di Alfonsina Rispoli è stato pubblicato da G. Romeo, *Una «simulatrice di santità» a Napoli nel Cinquecento: Alfonsina Rispoli*, in «Campania Sacra», VIII, 1977-1978, pp. 159-218; Sull'argomento si veda anche J.M. Sallmann, *Les malheurs d'Alfonsina Rispoli*, in Id. (a cura di), *Visions indiennes, visions baroques. Les métissage de l'incoscient*, Paris, PUF, 1992, pp. 57-90; M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit. p. 75.

⁵⁷ Sulle vicende di Orsola Benincasa si veda V. Fiorelli, *La vita di Orsola Benincasa*, in *L'Istituto Suor Orsola Benincasa. Un secolo di cultura a Napoli (1895-1995)*, Napoli, Fiorentino, 1995, pp. 41-52. ; Id., *Dal profetismo visionario all'asceti monastica: il caso napoletano di Orsola Benincasa*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXV, 1997, pp. 39-71; Id., *Una santa della città, Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinque e Seicento*, Napoli, Esi, 2001; Id., *Cupio dissolvi. Destini di donne tra profetismo e asceti monastica*, in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli in età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 210-237; Id., *Emarginazione spirituale e protezione cittadina nella storia di una mistica napoletana della controriforma*, in L. Barletta (a cura di), *Integrazione e emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Napoli, CUEN, 2002, pp. 429-451; Id., *Una santa e la sua città tra profetismo visionario e disciplinamento ecclesiastico*, in *Istituto Suor Orsola Benincasa. Museo storico universitario*, Roma, Palombi, 2004, pp. 43-51.

solida fama per gli esorcismi praticati sulle spiritate⁵⁸. Il caso sembrava destinato ad una facile risoluzione, fino a quando le protagoniste non cominciarono a profetizzare sventure per la loro città auspicando preghiere e processioni per porre freni all'imminente punizione divina. L'arcivescovo napoletano Annibale Di Capua decise, nel 1581, di coinvolgere le autorità centrali della Chiesa e scrisse alla Congregazione dei Vescovi e Regolari denunciando, tra le altre cose, il comportamento del suo collega sorrentino Giuseppe Donzelli, reo di aver dato un peso eccessivo alle presunte rivelazioni e di aver sollecitato orazioni e processioni capaci di turbare oltremodo gli animi già scossi del popolo⁵⁹.

Lo stesso Di Capua, il 28 aprile del 1582, produsse una nuova lettera indirizzata al medesimo dicastero pontificio per informare i cardinali sugli intricati sviluppi della vicenda di Orsola Benincasa. La donna affermava di aver ricevuto un «ordine divino» per il quale doveva recarsi a Roma e riferire al papa le sue profezie, incurante del fatto che il suo ordinario diocesano l'aveva invitata «alla prudenza e all'obbedienza»⁶⁰. Il dilagante entusiasmo dei devoti destava enormi preoccupazioni e anche Orsola, come le possedute dell'anno precedente, prevedeva imminenti flagelli chiedendo l'organizzazione di cerimonie religiose; l'arcivescovo, pur non mettendo mai esplicitamente in discussione la veridicità dei dettati dell'aspirante santa, scelse una linea di estrema prudenza, cercando di mantenere saldo il controllo della situazione e coinvolgendo le autorità centrali, ma singolarmente lasciò fuori il Sant'Ufficio che non arrivò mai ad occuparsi direttamente della faccenda⁶¹. Orsola Benincasa fu gradualmente riportata nei ranghi dell'obbedienza e la sua immagine fu uniformata ai modelli di santità controriformistica grazie alla paziente opera dei teatini che coagularono intorno a lei il sostegno di una parte cospicua dell'aristocrazia esaltando il suo ruolo di monaca fondatrice e lasciando in secondo piano i suoi trascorsi visionari⁶².

Nel 1608 fu denunciata al vicario generale di Napoli la terziaria francescana Maria Sparano, la quale, stando alle deposizioni di diversi testimoni, si attribuiva capacità profetiche e taumaturgiche affermando di essere stata comunicata dal papa e di aver ricevuto da lui la facoltà di assolvere i peccatori. I giudici, oltre a sostenere che la donna infrangesse grossolanamente le prescrizioni della Chiesa cattolica, la ritennero colpevole di

⁵⁸ G. Romeo, *Chiesa, possessione diabolica e santità profetica nella Napoli della Controriforma. A proposito di due inediti vaticani*, in «Campania sacra», 32, 2001, pp. 103-104.

⁵⁹ Ivi, pp. 105-106.

⁶⁰ Ivi, p. 107.

⁶¹ Ivi, pp. 110-114.

⁶² V. Fiorelli, *Dal profetismo visionario*, cit., pp. 66-71; Id., *Cupio dissolvi*, cit., pp. 214-216.

un lucroso mercato di elemosine e la condannarono, nel 1621, alla pubblica abiura e a cinque anni di detenzione nel monastero di Santa Maria del Soccorso⁶³.

Nessun caso di affettata santità, però, ebbe, all'inizio del XVII secolo, la stessa risonanza di quello che coinvolse la "bizzoca" Giulia De Marco, il sacerdote dei Ministri degli Infermi Aniello Arciero e il laico Giuseppe De Vicariis, denunciati agli inquisitori napoletani il 31 luglio 1614 per aver fondato un sodalizio dal quale si diffondeva, secondo l'accusa, una spiritualità ipocrita che lasciava spazio persino a peccati di natura sessuale⁶⁴. Intorno a Giulia si era coagulato, negli anni precedenti, un nutrito gruppo di devoti che le attribuivano virtù sovranaturali e del quale facevano parte «il Viceré di Napoli, il conte Pedro Fernandez de Castro, sua moglie D. Caterina de la Cerda y Sandoval, sorella del valido di Filippo III a Madrid il duca di Lerma», e molti altri tra i nobili spagnoli e gli esponenti delle magistrature napoletane, che molteplici vincoli di parentela e solidarietà legavano in quel momento tra loro⁶⁵. In seguito alle denunce si inasprirono, inoltre, i motivi di contrasto già presenti tra i gesuiti, che avevano accordato alla donna la loro protezione, e i teatini di San Paolo Maggiore che temevano ripercussioni negative sul culto di Orsola Benincasa. Elisa Novi, in un intervento del 1998, ha segnalato che la documentazione sulla vicenda, pur privilegiando nettamente la versione dell'accusa, offre la possibilità di «ricostruire il percorso della devozione nata intorno alla carismatica, le forme di aggregazione e di proselitismo del gruppo, collegando la circolazione di idee, connotate da uno specifico contenuto religioso, alle dinamiche della nobiltà ispanica e napoletana, nei loro intrecci con la corte vicereale e alcuni rami delle istituzioni ecclesiastiche, e più in generale alle vicende della lotta politica» caratterizzata in quel periodo da «un forte scontro fazionario che si svolgeva tra Napoli e Madrid, coinvolgendo gli apparati amministrativi del sistema imperiale, non meno di quelli religiosi, attraversati a loro volta dai conflitti di interesse apertisi tra i due potenti ordini dei gesuiti e dei teatini»⁶⁶.

⁶³ J. M. Sallmann, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1570*, Lecce, Argo, 1996, pp. 246-257.

⁶⁴ Le vicende del sodalizio che si formò intorno a Giulia De Marco sono state trattate da diversi storici. Tra questi si veda principalmente lo studio di E. Novi Chavarria, *Un'eretica alla corte del conte di Lemos. Il caso di Suor Giulia De Marco*, in «Archivio storico per le Province napoletane», CXVI, 1998, pp. 77-108; si veda anche J. M. Sallmann, *Santi barocchi*, cit., pp. 257-267; Diversi autori fanno riferimento al caso: tra questi M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., pp. 76-77; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 520; P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Genova, Marietti, 1991, p. 284; A. Jacobson Schutte, «Piccole donne», «grandi eroine»: santità femminile «simulata» e «vera» nell'Italia della prima età moderna, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 288-289; G. Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Firenze, Le Lettere, 1998, p. 190.

⁶⁵ E. Novi Chavarria, *Un'eretica alla corte*, cit., p. 78.

⁶⁶ Ivi, cit., p. 82-83.

Comprendere la dinamica degli eventi che circondarono la figura di Giulia De Marco ci aiuta, quindi, a valicare i confini presenti tra storia religiosa e storia politica e a considerare i legami presenti tra la diffusione del culto, l'uso del sacro e il faticoso tentativo di rafforzamento di un potere, quello spagnolo, impegnato ad allargare le sue prerogative e a cercare nuovi spazi di autonomia nei confronti delle autorità ecclesiastiche. I sostenitori della donna alimentarono la devozione tra la nobiltà iberica e regnicola, di antica o recente costituzione, sfruttando legami di parentela e di solidarietà che riuscivano a coinvolgere la corte e gli apparati burocratico-amministrativi. Pur non potendo considerare la nuova "fazione" religiosa come un'emanazione diretta del potere vicereale, è innegabile che gli ambienti di corte e i centri nevralgici del potere furono degli importantissimi poli di attrazione e rivelarono una evidente capacità di influenzare e, in qualche misura, veicolare la circolazione di idee e messaggi dotati, allo stesso tempo, di significati religiosi e politici. Il viceré, nonostante le competenze del caso fossero state assegnate al vicario arcivescovile Fabio Maranta, riuscì significativamente ad imporre che il collegio della difesa fosse composto da legali dei tribunali regi, in modo da ridurre la causa «come se fosse stata della Bagliva», ma il suo successo fu solo provvisorio⁶⁷. Tra il 14 e il 27 settembre del 1614, infatti, i cardinali della Congregazione del S. Ufficio consegnarono interamente il processo nelle mani del nunzio apostolico Deodato Gentile che fece trasferire in gran segreto i tre imputati (Aniello Arciero e Giuseppe De Vicariis oltre alla donna) a Roma, nel timore che si potessero creare dei disordini⁶⁸. Nella capitale pontificia gli accusati, ormai sottratti alle reti di protezione che per loro si erano organizzate a Napoli, furono processati e, il 22 luglio 1615, nella basilica di Santa Maria sopra Minerva, tra un'enorme folla e decine di cardinali, furono costretti alla pubblica abiura delle loro dottrine, dopo essere stati condannati al carcere perpetuo.

Come ha sottolineato Maria Antonietta Visceglia, in un intervento dedicato a *Rituali religiosi e gerarchie politiche a Napoli in età moderna*, nell'uso del cerimoniale erano chiaramente visibili i segni dell'instabilità politico-sociale e dei conflitti che concorrevano al difficile processo di affermazione del potere spagnolo⁶⁹. La dialettica presente tra corte vicereale, nobiltà madrilena e regnicola, rappresentanze dei seggi, clero regolare e diocesano, esponenti del potere pontificio si faceva sempre più accesa e si riverberava sulla riorganizzazione dello spazio sacro, proprio negli anni in cui la Chiesa della

⁶⁷ Ivi, p. 101. La fonte di Elisa Novi è *Manoscritti San Martino 62*, Biblioteca Nazionale di Napoli.

⁶⁸ Ivi, pp. 102-103.

⁶⁹ M. A. Visceglia, *Rituali religiosi e gerarchie politiche a Napoli in età moderna*, in P. Macry – A. Massafra (a cura di), *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 587-620.

Controriforma perfezionava le sua capacità di penetrazione nel tessuto sociale⁷⁰. La vicenda dell'aspirante santa Giulia De Marco e dei suoi sostenitori affonda le radici in questo panorama estremamente frastagliato e conserva, ancora oggi, come dimostrato dall'interesse di un gran numero di studiosi⁷¹, la capacità di fornire spunti interpretativi eterogenei e di dimostrare come lo studio di aspetti quali la rappresentazione, la promozione, il controllo, il riconoscimento della santità o la repressione della simulazione siano in grado di aprire importanti fasci di luce su una società che non contemplava una distinzione netta tra politica e religione, tra secolare e sacro.

Tra la fine del XVI secolo e gli inizi del XVIII, per quanto ne sappiamo oggi, nel Regno di Napoli si celebrarono dodici processi per affettata santità, molti dei quali non sono stati ancora oggetto di specifici lavori storiografici, mentre nell'intera penisola, stando ai risultati delle ricerche condotte da Anne Jacobson Schutte e Miguel Gotor, ancora ampiamente suscettibili di integrazioni, i processi furono più di cento, equamente distribuiti tra imputati uomini e donne⁷². Uno dei più clamorosi ebbe come protagonista Giuseppe da Copertino, spesso ricordato come il «santo dei voli», che fu costretto dal Sant'Ufficio, dagli anni Trenta agli anni Cinquanta del Seicento, a una vita di segregazione e di obbedienza che, tuttavia, non impedì il diffondersi della sua fama tra i fedeli e l'apertura di un processo di canonizzazione che si concluse con successo un secolo più tardi sotto il pontificato di Clemente XIII Rezzonico (1767)⁷³. Una sorte non dissimile toccò al fondatore degli Scolopi Giuseppe Calasanzio che, prima della sua morte avvenuta nel 1648, finì nelle grinfie dell'Inquisizione romana probabilmente perché l'ordine da lui fondato faceva concorrenza ai gesuiti nel campo dell'istruzione scolastica e guardava con

⁷⁰ Sull'affermazione della Controriforma nel Regno di Napoli si veda M. Rosa, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in G. Chittolini – G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 295-345.

⁷¹ Si veda la nota 60 di questo testo.

⁷² Il primo censimento completo dei processi per simulata santità è stato tentato da Anne Jacobson Schutte, *Pretense of holiness in Italy: investigations and persecutions (1581-1876)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», anno XXXVII, 2001, n. 2, pp. 299-321; un'integrazione dei dati della studiosa americana è stata annunciata da Miguel Gotor in *Chiesa e santità*, cit., pp. 113-114; i dati sul Regno di Napoli, in particolare, sono assolutamente provvisori e smentiscono l'idea, diffusa fino a qualche anno addietro, che l'affettata santità fosse un reato prevalentemente femminile. Basti pensare al fatto che, fino agli inizi degli anni Novanta, era messa in dubbio persino l'esistenza di casi simili con imputati di sesso maschile. Si veda in proposito J. M. Sallmann, *Esiste una falsa santità maschile?*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, cit., pp. 119-128.

⁷³ M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., pp. 110-112; sulla figura di Giuseppe da Copertino si vedano, principalmente per i documenti raccolti, G. Parasciani, *San Giuseppe da Copertino alla luce dei nuovi documenti*, Osimo, Pax et bonum, 1963 e V. Maulucci, *S. Giuseppe da Copertino (1603-1663) e il Sant'Ufficio dell'Inquisizione*, in «Miscellanea francescana», CIII, 2003, pp. 169-232.

eccessivo interesse ai risultati della ricerca scientifica galileiana⁷⁴. Anch'egli, come Copertino, fu proclamato santo nel 1767, rientrando nel novero di quei fondatori di ordini religiosi che divennero eroi-simbolo della politica controriformista.

Le accuse di simulazione, quindi, non compromettevano necessariamente la scalata agli altari e, in taluni casi, venivano completamente riassorbite dalle rappresentazioni agiografiche che le consideravano come prove di obbedienza e di sottomissione all'autorità papale da parte dei candidati alla santità, nonché manifestazioni incontrovertibili di virtù quali la "fortezza" e la "speranza"⁷⁵. Gli storici si sono a lungo interrogati sulla possibilità di ricostruire tratti specifici, sopravvissuti all'evidente azione omogeneizzante della Chiesa di Roma, degli "eroi della fede" meridionali, ma è risultata fin troppo evidente, a tal fine, la necessità di separare il momento del riconoscimento pontificio dai meccanismi, più strettamente territoriali, che regolavano la promozione dei servi di Dio e la diffusione del loro culto, prima che questo oltrepassasse eventualmente i confini delle comunità di origine. Per il periodo compreso tra i primi decenni del XVI secolo e gli inizi del XVIII è stata rilevata, limitatamente al Regno di Napoli, l'apertura di oltre cento processi diocesani di canonizzazione, ma anche queste cifre, come dimostreremo nei capitoli successivi, sono da considerarsi provvisorie. Il fatto che, di questi, solo sei si siano conclusi con un completo successo (nella maggior parte dei casi nel corso dell'età contemporanea), e solo altri sette abbiano raggiunto il traguardo "minore", ma comunque prestigioso, della beatificazione, non ci deve spingere a sottovalutare l'importanza di queste ricchissime fonti storiche capaci, tra gli altri aspetti, di far luce sui rapporti tra vita religiosa e potere politico⁷⁶. È importante considerare, infatti, che anche la fase embrionale della formulazione di una nuova proposta di santità, condita da dinamiche strettamente connesse a caratteristiche basilari della vita politica (relazione tra sovrano e sudditi, tra protetti e protettori, perfezionamento di alleanze, formazione di gruppi di pressione) era direttamente condizionata da un'azione repressiva che procedeva di pari passo con una definizione complessa della stessa santità, chiamata a tener testa a critiche sempre più penetranti provenienti dal mondo della scienza, della filosofia, delle lettere e fare i conti con il

⁷⁴ M. Gotor, *Chiesa e santità*, p. 112-113; sulle tendenze galileiane degli scolopi si veda M. Bucciantini, *Eredità galileiana e politica culturale medicea: il caso degli scolopi*, in «Studi storici», XXX, 1989, pp. 379-399.

⁷⁵ Sul rapporto tra controllo inquisitoriale e definizione dei modelli di santità si veda, in particolare, M. Gotor, *I beati del Papa*, cit., pp. 255 e seg; sulle virtù dei santi canonizzati si veda G. Sodano, *Modelli e selezione*, cit.

⁷⁶ Sull'argomento si veda il lavoro di G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno*, cit.; resta importante anche il lavoro di J.M. Sallmann, *Santi barocchi*, cit. e le osservazioni di G. Galasso, *Santi e santità*, in Id., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Lecce, Argo, 1997, pp. 79-143. Si veda anche la recente sintesi di V. Fiorelli, *Santi e patroni*, in V. Fiorelli – L. Barletta, *Storia religiosa. La Campania*, Napoli, Guida, 2006, pp. 67-79.

dilagare di una nuova sensibilità che ancora oggi viene definita dagli storici “crisi della coscienza europea”⁷⁷. La sottilissima linea che separava il vero dal falso, il riconoscimento dalla condanna, mostrò la sua problematicità in maniera evidente nella persecuzione del quietismo che affondava le radici in «un secolo di promozione indiscriminata di strettissimi rapporti tra confessori e penitenti», nel quale si erano create «le condizioni più favorevoli per la penetrazione di una sensibilità religiosa morbida e dolce, legata all’annegamento di ogni consapevolezza nell’orazione di quiete, alla riscoperta ambigua del corpo e della sensualità nell’abbandono fiducioso nelle mani dei direttori spirituali»⁷⁸. La sovrapposizione di eresia molinista e accuse di falsa santità palesava, secondo diversi studiosi, la volontà di portare ad un approdo la lotta alle forme incontrollate di misticismo e alle diverse esperienze carismatiche che avevano caratterizzato il XVII secolo e che rappresentavano ancora un ostacolo all’affermazione di un modello di santità che poneva in primo piano le virtù eroiche e l’obbedienza al dettato della Chiesa di Roma.

Proprio con l’accusa di quietismo fu processata dal tribunale inquisitoriale napoletano, nel 1685, la religiosa carmelitana Serafina di Dio (al secolo Prudenzia Pisa) che, grazie all’appoggio dello zio Ottavio Pisa, canonico estremamente influente, e di altri potenti prelati del Regno, era riuscita a costruirsi una notevole fama e, dopo la fondazione di un istituto religioso femminile sull’isola di Capri, fu chiamata a sostenere altre fondazioni sulla terraferma⁷⁹. Le sue vicende attraversarono tutta la seconda metà del XVII secolo e furono costantemente segnate dalle profonde lacerazioni che caratterizzarono il rapporto tra potere vicereale, nobiltà regnicola, ordinari diocesani e clero regolare. Il faticosissimo tentativo di regolamentazione delle contese giurisdizionali tra poteri ecclesiastici e laici aveva al centro, tra le altre questioni, quello della gestione delle nuove fondazioni monastiche per le quali diversi vescovi rivendicavano il diritto di visita e di controllo provocando reazioni sia tra i patriziati locali sia tra i superiori degli ordini religiosi⁸⁰.

⁷⁷ Il riferimento è, chiaramente, al celebre testo di P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il saggiaiore, 1983 (ed. orig. 1954).

⁷⁸ G. Romeo, *L’Inquisizione*, cit., p. 93; la bibliografia sul quietismo è vasta: si veda almeno M. Modica, *L’infetta dottrina. Misticismo e quietismo nella seconda metà del Seicento*, Università di Catania, Dipartimento di Scienze umane, 2002; R. De Maio, *Il problema del quietismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», LXXXI (1969), pp. 721-744; L. Fiorani, *Monache e monasteri romani nell’età del quietismo*, in «Ricerche per la storia sociale e religiosa di Roma», I (1997), pp. 63-111.

⁷⁹ Sulle vicende di Serafina di Dio si veda V. Fiorelli, *Una esperienza religiosa periferica. I Monasteri di madre Serafina di Dio da Capri alla terraferma*, Napoli, Guida, 2003; Id., *Da Capri alla terraferma. L’esperienza di un «centro periferico» nei monasteri fondati da madre Serafina di Dio*, in E. Novi Chavarría (a cura di), *La città e il monastero*, cit., pp. 281-300; Id., *Cupio dissolvi*, in G. Galasso – A. Valerio, *Donne e religione*, cit., pp. 217-227.

⁸⁰ Si veda E. Novi Chavarría, *Monache e gentildonne: un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani (secolo XVI-XVII)*, Milano, Franco Angeli, 2001; Id., *Nobiltà di seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1993, pp.

Le complesse dinamiche che caratterizzarono la diffusione della fama di Serafina di Dio, i contrasti che accompagnarono la nascita dei nuovi istituti, lo stesso procedimento inquisitorio conclusosi con la condanna degli scritti della donna, non impedirono la stesura di diverse biografie a lei dedicate e l'apertura, nel 1699, di un processo di canonizzazione che, per diverse ragioni che analizzeremo nei capitoli successivi, incontrò anche l'appoggio di Carlo di Borbone. I sostenitori dell'impresa tentarono di porre in primo piano il ruolo di monaca fondatrice ricoperto dall'aspirante santa in una prospettiva perfettamente aderente alle direttive della Chiesa controriformista, ma, anche con il favore di un potente monarca, non riuscirono a procurarle il riconoscimento ufficiale della Santa Sede.

Nel mirino del Sant'Ufficio napoletano con l'accusa di quietismo finì anche un confessore e predicatore tra i più rinomati della Napoli di fine Seicento, il padre Antonio Torres della Congregazione dei Pii Operai⁸¹. Il cardinale Antonio Pignatelli, benché convinto della sua innocenza, fu costretto a negargli, nel 1687, la facoltà di esercitare le funzioni pastorali, dopo aver tentato inutilmente di intercedere presso la Curia romana. Cinque anni più tardi, eletto pontefice col nome di Innocenzo XII, poté riabilitare il suo protetto lasciando cadere tutte le accuse e dichiarando davanti ai cardinali dell'Inquisizione che l'innocenza del religioso sarebbe stata salutata con «il grande gusto di tutta Napoli e la consolazione di tutti i buoni»⁸². Le parole del papa risultarono profetiche, a giudicare dal fatto che, il 14 febbraio 1713, Antonio Torres morì in odore di santità tra i pianti e la venerazione del popolo: per lui venne aperto, negli anni Trenta del secolo, un processo di canonizzazione che, però, similmente a quanto accadde per Serafina di Dio, non ebbe grande fortuna.

Già negli ultimi anni del Seicento si inasprì, nella capitale del Regno, il malcontento contro il Sant'Ufficio e, accanto alla diffusione di una cultura antiscolastica e antiaristotelica, all'apertura verso le correnti più in voga degli studi giuridici europei, avanzava una concezione dello stato improntata alla difesa delle prerogative sovrane contro le ingerenze ecclesiastiche⁸³. Il «processo agli ateisti» che si aprì nel 1688 e attraversò l'ultimo decennio del secolo, pur colpendo direttamente solo esponenti di secondo piano della cultura filosofica e scientifica della città, ebbe un peso enorme, non solo per l'attacco

84-111; Id., *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei secoli XVI-XVII*, in G. Zarri, (a cura di), *Il Monachesimo femminile*, cit., pp. 339-367; rimando, inoltre, alla nota 26 di questo testo.

⁸¹ Sulle vicende di Antonio Torres si vedano R. De Maio, *Il problema del quietismo*, cit., p. 737; E. Chiosi, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 17-18; le fonti di Romeo De Maio ed Elvira Chiosi sono tratte anche da D. Confuorto, *Giornali di Napoli dal 1679 al 1699*, a cura di F. Nicolini, Napoli, Lubrano, 1930, p. 227.

⁸² R. De Maio, *Il problema del quietismo*, cit., p. 737.

⁸³ A.M. Rao, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1983, p. 30.

«frontale» verso l'Accademia degli Investiganti che restava uno dei centri di aggregazione più importanti per gli uomini di cultura, ma anche perché contribuì a riaprire polemiche «mai sopite» sul «ruolo e sulle procedure» adottate dal tribunale inquisitoriale⁸⁴.

All'alba del nuovo secolo il grado di tensione presente intorno ai rapporti tra istituzioni ecclesiastiche e laiche era ormai divenuto altissimo e, nel 1708, poco prima che Celestino Galiani, già braccato dal Sant'Ufficio, decidesse di non dare più alle stampe i suoi testi affidando il suo pensiero a inediti e lettere private⁸⁵, Paolo Mattia Doria scriveva:

Presentemente ancora l'Arcivescovo è giudice ordinario nelle materie del Santo Officio, ma come dalla città si pretende che come giudice ordinario debba procedere per via ordinaria, ed all'incontro con la Corte di Roma si pretende che in queste materie si debbia procedere da giudice delegato con procedura straordinaria, questa autorità sta sospesa, né si esercita dall'Arcivescovo, nè da giudice delegato; perché la Città sta molto attenta al modo del giudicare dell'Arcivescovo in queste materie, e quali hanno molte volte, anche in questi ultimi tempi, turbato Napoli con la corte di Roma.

Tiene questo tribunale una corte di cursori, i quali vestono d'abbate, e vanno armati di pistole e di altre armi corte con espressa permissione del Regio, e questi ancora, come tutti gli altri ecclesiastici, sono esenti dal braccio della giustizia secolare. Facciamo ora conoscere l'impedimenti che la grande autorità di questo tribunale apporta alla giustizia, all'economia, al buon ordine di questo Regno⁸⁶.

Affidandoci alle parole di Pietro Giannone che, è bene ricordarlo, fu una delle vittime più illustri del Sant'Ufficio nel Settecento⁸⁷, dopo l'occupazione austriaca si ebbero

più fiere ed ostinate contese giurisdizionali colla corte di Roma, specialmente intorno alla pretesa immunità locale delle Chiese, presumendo di qualificar essa i delitti che dovevano godere o non godere dell'asilo; altre intorno all'immunità delle persone ecclesiastiche e de' loro beni; altre intorno alla chiamata de' vescovi in Napoli d'ordine del Viceré, del regio *exequatur*, testamenti *ad pias causas*, patronati regi, e consimili. Queste contese somministrarono più occasioni di studiare sopra tali materie; e per opporsi con maggior vigore, non

⁸⁴ G. Romeo, *L'Inquisizione*, cit., p. 94; sul processo agli ateisti si veda L. Osbat, *L'inquisizione a Napoli: il processo agli ateisti (1688-1697)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974; si veda anche E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., pp. 14-16; sulle procedure inquisitoriali tra la fine del Seicento e l'inizio del secolo successivo si veda L. Osbat, *Il Sant'Ufficio nella Napoli di Giannone*, in R. Ajello (a cura di), *Pietro Giannone e il suo tempo*, Napoli, Jovene, pp. 638-658.

⁸⁵ G. Romeo, *L'Inquisizione*, cit. pp. 106-107, 138.

⁸⁶ P. Mattia Doria, *Massime del governo spagnolo a Napoli* (introduzione di G. Galasso, testo e note a cura di V. Conti), Napoli, Guida, 1973, pp. 144-145; su Paolo Mattia Doria si veda Paolo Mattia Doria *tra rinnovamento e tradizione: atti del convegno di studi (Lecce, 4-6 Novembre 1982)*, Galatina, Congedo, 1985.

⁸⁷ Pietro Giannone morì in carcere, dopo essere stato processato dall'Inquisizione torinese, nel 1748. I giudici piemontesi avevano optato per l'abiura e la pubblica ritrattazione delle sue idee, ma i cardinali del Sant'Ufficio non solo sentenziarono che queste ultime non fossero rese pubbliche, ma chiesero espressamente ai Savoia di lasciare che lo studioso morisse dietro le sbarre. Sull'argomento si veda G. Ricuperati, *Non Swedemborg, ma Giannone. Sulla scoperta di un autografo del «Triregno» nell'Archivio dell'Inquisizione*, in «Rivista storica italiana», CXII (2000), pp. 75-137; indicazioni importanti anche in R. Ajello, *Cartesianesimo e cultura oltremontana al tempo dell'«Istoria Civile»*, introduzione a *Pietro Giannone e il suo tempo*, cit., pp. 3-181.

si rimase, siccome si era fatto per lo passato soto gli Spagnoli, a' soli esempi ed alle loro massime, cavate da un immaginario non ben sodo e stabile di diritto canonico, ma si passò più avanti, alle origini a' canoni, alla dottrina de' padri, ed all'antica ed incorrotta disciplina della Chiesa. Sicchè si cominciavano a dimostrare con maggior evidenza le usurpazioni ed attentati e, per conseguenza, a più fortemente resistergli. Le investigazioni delle quali cose [] fecero che io maggiormente stendessi le mie conoscenze e toccassi più a fondo le origini, onde tante contese giurisdizionali provenissero, ed a che deboli ed arenosi fondamenti si appoggiassero le macchine della corte romana, più per altrui debolezza o ignoranza, che per propria virtù, avea innalzate, e che la sola dottrina delle origini e la sola istoria delle occasioni de' loro progressi bastava a rovesciarle.

Conobbi, applicandomi a questi studi di quanto giovamento mi fossero stati i precedenti sopra l'istoria ecclesiastica, sopra l'origine e progressi dell'ius canonico, e la cognizione de' bassi ed incolti secoli, da' quali tanti mangiamenti eran derivati; poichè, non ignorando l'antico stato delle cose e le origini di tante mutazioni, vedeva con chiarezza gli abusi seguiti e le tante corrottele ed attentati fatti sopra la real potestà de' principi. Onde tanto più mi invogliai a proseguire l'intrapreso mio lavoro dell'istoria civile, riputando come propria materia trattando di queste contese, di potere porre in luce più chiara i confini, che si era procurato confondergli tra l'impero e il sacerdozio⁸⁸.

Nonostante la presenza di deputati cittadini incaricati di sorvegliare sulle procedure delle curie vescovili e dei delegati pontifici sulle cause di fede, i margini di manovra dei giudici ecclesiastici rimasero, anche durante il dominio austriaco, notevoli e suscitarono le osservazioni fortemente polemiche dello stesso Giannone che, riferendosi all'Inquisitore generale di Spagna residente a Vienna e al suo operato in Sicilia, dove si conservava ancora il tribunale iberico, affermava:

A questo inquisitore vien somministrato il suo soldo dalla tesoreria di Sicilia siccome anche a tutti i suoi ufficiali ed al segretario. I più mesi dell'anno dimora ozioso, e rare volte accade che da Sicilia vengano ricorsi o se gli somministri materia per aver da fare; e se pur vengono casi da risolvere, si riducono a fanatismi e stregherie da visionari ed a bestemmie le quali tosto si qualificano per ereticali, a sortilegi, bigamie e cose simili. E poichè sovente manca affatto la materia da impiegarsi agli inquisitori stessi in Sicilia, essi per no rimanere oziosi si danno in cerca di fare e procurano di qualificare ogni delitto per ereticale, affine di tirare i rei al loro foro, ancorché o da fragilità umana o da ubriachezza o da stizza, ovvero da ignoranza e da scempiaggine procedesse. E se ne vide negli scorsi anni un compassionevole e funestissimo esempio, dappoichè per potere pubblicamente eseguire come riusciva il meglio un «atto di fede» che da molti anni non erasi praticato in Palermo, si risolvette l'inquisizione, per farlo più tragico ed orrendo, a bruciar vivi due miserabili e scimuniti a' quali una oscura e stretta prigione di venti anni aveva fatto perdere il cervello e renduti matti spediti ed insanabili⁸⁹.

⁸⁸ P. Giannone, *Vita scritta da lui medesimo*, a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 51-52.

⁸⁹ La citazione è anche in F. Scaduto, *Stato e Chiesa nelle due Sicilie* (introduzione a cura di A.C. Jemolo), Palermo, Edizioni della regione siciliana, 1967 (ed. orig. 1887), pp. 325-326 ed è tratta da P. Giannone, *Breve relazione dei consigli e dicasteri della città di Vienna*, edita nel 1821, Parte IV, cap. I, p. 228.

Nella città isolana, stando alle ricostruzioni di Francesco Scaduto, ci furono, nel 1724, ventisei tra condannati alla berlina, al carcere, all'ergastolo e all'esilio, la maggior parte dei quali accusati di bestemmia, fattucchieria o poligamia⁹⁰. Solo Suor Gertruda Maria Cordovana, terziaria benedettina, e fra Romualdo dell'ordine degli agostiniani scalzi, la prima di anni 57 e il secondo di anni 58, furono condannati come «eretici formali, molinisti e quietisti» e, dopo una solenne lettura delle sentenze, vennero messi sul rogo nella piazza di Sant'Erasmo⁹¹. Seguirono, tra il 1731 e il 1736, altre venti condanne, di cui una sola al rogo riservata a un ex diacono eretico contumace, mentre le altre furono principalmente riservate agli autori di “magarie”, sortilegi e bestemmie. Solo una donna fu condannata con l'accusa di quietismo e affettata santità e la sentenza pronunciata contro di lei merita qualche riflessione.

Suor Maria Crocifissa Calandra, nativa di Prizzi, diocesi di Girgenti, e abitatrice di Mislimeri, diocesi di Palermo, di età di anni 38. Vedova di un certo Molinaro, e poi Terziaria, e poi Superiora di un certo Conservatorio dell'Ordine di San Domenico: seguace delli errori delle Beguine, e dell'Illuminati, e molinista similitudinaria; la quale disse, ch'essa sin da fanciulla era stata innocente e prevenuta da Dio con la sua grazia, e che fin d'allora conobbe Dio. Ma che poi essendo in età avanzata, fu da Dio convertita in bambina; e infatti si lasciava toccare, abbracciare e baciare da diverse persone; uomini e donne, credendo che li suddetti tutti, abbracci e baci, non fossero peccati: perciò disse, ch'era incapace di tentazioni: abbenchè nell'età minore avesse praticato maliziosamente alcune disonestà gravissime con diverse persone.

[] Così pure in un giorno nell'orazione, o nella s. Comunione disse di sentirsi un gran fuoco di amor divino, e che avendo essa desiderio di esserle succhiata la mammella, una voce interna le disse di andare in certo loco in cui troverebbe chi l'avesse soddisfatta: e infatti andò subito, e trovò un certo uomo, a cui manifestò il suo desiderio unitamente all'interna voce, e quello le succhiò la mammella con baci, morsicando la di lei bocca, succhiandosi ambidue la lingua: e che poi praticò essa l'istesso con altri uomini, colli quali stava in braccio, e sopra le ginocchia come bambina, e coricata con li medesimi nel letto di notte tempo: e praticando mille disonestà simili, quali essa richiedeva da loro, e l'invitava col pretesto di volere tali carezze; così da lei chiamate.

Quindi continuando col diabolico pretesto di bambina abbracciava, toccava e baciava disonestamente molte persone, e diceva che ciò glielo comandava Gesù; ed essa le praticava in Dio e per Dio; anzi che Gesù Cristo le aveva prima fatto simili carezze; ma che poi da ciò astenendosi, essa per non perdere dette carezze, se le procurava dagli uomini: dalle quali soprariferite disonestà ne seguivano continuate polluzioni; e pure essa credeva di non essere peccati, perché bambina: in tale stato di bambina disse che Gesù Cristo le aveva ordinato di non fare più penitenza, motivo per cui essa attendeva solo a comunicarsi ogni giorno, ancorché fosse il Venerdì Santo, sino a comunicarsi due volte in un giorno; e tutti li soprariferiti delitti furono da questa rea confessati nelle sue udienze, a riserva del dono dell'impeccabilità.

⁹⁰ F. Scaduto, *Stato e Chiesa*, cit., p. 327.

⁹¹ Ivi.

Si fece fare inoltre questa rea la disciplina sopra le nude carni del suo corpo da certi uomini, alli quali, sentendosi il violento desiderio di abbracciarli e bacciarli, se li lanciava con violenza, seguendo il di lei interno: e pervenutale la notizia, che molte persone la volevano accusare al S. Uffizio delli suoi errori, essa audacemente le minacciò con gravissime minacce; e finalmente si potrebbero descrivere di questa rea molti altri delitti di specie diverse, che si tacciono per brevità e modestia⁹².

Il vivace ritratto dei reati della donna, oltre a confermare pienamente il giudizio di Pietro Giannone sull'attività dei giudici isolani, mostra palesemente la tendenza a sovrapporre reati di natura completamente diversa, ascrivendoli tutti indistintamente alle competenze del Sant'Uffizio. Erano gli ultimi sussulti, anche in Sicilia, di un'istituzione ormai logora che mostrava la corda e, soprattutto in virtù delle iniziative giurisdizionaliste che presero piede nel periodo borbonico, era destinata a soccombere nel giro di qualche decennio (1782). Ciò nonostante l'ostinata riproposizione delle strategie di intervento che avevano caratterizzato l'età della Controriforma testimonia, da parte delle istituzioni ecclesiastiche, la volontà di conservare un ruolo centrale nel controllo della vita dei sudditi-fedeli, dei culti e delle devozioni da loro praticate, dei comportamenti devianti dalla dottrina e dalla morale corrente.

Non è difficile, alla luce di questi fatti, comprendere le ragioni per le quali i progetti del mondo cattolico illuminato, di cui lo stesso Celestino Galiani fu uno degli esponenti più in vista, di aprire la Chiesa romana ai fermenti e alle innovazioni della cultura contemporanea liberandola dalla tragica eredità delle persecuzioni seicentesche, incontrarono l'opposizione agguerrita di un fronte intransigente che, principalmente sotto la guida dei gesuiti e di ampi settori del clero secolare e regolare, si poneva a difesa della tradizione. Mentre sullo scacchiere politico europeo diminuivano progressivamente le capacità di influenza della Santa Sede sulle decisioni che orientavano i rapporti tra le grandi potenze, anche negli stati cattolici e negli stati regionali italiani, pur nelle differenti connotazioni territoriali, i rapporti fra le autorità laiche e religiose si inasprivano e si evolvevano nel senso di un ridimensionamento dell'influenza clericale sulle strategie politico-istituzionali e sui processi economico-produttivi.

⁹² Ivi p. 328-329.

Cap. I

Religione, corte, paese: il Regno di Napoli nel secolo XVIII

I rapporti tra Stato e Chiesa

Le analisi svolte negli ultimi tre decenni sugli aspetti politici ed istituzionali della storia del Regno di Napoli nel XVIII secolo hanno dedicato grande attenzione alla componente burocratico-amministrativa, al “ceto togato” meridionale che, pur lasciando margini di intervento, soprattutto sulle realtà periferiche, al ceto baronale, fece sentire il suo peso sul faticoso processo di organizzazione dello stato. Se Franco Venturi, promuovendo gli studi sui *Riformatori napoletani*, intendeva fornire le coordinate essenziali sulle quali costruire una nuova stagione di studi attenta agli aspetti culturali, amministrativi ed economici della vita del Regno, lo sguardo degli studiosi si è soffermato per lungo tempo sul ruolo della cultura, sui personaggi che appartenevano alla *Repubblica delle Lettere*, in particolare a coloro che, sviluppando i risultati della ricerca giannoniana e aprendosi alle novità della cultura illuminista, riuscirono a esercitare un’influenza sulla prassi governativa¹.

E’ innegabile che le priorità etico-politiche della riflessione di Benedetto Croce abbiano condizionato il lavoro degli storici spostando il baricentro del discorso sul “lavoro intellettuale”, ma va sicuramente sottolineato che proprio sui rapporti tra gli esponenti della cultura amministrativa e giuridica, i pensatori inclini all’idealismo e all’utopia, il mondo delle istituzioni accademiche e scientifiche, si è costruito un vivace dibattito storiografico che è ancora in piena evoluzione.

Elvira Chiosi, nel 1992, al fine di ricostruire i rapporti tra politica e religione nel XVIII secolo, partiva dalla semplice constatazione che il rapporto con Roma aveva profondamente segnato la storia meridionale anche nell’età dei Lumi, generando, di volta in volta, «le reazioni della società civile» e «momenti di scontro» che, però, avevano ricevuto dalla storiografia un’attenzione limitata all’esigenza di valutare l’evoluzione della parabola giurisdizionalista e quindi scarsamente orientata ad individuare la dialettica presente «tra antichi modelli religiosi e culturali» e «l’irrompere di ideologie e comportamenti inconsueti e talvolta dissacranti»². Come ha recentemente osservato Anna Maria Rao, il rapporto tra Stato e Chiesa occupa una posizione centrale «nell’evoluzione e

¹ Il riferimento è, ovviamente, a Franco Venturi (a cura di), *Riformatori napoletani*, Roma, Treccani, 2006. Sulla “Repubblica delle Lettere” si veda l’importante consuntivo di H. Bots - F. Waquet, *La Repubblica delle lettere*, Bologna, Il Mulino, 2005.

² E. Chiosi, *Lo Spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell’età dell’Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, p. 7.

nella periodizzazione» dello stesso «movimento intellettuale e dei suoi rapporti con il potere».

A partire almeno dal processo agli ateisti, la questione scandisce in tappe ventennali la storia della cultura napoletana. Il giurisdizionalismo, l'anticurialismo, il regalismo maturati negli ambienti amministrativi continuano ad animare nel XVIII secolo le grandi battaglie degli anni venti intorno a Pietro Giannone, degli anni quaranta con la conclusione del concordato e la soppressione del Sant'Ufficio, degli anni sessanta con l'espulsione dei gesuiti, degli anni ottanta con l'eliminazione dell'omaggio della China e del diritto di asilo. Battaglie che vedono la Chiesa su posizioni tutt'altro che di mera difesa, ma anzi impegnata tanto in episodi di vera e propria controffensiva, quanto di rinnovamento interno e di relativa apertura al confronto con le nuove idee³.

Durante il vicereame austriaco, come si è già accennato, la tensione presente tra potere laico e istituzioni ecclesiastiche era giunta a un grado notevole e negli indirizzi anticurialistici confluirono gli interessi delle magistrature e degli esponenti della cultura giuridica, danneggiati dall'invasione dei tribunali ecclesiastici ed impegnati a difendere le prerogative regie, colpite nel prestigio e nell'economia. La politica attuata durante il mandato del cardinale Althan, accanto al tentativo di ridurre il persistente particolarismo nel quale erano invischiati le procedure giudiziarie, fu orientata verso una normalizzazione dei rapporti con Roma ottenuta attraverso compromessi e continui ricorsi a strumenti tecnico-giuridici tradizionali che contribuivano ad evitare qualsiasi tipo di scontro frontale⁴.

La condanna ecclesiastica dell'*Istoria civile* del Giannone e la conferma, nel 1725, della costituzione *Cum alias* di Gregorio XIV, con la quale si ribadivano l'immunità ecclesiastica, il diritto d'asilo e le prerogative delle giurisdizioni vescovili, incrinarono il già delicato equilibrio tra "ministero togato", viceré e chiesa romana, dando inizio al

³ A.M. Rao, *Fra amministrazione e politica. Gli ambienti intellettuali napoletani*, in J. Boutier - B. Marin - A. Romano (a cura di), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIII siècles)*, Roma, École française de Rome, 2005, p. 69.

⁴ A. M. Rao, *Storia del regno*, cit. pp. 44-48; la produzione storiografica sull'argomento è davvero notevole. Mi limito qui a rimandare a G. Galasso, *Storia del Regno di Napoli. Il Mezzogiorno spagnolo e austriaco (vol. III)*, Torino, Utet, 2006. Si vedano anche le preziose osservazioni di F. Di Donato, *La Segreteria del Regno e Niccolò Fraggianni (1725-1733)*, in «Archivio storico per le province napoletane», n. 107, 1989, pp. 247-309. «E' ormai noto – osserva l'autore – che proprio negli anni successivi alla nomina di Althan a Viceré, si consumò uno scontro politico molto aspro, al massimo livello istituzionale, tra l'ordine dei giuristi ministeriali, molti dei quali influenzati dalle laiche idee transalpine e rafforzato dalla pubblicazione della *Istoria civile* di Pietro Giannone, ed il Viceré, che impresso una svolta decisamente filocuriale alla politica regnicola. Questo scontro si risolverà solo qualche anno dopo, con la completa vittoria del ministero togato, che restò padrone pressoché assoluto del campo. Gli anni precedenti all'epilogo, che si realizzò in quella che è stata definita la "crisi" politica del 1726, furono anni di attesa densa di tensioni da parte dei reggenti che solo per prudenza politica si tennero disponibili alla collaborazione col Viceré, aspettando il momento opportuno per il definitivo regolamento dei conti» (ivi, pp. 261-262).

declino del potere di Althan. La celebrazione a Napoli del sinodo del 1726 fu al centro di uno scontro che vide impegnati le magistrature regie da un lato, l'arcivescovo Francesco Pignatelli e i canonici ispiratori dei decreti dall'altro, alcuni dei quali scrissero apertamente contro l'*Istoria civile*, costituendo un compatto fronte anti giannoniano e connotando la politica ecclesiastica con provvedimenti repressivi e intransigenti⁵. Romeo De Maio ha affermato, con buone ragioni, che in quell'anno «si chiudeva un'epoca della storia ecclesiastica di Napoli» che era iniziata all'indomani della rivolta di Masaniello e della peste del 1656, e si apriva un periodo in cui il «filo giannoniano» del «regalismo anticuriale» trovò proprio nella presenza di un'opposizione inflessibile lo stimolo per trasformarsi in «laicismo anticlericale», come è evidente da fonti storiche di diversa natura, ancora oggi fruibili, come i carteggi di Tanucci o «dei teologi regalisti», le «opere apologetiche di sant'Alfonso» o le relazioni dei nunzi apostolici, i «costituti dei congiurati del '94 o il giornale della Pimentel de Fonseca»⁶.

Se il «ceto civile», però, con la fine del vicereame austriaco, sembrava aver accresciuto ulteriormente il proprio potere, la volontà di riscatto di nobili ed ecclesiastici era molto forte e consegnava al giovane Carlo di Borbone un paese nel quale lo scontro tra diversi interessi corporativi non sembrava destinato a trovare facili risoluzioni⁷.

Il cardinale Luis Antonio Belluga y Moncada, nell'agosto del 1734, scriveva da Roma al conte di Santostefano, uno dei principali protagonisti dei primi anni del governo borbonico, per comunicargli i timori e le aspettative del pontefice nei confronti del nuovo regnante. Egli muoveva accuse circostanziate principalmente all'indirizzo di Pietro Giannone e Costantino Grimaldi, «componente del Consiglio di Santa Chiara» e protagonista di aspre polemiche in materia beneficiale, colpevoli di aver diffuso a Napoli dottrine «distruttive del cristianesimo, dell'autorità della Santa Sede, della Congregazione del Sant'Ufficio, dei vescovi e inquisizioni particolari, dei Santi, delle religioni e di tutte le cose sacre e pie»⁸. Denunciava, inoltre la facilità con la quale, durante il dominio austriaco, si era impedito agli ordinari diocesani di «poter governare le proprie diocesi, rimediare ai disordini di esse e mantenere i sudditi nella dovuta ubbidienza e rispetto legando ai medesimi bene spesso le mani con qualche ricorso di persona disciola»⁹.

⁵ E. Chiosi, *Lo Spirito del secolo*, cit., pp. 19-23.

⁶ R. De Maio, *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Napoli, Esi, 1997, p. 166.

⁷ Sull'atmosfera che accompagnò l'arrivo a Napoli di Carlo di Borbone si veda M. Mafrici, *Il Re delle speranze. Carlo di Borbone da Madrid a Napoli*, Napoli, ESI, 1998.

⁸ La lettera citata è stata pubblicata integralmente da A. Melpignano, *L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III*, Roma, Herder, 1965, p. 167.

⁹ Ivi, pp. 173-174.

E questo ancora si praticava in tutti i generi: ora coll'impedir l'uso delle censure, che sono le uniche armi lasciate da Dio alla sua Chiesa e ai vescovi per il loro governo e le risoluzioni da essi prese; ora coll'appropriarsi la cognizione delle cause spirituali ed ecclesiastiche, le quali uniche appartengono al giudizio della Chiesa; ora col mettere le mani nel governo delle religioni e loro capitoli; ora finalmente col patrocinar i baroni, per gravissime estorsioni che avessero fatte al clero e ai propri vescovi. E in questa maniera dilatavano universalmente di giorno in giorno le facultà non concesse da Dio ai ministri secolari (le quali non pensò mai a usare il governo spagnolo per essere offensive della Chiesa e sua giurisdizione, e del foro ecclesiastico) e limitavano e deprimevano quelle che Cristo Signore nostro lasciò alla Chiesa e suoi prelati e clero, operando in tutto questo secondo la dottrina di Grimaldi e Giannone e degli eretici, dai quali costoro l'hanno presa, mentre nelle loro opere che oggi si hanno *prae manibus* come molto accreditate, si pretende stabilire la notoria eresia che la Chiesa non abbia giurisdizione esterna, e che non ve ne sia altra nel mondo fuor di quella che hanno i principi temporali, e possono esercitare tanto sopra i secolari che sopra gli ecclesiastici, giudicandoli, castigandoli e simili. Quindi è che le opere di costoro hanno acquistato tanto grido tra loro, perché tendono a deprimere sempre di più la Chiesa con lo specioso titolo di regalie del principe; e siccome da questa eretical dottrina e dalla pratica di essa ne risulta ai ministri appassionati per le suddette opere la loro maggiore autorità, in guisa che tutto l'ecclesiastico e spirituale viene a dipender da loro, e nemmeno la Santa Sede può altra cosa se non quanto essi le accordano, onde resta in loro mano il deprimerla come più gli torni, per questa ragione è e sarà sempre in quei ministri, che si trovano infetti in questa sorta di dottrine, l'impegno di mantenere le pratiche introdotte; ma non già come apprese dagli insegnamenti dei riferiti scrittori, e perciò appoggiate sull'autorità loro, bensì coll'apparente titolo di regalie¹⁰.

Le richieste di Belluga erano orientate a restituire al clero il suo tradizionale potere di controllo, ma andarono deluse, soprattutto a giudicare dal fatto che la riorganizzazione delle segreterie statali e l'inedita presenza diretta del monarca riuscirono a condizionare la prassi amministrativa e giudiziaria aumentando il peso delle decisioni centrali e rinnovando l'immagine di un potere che era apparso spesso in difficoltà nel suo tentativo di conservare il delicato equilibrio presente tra le forze particolaristiche del Regno.

Proprio nei rapporti con la Chiesa il governo borbonico ottenne alcuni risultati particolarmente significativi e, anche se una tradizione di studi sostanzialmente ininterrotta ha teso ad accentuare il peso delle correnti riformiste che pure avevano attraversato l'ultima stagione del dominio spagnolo e il vicereame austriaco (basti pensare alla continuità, già segnalata da Mario Rosa nel 1969, delle trattative tra Roma e Napoli per giungere a una soluzione concordataria¹¹), l'arrivo di Carlo e della sua corte rappresentò, anche dal punto di vista simbolico, un momento di svolta importante. L'arcivescovo Pignatelli incontrò il nuovo monarca nel Duomo della capitale il 9 maggio del 1734 e gli

¹⁰ Ivi, p. 174.

¹¹ Si veda M. Rosa, *Politica concordataria, giurisdizionalismo e organizzazione ecclesiastica nel Regno di Napoli sotto Carlo di Borbone*, in Id., *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 119-126.

offrì, così come era stato fatto con tutti i suoi predecessori, «re, viceré o legati» che fossero, la protezione di san Gennaro, anche se probabilmente non prese pienamente coscienza della «nuova epoca che si apriva per Napoli»¹². L'identità spiccatamente conservatrice del sinodo da lui celebrato pochi anni prima era anche il frutto degli orientamenti di una curia diocesana che, come provato chiaramente dalla *relatio ad limina* prodotta nel 1730, si mostrava tanto spaventata da illuministi, riformatori e reaglisti da considerare la Chiesa circondata «dalla potestà delle tenebre» e «nei più difficili tempi della sua storia»¹³.

Il successore di Pignatelli, Giuseppe Spinelli, fu, di fatto, l'ultimo vescovo veramente scelto dalla Santa Sede per tutto il periodo borbonico e si contraddistinse per un impegno attivo nelle trattative per il concordato, durante le quali, oltre a mostrare un notevole zelo pastorale, manifestò la ferma volontà di difendere prerogative e dignità del clero di fronte agli attacchi della cultura giurisdizionalista¹⁴. Nell'omelia pronunciata in occasione dell'apertura della visita pastorale del 1741, egli affermava:

Fortunati potevano riputarsi quei primi vescovi, a' quali dava il Sacerdozio una quasi sicura caparra del loro vicino martirio; ma se sono cessati i Tiranni, non mancano già per questo i martiri della Chiesa; perché Iddio, che di sì glorioso carattere non vuol privare i più zelanti Pastori, a' quali il soffrir per esso è la provvidenza ordinaria di lor santificazione, permette che bene spesso oppressi dalle contraddizioni, che incontrano nel fedele esercizio del lor Ministero, cedono in fine alla violenza degli interni rammarichi, fino a conseguire la morte. [...] Affidato dunque al vostro aiuto, o mio Dio, e sostenuto da quella vostra doppia pastoral verga di mansuetudine e di rigore, con cui mi reggete e che mi sono state sempre di indicibile sollievo ne' miei passati trascorsi, di nulla più temo, quando anco mi accada di camminare in mezzo ai pericoli della morte sì da vicino, che ne sia quasi tutto coperto dalla sua ombra¹⁵.

Estremamente significativa fu la sua ferma opposizione alla cattedra universitaria di storia ecclesiastica che, come recitava un documento anonimo presentato alla Real Camera di santa Chiara (supremo organo consultivo del Regno), era ritenuta «occasione di scandalo» perché abbondava «di controversie in materia di religione, dalle quali i semplici, non

¹² R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit. pp. 182-183.

¹³ Ivi, p. 183; la fonte citata dall'autore è *Relationes ad limina, Neapolis, 1730*, Roma, Archivio della S. Congregazione del Concilio.

¹⁴ R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit., pp. 207-208.

¹⁵ *Omelia dell'Eminentiss. E Reverendiss. Card. Giuseppe Spinelli arcivescovo di Napoli al clero e al popolo in occasione dell'apertura della Santa visita nella sua Cattedrale il dì 5 di Novembre 1741*, Napoli, N. De Bonis, 1741, pp. 5 e 14.

sapendo ben distinguere», dubitavano dei «dogmi certi» della fede, ponendo «in discredito i capi della Chiesa»¹⁶.

Nonostante la durezza di queste posizioni l'arrivo di Spinelli, il quale godeva, secondo il viceré di Sicilia Bartolomeo Corsini, di ottima considerazione presso la corte, aveva fatto ipotizzare l'inizio di una nuova stagione nei rapporti tra Stato e Chiesa che, di fatto, non ebbe luogo¹⁷. Il governo guidato da Montealegre, come è noto, continuò ininterrottamente la sua azione contro i privilegi e l'immunità ecclesiastica che rimaneva essenziale soprattutto «nella fase esecutiva» dell'azione dei giudici-chierici, poiché procurava quelle risorse economiche che consentivano di mantenere «braccia attive» al loro servizio, quali i cursori, le famiglie armate e i patentati¹⁸. Come ha giustamente affermato Raffaele Ajello, mettendo in evidenza, tra le altre cose, l'importanza delle forze di polizia per l'esercizio del potere, «toglier loro l'esenzione dai pesi tributari ed il *privilegium fori* voleva dire paralizzarli e rendere [...] inefficace la giurisdizione ecclesiastica»¹⁹. Diversi rescritti regi, emanati nel periodo compreso tra il 1737 e il 1740, proibirono ai vescovi di «esigere diritti sulle compra-vendite nelle fiere e nei mercati, di esercitare poteri [...] nelle piazze di città e terre del Regno, di riscuotere talune prestazioni in natura ritenute abusive, di attribuirsi *ad personam* giurisdizioni secolari» o di confondere le prerogative baronali con quelle vescovili, di proseguire nella «tradizionale azione di controllo sui conservatori femminili», ma soprattutto di continuare nella «prassi ultrasecolare dei testamenti dell'anima», che ancora contribuiva all'aumento sconsiderato della proprietà ecclesiastica²⁰.

L'ascesa al soglio pontificio, nel maggio del 1740, di Prospero Lambertini (Benedetto XIV) contribuì all'inizio di una fase di disgelo che mise parzialmente in secondo piano le pretese di quei settori delle magistrature napoletane segnati da un più marcato regalismo, e aprì la strada a un accordo che, secondo l'opinione di Bernardo Tanucci, era «necessario» e «utile

¹⁶ Archivio di Stato di Napoli (abbreviazione ASN), *Real Camera di santa Chiara, Bozze di consulta*, v. 16, i. 65. Il documento è citato anche da E. Chiosi, *Lo Spirito del secolo*, cit. p. 28.

¹⁷ Si veda R. Ajello, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone. «La fondazione ed il tempo eroico della dinastia»*, in Aa. Vv., *Storia di Napoli. Vol VII*, p. 584; E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, in G. Galasso – R. Romeo (a cura di), *Storia del Mezzogiorno, vol. IV, Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Napoli, Esi, 1981, p. 394. La fonte alla quale entrambi gli autori fanno riferimento è una lettera di Corsini al fratello Cardinal Neri dell'Agosto del 1735.

¹⁸ R. Ajello, *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel Regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, Napoli, Jovene, 1968, p. 93; E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit., p. 394.

¹⁹ R. Ajello, *Il Problema della riforma giudiziaria*, cit., p. 93. Sull'argomento si veda anche M. Rosa, *Politica concordataria*, cit. pp. 121-123.

²⁰ M. Rosa, *Politica concordataria*, cit. p. 125; si veda anche E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit., p. 396; importante anche il contributo di G. Brancaccio, *La politica ecclesiastica della Camera di santa Chiara nel periodo precedente l'Accomodamento del 1741*, in Id., *Il Trono, la fede, l'altare. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, Esi, 1996, pp. 257- 282.

al Re e al pubblico»²¹. Le immunità, pur non venendo abolite, subirono forti limitazioni e lo Stato affermava i suoi poteri di controllo sui luoghi pii laicali, ponendo contemporaneamente un freno all'incremento del numero di chierici attraverso una più netta definizione dei requisiti necessari ai promovendi agli ordini sacri²². I risultati più importanti, però, furono quelli riguardanti la tassazione dei beni ecclesiastici e la fine del diritto d'asilo, grazie alla quale si affermò la possibilità di sottrarre i colpevoli di crimini alla protezione dei luoghi sacri, per condurli nelle prigioni regie. Allo scopo di sovrintendere all'interpretazione e alle applicazioni del concordato fu istituito un "tribunale misto", composto da membri del clero e magistrati regi, che sarebbe divenuto, nel giro di pochi mesi, ragione di nuove contese e occasioni di conflitto²³. Si stabilì che, per le «materie di fede, i delitti di eresia», di «poligamia», le cause «sopra la validità o invalidità del matrimonio», quelle «beneficiali» («purchè non si tratti di *jus patronati regi*, o feudali»), quelle contro «i peccatori pubblici e scandalosi, e precise contro de' sacrileghi, degli Adulteri, de' Concubinari, degli usurai, de' bestemmiatori e consimili», i giudici ecclesiastici potevano procedere anche contro i sudditi laici²⁴. Non mancarono, inoltre, nei decreti concordatari, importanti clausole volte a confermare e consolidare prassi giudiziarie preesistenti che testimoniavano la presenza di un regime collaborativo tra Chiesa e Stato nella repressione di alcuni reati.

Con dichiarazione finalmente, che ne' delitti, come di furto della Sacra Pisside colle particole consacrate, di bestemmie, e simili, se dal processo risulterà, che il Reo Laico sia sospetto di eresia, dovrà il Giudice Laico, secondo quel che sinora si è praticato, e si pratica in Regno, rimetterlo al Giudice Ecclesiastico, *ut procedat super haeresi*: dal qual Giudice Ecclesiastico, profferita ch'egli avrà la sua sentenza, o assolutoria *ab haeresi*, o condannatoria, dovrà poi colla solita protesta, del *cap. Praelatis de homicid. In 6*, consegnarsi il Reo al Giudice Laico, *ut procedat ad ulteriora*²⁵.

²¹ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. I (1723-1746)*, a cura di R. P. Coppini - L. Del Bianco - R. Nieri, Roma Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, p. 636, lettera del 4 ottobre 1742.

²² M. Rosa, *Politica concordataria*, cit., p. 127.

²³ Si veda E. Chiosi, *Il regno dal 1734 al 1799*, cit. p. 395; M. Rosa, *Politica concordataria*, cit. p. 127. Il testo del concordato è stato integralmente pubblicato da S. Di Bella, *Chiesa e società civile nel Settecento italiano*, Milano Giuffrè, 1982. Nel *Capo IX* a p. 150 si legge: «Si formerà un Tribunal Misto, composto di cinque soggetti, cioè due Ecclesiastici, da deputarsi da Sua Santità, e due *Laici*, o Ecclesiastici, da deputarsi parimenti da sua Maestà, tutti quattro regnicoli; e circa il quinto, che dovrà esser sempre persona Ecclesiastica, parimente regnicola, Sua Maestà napoletana nominerà tre soggetti, e Sua Santità ne sceglierà uno».

²⁴ *Ivi*, *Capo VI*, p. 148.

²⁵ *Ivi*.

La difficile applicazione del concordato

Gli anni successivi al 1741 non furono segnati, come ci si poteva attendere, da una svolta in senso curialista della politica borbonica e, soprattutto grazie a personaggi-chiave come il Delegato della Real Giurisdizione Niccolò Fraggianni, l'azione amministrativa e giudiziaria si discostò significativamente dai dettati dell'accordo con Roma²⁶. Uno dei problemi essenziali rimaneva, per lo stato, il reperimento di risorse finanziarie e, sotto

²⁶ Gli studi più importanti, svolti negli ultimi decenni, su Niccolò Fraggianni, sono di E. Del Curatolo, *Per una biografia di Niccolò Fraggianni – La giovinezza*, in «Clio», n. 2, 1971, pp. 253-302; Id., *Niccolò Fraggianni delegato della Real Giurisdizione*, in «Clio», n. 2, 1972, pp. 25-40; S. Masella, *Niccolò Fraggianni e il tribunale dell'Inquisizione a Napoli*, Napoli, Athena Mediterranea, 1972; P. Zambelli, *Lecture vichiane e illuministiche del segretario del Regno Niccolò Fraggianni*, in «Bollettino del centro di studi vichiani», n. 14-15, 1985-1986, pp. 216-227; F. Di Donato, *La segreteria del Regno*, cit., pp. 246-309; Id., *Stato, magistrature, controllo dell'attività ecclesiastica a Napoli: Niccolò Fraggianni nel 1743*, in «Archivio storico per le province napoletane», n. 111, 1993, pp. 255-238; Id., *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'Antic regime: Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)*, 2 v., Napoli, Jovene, 1996; notizie importanti anche in E. Chiosi, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981, pp. 95-104. È fondamentale valutare i primi anni della formazione di Niccolò Fraggianni: «I libri *notamentorum* di Fraggianni – osservava Francesco Di Donato nel 1989, riferendosi all'attività del Segretario del Regno negli anni '20 - rappresentarono i testi in cui la concezione ministeriale fu, nello stesso tempo, consolidata ed espressa. Nella redazione dei libri Fraggianni vide una propizia occasione per manifestare la sua personalità. Si sviluppò così un'opera in cui, muovendo dalla lunga nota di aride discussioni, infittite di intricati aspetti tecnico-giuridici dietro i quali si celavano scontri di interessi e regolamenti di conti, egli ebbe l'opportunità di manifestare la sua visione personale e di descrivere le strutture di un mondo situato ormai alle soglie della crisi. Una vicenda che avrebbe modificato per sempre i rapporti tra diritto e politica, sottraendo ai giuristi quella posizione centrale di cui essi avevano goduto nei complessi equilibri socio-istituzionali della struttura d'antico regime, e relegando quindi i vecchi sacerdoti dei ministeri giuridici ad un ruolo tecnico del tutto marginale rispetto alla formazione delle grandi decisioni d'indirizzo politico, con riflessi incisivi anche sull'ambiente dei "pratici". I *notamenti* sono perciò uno degli ultimi codici in cui l'ideologia del magistrato poté trovare la propria espressione; un testo amplissimo dove, attraverso la straordinaria capacità narrativa dell'autore, ebbero sintesi le aspirazioni di un intero ordine sociale. Il ministero togato trovava così con Fraggianni il colto ed acuto interprete della propria ideologia» (F. Di Donato, *Il segretario del Regno*, cit., pp. 270-272). Sulle funzioni della Delegazione della Real Giurisdizione nel corso del XVIII secolo, riprendiamo le osservazioni svolte dallo stesso Francesco di Donato nel 1993: «Attraverso gli strumenti di vigilanza e d'intervento di cui disponeva, il Delegato garantiva negli affari di governo la supremazia dei poteri pubblici su quelli religiosi, rendendo l'attuazione della potestà civile un fatto non solo formale. La Delegazione era l'organo mediante il quale il ministero togato traduceva il suo progetto di politica ecclesiastica nelle situazioni concrete. E perciò il nucleo istituzionale in cui, forse, come in nessun'altra articolazione dell'apparato, può osservarsi da vicino la tensione tra principi astratti e scelte particolari, e misurarsi la difficoltà di tradurre le asserzioni programmatiche di lungo periodo, elaborate dal vertice dello status ministeriale-togato, nelle valutazioni contingenti che le singole magistrature dovevano assumere in vista della soluzione dei casi pratici» (Id., *Stato, Magistrature, controllo*, cit., pp. 258-259). Va osservata con attenzione anche la specificità dell'operato di Niccolò Fraggianni rispetto all'azione di più lungo periodo svolta dai Delegati della Real Giurisdizione: «La normale attività [del delegato] consisteva nel valutare, secondo le norme vigenti e la prassi consolidata, l'estensione dei privilegi ecclesiastici e la misura della sovranità statale. Naturalmente non restava estranea al giudizio del Delegato – ed anzi con Fraggianni tese ad acquistare maggior peso – la gravità, nella fattispecie concreta, del pregiudizio subito dalle regalie, ossia dai diritti del sovrano. Come egli stesso scrisse (in una lettera a Bartolomeo Corsini del 19 dicembre 1739), compito precipuo del Delegato doveva essere un controllo severo su tutti quegli atti compiuti non "in pregiudizio della giurisdizione ecclesiastica, ma secolare, o per dir meglio in danni de' sudditi et in favore de' Prelati". All'interno dell'apparato statale risulta chiara perciò la funzione di natura duplice (giuridica e politica) svolta dall'ufficio della Delegazione: era l'organo che decideva, in via preventiva, a quale ambito giurisdizionale assegnare il potere di *jus dicere*. La Delegazione veniva così a configurarsi come il potere giurisdizionale che decideva sull'attribuzione del potere giurisdizionale stesso alla sfera ecclesiastica o laica. In breve, una *jurisdictio* sulla *jurisdictio*» (ivi. p. 266).

suggerimento dello stesso arcivescovo Spinelli, si procedette alla soppressione di alcuni conventi e monasteri (ritenuti inutili per lo scarso numero di religiosi o motivo di scandalo per la decadenza della disciplina) seguita prontamente dall'accorpamento dei piccoli vescovadi²⁷. Non fu tuttavia possibile riorganizzare in maniera razionale il sistema delle diocesi e delle loro rendite, né tanto meno le strutture del clero regolare, nei confronti del quale il governo procedette senza evidenti azioni di rottura, ma con l'uso delle «consuete armi giurisdizionali», rinvigorite da una nuova consapevolezza derivante dalla presenza diretta del sovrano nel Regno²⁸.

L'operato del Tribunale misto fu fortemente condizionato dall'influenza delle magistrature ordinarie e, probabilmente per precise direttive dei fiduciari regi, perse i poteri riconosciutigli dal testo concordatario trasformandosi in un organo dotato di funzioni puramente consultive. In special modo gli appelli che erano sovente formulati da chierici e laici contro i provvedimenti presi da vescovi e superiori ecclesiastici, nei quali si denunciavano procedure ritenute illecite, continuavano ad essere sottoposti alle decisioni dei segretari statali e del delegato della Real Giurisdizione²⁹. Ancora utilissima, per comprendere la complessa e ambigua politica ecclesiastica post-concordataria attuata a

²⁷ Si veda, sull'argomento, M. Rosa, *Politica concordataria*, cit., p. 129.

²⁸ E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit. p. 396.

²⁹ Lo studio dei fascicoli settecenteschi della Segreteria dell'Ecclesiastico (citati nelle prossime pagine sotto la dicitura di Ministero degli affari ecclesiastici, come indicato dall'Archivio di Stato di Napoli) mi ha permesso di verificare la presenza di un consolidato meccanismo di insubordinazione di chierici e laici nei confronti dei provvedimenti presi dalle autorità religiose. Quanto ai ricorsi che pervenivano al delegato della Real Giurisdizione, essi erano, ovviamente, di natura molteplice. Vanno, tra gli altri casi, considerati anche gli esposti del clero contro l'operato di baroni e feudatari, ma anche contro tutti coloro che intervenivano impropriamente nelle funzioni liturgiche o si ingerivano nella normale attività pastorale. In questi casi, l'intervento giudiziario veniva invocato a «protezione degli ecclesiastici contro i laici» e le decisioni «potevano – anche se in misura minore rispetto ai casi contrari – corroborare le tesi esposte dai ricorrenti». «Lo stesso può dirsi – osserva Francesco Di Donato – per le controversie interne al mondo ecclesiastico, specie tra clero superiore ed inferiore, sia per le ipotesi di “molestie” del primo al secondo, sia per le ipotesi di controllo dei comportamenti “eversivi” del secondo da parte del primo. In genere si chiedeva [al delegato] di far cessare le molestie attraverso richiami diretti ovvero segnalando le relative *notitiae* alle magistrature competenti (Udienze, Vicaria, Sacro Regio Consiglio, Collaterale o, dopo il 1734, Camera di Santa Chiara) per instaurare un procedimento di *reprimenda*. Se è agevole interpretare tali prerogative come un marginale *surplus* lasciato agli ecclesiastici a fronte di strumenti di ben maggiore incidenza sul piano socio-politico che la Delegazione assicurava al potere giurisdizionale dello Stato, d'altra parte non può trascurarsi il fatto che attribuendo al Delegato un ventaglio di strumenti di intervento non limitati ai soli casi dei ricorsi dei laici contro gli ecclesiastici si garantiva (almeno formalmente) l'imparzialità e si poneva il tribunale al riparo da ogni sospetto di essere un tutore di interessi particolari coperti da una veste formale di natura pubblicistica». Ciò non toglie che sulla Delegazione venissero a «riversarsi tensioni ed interessi di ordine diverso: da un lato l'esigenza dello Stato di tutelare l'integrità dei propri poteri sovrani; dall'altro la richiesta del basso e medio clero di essere difeso dalle ritorsioni (disciplinari o di altro genere) di Roma. Gli stessi chierici potevano venire a trovarsi in contrasto con il delegato (in qualità di ecclesiastici) o viceversa invocare la protezione (come normali cittadini) contro i tentativi del clero superiore di censurare i loro comportamenti, soggetti invece all'esclusivo giudizio della magistratura laica. Il compito di mediazione che il Delegato finiva per assolvere nelle controversie sorte nell'ambito ecclesiastico era, come è facile intuire, un'insidia di enorme portata per l'immagine della corte papale» (F. Di Donato, *Stato, Magistrature, controllo*, cit., pp. 266-270).

Napoli, «comprensibile e valutabile proprio attraverso gli organismi in cui trovava adempimento», la ricostruzione proposta da Mario Rosa nel 1969.

Provvedimenti e decisioni, cui poteva darsi o non darsi di volta in volta valore più estensivo e generale, si muovono in un equilibrio instabile, in un empirismo diseguale, in una sorta di politica di bascula, poiché il policentrismo della struttura amministrativa borbonica, riflettendosi variamente sugli orientamenti e sulla stessa azione di governo, lo privava non di rado di unitarietà e univocità di indirizzo, facendolo scadere da organo propulsore e ispiratore alla più modesta e incerta opera di mediazione politica, se non addirittura alla rinuncia totale a una incisiva azione di riforma. Il delegato della Real Giurisdizione, il Cappellano maggiore, la Camera di Santa Chiara e quella della Sommaria, in particolari circostanze, e il Tribunale misto, separatamente o contemporaneamente, senza che vi fosse una norma o una prassi precisa e una partizione di competenze, venivano richiesti di consulte o pareri dalla Segreteria dell'Ecclésiastico, organo coordinatore del complesso meccanismo sul quale, ultima voce, si levava quella del re. All'interno di tale sistema non potevano mancare disfunzioni e contrasti, lentezze e persino insabbiamenti, qualora l'azione giuridico-amministrativa non venisse sorretta da una dinamica iniziativa politica generale, che – sia detto per inciso – poteva correggere, ma non eliminare, i difetti e le incongruenze connaturate in una siffatta struttura³⁰.

Non mancarono urti tra la stessa Real Camera di Santa Chiara e il governo borbonico, soprattutto intorno alla delicata materia dell'assenso regio necessario alle nuove fondazioni di congregazioni ed enti ecclésiastici, tanto da costringere il segretario di giustizia Bernardo Tanucci ad intervenire in diverse occasioni per difendere le prerogative del sovrano³¹. Anche il Cappellano Maggiore Celestino Galiani coprì, in questo contesto, un ruolo essenziale soprattutto di fronte alle incertezze della curia romana e del nunzio apostolico Simonetti che suggeriva di superare i diversi conflitti, palesi o latenti che fossero, attraverso un rafforzamento del Tribunale Misto³². Quest'ultimo, il 15 Novembre del 1742, informò il pontefice Benedetto XIV dei disturbi derivati dalla «pretensione dei regi magistrati d'ingerirsi almeno per via estragiudiziale nel conoscimento di tutte le questioni di puro fatto, com'essi dicono, allorché le parti, o siano ecclésiastici o siano laici, ricorrono alla real protezione contro dei superiori e prelati ecclésiastici, col titolo, ossia pretesto, di violenza, di oppressione, di abuso e simili, e ciò in ogni causa non tanto ecclésiastica che spirituale, ed ancorché si tratti di materie letteralmente comprese e determinate nel concordato, o siano relative al medesimo; talmente che in virtù di una tal pretensione, appoggiata ad un titolo così vago e generale, quale è quello della reale protezione, si viene dalla potestà laica a mettere mano in tutto e per tutto nelle cause al foro

³⁰ M. Rosa, *Politica concordataria*, cit., pp. 143-144.

³¹ Ivi, pp. 146-147.

³² Ivi, p. 150. La fonte cui fa riferimento l'autore è un lettera del nunzio al segretario di stato vaticano del 30 ottobre del 1742.

ecclesiastico e spirituale appartenenti»³³. Nei pochi ricorsi che gli venivano effettivamente sottoposti il tribunale misto, stando alle parole di Simonetti, non faceva «altra figura che di puro relatore», quando il suo scopo originario era quello di impedire l'ingerenza laica «nelle cause e materie ecclesiastiche»³⁴.

Celestino Galiani, essendogli state sottoposte le osservazioni del nunzio apostolico, espresse il suo parere al papa con una lettera, inviata il 14 dicembre del 1742, nella quale riaffermava l'utilità e la validità del concordato soprattutto per i tanti vescovi «inviluppati in continue dispute e controversie giurisdizionali coi ministri regi, sopra delle quali si stampavano [...] scritturacce, per lo più piene di villanie contra dell'ordine ecclesiastico,

³³ La lettera in questione, firmata da Simonetti, è stata pubblicata integralmente da A. Melpignano, *L'anticurialismo napoletano*, cit., p. 210.

³⁴ Ivi, p. 212; il nunzio apostolico riporta anche la sua versione di alcuni casi significativi: «L'arcivescovo di Capua, avendo sospeso per giusti motivi a lui noti dalla confessione il primicerio Ciccarelli della terra di Santa Maria, gli fu esplicitamente insinuato dal delegato della Real Giurisdizione anche con minacce di venire contro di lui all'uso di espedienti economici, acciò lo reintegrasse in detto sacro ministero, col pretesto che l'arcivescovo si fosse mosso a ciò fare per altri fini indiretti.

Il vescovo di Telese avendo proceduto giuridicamente contro i sacerdoti Pietro Vita di Casalino e Filippo Abati di Guardia, per aver contravvenuto a più precetti di non conversare in certe case sospette, fu insinuato al prelato dal medesimo delegato a dover ritirare e sospendere i passi dati, quantunque rispetto al primo ne prendesse anche l'appellazione al metropolitano. Lo stesso prelato in sequela di alcuni decreti atti in santa visita dal suo antecessore e giammai adempiti, avendo interdetto certa chiesa nominata di San Lorenzello, ad un semplice ricorso fatto al delegato suddetto, gli fu ordinato che subito reintegrasse la medesima chiesa, sino a che avesse preso l'informo delle ragioni del ricorrente. Tanto è vero che si procede e si decide prima dell'informo ancora, e senza giammai sentire le ragioni dei vescovi.

Il vescovo di Fondi avendo ordinato in santa visita che nella chiesa collegiata di Pastena si togliesse l'abuso introdotto dal marchese Casali, padrone di detto luogo, di tenervi fisso una specie di trono per uso del medesimo e di sua moglie, coperto di strato con due sedie in alto e un gran ginocchiattoio avanti, coperto come sopra, contro il prescritto dei sacri riti, gli fu ingiunto senza neppur sentirlo che subito ritornasse il tutto *in pristinum* conforme è seguito.

Per determinazione della real Camera di santa Chiara si è fatto intendere a Mons. Vescovo di Policastro che reintegrasse immediatamente nel possesso, in cui pretendeva essere il marchese di Camerata, di ricevere l'incenso e la pace nelle ecclesiastiche funzioni da un diacono, cosa che sol conviene a gran principi e sovrani; che revocasse la proibizione fatta a più sacerdoti di celebrare nella cappella di detto marchese, che il prelato pretende che sia cappella privata, e che in ultimo reintegrasse altri due sacerdoti nella confessione, dal medesimo vescovo con giuste cause sospesi, col pretesto che detti atti fossero fatti in odio del marchese, quantunque di essi prendesse l'appellazione parte avanti il metropolitano e parte di Roma.

Ha preteso inoltre e pretende il regio ministro di farsi giudice anche nelle materie d'immunità ecclesiastica, avendo espressamente dichiarato che il portico del palazzo arcivescovile di Sorrento e il portico della chiesa di san Niccolò di Bari non debbano godere immunità ecclesiastica,

Ha dichiarato pur anche, a titolo di dare una maggiore esecuzione al concordato, che, coloro che han ferito mortalmente si estraggano dalla chiesa impunemente senza aspettare il caso della morte e che sia in effetto succeduto l'omicidio giusta la mente del concordato, conforme è stato significato all'arcivescovo di Rossano e ad altri.

All'arcivescovo di Taranto è stato ordinato che lacerasse alcuni cedoloni ed assolvesse solamente a cautela alcuni scomunicati di Martina, i quali avevano studiosamente arrestato e maltrattato un suddiacono incedente in abito e tonsura, come consta dai processi e dalla confessione dei medesimi scomunicati. Il medesimo prelato viene inquietato altresì dalla potestà laica in una causa civile, che verte nella di lui curia tra due ecclesiastici, cioè un chierico ed i Padri Celestini, ed in altra di mera validità di sponsali contro l'espressa legge del concordato.

Ha voluto altresì ingerirsi in una causa del vescovo di Catanzaro per aver questi proceduto contro alcuni birri che eransi abusati della licenza avuta da quel vescovo nel fare una perquisizione di contrabbando in un luogo immune, ed in un'altra causa del vescovo di Nola per aver egli proceduto contro alcuni birri, che avevano estratto un inquisito dalla chiesa senza la dovuta dichiarazione prescritta dal concordato» (ivi, pp. 213-214).

che producevano un assai cattivo effetto»³⁵. I ricorsi di cui parlava Simonetti, secondo le stime del Cappellano Maggiore, erano notevolmente diminuiti rispetto al recente passato e i margini di intervento del Tribunale misto non potevano essere ulteriormente ampliati³⁶. Anche sulle questioni del regio exequatur e degli istituti religiosi affidati alla protezione del sovrano, egli mostrava un notevole realismo politico, nella piena consapevolezza che si stava affrontando una materia «assai spinosa» sulla quale difficilmente il governo borbonico, sempre più incline a servirsi delle consulte della «Camera Reale» per avere ragione nelle più intricate contese giurisdizionali, avrebbe modificato le sue posizioni.

Molto più pretendono [i magistrati laici] spettarsi ad essi il decidere le controversie che nascono sopra qualunque chiesa, monastero o altro luogo pio, se siano o no sotto l'immediata regia protezione; e su questo punto, a dir il vero, i regi sono stati sempre inflessibili, tanto che a tempo di Clemente VIII, essendosi trattato un aggiustamento sopra l'antica controversia del rendimento dei conti dei luoghi pii, non si conchiuse nulla, perché i regi pretesero doversi da essi dichiarare, quali luoghi siano sotto l'immediata regia protezione e quali no, e da quel tempo si son sempre mantenuti nel possesso di decidere essi tutte le controversie di tal natura [...]»³⁷.

³⁵ Anche questa lettera è stata pubblicata integralmente da A. Melpignano, *L'anticurialismo napoletano*, cit. p. 219.

³⁶ «Quello che si prescrive – osservava Celestino Galiani nella lettera al pontefice – nel terzo degli articoli segreti che, ricorrendosi da quegli del clero secolare e regolare, contro dei loro superiori alla regia protezione, per le violenze praticate sopra essi *de facto*, debba Sua Maestà sentir il parere del tribunale Misto e di poi dar la risoluzione, per quanto si sa, si osserva; e quando tali ricorsi sono diretti al Re e vanno nelle regie segreterie, allora si sogliono rimettere al detto tribunale, acciocché dica il suo parere. Il quale prima di darlo procura segretamente sapere per canali sicuri come la cosa si è passata. Ma è vero altresì, che molte volte sopra i medesimi ricorsi, dopo essersi inteso il tribunale misto, si dimanda ancora il parere del delegato della giurisdizione o della Real Camera, col mandare a questi col memoriale del ricorrente l'istesso parere del tribunale misto. Ma a ciò il detto tribunale non può rimediarsi. Contra dei superiori ecclesiastici *ex capite violentiae* ricorrono ancora i laici, e talvolta le comunità intiere; ma di tali ricorsi, per quanto mi ricordo, non se n'è rimesso neppur uno al tribunale misto, e si mandano tutti al delegato della Giurisdizione o alla Camera Reale. Ma il maggior eccesso in questa materia consiste nel ricevere ogni sorta di ricorsi, quantunque dopo il concordato siano scemati per lo meno di due terzi, e nel dar loro troppo peso col prenderne prima segrete informazioni per mezzo delle udienze e poi con rimetterli per sentir sopra di essi il loro parere, o al tribunale misto, se i ricorrenti sono ecclesiastici, oppure ai suddetti ministri laici, se i ricorrenti sono laici; quando di tali ricorsi almeno tre quarti, come apertamente frivoli o impertinenti, dovrebbero lacerarsi. Ma siffatto disordine dipende da tal cagione, che per ora non può sperarsi il rimedio, come si sa da ognuno, che è mediocrementemente inteso delle cose di qui. Dandosi occasione favorevole di trattarne addirittura con Sua Maestà, principe inclinatissimo al retto e giusto buon ordine, può sperarsi, tanto su questo, quanto sopra gli altri capi, ogni dovuta soddisfazione» (ivi, p. 226).

³⁷ Ivi, p. 229. Galiani continuava scrivendo: «Volendo [l'arcivescovo di Napoli] visitare il monastero esente, e sottoposto ai padri Rocchettini, delle monache dame di *Regina Coeli*, ha preteso visitare anche i libri dell'amministrazione temporale del monastero. Le monache vi si sono opposte, pretendendo che il loro monastero in *limine fudationis* fusse messo sotto l'immediata regia protezione. Questa lite sta presentemene trattandosi nella Camera reale, nella quale deve essere decisa. Su tal punto adunque non vi è stata alcuna innovazione, perché così si è fatto da secoli a questa parte, né vi è luogo di sperare che su ciò siano mai per cedere, anche col rimettere la decisione di tali controversie (le quali per altro sono rarissime) al tribunale misto». Il cappellano esprimeva chiaramente il suo parere anche sulla questione del regio exequatur: «A tenore di quanto fu promesso nel secondo degli articoli segreti, fin dai 15 dicembre dell'anno 1741, con dispaccio regio furono ordinate alcune riforme intorno alla spedizione degli exequatur, le quali riforme vengono esattamente eseguite, e con ciò le dette spedizioni si sono rendute alquanto più brevi e spedite. Ma come non fu riformato tutto quello che di poteva e doveva, e ciò per opera dei togati, i quali vogliono in

Certamente indicativa delle tensioni che caratterizzarono questa delicata fase di transizione fu la controversia, presentata nel settembre del 1743 alla Delegazione della Real Giurisdizione, tra i rappresentanti della città e la diocesi di Sant'Angelo dei Lombardi, che, come ha osservato Francesco Di Donato, non era affatto un episodio inedito per la società meridionale e si inseriva «in una lunga vicenda di scontri tra istituzioni pubbliche e Chiesa locale»³⁸. Il ricorso ricevuto da Niccolò Fraggianni accusava il vescovo Malerba di aver «radunato un sinodo diocesano», «stabilito molte costituzioni e pubblicatele senza ottener prima l'assenso reale», di aver emanato un editto che proibiva di lavorare nei giorni festivi, facendo «scorrere per la campagna» censori pronti a requisire il bestiame dei trasgressori e a punire severamente questi ultimi³⁹. La difesa dell'ordinario diocesano si incentrò principalmente sul carattere consuetudinario dei suoi provvedimenti, da considerarsi non solo rispettosi della sfera di competenza delle magistrature pubbliche, a anche tesi a censurare il «particolare interesse d'alcuni pochi malviventi»⁴⁰. Egli ricordava che, «per antico memorabile costume nommai interrotto», i suoi predecessori avevano «convocato il clero e capitoli delle Diocesi ed, unitamente co' canonici», avevano «pubblicato a 2 settembre» nella «cattedrale di Sant'Angiolo, ad all'8 dello stesso mese in quella di Bisaccia alcune costituzioni» finalizzate «alla riforma dei costumi, all'amministrazione dei sacramenti, a promuovere l'onore e culto divino». Queste «lodevoli» iniziative, in tutto «uniformi all'antica e moderna Disciplina Ecclesiastica» e «corrispondenti all'obbligo del Pastorale ufficio», aiutavano a frenare la decadenza della pubblica morale promuovendo, allo stesso tempo «l'osservanza delle Feste e la venerazione dei sagri templi»⁴¹.

Il delegato comprese che «la vertenza affondava le sue radici in situazioni che non si esaurivano affatto nelle schermaglie degli ultimi tempi», ma si spiegavano necessariamente alla luce di un conflitto di lunga durata che «coinvolgeva cospicui interessi economici e geopolitica»⁴². I provvedimenti restrittivi presi nei confronti di Manerba non restituirono, infatti, l'equilibrio sperato alla comunità santangiolese (di lì a pochi mesi si sarebbero verificati nuovi scontri in materia di istruzione religiosa) mettendo drammaticamente in

sostanza che tutto dipenda dal loro arbitrio, rimangono ancora delle lungherie, ed è vero ancora che alle volte per spedizioni di exequatur si facciano delle liti nella Camera reale, con impedirsi talvolta per eccesso di sottigliezze e di delicatezza, l'esecuzione a qualche carte di Roma che dovrebbe avere il suo corso. Ma a questo male si ha per difficilissimo possa darsi rimedio; dipende dal sistema di questo governo e dalla maniera intrigata, con cui qui si trattano gli affari» (ivi, pp. 224-225).

³⁸ F. Di Donato, *Stato, magistrature, controllo*, cit., p. 276.

³⁹ Ivi, p. 318. Gli atti della controversia sono stati integralmente pubblicati nell'appendice del saggio in questione.

⁴⁰ Ivi, p. 321.

⁴¹ Ivi, p. 320.

⁴² Ivi, p. 288.

evidenza le funzioni espressamente politiche dei giudici regi, chiamati a pronunciarsi su materie che coinvolgevano «l'interesse pubblico e la struttura effettiva delle relazioni sociali», all'interno delle quali, anche in virtù di istanze proprie del pensiero giannoniano e illuminista, pesava enormemente il tentativo di ricollocazione e di ridefinizione cui era sottoposto il ceto clericale⁴³.

La Santa Sede, dal canto suo, non sembrava intenzionata a cedere e, nelle *Istruzioni per Mons. Ludovico Gualtieri*, che fu chiamato, il 21 Marzo del 1774, a sostituire Simonetti nella carica di nunzio apostolico del regno di Napoli, sottolineava che «i ministri della Real Corte» promuovevano «continue novità» gestendo con «mala intelligenza» i decreti concordatari, osservandoli solo «in quelle parti» che rendevano «la potestà ecclesiastica schiava della potestà laicale con un'indicibile confusione, pregiudizio della pubblica quiete, disservizio di Dio, e disdoro dei medesimi principi, che con tanta solennità» avevano «procurato il sollievo dei popoli e la concordia tra il sacerdozio e l'impero»⁴⁴. Uno degli obiettivi fondamentali rimaneva la difesa di vescovi e superiori ecclesiastici esposti agli «abusi» di quanti decidevano di ricorrere alla real protezione.

Il delegato della real giurisdizione [...], la Camera reale, talvolta il segretario di stato o l'altro che chiamano delle materie ecclesiastiche, con questo pretesto di violenza ed oppressione per via di fatto, o col pretesto di questione di puro fatto o di controversie non decise nel concordato, procedono, e il delegato della real giurisdizione più che mai si fa giudice ordinario di qualsivoglia ricorso o di qualsivoglia superiore ecclesiastico regolare e secolare, non solo in prima, ma in ogni altra istanza, anzi previene qualsivoglia istanza davanti il proprio Ordinario ed in tutte le materie spirituali ed ecclesiastiche commette informi alle regie udienze, ai governatori dei luoghi ed a chi piace, sente le parti in voce ed in iscritto, inibisce, revoca decreti degli Ordinari, cassa, annulla censure e talvolta ordina di reintegrare i preti nelle facoltà di ascoltare le sacramentali confessioni, sospesi dai loro superiori, e fatti simili⁴⁵.

Lo stesso Gualtieri, scrivendo alla Curia romana il 19 maggio dello stesso anno, rilevava l'enorme viscosità che caratterizzava i rapporti politico-istituzionali ed usava toni estremamente duri che non sembravano lasciare spazio ad ulteriori margini di azione.

Leviamosi di testa di aver qui facilità, e perfetta corrispondenza e lo stesso Sig. Arcivescovo mi ha scorato con farmi vedere che non vi è nulla da sperare, che l'imbrogli sempre più cresceranno non certamente per

⁴³ Ivi, p. 296.

⁴⁴ Il documento è stato pubblicato integralmente da A. Melpignano, cit. p. 235.

⁴⁵ Ivi, p. 243.

insinuazione di Sua Maestà, ma questi nulla serve. Armiamoci di pazienza, ma conviene ancora che mi [si] ajuti almeno per evitare maggior male alla Santa Sede [...]. Le cose ecclesiastiche vanno qui malissimo⁴⁶.

Un'annosa questione: le procedure «alla maniera del Santo Ufficio».

Proprio in quel periodo, mentre cresceva il prestigio del movimento massonico e il coinvolgimento del sovrano napoletano nella guerra di successione austriaca evidenziava una posizione di subordinazione rispetto alle grandi potenze europee inasprendo i conflitti tra le diverse fazioni nobiliari del Regno, ritornarono d'attualità le dispute intorno all'attività inquisitorie delle curie diocesane. Anche su questo argomento il lavoro degli storici ha teso principalmente a sottolineare il ruolo ricoperto dalla cultura laica e giurisdizionalista che, anche nei momenti di più alta tensione, riuscì ad ottenere significative affermazioni nella lotta anticuriale, ma non sono mancate ricostruzioni volte ad evidenziare «il significato politico di iniziative nate all'interno di gruppi sociali interessati e capaci di influenzare le scelte del potere regio»⁴⁷.

Le occasioni di contesa, in realtà non erano mai mancate e, come rilevava a suo tempo Luigi Amabile, durante l'arciepiscopato di Spinelli, si diffuse rapidamente il sospetto che fossero rinnovati «gli esercizi del Sant'Ufficio nei soliti modi, verosimilmente con l'intesa di Roma»⁴⁸. Nel 1739 si celebrarono nella Curia napoletana cinque processi, tre per miscredenza e due per sortilegio, mentre nella diocesi di Melfi veniva carcerato, senza precedente citazione e per ordine espresso dal «Sant'Ufficio di Napoli», il minore conventuale Orazio Gaspari che, accusato di eresia, ricorse prontamente al Re⁴⁹. Del suo

⁴⁶ Il passo dello scritto di Gualtieri è citato in F. Di Donato, *Stato, Magistrature, controllo*, cit., p. 275.

⁴⁷ E. Chiosi, *Lo Spirito del secolo*, cit., p. 60.

⁴⁸ L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione, vol. II*, cit., p. 83. In realtà, prima ancora che si insediassero Spinelli, aveva destato scalpore, nel 1734, il caso del sacerdote Gaetano Baratta, di cui si parla in F. Ponzetti, *L'attività del santo Ufficio dell'Inquisizione nel Regno di Napoli dal 1734 al 1762*, Bari, Cressati, 1936, già in «Iapigia», anno VII, 1936, fasc. I, pp. 4-5: «Il reato del detto sacerdote – si legge in questo saggio – consisteva in proposizioni ereticali e scandalose, poste in pratica con atti impudici nella Congregazione delle Mariane, con le congregate e con altre devote, ritenendosi da lui e da altri sacerdoti che quegli atti non fossero peccaminosi, ma leciti, permessi e meritori. Il suo delitto è una varietà aggravata di quello ben più comune di sollecitazione *ad turpia*. Di questo delitto il Vescovo di Avellino ebbe sentore sin dal 1727, in seguito ad una missione, ma solo nel 1732 si iniziò il processo informativo. Sembra però che il Baratta fosse lasciato in libertà, dato che pochi mesi prima del processo si costituì in Napoli senza citazione, come *sponte comparente*. Il processo, iniziato dalla curia di Avellino, passò quindi a quella di Napoli dove fu condotto a termine in due anni. Non c'è da meravigliarsi di questa lunga durata del processo: si pensi che si dovettero interrogare decine di persone, tutte donne, che avevano avuto quel sacerdote come confessore e come amico. [...] Fatto il processo giudiziale, sentenza esclusa, fu rimesso alla Suprema Sacra Congregazione da cui il 6 Febbraio 1734 venne la sentenza, voluta da Papa in persona, che condannava il Baratta, già da un anno e mezzo carcerato, all'abiura *de veementi* e penitenze salutari, come *sponte comparente*, secondo quanto è stabilito dal sacro Arsenale nella parte ottava». Il documento cui fa riferimento l'autore è una lettera del segretario di Stato pontificio al Nunzio di Napoli del 6 febbraio 1734, interamente pubblicata in appendice a p. 20.

⁴⁹ F. Ponzetti, *L'attività del santo Ufficio*, cit., p. 6. La fonte cui si fa riferimento è ASN, *Real camera di Santa Chiara, Consulte, Vol. II*, ff. 133 e seg. (26 gennaio 1739).

caso si occupò il delegato della Real Giurisdizione Orazio Rocca, predecessore di Fraggianni, che pretese spiegazioni dal vicario diocesano della capitale; quest'ultimo rispose che, «essendosi ricevute le prove malevoli del reato», ancorché l'imputato «si trovasse in altra diocesi, e propriamente in quella di Melfi», si era «commessa la carcerazione a quel Vescovo» con pieno diritto «perché detto padre [Gaspari] aveva delinquito nella circoscrizione napoletana». La procedura, a suo avviso era lecita perché si era seguito l'esempio «degli stessi tribunali laicali, i quali, dovendo procedere contro qualche reo» soggetto a un'altra giurisdizione, delegavano «la carcerazione al giudice del luogo ove quello» dimorava e, quando si trattava di «delitti gravi» con il pericolo che l'imputato si mettesse «in fuga», facevano immediatamente seguire la «carcerazione» alla «citazione»⁵⁰. Le spiegazioni del Vicario vennero giudicate insufficienti poiché risultava evidente «la via straordinaria con la quale si era agito»: in un primo momento le procedure iniziate a Napoli vennero bloccate, «dovendo il processo farsi aperto e con la via ordinaria dalla Curia di Melfi», ma in seguito si consentì ai giudici napoletani di procedere contro il padre Gaspari, a condizione che fossero rese pubbliche «la citazione, le difese (prima non concesse), il nome dei testimoni, e col mutarsi il titolo *Pro Rev. Fiscis Patrono Causarum Fidei* nell'altro *Pro Rev. Fiscis Patrono Curiae Archiepiscopalis*»⁵¹.

Gli orientamenti delle magistrature regie erano chiaramente volti ad impedire che nelle cause di fede si procedesse secondo i metodi dell'Inquisizione romana o con l'interferenza di delegati appositamente nominati dalla Santa Sede; si affermava, pertanto, l'obbligo di seguire le metodologie delle normali cause criminali arcivescovili, informando preventivamente il Re e concedendo all'imputato la possibilità di organizzare la sua difesa. Sempre nel 1739 fu arrestato a Napoli il sacerdote Domenico Palmeggiano, ma anche in questo caso l'intervento del Delegato della Real Giurisdizione sottrasse l'imputato alle competenze del tribunale diocesano che aveva agito «secondo lo stile del Sant'Ufficio», portando infine a una dichiarazione di innocenza⁵². L'evento contribuì a mettere in evidenza anche il ruolo dei nobili incaricati dal sovrano di sorvegliare su queste materie (Deputazione del S'Ufficio), ai quali fu richiesto un impegno maggiore per fronteggiare aspri conflitti di competenze che difficilmente trovavano pacifiche soluzioni⁵³.

⁵⁰ Ivi, p. 7. La fonte cui si fa riferimento è ASN, *Real Camera di santa Chiara, Consulte, vol. II*, ff. 155 e 160 (25 Febbraio 1739)

⁵¹ Ivi.

⁵² L. Amabile, *Il Santo Ufficio*, cit., p. 85; F. Ponzetti, *L'attività del santo Ufficio*, cit. p. 8.

⁵³ Francesco Ponzetti proponeva, a suo tempo, anche un conteggio dei procedimenti inquisitoriali di cui si aveva notizia per il periodo compreso tra il 1734 e il 1746. Secondo lui si celebrarono «cinque processi per mancanza di fede con forte sospetto di eresia, uno per sacrilegio, uno per sollecitazione *ad turpia*, due per

Nel 1743 il vescovo di Nusco fece imprigionare il parroco Michele De Donatis per eresia e, dopo otto mesi di carcere durante i quali non gli furono risparmiate torture, il procedimento fu trasferito ai giudici laici napoletani grazie all'intervento della deputazione⁵⁴. Nello stesso periodo a Cassano di Calabria l'arcidiacono Giuseppe Bianchi, Teresa Rizzato e Caterine Di Pasquale furono accusati di miscredenza e pratiche carnali, ma solo a distanza di tre anni ne furono informate le magistrature regie che ravvisarono nei provvedimenti del vescovo di Castrovillari, che aveva gestito la vicenda, evidenti irregolarità basate sulla convinzione che esistesse nel regno «una particolare tribunale di Sant'Officio diverso da quello della sua Curia diocesana»⁵⁵. Nel 1745 La Real Camera di Santa Chiara, replicando una decisione presa poco tempo prima nei confronti del vescovo di Chieti, condannò l'operato del vescovo di Ortona, il quale, oltre ad adottare vie straordinarie nelle cause di fede, si manteneva in stretto contatto coi cardinali romani del dicastero che regolava le attività inquisitoriali⁵⁶. Nel giugno del 1746, nella diocesi di Lecce, Carlo Maria Amati e Cristofaro Rosario furono accusati per lo spaccio di reliquie e, anche sul loro caso, fu informata la Santa Sede; l'ordinario diocesano fu, in breve tempo, richiamato dal delegato Fraggianni ad osservare le leggi dello stato e a procedere, dopo aver accertato se i presunti rei fossero chierici o laici, secondo le norme stabilite dal concordato⁵⁷.

I casi qui elencati possono aiutarci a comprendere meglio quale atmosfera si respirasse quando, il 26 settembre dello stesso anno, durante l'ottava di san Gennaro, il sacerdote Antonio Nava, rinchiuso per più di cinque anni nelle carceri ecclesiastiche per accuse di eresia, apostasia e sortilegio, fece nel palazzo arcivescovile, davanti a un'enorme folla, pubblica e solenne abiura. Nel lavoro di Luigi Amabile, dotato, tra gli altri aspetti, di un particolare gusto per la narrazione, si legge:

sortilegi, uno per poligamia, uno per eresia, apostasia e sacrilegio, uno per sacrilega celebrazione di messa, e uno per apostasia» (Id., *L'attività del Santo Officio*, cit., p. 14)

⁵⁴ L. Amabile, *Il Santo Officio*, cit., p. 87.

⁵⁵ F. Ponzetti, *L'attività del Santo Officio*, cit., p. 18. La fonte è D. Gatta, *Reali dispacci*, Napoli, Boezio, 1773-1777, Parte I, tomo III, p. 7.

⁵⁶ Sulla vicenda si veda E. Del Curatolo, *Tra inquisizione e massoneria nella Napoli del Settecento: la "Lettera apologetica" del Principe di San Severo*, in «Clio», XVIII, n. 1, 1982, pp. 59-60. Lo stesso vescovo di Sant'Angelo dei Lombardi, nella controversia precedentemente citata (vedi note 126 e 127) veniva accusato, nel ricorso presentato da autorità laiche e concittadini, di procedere «al gastigo dei suoi sudditi senza potersi sapere se vi sia processo, che cosa questo contenga, e quali siano li delitti, ma ricorrendo una tal operazione con il specioso titolo di informata coscienza (sic), si studia[va] introdurre in quella diocesi il Santo Officio, tanto alla vostra Real Clemenza, ed a questo Regno odioso» (F. Di Donato, *Stato, magistrature, controllo*, cit., p. 286).

⁵⁷ F. Ponzetti, *L'attività del Santo Officio*, cit., p. 20.

Vestito di abitello cinericcio co' procioni rossi, lungo fino ai piedi e stretto alla cintura con grossa corda annodata di tratto in tratto nella sua lunghezza, egli fu condotto tra' cursori della Curia nel palazzo grande della sala arcivescovile gremita di popolo, e di là in una piccola sala attigua, dove, con funebre apparato, era stato posto un Cristo tra sei candele cedrine, di quelle proprie della settimana santa, ed elevato un trono su cui sedeva l'Arcivescovo vestito di porpora, avendo a destra gli ufficiali della curia ordinaria, ed a sinistra gli ufficiali per le cause di Fede con diversi padri di vari ordini, che erano i Consultori del Sant'Ufficio: il Nava, in ginocchio, udì leggersi la condanna e l'abiura, poi fu assoluto dalla scomunica venendo lievemente percosso sulla spalla da una lunga verga, e da ultimo fu degradato verbalmente e condotto alla immurazione perpetua. Si disse più tardi che il Cardinale Arcivescovo avea precedentemente parlato di questa abiura al P.pe di Pietracupa e al duca delle Grottaglie, l'uno Deputato e l'altro candidato alla Deputazione contro il Sant'Ufficio, annunciando loro contemporaneamente che era stato usato il processo aperto; ma i detti Signori, che doveano essere buoni amici del Cardinale, non ne fecero parola a' loro colleghi, forse perché capirono la inutilità ed anche il pericolo di tale comunicazione⁵⁸.

Negli stessi giorni il tribunale napoletano procedeva contro Francesco Frascogna, reo di aver pronunciato «proposizioni ereticali manifestanti ateismo», mentre quello di Capua ordinava la carcerazione del diacono Angelo Petrella che aveva abusivamente detto messa in un oratorio privato⁵⁹. Il ricorso dei tre processati non si fece attendere e, dopo non poche incertezze, dovute anche al comportamento ondivago della Deputazione e al montare di malumori popolari probabilmente guidati da un'attenta regia nobiliare⁶⁰, l'arcivescovo Spinelli accettò di sottoporre alla Real Camera di Santa Chiara i processi, allegando a questi una «memoria di accompagnamento» con la quale deprecava «gli schiamazzi» che, «senza alcun fondamento», erano stati sollevati «a discredito della potestà ecclesiastica»⁶¹. Il 6 novembre egli scrisse anche al Re rivendicando la regolarità del suo operato, affermando che i processi erano stati svolti «con la sola autorità ordinaria senza minima delegazione di Roma», con la «comunicazione de' costituiti e de' testimoni», ribadendo energicamente di non aver mai «scritto o fatto parola direttamente o indirettamente per introdurre, o in tutto o in parte, qualunque anche remota specie di Sant'Ufficio in Napoli».

Io desidero, Sire, è vero, che si mantenga la purità della Fede; ma lo desidero in quei termini che comportano le massime del Paese, perché so che la vera gloria di Dio non può andar disgiunta dalla pubblica quiete. Per questo ho aperta la strada dei processi fatti per via ordinaria e pubblici, e quando, ciò nonostante, credesse la Maestà Vostra potesse da me farsi altra cosa per isgombrare qualunque minimo sospetto che potesse esser

⁵⁸ L. Amabile, *Il santo Ufficio*, cit. p. 86.

⁵⁹ Ivi, pp. 86-87.

⁶⁰ Lo stesso Amabile sostiene che le rimostranze popolari erano fortemente influenzate dall'Eletto del popolo e dai nobili (alcuni dei quali appartenenti alla Deputazione) timorosi che il Tribunale del Sant'Ufficio potesse ledere antichi privilegi che si consideravano intangibili (ivi, pp. 89-90).

⁶¹ Ivi, p. 91.

nato su processi già fatti, o potesse nascere in avvenire, non ha la Maestà Vostra che da domandare, che sarà da me prontamente obbedita⁶².

Anche il papa fu informato della vicenda e, come dimostrato da una lettera del 25 novembre a Spinelli, approvò l'operato dell'arcivescovo, sollevando inoltre molti dubbi sulle reali ragioni dei tumulti popolari e riaffermando che non era possibile subordinare i processi di fede contro i laici all'assenso regio senza provocare «una ferita troppo grande e insoffribile all'Ecclesiastica giurisdizione»⁶³.

Ciò nonostante il lavoro del Delegato Niccolò Fraggianni fu tanto scrupoloso da convincere quasi tutti i componenti della Real Camera che i processi erano stati inequivocabilmente formati «per via straordinaria», da un tribunale «non novellamente piantato», ma attivo «a dispetto di tante clamorose espulsioni». Le risoluzioni del 29 dicembre sembravano decisamente orientate a porre definitivamente un punto alla questione e meritano, in questa sede, un'attenta riflessione poiché, come vedremo più avanti, portarono significative conseguenze anche sulla repressione del reato di affettata santità. Si stabilì che «per quanto riguarda[va] gli ecclesiastici secolari e regolari inquisiti di eresia, o di leggiero o veemente sospetto della medesima, come ancora i laici nel solo reato d'eresia o di altro delitto del privativo conoscimento della sola potestà ecclesiastica» a «tenore del capitolo VI del concordato», la Curia ordinaria arcivescovile non doveva «procedere a citazione, né carcerazione», senza aver prima spiegato «la causa specifica del delitto» e aver esibito «a Sua Maestà il processo informativo». Terminato l'iter giudiziario, prima di pubblicare e di eseguire «la sentenza», era necessario sottoporre nuovamente l'intera procedura all'assenso regio, al fine di controllare che gli atti erano stati «formati per via ordinaria secondo le Leggi del regno e le Grazie concesse» alla «città». I «rei», inoltre, non potevano essere detenuti in carceri sergrete appartenenti alle autorità diocesane, ma venivano affiancati a «tutti gli altri carcerati civili» e conservavano «la facoltà» di comunicare con l'esterno, di richiedere l'assistenza di un «avvocato» che li preservasse da ogni «dannoso pregiudizio»⁶⁴.

Dopo l'invio di una lettera circolare che informò immediatamente tutti i vescovi del Regno, i rappresentanti della Deputazione del Sant'Ufficio, sotto sollecitazione dello stesso

⁶² La lettera è stata pubblicata integralmente da F. Ponzetti, *L'attività del Santo Ufficio*, cit., pp. 22-23, e da S. Masella, *Niccolò Fraggianni e il Tribunale dell'Inquisizione*, cit., pp. 102-104.

⁶³ Anche questa missiva è integralmente riportata in S. Masella, cit., pp. 104-105. Anche il nunzio apostolico Gualtieri concordava sul fatto che gli strepiti nati intorno ai processi della Curia diocesana napoletana erano nati dalle rimostranze dei rappresentanti dei seggi cittadini. Sull'argomento si veda E. Del Curatolo, *Tra Inquisizione e Massoneria*, cit., p. 60.

⁶⁴ Il documento è citato in L. Amabile, *Il Santo Ufficio*, cit., pp. 99-100. L'intera consulta della Real Camera di Santa Chiara è stata pubblicata da S. Masella, cit., pp. 104-135.

Fraggianni, offrirono volontariamente al sovrano un donativo di 300.000 ducati in segno di riconoscimento per una decisione che, essendo stata ricevuta «con tanto plauso», andava giustamente «compensata»⁶⁵. Secondo Bernardo Tanucci, lo «straordinario bollire di tutti gli ordini di persone», più che «da fatti veri», era stato provocato dalla fama diffusa dagli «ecclesiastici tutti che dicevano di sapere le cure e le industrie colle quali questo cardinale arcivescovo andava introducendo l'abominata giurisdizione»⁶⁶. Possiamo ben comprendere le ragioni del segretario di giustizia del Regno, soprattutto alla luce dei frequentissimi ricorsi con i quali gli esponenti del clero minore chiedevano protezione all'autorità laica contro i propri superiori, ma il suo giudizio non era condiviso da chi, come Antonio Genovesi, offriva motivazioni più ampie e complesse per spiegare gli eventi. Secondo il filosofo, infatti, «non ci era cetto di persone che, dallo spavento preso, non tumultuasse» e, tra questi, i principali agitatori del «pubblico» erano gli oppositori di Spinelli e i «tribunalisti, gente come la più coltà, così la più nemica del dispotismo e de' preti», oltre ovviamente alla «deputazione de' nobili detta del Sant'Ufficio» la cui cura era di «vegliare sulle intraprese di Roma e degli arcivescovi di Napoli per quello» che riguardava «questo formidabile e sanguinario tribunale»⁶⁷. Se l'aristocrazia di nascita, infatti, protetta dagli oratori e dai cappellani domestici, era abituata a difendere i suoi comportamenti religiosi dal controllo dei giudici ecclesiastici, il cetto togato, proteggendo le consuetudini e i privilegi del Regno dalle pretese pontificie, colse «l'occasione per una vittoria ispirata ad un giannonismo vitale nella cultura giurisdizionalista, pur se ancora costretto a non palesarsi apertamente»⁶⁸.

L'episodio del 1746 diede probabilmente il colpo di grazia ad un concordato, stipulato solo cinque anni prima, la cui applicazione si era già mostrata ampiamente problematica. Resta, ad oggi, difficile, nonostante l'ampiezza e l'eterogeneità delle fonti a disposizione, valutare con esattezza il peso delle diverse componenti socio-politiche che influenzarono i

⁶⁵ N. Fraggianni, *Memoria di ciò che io marchese Fraggianni ho oprato negli anni 1746 e 1747 per li torbidi nati a Napoli a cagione del Tribunale dell'Inquisizione*, integralmente pubblicata da S. Masella, Niccolò Fraggianni, cit. p. 142; si vedano anche, sull'argomento, E. Chiosi, *Lo Spirito del secolo*, cit. p. 63; e la ricostruzione di R. Ajello, *La vita politica napoletana*, cit. pp. 699-702.

⁶⁶ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. II (1746-1752)*, a cura di R.P. Coppini - R. Nieri, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, p. 175, 14 Gennaio 1747. Sull'argomento si veda E. Chiosi, *Il regno dal 1734 al 1799*, cit., p. 405.

⁶⁷ A. Genovesi, *Vita di Antonio Genovesi*, in *Illuministi italiani, vol V., Riformatori napoletani*, cit., p. 69. Si vedano, sull'argomento, E. Chiosi, *Lo Spirito del secolo*, cit. pp. 64-70; E. Del Curatolo, *Tra Inquisizione e Massoneria*, cit., pp. 60-62. Entrambi gli autori si soffermano sulla significativa controversia nata intorno alla Chiesa di Sant'Angelo al Nilo che ebbe come protagonisti l'arcivescovo e la nobiltà cittadina dell'omonima piazza, impegnati a difendere i propri diritti di patronato e la propria immunità giurisdizionale dalle ingerenze dell'autorità diocesana.

⁶⁸ E. Chiosi, *Lo Spirito del secolo*, cit., p. 65. Sull'argomento si vedano anche le importanti osservazioni di R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit. pp. 293-300 e 314-323.

provvedimenti statali, ma non sono mancati giudizi decisamente “forti” come, ad esempio, quello di Elvira Chiosi che ha individuato negli eventi l’avvio «di un processo di saldatura e di identificazione, per quanto ambigua e contraddittoria, di una parte delle élites tradizionali più pronte al rinnovamento e dei ceti emergenti con il potere sovrano»⁶⁹.

E’ particolarmente importante sottolineare, ai fini di questa ricerca, che la netta affermazione delle prerogative regie sulle materie che, fino a quell’epoca, erano state di competenza del Sant’Ufficio o dei tribunali diocesani che ne adottavano i metodi, avviò un processo di normalizzazione di una prassi giudiziaria troppo spesso caratterizzata da contrasti, incertezze, ripensamenti. Non mancarono, sia ben chiaro, negli anni successivi, vertenze di difficile risoluzione e, come vedremo anche nei prossimi capitoli, sulle cause di fede, sui comportamenti degli aspiranti santi e dei promotori del loro culto, si continuò ad agitare, più o meno strumentalmente, lo spettro inquisitoriale. É innegabile, tuttavia, che gli spazi di azione del potere laico stavano sopravanzando in maniera sempre più chiara quelli del potere ecclesiastico, influenzando inevitabilmente, a tutti i livelli, lo svolgersi della vita religiosa del Regno, posta ora sotto l’ombra di una monarchia «rispettata», ma «soprattutto temuta»⁷⁰.

La repressione delle logge massoniche

La lotta dei napoletani contro il tribunale del Sant’Ufficio raccolse significativi consensi tra la cultura laica europea, mentre consistenti settori della nobiltà e degli apparati burocratico-amministrativi regnicoli trovavano nelle logge dei Liberi Muratori importanti luoghi di sociabilità che potevano fornire «una struttura organizzativa stabile» alle alleanze palesatesi nel 1746⁷¹. Nella *Lettera apologetica*, pubblicata nel 1750 e ormai celebre quanto il suo autore Raimondo di Sangro, principe di San Severo, contro le rappresentazioni deteriori della capitale del Regno, si affermava l’immagine trionfante di un patriziato versato in tutte le scienze, di una vivacissima vita accademica, di un popolo che più volte si era mostrato ostile all’Inquisizione e che, sotto la guida del suo governo, aveva gelosamente custodito le sue libertà⁷². Le idee del capofila della Massoneria

⁶⁹ E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit., p. 407.

⁷⁰ L. Amabile, *Il Santo Ufficio*, cit. p. 112.

⁷¹ A.M. Rao, *La massoneria nel Regno di Napoli*, in G. M. Cazzaniga (a cura di), *Storia d’Italia, Annali, XXI, La Massoneria*, Torino, Einaudi, 2006, p. 519; la diffusione del fenomeno massonico è testimoniata in più occasioni da Bernardo Tanucci che, nella lettera a Finocchietti del 26 Luglio 1751, osservava: «Tutto l’esercito, la curia, la corte, la chiesa ancora eran pieni di quei confrati. Tanto può nel genere umano lo spirito di singolarizzarsi e distinguersi» (Id., *Epistolario*, vol. II, cit., p. 684).

⁷² R. Di Sangro, *Lettera apologetica dell’esercitato Accademico della Crusca contenente la difesa del libro intitolato Lettere d’una peruana per rispetto alla supposizione de Quipu scritta dalla Duchessa di S. e dalla medesima fatta pubblicare*, Napoli, Morelli, 1750. Un profilo dell’autore è in V. Ferrone, *I profeti*

napoletana, però, più che esaltare una gloriosa tradizione, erano orientate a dare nuovi fondamenti ad una società troppo spesso oppressa dagli arbitrii del dispotismo e fondata sui diritti di nascita anziché sui meriti intellettuali. Egli, costruendo «una sorta di manifesto politico per il re» che usciva rafforzato sul piano internazionale dalla morte di Filippo V (1746) e dalla fine delle ostilità con l’Austria, proponeva come modello lo stato prussiano di Federico II fondato sull’organizzazione militare e «sul consenso di una nobiltà colta e guerriera», propugnando la libertà di pensiero e attaccando il dogmatismo delle religioni rivelate⁷³.

Il nunzio apostolico Ludovico Gualtieri, dal canto suo, già da tempo richiamava l’attenzione dei suoi superiori sulla difficilissima situazione del Regno, dove «ogni giorno di più» si cercava «di annichilire i diritti della Santa Sede», e individuava ovviamente nella Camera di Santa Chiara e nel delegato della Real Giurisdizione i principali artefici dell’usurpazione⁷⁴.

Il male proviene – egli scriveva il 30 novembre 1750 – che il tutto si rimette alle consulte dei Paglietti, e per lo più si eseguono, avendo il Re la tenace massima che soddisfà al suo obbligo quando rimette ai ministri gli affari⁷⁵.

Il sopraggiungere della questione dei liberi muratori gli destò notevoli preoccupazioni, ma, come testimoniano le relazioni che egli produsse in quegli anni, non lo assorbì totalmente perché la sua premura principale rimase la salvaguardia dei diritti della Chiesa e il rispetto dei patti concordatari, gravemente «lesi» dai «noti decreti del 1746» che avevano sottratto ai chierici gran parte delle loro prerogative giurisdizionali sulle cause «in materia di eresia»⁷⁶. Mentre il papa, con la bolla *Providas* del 18 Maggio 1751, rinnovava la

dell’*Illuminismo: le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma, Laterza, 1989, pp. 208-237. Sui contenuti della Lettera apologetica si vedano le osservazioni di A.M. Rao, *La Massoneria nel Regno*, cit., pp. 518-519.

⁷³ A.M. Rao, *La massoneria nel Regno*, cit., p. 518.

⁷⁴ E. Del Curatolo, *L’editto carolino contro la Massoneria (1751) nel quadro dei rapporti tra Regno di Napoli e Santa Sede*, in «Clio», XXIII, n. 1, 1987, pp. 39-40. La fonte è tratta dall’Archivio segreto vaticano, *Nunziature di Napoli*, 5 settembre 1750.

⁷⁵ Ivi, *Nunziature di Napoli*, 3 novembre 1750.

⁷⁶ Archivio segreto vaticano (ASV), *Segreteria di stato, Napoli*, Ludovico Gualtieri, relazione del 18 aprile 1752, b. 236, f. 235. Emblematico il caso del «reo bestemmiatore Giuseppe Catena» che diede luogo a un’aspra contesa giurisdizionale tra l’arcivescovo di brindisi e i «tribunali regi fiscali». Nonostante il marchesa Fogliari avesse assicurato a Gualtieri che le «cause in materia d’eresia» sarebbero state rimesse agli ordinari diocesani, risultavano troppo diffusi «i temperamenti» che disturbavano «l’armonia e la pace tra le due somme potestà». I «noti decreti del 1746» erano la dimostrazione tangibile del fatto che il cap. 6 del concordato, quello dedicato alle competenze ecclesiastiche sulle cause di fede, era rimasto solo sulla carta. Il re, scriveva il nunzio, parlava spesso «contro i paglietti», ma lasciava «passare tutti gli affari per le loro mani», sottraendo di fatto ogni margine d’azione ai tribunali diocesani (ivi, relazioni del 22 gennaio, 14 aprile, 18 aprile 1752, ff. 63-64, 236, 238).

condanna del 1738, il predicatore gesuita Francesco Pepe impegnò tutte le sue energie nella lotta contro le riunioni massoniche sfruttando, tra le altre cose, l'ottima reputazione di cui godeva presso la famiglia reale borbonica e un costante rapporto di corrispondenza con il Vaticano che gli permetteva di scavalcare l'intermediazione dello stesso nunzio apostolico⁷⁷. La sua capacità di agitare gli animi del popolo era ben conosciuta anche dagli esponenti più in vista dell'esecutivo, come si evince chiaramente dalle parole dense di ironia di Bernardo Tanucci, indirizzate a Bartolomeo Corsini.

[...] il padre Pepe grida tra poco che saremo subissati, perché i Liberi Muratori hanno lo spirito folletto e vanno ogni settimana invisibilmente in Inghilterra, e tornano e portano discorsi a massime contrarie alla religione e alla monarchia. Il peggio è che predica lo stesso per la strade e i paglietti e i libertini e si vagliono di tali caricature per togliere il credito alle invettive e allo zelo⁷⁸.

Se il gesuita aveva ormai conquistato la ribalta, affiancato da altri celebri predicatori come Gregorio Rocco e Alfonso de' Liguori, Ludovico Gualtieri rimase dietro le quinte, pur mantenendo una visione estremamente lucida dei problemi che caratterizzavano la contesa e una piena consapevolezza delle ragioni per cui il governo napoletano era titubante nel rendere esecutiva la condanna pontificia della massoneria: si avvertiva, infatti, il pericolo di riaprire margini di azione che avrebbero permesso ai tribunali ecclesiastici di operare con i modi del Sant'Ufficio e di ledere il primato regio⁷⁹. Il ruolo delle magistrature laiche nella vicenda restava centrale e, anche intorno alla formulazione esatta del provvedimento statale contro le logge, si giocava una partita importantissima, nella quale, come era già successo pochi anni prima, fu decisivo l'operato di Niccolò Fraggianni. Il delegato era convinto che la setta, nella sua sostanziale innocuità, si trovasse in una situazione di illegittimità per quel "giuramento segreto" che rappresentava una minaccia per la sicurezza dello stato e riteneva che la bolla di Benedetto XIV, «né dommatica, né dottrinale», fosse unicamente fondata su motivi di ordine temporale. Se il papa, infatti, avesse voluto probire l'associazione «in quanto corpo illecito», si sarebbe aggiogato «un diritto non suo», spettando alla potestà ecclesiastica la sola ingerenza sull'anima». L'emanazione di scomuniche *ipso facto incurrendae* «contrarie alla retta forma dei giudizi, all'antica pratica della Chiesa, et allo spirito del Vangelo», avrebbe procurato «un pregiudizio notevole alla regalia» e alterato «il sistema giurisdizionale» del Regno. Non bisognava infine dimenticare che, autorizzando i vescovi a procedere contro i componenti delle sette in

⁷⁷ E. Del Curatolo, *L'editto carolino*, cit., pp. 38-41.

⁷⁸ B. Tanucci, *Epistolario*. Vol. II, cit, p. 621, 13 febbraio 1751.

⁷⁹ E. Del Curatolo, *L'editto carolino*, cit. pp. 53-54.

quanto colpevoli di eresia, si sarebbe infranta «la legislazione vigente in materia, definita nel non lontano 1746»⁸⁰.

Pienamente sulla stessa linea gli orientamenti espressi dal marchese di Cermignano Romualdo De Sterlich nel suo carteggio con Giovanni Lami.

Mi scrivono da Napoli che ivi le cose de' Liberi Muratori sieno molto incrudelitate, e che si tema di qualche conseguenza, che possa turbare la pace del Regno [...]. Quello che fa timore ai politici è la facoltà, che in detta bolla si dà ai Vescovi di procedere contro di loro; e [...] si teme che vada in ruina il famoso dispaccio contro il Santo Uffizio. Questa potrebbe essere una terribile persecuzione per le lettere del nostro Regno, la quale le seccherebbe nel loro nascere⁸¹.

L'obiettivo evidente di Fraggianni era quello di mettere in pratica le normative da lui stesso formulate trasferendo la gestione della condanna contro i massoni sotto le esclusive competenze dello stato e ribadendo, più in generale, la completa subordinazione dell'attività dei tribunali ecclesiastici alle magistrature regie. Proprio mentre sembrava che il clero, attraverso l'opera di zelanti predicatori e il controllo dei canali comunicativi tra Napoli e Roma, avesse afferrato le redini di un affare tanto delicato, il delegato reale mostrò ancora una volta la sua scaltrezza politica riportando la vicenda nei binari della politica anticurialista che si era andata affermando negli ultimi anni.

L'editto, emanato il 10 luglio del 1751, mise in secondo piano le motivazioni religiose, fondandosi principalmente «sulla sovranità dello stato in materia di diritto di associazione» e, pur accogliendo in parte le pressioni papali, non accordò l'exequatur alla Bolla e non riconobbe, quindi, ai vescovi il diritto di intervenire contro i membri della setta⁸².

Non produssero molti risultati i tentativi di difesa di Sansevero presso il Re e il pontefice, mentre l'abate Innocenzo Molinari, religioso molto in vista e ben voluto dall'arcivescovo Spinelli, nel suo *Parere intorno alla vera idea contenuta nella Lettera apologetica*, lo accusava di «voler introdurre a Napoli la massima dell'indifferenza affermatasi in Germania e in Inghilterra»⁸³. La Congregazione dell'Indice aveva già riconosciuto la

⁸⁰ Ivi, p. 49. Le fonti utilizzate dall'autore sono manoscritti di Niccolò Fraggianni conservati dalla Biblioteca della Società napoletana di Storia Patria (abbrev. BSNP), XX.B.12, e dalla Biblioteca nazionale di Napoli (abbrev. BNN), I.D.59.

⁸¹ R. De Sterlich, *Lettere a Giovanni Lami (1750-1768)*, a cura di U. Russo e L. Cepparrone, Napoli, Jovene, 1994, pp. 104-105, 19 giugno 1751.

⁸² A.M. Rao, *La Massoneria nel Regno*, cit., p. 520. L'editto carolino è stato integralmente pubblicato da S. Di Bella, *Chiesa e società civile*, cit., pp. 283-286.

⁸³ I. Molinari, *Parere intorno alla vera idea contenuta nella Lettera apologetica composta dal signor Accademico esercitato per rispetto alla supposizione de' Quipù... dell'abate** inviato ad un suo amico in Napoli*, s.e., s.l., s.d., pubblicato presumibilmente a Roma nel 1752, p. 28; si vedano, su questo testo, le osservazioni di A.M. Rao, *La Massoneria nel Regno*, cit., p. 522; E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., pp. 71-78.

“perniciosa” dell’opera del “principe-mago”, ma mentre si andava alimentando in Europa una campagna di stampa che lo accusava di complotto contro la fede e l’altare assimilando la sua figura a quella di Cromwell, nella capitale del regno, come ha osservato Anna Maria Rao, la vicenda massonica si intrecciava ormai, con la «lotta tra la giurisdizione ecclesiastica e regia per il controllo della censura» superando la semplice contrapposizione tra sostenitori e detrattori dei Liberi Muratori⁸⁴.

Fraggianni non solo si impegnò per scagionare Sansevero dalle accuse, ma, affermando che il *Parere* era stato prodotto con lo scopo «di far comprendere al mondo la necessità di un Tribunale del Sant’Ufficio» atto a debellare presunti «veleni di miscredenza», fece espellere Molinari ottenendo anche l’elogio delle «Novelle Letterarie» fiorentine⁸⁵. Lo stato, così come era successo per l’editto anti-massonico, assunse il controllo delle misure censorie e, in risposta alla condanna pontificia dell’*Esprit des Lois*, una prammatica del 1753 tornò a disciplinare l’attività editoriale, colpendo, nel periodo successivo, le opere di autori di primissimo piano come Mattia Doria e Fénelon⁸⁶. Le logge, tuttavia, non uscirono di scena e, già a pochi anni dalla condanna, mostrarono nuova vitalità, in «un gioco complesso e mutevole di relazioni tra agenti stranieri e forze locali, diplomazie, apparati dinastici» che segnerà profondamente il passaggio agli anni sessanta del secolo⁸⁷.

Sul fronte romano l’azione dei poteri laici e la diffusione di idee illuministiche anche tra gli ecclesiastici provocarono violente reazioni che, come scriveva lo stesso papa Lambertini al cardinal Tencin nel Marzo del 1752, erano dettate dall’esigenza di «svellere il deismo, l’ateismo e il materialismo che dall’Inghilterra» era arrivato ad influenzare le «più floride cattoliche regioni»⁸⁸. Mentre il francescano Daniele Concina pubblicava, nel 1754, il trattato *Della religione rivelata contro gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti che negano la verità dei Misteri*⁸⁹, uno dei primi e più incisivi testi apologetici contro la

⁸⁴ A.M. Rao, *La Massoneria nel Regno*, cit., pp. 524 e 529.

⁸⁵ E. Del Curatolo, *Tra Inquisizione e Massoneria*, cit., p. 74; la fonte utilizzata dall’autore è un manoscritto di Fraggianni conservato in BSNP, XX.B.12. Sugli elogi delle «Novelle letterarie» fiorentine si veda A.M. Rao, *La Massoneria nel Regno*, cit., p. 523.

⁸⁶ M.G. Maiorini, *Stato e editoria: controllo e propaganda politica durante la Reggenza*, in A.M. Rao (a cura di), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Napoli, Liguori, 1998, p. 413.

⁸⁷ A.M. Rao, *La Massoneria nel Regno*, cit., p. 526.

⁸⁸ F. Morelli (a cura di), *Le lettere di Benedetto XIV al cardinale Tencin: dai testi originali*, vol. II, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1965, p. 458. Sulla reazione romana alla diffusione delle idee illuministiche durante il pontificato di Benedetto XIV si veda il saggio di C. Donati, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche*, in G. Chittolini – G. Miccoli (a cura di), *Storia d’Italia. Annali IX*, cit., pp. 721-766.

⁸⁹ D. Concina, *Della religione rivelata contra gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti che negano la verità de’ misteri, libri cinque del padre lettore Daniello Concina*, Venezia, S. Occhi, 1754.

cultura filosofica apparsi nella penisola, il cardinale filogiansenista Carlo Vittorio delle Lanze scriveva a uno dei più illuminati prelati di curia, Giovanni Bottari:

Non possiamo più dissimularci, carissimo Monsignor mio, che purtroppo evvi una cospirazione tutta formata contro la Religione e la Chiesa la quale si manifesta quasi da per tutto, onde non possono abbastanza commendarsi quelle persone che impiegano i talenti che hanno ricevuto dal Signore in combatterla⁹⁰.

Negli ultimi anni del pontificato di Benedetto XIV, nonostante si ribadisse ai vescovi l'invito «a occuparsi soprattutto delle questioni di disciplina ecclesiastica, senza intromettersi in controversie dottrinali o politiche», si faceva sempre più chiaro l'inizio di un cambiamento di rotta che, come ha osservato Claudio Donati, si caratterizzò anche in una sostanziale trasformazione del vocabolario di base della letteratura apologetica.

Assedio, cospirazione, mobilitazione degli intellettuali a difesa della religione: come si vede, a metà degli anni cinquanta risultavano già elaborate e pronte all'uso quelle parole d'ordine, che negli anni e nei decenni successivi i polemisti del partito chiamato ormai "ultramontano" avrebbero divulgato in prediche, opuscoli, tomi massicci. La svolta era importante in quanto segnava una cesura con l'epoca precedente. Al tentativo della Chiesa di Roma di abbinare alla rigida difesa del dogma la promozione capace di eliminare alcuni almeno dei disordini e abusi presenti nel corpo ecclesiastico, subentravano progressivamente orientamenti, in cui diventava predominante la preoccupazione di salvaguardare la religione intesa come un organismo immutabile di dottrine, istituzioni, culti e principi morali, mentre si accentuava l'infalibilità e la primazia papale, che sola poteva salvaguardare l'integrità di quell'organismo⁹¹.

Le scelte pontificie, comunque, restavano inscindibili da un contesto nel quale il costante processo di «allentamento degli storici legami» di interdipendenza «tra nobiltà italiana e curia romana» contribuì in maniera decisiva al riacutizzarsi di discussioni e polemiche, ormai diventate improcrastinabili, «sui beni della chiesa e sulla necessità di riforme agrarie, sulla doverosa povertà degli ecclesiastici [...], sulle scuole e le università, sul lavoro, sulla vita familiare e matrimoniale, sull'autorità del clero e dello stato e, in ultima analisi, sul peso stesso dell'idea di legge e di peccato nella vita sociale»⁹².

⁹⁰ P. Stella (a cura di), *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti, I-1, Piemonte*, Zurigo, Pas-Verlag, 1966, pp. 162-163.

⁹¹ C. Donati, *La Chiesa di Roma*, cit., p. 753.

⁹² Ivi, pp. 754-755; F. Venturi, *Settecento riformatore*. Vol. II, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, Torino Einaudi, 1976, p. 65.

Il periodo della Reggenza

Nel 1759 il Re Carlo prese possesso del trono di Spagna designando come suo successore il terzogenito Ferdinando, ancora nella minore età, e affidando il governo al Consiglio di Stato e di Reggenza che restò in carica per otto anni.

La storiografia degli ultimi decenni ha individuato in questo periodo un importantissimo momento di svolta della parabola illuministica europea, nel quale la straordinaria vitalità degli ambienti intellettuali si accompagnò alla crescita di interesse per i problemi sociali e per i contrasti politici che segnavano i rapporti tra le grandi monarchie. Per quanto riguarda il Regno di Napoli, l'attenzione degli studiosi è stata catturata principalmente dalla figura di Bernardo Tanucci che, soprattutto in virtù dell'enorme fiducia accordatagli dal neo-sovrano iberico, divenne il principale sostenitore delle prerogative regie fronteggiando i molteplici interessi particolaristici che continuavano a caratterizzare l'organizzazione sociale e i rapporti tra i ceti. L'indubbia preminenza dello statista toscano, tuttavia, non deve necessariamente indurci ad attribuirgli una piena libertà di azione e anche il suo sterminato epistolario, pur rimanendo una fonte privilegiata per suggerire questioni e per sciogliere molti nodi problematici, resta un osservatorio parziale e non può sostituire i documenti ufficiali che testimoniano l'attività legislativa e la prassi amministrativa e giudiziaria. Proprio la convivenza tra i meccanismi di governo introdotti o conservati dopo il 1734 e un assetto politico-sociale influenzato dalla diffusione delle idee illuministiche e attraversato da notevoli fermenti di rinnovamento, è stata oggetto di diersi studi che hanno cercato di ricondurre i singoli problemi del periodo in un quadro sempre complesso e ricco di sfaccettature, ma sostanzialmente unitario⁹³.

La tradizione anticuriale napoletana trovò in questo periodo nuove importanti vie di sviluppo, stimolata dalle riflessioni di pensatori che, sulla scia di Antonio Genovesi, concentravano l'attenzione sulla realtà economica e sociale riaffermando l'assoluta

⁹³ La più recente monografia dedicata esclusivamente al periodo della Reggenza è M.G. Maiorini, *La Reggenza borbonica (1759-1767)*, Napoli, Giannini, 1991. Osserva l'autrice: «Per comprendere appieno l'importanza del compito assegnato alla Reggenza, occorre cogliere l'essenza e il significato dell'organizzazione delineata da Carlo. Essa era stata imperniata su di un nucleo amministrativo, rappresentato dal "sistema delle segreterie", che si poneva come strumento di coesione e di controllo delle diverse parti della società e dello Stato, a livello centrale e periferico. Obiettivo del sistema era di realizzare l'equilibrio di tutte le forze politiche e sociali, la cui conflittualità caratterizzava la società meridionale, e delle istituzioni che ne erano emanazione e che componevano il complesso apparato del Regno, in vista di assicurare l'esistenza e il rafforzamento della monarchia. Lo Stato così organizzato doveva entrare a far parte di un sistema più vasto, che comprendeva la Spagna, principalmente, ma anche tutte le altre potenze della casa Borbone, poi sancito nel Patto di Famiglia, basato sull'affermazione del principio dinastico e volto ad assicurare l'equilibrio in Europa» (ivi, pp. 13-14). Ancora utile, soprattutto per la ricchezza di riferimenti documentari, lo studio di M. Vinciguerra, *La Reggenza borbonica nella minorità di Ferdinando IV*, in «Archivio storico per le province napoletane», anno 1915, pp. 566-591, anno 1916, pp. 100-123, 337-353, 493-515, anno 1917, pp. 184-221.

urgenza del problema ecclesiastico. L'abate-filosofo salernitano era diventato, negli anni quaranta, col sostegno di Celestino Galiani, professore di etica e metafisica nell'ateneo napoletano e, nel 1754, ottenne la cattedra di commercio e meccanica, istituita e finanziata grazie all'impegno dello scienziato toscano Bartolomeo Intieri⁹⁴. Pur nella piena convinzione che il clero esercitasse una «industria mercenaria e utile» nel campo dell'educazione, egli rilevò che il numero esorbitante di ecclesiastici era divenuto un peso insopportabile per la vita dello stato.

Perciocchè questa classe vive anch'ella dell'altrui fatiche, ella dovrebbe esser la menoma possibile, vale a dire né più grande, né più piccola dei bisogni umani; altrimenti ella pesa al pubblico e nuoce a sé stessa⁹⁵.

Se Tanucci trovò nelle idee di Genovesi un valido sostegno per la sua azione politica, non mancarono per lui voci di dissenso, come quella di Domenico Cattaneo, principe di San Nicandro, influente componente del Consiglio di Reggenza sostenuto dalla famiglia Castropignano, in special modo dalla duchessa Zenobia Revertera, moglie del comandante Francesco Eboli, dama di corte e confidente prediletta della regina Maria Amalia di Sassonia⁹⁶. Oltre ad essere uno dei più tenaci fautori delle istanze nobiliari, San Nicandro era temuto dal ministro toscano per le sue posizioni in materia di regalie e privilegi ecclesiastici, che lo rendevano particolarmente ostile nei confronti dell'operato della Real Camera di Santa Chiara e del delegato della Real Giurisdizione Fraggianni⁹⁷.

Nonostante la diffidenza per il ceto forense, per i cosiddetti «paglietti», Tanucci, coerentemente al suo «abito mentale essenzialmente giuridico» e al suo «legalismo», ritenne, in questa particolare congiuntura politica, che il ricorso alle consulte camerali, che già aveva ampiamente caratterizzato la politica borbonica recente, fosse ancora il rimedio più efficace per superare i contrasti che frenavano le decisioni del Consiglio⁹⁸. La Real Camera, avanzando «sollecitazioni, suggerimenti e persino velati rimproveri», trasformava l'azione giudiziaria in una vera e propria prassi governativa, ricoprendo innegabilmente un

⁹⁴ A.M. Rao, *Il riformismo borbonico a Napoli*, in G. Cherubini – F. Della Peruta – E. Lepore – G. Mori – G. Procacci – R. Villari (a cura di), *Storia della società italiana. Vol. XII. Il secolo dei lumi e delle riforme*, Milano, Teti, 1989, p. 247.

⁹⁵ Il passo, appartenente ad un manoscritto del corso universitario del 1757-58, è conservato nella BNN, ed è pubblicato in F. Venturi (a cura di), *Riformatori, vol. V*, cit., p. 215; si veda anche F. Venturi, *Settecento riformatore, vol. II, La Chiesa*, cit., p. 164.

⁹⁶ M.G. Maiorini, *La Reggenza*, cit., pp. 94-98; sulla figura di Domenico Cattaneo si veda U. Caldora, *Alcune considerazioni su Domenico Cattaneo principe di San Nicandro*, in «Archivio storico per le province napoletane», anno 1965, pp. 506-511.

⁹⁷ M.G. Maiorini, *La Reggenza*, cit., p. 94; Id., *Bernardo Tanucci e il «catechismo del Mesenguy»*, in «Storia e politica», XIV, 1977, p. 624.

⁹⁸ Ivi, pp. 626-627.

ruolo di primo piano nell'elaborazione della politica ecclesiastica. Pur dividendo le competenze col Cappellano Maggiore, con la Camera della Sommaria, col Tribunale misto, e con altri organi di minore entità che facevano capo alla Segreteria dell'Ecclesiastico, esprimeva una linea di condotta sostanzialmente coerente toccando affari molto importanti, intorno ai quali magistrati ispirati da una «concezione conservatrice e statica» della legge dovevano confrontarsi con una società in piena evoluzione⁹⁹.

Le occasioni di conflitto con la Santa Sede furono, in questo periodo, molteplici, ma la pubblicazione a Napoli, nel 1758, dell'*Esposizione della dottrina cristiana* di Philippe François Mesenguy, catechismo di matrice giansenista già messo all'indice dalle autorità pontificie il 21 novembre del 1757, agitò ulteriormente gli animi, contribuendo a irrigidire le opposte posizioni. L'opera ebbe, infatti, una straordinaria diffusione e proprio l'edizione napoletana divenne oggetto nel 1761, con l'assenso del nuovo papa Clemente XIII Rezzonico (il quale, come vedremo più avanti, si orientò su scelte decisamente conservatrici) e probabilmente in virtù di pressioni dell'ordine gesuitico, di un nuovo Breve di condanna e di proibizione che sollevò polemiche ben oltre i confini del Regno¹⁰⁰. Tanucci comprese da subito l'importanza della posta in palio e intraprese un'aspra battaglia, anche all'interno della Reggenza, nella convinzione che l'unico modo di porre «briglie» alle pretese romane fosse quello di non concedere l'exequatur al documento papale. Il 4 Luglio del 1761 scrisse al cardinale Vincenzo Orsini, ambasciatore napoletano in vaticano, comunicandogli la sua strategia e informandolo che erano già stati attivati i più importanti organi giudiziari del Regno¹⁰¹.

[...] La Camera reale è scandalizzata dalla proibizione del catechismo. Ha fatto una dotta e patetica rappresentanza, e ha fatto al Re le preghiere più vive perché si dia riparo alla violenza, all'abuso e alo spirito di partito ond'è venuta questa proibizione. Ecco quello ch'io sempre temeva, e quanto è stato in me ho procurato che si evitasse. Per quanto da questo Consiglio di Reggenza si ami la quiete, non potremo dispensarci dal seguire in parte la grave consulta della Camera reale, la quale merita assai più riguardo per tutte le ragioni di cotesta Congregazione del Sant'Ufficio, che qui non si conosce, anzi è il nome più osceno e odioso che si possa qui rammentare. E' veramente impossibile lo stare in pace con questa corte intraprendente, che scandalosamente si abusa di quelle chiavi che Dio diede agli Apostoli¹⁰².

⁹⁹ Ivi.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 634-637.

¹⁰¹ Ivi, p. 640.

¹⁰² Il documento è citato in M.G. Maiorini, *Bernardo Tanucci*, cit. p. 643. La lettera a Vincenzo Orsini è del 4 luglio del 1761, ora in B. Tanucci, *Epistolario (1760-61)*, vol. IX, a cura di M.G. Maiorini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980.

Le controversie già presenti in seno al Consiglio di reggenza furono ulteriormente inasprite da avvenimenti strettamente connessi alla vicenda del catechismo, che riportarono prepotentemente d'attualità il problema delle cause di fede svolte secondo le procedure dell'Inquisizione romana¹⁰³. Nella diocesi di Potenza, infatti, il vescovo Carlo Bolati, secondo il memoriale inviato al Re da Don Gennaro Cominelli, faceva condurre «i presunti rei nelle carceri sotterranee senza causa, senz'ordine giudiziario, ma *ad modum belli*; e senza processo di sorta alcuna, avendo ridotte le carceri medesime con nuove invenzioni, più tetre, orride ed oscure di qualunque carcere criminale [...], di modo che li secolari vedendo sì fatta maniera di procedere a modo di Santo Ufficio ne fecero ricorso, e richiamo per sì fatta, e non propriamente novità come quelle che sono vietate dalla legge»¹⁰⁴.

In favore degli ordinari diocesani di Mileto e Cosenza, rispettivamente accusati di aver ingiustamente privato un «calunniatore» dell'«ecclesiastica sepoltura» e di aver pubblicato un editto che imponeva di «denunciare i delitti spettanti al Santo Ufficio», intervenne il nunzio apostolico che, il 29 gennaio del 1762, scrisse al Segretario di stato pontificio, sostenendo che «il dispaccio del 1746» era stato pienamente rispettato¹⁰⁵. Solo pochi mesi prima il vescovo di Sarno Giovan Saverio Pirelli, fratello dell'uditore degli eserciti Nicola e protetto dal principe di San Nicandro, fu accusato di aver reintrodotto, in occasione dell'inizio di una visita pastorale, metodi dell'Inquisizione nelle cause di fede, esortando i fedeli alla delazione¹⁰⁶. Dopo lunghi contrasti che animarono le riunioni del Consiglio di Reggenza e che furono prontamente riferiti da Tanucci al Re Cattolico¹⁰⁷, si ribadì, nel settembre del 1761, che «editti, mandamenti, epistole, lettere pastorali o Istruzioni, anche generali, pertinenti al governo del clero delle loro diocesi, e delle chiese», non dovevano essere stampate prima di essere «umiliate al Real Trono» e aver ottenuto «lo special permesso», così come accadeva per la pubblicazione dei sinodi¹⁰⁸.

Anche negli ambienti romani si aveva piena consapevolezza del fatto che i problemi nati intorno alla pubblicazione del catechismo di Mesenguy fossero inscindibili dalle interminabili polemiche suscitate dalle presunte procedure inquisitoriali e Vincenzo Orsini,

¹⁰³ M.G. Maiorini, *Bernardo Tanucci*, cit. p. 648.

¹⁰⁴ F. Ponzetti, *L'attività del Santo Ufficio*, cit., p. II, p. 2; il memoriale, datato 21 novembre 1761, è conservato nell'Archivio segreto vaticano, *Nunziature di Napoli*.

¹⁰⁵ Il documento è pubblicato integralmente in F. Ponzetti, *L'attività*, cit., p. 35.

¹⁰⁶ M.G. Maiorini, *Bernardo Tanucci*, cit., p. 648.

¹⁰⁷ L'intero epistolario è stato curato da R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone (1759-1776)*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1969. Si vedano, in particolare per le questioni riguardanti le politiche di controllo sulla stampa, le pp. 84-94.

¹⁰⁸ M.G. Maiorini, *Bernardo Tanucci*, cit. p.649; la fonte utilizzata dall'autrice è *Appuntamenti del Consiglio di stato e di Reggenza*, risoluzioni del 2 settembre 1761.

sollecitato dallo stesso papa Rezzonico, non perdeva occasione per cercare di ammorbidire le posizioni del ministro toscano.

[La Santità sua] altamente si lagna che, dopo l'occorso al suddetto vescovo di Sarno, il Delegato della Real Giurisdizione aveva fatto consulta a Sua Maestà perché fusse vietato a tutti li vescovi di fare o pubblicare alcun loro editto senza il Regio Placito e che questa consulta fusse passata in mano del rispettivo Segretario di Stato per ottenerne l'approvazione; quale sperava la Santità Sua che non fusse per darsi, col motivo che finora si è unicamente preteso dai Sovrani di non diversi dare esecuzioni alla scritte, editti, bolle venute fuori Regno; ma non mai a quelli atti, o scritte, o editti, che si fanno in Regno, ove esistono gli autori; contro de' quali, se eccedono i limiti della potestà delle chiavi, non mancano altri regi economici espedienti, quali o in niun modo o difficilmente si possono eseguire contri gli assenti senza maggior perturbamento della pubblica quiete. Il tollerare, o il dissimulare questa innovazione del Regio Delegato non sarebbe altro, se non che introdurre, e permettere un insolito legame contro l'ordine ecclesiastico non tanto in diminuzione della di lui giurisdizione, quanto in vilipendio del proprio carattere. Ed avendo la Maestà Sua tanti modi di religiosissimi suoi predecessori usati a contener in ufficio quei pochi che, o per dappocaggine, o per malizia divenissero trasgressori, non conviene per la sua pietà o religione confirmare tale ordinazione, né sarà mai dell'esperimentata giustizia delli costumatisimi Signori della Reggenza il volerglielo consigliare¹⁰⁹.

Tanucci, anche di fronte a queste sollecitazioni, rimase inflessibile nella sua strenua difesa della necessità dell'assenso regio, ma, di fronte alle diverse posizioni presenti in seno al Consiglio, dovette piegarsi a una soluzione di compromesso: in luogo dell'editto proposto dalla Real Camera di Santa Chiara, si decise di incaricare, con un dispaccio firmato dal Segretario dell'Ecclesiastico Carlo De Marco, il delegato Fraggianni affinché spedisse una lettera circolare ai Vescovi del regno informandoli, tra le altre cose, che la proibizione pontificia dell'*Esposizione della dottrina cristiana* non poteva aver luogo. Riportiamo un'ampia sezione del documento, affinché si possa valutare con attenzione la natura dell'impianto politico-dottrinale sul quale si fondava il provvedimento, capace di rivelare una delle più inestricabili contraddizioni interne al movimento anticurialista, ovvero la tendenza a scalfire le strutture esterne dell'organizzazione ecclesiastica senza intaccare nel profondo la natura rigidamente confessionale dello stato napoletano. È importante riflettere anche sui particolari linguistici, sui riferimenti alla patristica, all'apologetica medievale e post-tridentina che, come vedremo nei prossimi capitoli di questo lavoro, accomunavano l'idioma della prassi governativa, di una parte significativa della trattatistica cattolica e della letteratura agiografica sette-ottocentesca.

¹⁰⁹ M.G. Maiorini, *Bernardo Tanucci*, cit. p. 653; la fonte è ASN, *Esteri, Carteggio Orsini*, 15 settembre 1761.

Il nostro divin Redentore nel suo nuovo ed eterno testamento suoi figli scrivendosi, ed eredi d'un Regno tutto spirituale, non ha voluto che la religione col suo prezioso divino sangue fondata scompigliasse i principati, o ogni altro genere di Polizia; ; ma sol fosse sollecitata ad abbattere l'empietà e la superstizione sotto le quali le misere genti miseramente languivano. Rivolgendolo Egli in quell'atto nella sua mente la grandezza dell'eterno suo nascimento, e la sovranità del potere ricevuta dal Suo Genitore Dio Signore Padre e Protettore della società umana, per la cui conservazione ha creato i Re, gli ha chiamati suoi Cristi, gli ha eletti suoi luogotenenti ed ha posto nelle lor mani la spada, perché esercitassero la sua giustizia; ben lungi che la religione turbasse il riposo de'loro imperi, o indebolisse la lor autorità, ha voluto che servisse a quelli di mezzo per renderla più inviolabile; e nel tempo stesso che secondo i suoi eterni divini consigli o indipendente dalla loro Possenza dovea prendere le radici ne' loro stati a dispetto degli sforzi, che eglino avessero potuto fare per distruggerla, volle coll'esempio della pazienza ispirata a' suoi difensori insegnare a tutti che l'ubbidienza dovuta ai Principi non è circoscritta da alcun confine. Quindi è che sebbene la Chiesa ha la potestà di formar canoni, e regolamenti per conservare il sacro deposito della dottrina di Gesù Cristo insegnataci, e per mantenere illibata la morale cristiana e non farla intorbidare dalla scienza del secolo e dalla stemperata filosofia, e sporcata da gente posseduta da anima irriverente, falsa, ipocrita, pur tuttavia è stata sempre lodevole e necessaria costumanza che li canoni, e regolamenti medesimi si siano ritualmente pubblicati, ed accettati dal popolo, e spesso dal Principe cristiano per le sue proprie ragioni, e per quelle che in ozzio del popolo rappresenta la Chiesa benigna madre de' fedeli non solo ha voluto fin da' primi tempi del Conciglio di Gerusalemme il consentimento de' suoi figli, per renderli così osservatori delle sue decisioni retti dalla carità, dalla grazia e dal desiderio di beni futuri; ma con saviezza ha cercato che il Principe cristiano da Dio posto per la maggior felicità de' popoli, e per l'osservanza delle divine e umane leggi colla sua autorità facesse sì che i Canoni tirati da una legge di carità e di amore si unissero con mirabile innesto alle leggi dello stato; e nel tempo stesso si conseguisse la salute dell'anima senza punto turbarsi la pubblica tranquillità. [...] Quindi è che in questo regno è piantata per legge fondamentale di esso quella del Regio Placito e Regio Exequatur (come in ogni altro Regno altri simili rimedi son costituiti) che è un salutare presidio della pubblica tranquillità, come quel mezzo che tiene lontani gli attentati, gli sconvolgimenti, le alterazioni, e le sconvenienti ed importune disposizioni, e che trae fundamentalmente le sue origini dalla Ragion veneranda delle Genti, e dal pacifico spirito della Religione: presidio messo in uso da tutti i giudizi proferiti dall'udienza episcopale nelle loro Decretali Costituzioni e Bolle di Papi, e ne' medesimi Concili Ecumenici; e che è stato riconosciuto per legittimo, equo e necessario da' Sommi Pontefici Romani, in tutte le occasioni specialmente nell'ultimo concordato. Ora dunque, essendosi sparse copie d'un Breve del S.P. Clemente XIII gloriosamente regnante, il quale contiene la condanna e la proibizione del volgarizzamento dell'*Esposizione della dottrina cristiana* compreso in cinque volumi e impresso in Napoli nella Stamperia Simoniaca: e copie di una lettera enciclica del medesimo Santo Pontefice scritta in occasione della cennata proibizione a' Patriarchi, Primate, Arcivescovi, e Vescovi di tutta la Chiesa Cattolica; siccome Sua Maestà è nell'obbligo indispensabile di non far correre le suddette copie senza che detto Breve ed enciclica sieno muniti del Regio Exequatur quando si presenteranno gli originali di esse copie, per non rovesciare le leggi del Regno; per non precludere l'autorità de' Sovrani sopra gli affari ecclesiastici, e per non calpestare gli uffizi di custode de' Sarci Canonici e di Protettore della Chiesa¹¹⁰.

¹¹⁰ M.G. Maiorini, *Bernardo Tanucci*, cit. pp. 657-659. La fonte è ASN., *Ecclesiastico, Reali dispacci*, 17 dicembre 1761.

I contrasti, come è facilmente prevedibile, non terminarono e, mentre le magistrature continuavano ad essere impegnate da spinosi affari che coinvolgevano privilegi e diritti del clero, il nunzio apostolico Locatelli invitava il papa a «scrivere al re di Spagna nei termini più significanti» esponendogli «la manifesta persecuzione» che si metteva in atto a danno dei chierici, le «lacrimevoli querele dei vescovi e altri buoni ecclesiastici», l'insubordinazione ormai diffusa tra i fedeli, protagonisti di comportamenti disdicevoli sui quali si era ormai persa ogni capacità di controllo. Era necessario «far entrare il Re Cattolico nella compassione de' mali» che si facevano «alla religione, all'autorità pontificia, alla gloria» dello stesso sovrano suo figlio Ferdinando IV. Le responsabilità andavano assegnate, senza ombra di dubbio, alla «troppo espressa libertà del pagliettismo togato, in gran parte infetto di massime erronee» e, soprattutto, alla «congiura manifesta di tanucci, De Marco e Fraggianni» contro «la chiesa»¹¹¹. Auspicando che papa Rezzonico scrivesse anche una lettera al confessore di Carlo di Borbone, Locatelli rincarava la dose contro le «ingiuriosissime novità» che avevano completamente ridimensionato il ruolo del clero nell'organizzazione sociale e spiegava nei dettagli quanto accadeva, secondo lui, nelle aule dei tribunali regi.

Ad ogni memoriale che da' malcontenti de' denunciati e de' nemici de' diritti ecclesiastici si getta nella segreteria di Don Carlo De Marco, si dà caso rimmetterlo per consulta in Camera Reale, la quale, per massima fissa, è sempre a noi contraria e, secondo i di lei, benché stranissimi, sentimenti, la Corte risolve, dispaccia e spesse volte riduce la risoluzione d'un caso particolare alla decisione d'un punto generale, ed alla distribuzione delli più inconcussi principii dell'ecclesiastica disciplina. Talvolta ancora quando si vuol fare dai noti soggetti un maggiore aggravio alla chiesa, si stimolano perfino i deputati del Santo Ufficio a fare ricorsi e rappresentanze. Si fanno comparire memoriali anonimi: se gli dà l'accennato giro e, col sentimento della Camera Reale, si tira il resto della Reggenza a tumultuarie ingiuste determinazioni [...]. Per non dar poi tempo né luogo ai nostri reclami, si opera con la maggior segretezza e si procura di sollecitarne l'esecuzione colle solite circolari; e se a forza è riuscito qualche volta di mostrare l'esorbitanza de' provvedimenti presi, e di ritardarne l'esecuzione, non perciò si è tolta la radice del male, mentre i medesimi non restano rinvocati e, dopo qualche tempo, tornando i ricorsi, scrivono gli stessi alla Camera Reale di norma e fondamento per giudicare contro la Chiesa¹¹².

Clemente XIII, nel settembre del 1762, inviò al giovane re Ferdinando e a suo padre Carlo un Breve col quale condannava, in «27 punti di frizione», la condotta del governo

¹¹¹ ASV, *Segreteria di stato, Napoli*, Cifre di Monsignor Nunzio Giuseppe Locatelli, 14 agosto 1762, b. 264, ff. 34-35.

¹¹² Ivi, Cifre di Monsignor Nunzio Giuseppe Locatelli, 21 agosto 1762, ff. 73-74.

napoletano negli «affari sacri e divini», rivendicando i diritti dell'autorità ecclesiastica, miseramente mortificata «in dispregio del concordato»¹¹³. Il Re Cattolico, da sempre contrario a contrasti aperti con la Santa Sede, scelse una posizione conciliante e ribadì, tanto alla Reggenza quanto ai tribunali del regno la necessità di rispettare gli accordi del 1741, nonostante sia da una parte che dall'altra si negasse di averli disattesi¹¹⁴. L'intervento del sovrano fu, innegabilmente, un duro colpo per i fautori della politica anticuriale e la morte di Fraggianni, avvenuta il 9 aprile del 1763, contribuì a indebolire ulteriormente lo spirito regalista¹¹⁵. Il nuovo delegato Francesco Vargas Macchiucca dimostrò infatti di essere profondamente diverso dal suo predecessore e la sua indole scarsamente energica venne alla luce già in occasione della scabrosa vicenda che ebbe come protagonista il frate agostiniano Leopoldo di San Pasquale, accusato e condannato dai suoi confratelli per cattiva amministrazione dei beni del convento e vita disonesta¹¹⁶. Il reo rimase seppellito in una fossa con la quale non vi era possibilità di comunicazione se non per il «passaggio di un filo di luce e di un poco di aria», fino a quando alcuni monaci, forse impietositi, lo liberarono sollevando il clamore della città e innescando, di conseguenza, l'intervento dei Deputati del Sant'Ufficio¹¹⁷. Ciò nonostante, il temporeggiare di Vargas e l'ormai indebolita funzione delle rappresentanze nobiliari cittadine furono fatali al frate Leopoldo e, anche a causa del progressivo affievolimento dell'interesse pubblico, diversamente da quanto era accaduto in altre occasioni, le autorità non emisero provvedimenti restrittivi contro i carcerieri.

La carestia del 1764 fu, senza dubbio, la prova più difficile affrontata dal governo nel periodo della Reggenza e fece emergere in maniera evidente l'inadeguatezza del sistema produttivo e distributivo dei generi alimentari e i limiti strutturali dell'intera economia statale¹¹⁸. Se il principe di San Nicandro finì nell'occhio del ciclone, accusato di aver fatto personalmente incetta di grani, Tanucci colse l'occasione per incrinare «il monopolio

¹¹³ M.G. Maiorini, *La Reggenza*, cit. p. 302. La fonte è ASN, *Esteri*, riservata di Orsini del 31 agosto 1762.

¹¹⁴ M.G. Maiorini, *La Reggenza*, cit., p. 303.

¹¹⁵ F. Venturi, *Settecento riformatore, vol. II, La Chiesa*, cit., p. 166. Sulle conseguenze della scomparsa di Fraggianni si veda anche F. Di Donato, *Stato, Magistrature, controllo*, cit., pp. 313-315. «L'esperienza di Fraggianni alla Delegazione – osserva l'autore – rappresentò l'estremo tentativo di coniugare le tradizionali posizioni anticurialistiche e giurisdizionalistiche con le nuove istanze della cultura illuministica. Al termine dell'attività di Delegato, con la sua scomparsa, nel 1763, le tendenze che egli aveva cercato di far convivere tornarono a scomporsi. Il mondo dei giuristi si sarebbe frazionato secondo tre orientamenti: illuministi, magistrati e funzionari indulgenti verso il governo centrale – ormai dominato dalla regina – e vecchi conservatori di apparato, ostili ad entrambi. Fu la definitiva crisi di un modello di lunga durata, l'epilogo dell'ideologia giuspolitica dell'antico regime napoletano» (ivi, p. 313).

¹¹⁶ M. Vinciguerra, *La Reggenza borbonica*, cit., 1916, pp. 350-353.

¹¹⁷ Ivi, p. 351.

¹¹⁸ Si veda E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit., pp. 421-425.

nobiliare della gestione del sistema annonario», sventando, sia pur tra incertezze e ripensamenti, il pericolo di una rivolta¹¹⁹.

Il popolo stesso, diviso al suo interno in gruppi e interessi rivali, smentì i timori, che pure non mancarono, di una sollevazione che rinverdisse il mito di Masaniello. I capilazzari instaurarono forme di controllo sulla distribuzione del pane, che si manifestarono anche nella gestione del carnevale; la macchina della cuccagna preparata presso il palazzo reale per il 12 febbraio 1764 venne saccheggiata prima del tempo da gruppi di lazzari, senza che ciò provocasse disordini gravi. Il normale svolgimento della festa nelle domeniche successive valse anzi ad accreditare l'immagine di un sovrano protettore e dispensatore di beni, al di sopra degli intrighi di governo e incolpevole di una catastrofe che era un castigo divino. Paura e malcontento si incanalavano più o meno spontaneamente in processioni e devozioni¹²⁰.

La violenta crisi che travolse il Regno segnò ulteriormente il processo del moto riformatore e, nonostante in altre formazioni statali come la Toscana si tentassero innovativi esperimenti di liberalizzazione, a Napoli l'esigenza di rafforzare l'assolutismo monarchico portò, in maniera prevalente, alla formulazione di «più aggressive istanze economico sociali contro gli enti religiosi e il parassitismo delle proprietà ecclesiastica»¹²¹. Antonio Genovesi guardava con crescente interesse alle politiche degli altri stati e si prodigò per rendere «moralmente» più «saldi e sicuri i provvedimenti che il governo andava progettando o prendendo», con lo scopo di rovesciare il millenario corso storico della Chiesa¹²².

[Questa] – scriveva il filosofo salernitano nelle *Lezioni di Commercio* – fu ne' primi anni democrazia, benché sotto l'ispezione di un capo; la virtù dunque ne era l'anima. Divenne poi, il IV secolo, aristocratica e la virtù vi si scemò. Il X secolo prese la forma di monarchia assoluta e la virtù divenne ancora minore. Il XIII cominciò l'inquisizione e se ne fece uno strumento di dispotismo, e il dispotismo ecclesiastico cominciò a distruggere sé stesso nel XV secolo. I mali economici e politici, concludeva, son sempre rampolli dell'ignoranza, dell'errore, dell'ingiustizia, ch'è essa medesima la peggiore delle ignoranze e l'errore il più infesto all'uomo¹²³.

L'istruzione era considerata da più parti come il «perno del rilancio economico e della trasformazione sociale» e, mentre una fittissima attività editoriale sostenne la ripresa delle

¹¹⁹ A.M. Rao, *Il riformismo borbonico*, cit., p. 257.

¹²⁰ Ivi, p. 258. Sul carnevale nell'anno della carestia si veda L. Barletta, *Il Carnevale del 1764 a Napoli. Protesta e integrazione in uno spazio urbano*, Napoli, Società editrice napoletana, 1981.

¹²¹ A.M. Rao, *Il Riformismo borbonico*, cit. p. 262.

¹²² F. Venturi, *Settecento riformatore, vol. II, La Chiesa*, cit., pp. 170-171.

¹²³ A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile*, Napoli, Stamperia Simoniaca, 1768, pp. 35-36. La citazione è anche in F. Venturi, *Settecento riformatore, vol. II*, cit. p. 171.

idee giannoniane, la lotta per la tolleranza e la libertà religiosa, l'attività scientifica e la riflessione teorica sull'educazione del principe che faceva frutto delle indicazioni di Fénelon e Ramsay¹²⁴. Le voci di dissenso contro l'istituzione ecclesiastica furono corroborate dalla fortuna di Johan Nikolaus Von Hunteim, meglio conosciuto in Europa come Giustino Febronio, il quale, con la sua celebre opera *De Statu Ecclesiae*, mise pesantemente in discussione il primato pontificio ponendo l'accento sulla persistente inefficienza del controllo disciplinare sui membri del clero¹²⁵.

La lotta contro la Compagnia di Gesù riuscì ad unire forze eterogenee e Tanucci non perse l'occasione per organizzare una capillare campagna di stampa «affinché il popolo imparasse a conoscere le cattiverie, le ruberie, l'orgoglio, l'invidia, lo spirito di ribellione» dell'ordine ignaziano¹²⁶. Egli promosse, nel 1764, la pubblicazione dei primi due volumi di un'opera intitolata *Inquietudini de' gesuiti*¹²⁷, attraverso la quale si informavano i lettori dei «diversi trattati, rapporti e decisioni, quali giorno per giorno comparivano in tutti i paesi d'Europa», e si constatava con soddisfazione che anche il governo borbonico aveva cominciato ad opporsi alla moltiplicazione «dei collegi, monasteri e conventi de' regolari, a fin di porsi, meglio tardi che mai, fine all'ammortizzazione dei beni che cagionavano mendicizia a' secolari, mancanza di sussidio al regio erario e desolazione alle città del Regno»¹²⁸.

La Chiesa di Roma, come ha evidenziato Daniele Menozzi in un suo fortunatissimo saggio del 1986, di fronte alla crescente esigenza delle correnti riformatrici di modificare equilibri consolidati e di affermare il controllo laico sull'operato del clero, all'indomani della morte di Benedetto XIV, si era trovata di fronte a nodi di difficilissima soluzione, anche a causa di episcopati locali che, sentendosi esautorati e «abbandonati da Roma» nella contesa con «un'autorità civile sempre più invadente e aggressiva, avevano cominciato ad auspicare l'avvento di un papato forte, capace di sostenerli con fermezza nella loro resistenza alle rivendicazioni di autonomia dello stato e alla riduzione dei privilegi ecclesiastici»¹²⁹.

¹²⁴ A.M. Rao, *La massoneria nel Regno*, cit., pp. 526-527. Sulla ripresa delle idee giannoniane si vedano R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976, pp. 264-272; E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., pp. 143-196.

¹²⁵ J.N. Von Hunteim, *Justinii Febronii de statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Bullioni, apud Gullielmum Evrardi, 1763.

¹²⁶ E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit., p. 431, Tanucci a Losada, 1° dicembre 1767; la fonte è citata anche in L. Pastor, *Storia dei papi nel periodo dell'assolutismo dall'elezione di Benedetto XIV alla morte di Pio VI (1740-1799): Benedetto XIV e Clemente XII*, vol. XVI/1, Roma, Desclee e c., 1965, p. 891.

¹²⁷ B. Tanucci, *Inquietudini de' gesuiti*, 4 v., Napoli, Stamperia reale, 1764-1769.

¹²⁸ Ivi. Il passo è citato anche in F. Venturi, *Settecento riformatore. Vol II. La Chiesa*, cit. p. 168.

¹²⁹ D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. Chttolini – G. Miccoli, *Storia d'Italia, Annali IX*, cit. p. 771.

D'altra parte le correnti muratoriane che, ispirandosi al modello delle comunità cristiane precostantiniane auspicavano la rinuncia a qualsiasi prerogativa di carattere mondano, vedevano le stesse politiche concordatarie come strumenti pericolosamente cristallizzanti dei rapporti tra i due poteri, volti a respingere, in un «mutuo sostegno», tutte le «istanze di mutamento»¹³⁰. L'elezione del cardinal Rezzonico (Clemente XIII) segnò il definitivo tramonto dei progetti muratoriani, privilegiando le «tendenze zelanti» che indicavano «la chiara volontà di rinsaldare gli equilibri controriformistici». Il nuovo pontefice richiamò prontamente i vescovi a una strenua difesa dell'ortodossia dottrinale in aperta opposizione alle istanze innovative della cultura contemporanea e alle idee del movimento illuminista, ribadendo la necessità di mantenere «apostolicae huius sedis rationes cum rebus spiritualibus ac temporalibus conjunctas»¹³¹. Egli interpretava i mali che pesavano sulla Chiesa e sul mondo come castighi inviati da Dio «a uomini ormai dimentichi delle disposizioni dell'autorità religiosa», sostenendo che il riscatto doveva partire da «una ripresa di quelle pratiche pie esteriori che gli ambienti riformatori avevano cercato di ostacolare in nome di una sobria ed essenziale pietà cristocentrica»¹³². I violenti attacchi subiti dai gesuiti, i quali, anche in settori come il commercio, la stampa, la scuola detenevano monopoli insopportabili per il potere laico, erano solo il centro di uno scontro di dimensioni decisamente più ampie che metteva in primo piano un'azione evangelizzatrice in grado di adattare metodi e contenuti alle nuove sfide contro i «mali del secolo», e di penetrare nel mondo urbano, ma soprattutto in quello rurale.

Lo sforzo di cristianizzazione delle campagne che aveva caratterizzato una prima fase della Controriforma trova ora un nuovo slancio attraverso le missioni popolari, cui si dedicano intensamente ordini come i lazzaristi, i passionisti o i redentoristi costituiti da sant'Alfonso de'Liguori nella prima metà del secolo. Non si può negare che in questo modo si siano eliminate una serie di pratiche magico-superstiziose che ancora sussistevano presso le plebi soprattutto meridionali; ma al contempo questo sforzo missionario introduce devozioni – in primo luogo di tipo mariano, ma anche quella del Sacro Cuore di Gesù, riconosciuta da Roma nel 1765, dopo che papa Lambertini si era rifiutato di compiere tale atto – osteggiate dalle correnti riformatrici.

La diffusione di un accentuato devozionalismo non implica solo la sconfitta delle tendenze orientate a ridurre, in nome dell'interiorità essenziale dell'atto di fede, sia la pietà barocca che il ruolo sociale conquistato, per mezzo di essa, dalla Chiesa. Promosso in connessione con le grandi calamità che sconvolgono il periodo – le carestie [...] e diversi terremoti – questo tipo di religiosità assume una funzione consolatoria, sublimando emergenti tensioni sociali. Soprattutto però tali devozioni vengono presentate come

¹³⁰ Ivi, p. 772.

¹³¹ Ivi. La fonte è il *Magnum bullarium romanum. Continuatio I*, rist. anatst., Graz, 1963, pp. 1-3, 12-13, 16-23.

¹³² D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit. p. 772.

capaci di evitare le tribolazioni che Dio invia agli uomini non tanto a causa dei loro generici peccati, ma piuttosto per punirli di quello specifico peccato politico e sociale costituito dal rifiuto della direzione ecclesiastica sugli stati¹³³.

Con l'enciclica *Christianae Rei Publicae salus*, pubblicata nel 1766, Clemente XIII, puntando il dito contro la cultura illuministica che, a suo avviso, aveva mortificato il rispetto per le istituzioni provocando una generale decadenza dei costumi, lanciò un chiaro appello ai principi cattolici, «ut quondam non sine causa gladium portant, coniuncta sacerdotii et imperii auctoritate, perditos homines contra phalanges Israel pugnantes strenue compescant et eliminent»¹³⁴. In una nuova confluenza di intenti tra autorità religiosa e autorità politica, anche frutto di atteggiamenti medievalistici ampiamente sostenuti all'interno del collegio cardinalizio, si individuava la chiave di volta della difesa della tradizione, ma restavano ancora forti, in altri settori del mondo cattolico, le posizioni di chi, come Genovesi, vedeva nell'azione del principe l'unica via percorribile per restituire alla Chiesa un assetto più consono alla lezione dei Vangeli e alla purezza che ne aveva caratterizzato la storia durante i primissimi secoli.

L'azione degli stati, anche in virtù di queste istanze, proseguì con decisione e, nel particolare caso del Regno di Napoli, vista l'esigenza di seguire l'esempio dei provvedimenti emanati in Spagna da Carlo di Borbone per l'espulsione dei gesuiti, si ricorse alla creazione di una speciale Giunta degli abusi. Quest'ultima, sottoposta alla sapiente regia di Tanucci, denunciò «una Società» che, con il «veleno occulto ed ascoso sotto la vernice delle scuole, delle missioni, degli esercizi di pietà», professava «una totale indipendenza dalla sovranità», sostenendo persino l'«empia, sacrilega, abominevole proposizione di potersi attentare alle Sacre Persone dei Sovrani»¹³⁵. L'eruzione del Vesuvio e la morte dell'Arciduchessa d'Austria Giuseppa, promessa sposa di Ferdinando, accolti come segni funesti dal popolo e dallo stesso giovane sovrano, non fermarono i provvedimenti governativi, grazie ai quali, tra il 20 e il 21 novembre del 1767, 388 membri della Compagnia furono costretti ad abbandonare il Regno, mentre ad altri 212 fu ordinato di deporre l'abito.

Molte case ignaziane furono trasformate in scuole di catechismo e di grammatica, o furono usate come reclusori per vagabondi che vennero obbligati a lavorare o apprendere un

¹³³ Ivi, p. 777.

¹³⁴ Ivi. La fonte è il *Magnum bullarium romanum. Continuatio III*, cit., pp. 63-66.

¹³⁵ E. Robertazzi Delle Donne, *L'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli*, Napoli, Libreria scientifica, 1970, p. 93. La fonte è una consulta firmata, tra gli altri, da Tanucci, Jaci, De Marco, Cavalcanti, Vargas Macciucca, Ferri, Patrizi, Pallante, Targianni.

mestiere, ma, nonostante lo stato manifestasse la volontà di farsi garante dell'istruzione pubblica, non si riuscì a realizzare un nuovo assetto capace di superare i contrapposti interessi di «capitale e province, élites e masse popolari»¹³⁶. Se infatti, negli ex collegi gesuitici destinati all'educazione dei giovani nobili furono impiantate, in alcuni casi, scuole «orientate a precise finalità professionali, come quelle di geometria, di nautica, di disegno», decisamente scarsa fu la risposta degli stessi ceti nobiliari che rimanevano diffidenti di fronte a proposte di rinnovamento culturale decisamente radicali, come, quelle di Antonio Genovesi¹³⁷. I progetti educativi dell'abate salernitano subirono un'ulteriore frenata allorquando, nel novembre del 1768, la cattedra universitario di diritto canonico, detta delle *Decretali*, fu messa a concorso e la Real Camera di Santa Chiara, mostrando questa volta la sua indole conservatrice, ne approvò la piena legittimità¹³⁸.

Vuole Vostra Eccellenza che io le dica che mi paiono le Decretali? – scriveva il filosofo a Carlo De Marco il 21 dicembre dello stesso anno – Una processione di crocesegnati, tutti o scopertamente o di sotto i grandi zimarroni armati di fili di rasoi, i quali escono con molta apparente compostezza e devozione dal Vaticano, girano pe' quattro cantoni della terra stronizzando sovrani, bruciando tutti i codici di leggi, spogliando tutti i magistrati covili della loro giurisdizione e tutti i vescovi della loro autorità, dichiarando *vectigales populi romani* tutti i popoli e tutti i loro fondi e scopando finalmente le nazioni fino de' bricioli delle loro ricchezze e essi menando seco alla volta di Roma popoli debellati e regi oppressi, rientrano nel Vaticano carichi di prede delle quattro parti del mondo¹³⁹.

Tanucci, che aveva seguito con attenzione ogni passo della discussione, non accettò l'esito della consulta camerale e, dopo aver ridotto di un terzo il compenso destinato al titolare della cattedra, riuscì a fare in modo che l'insegnamento trasformasse i suoi connotati incentrandosi sulla storia ecclesiastica: anche in questo caso, come in altri, comunque, la prospettiva del compromesso era stata preferita a scelte radicali e l'isolamento di Genovesi nel panorama napoletano diventava sempre più drammaticamente evidente¹⁴⁰.

La redistribuzione delle proprietà terriere espropriate alla Compagnia di Gesù, pur finalizzata a «destinare la grande proprietà ecclesiastica alla formazione di una classe di piccoli proprietari o affittuari attivi e prosperi», andò incontro ad un sostanziale fallimento e non riuscì ad intaccare, se non in minima parte, le rigidità del sistema produttivo¹⁴¹.

¹³⁶ A.M. Rao, *Il riformismo borbonico*, cit., p. 265.

¹³⁷ Ivi.

¹³⁸ F. Venturi, *Settecento riformatore. Vol. II. La chiesa*, cit. p. 181.

¹³⁹ Il documento è in F. Venturi (a cura di), *Riformatori*, vol. V, cit., p. 321. Citato anche in F. Venturi, *Settecento riformatore. vol. II. La Chiesa*, cit. p. 181.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 183-184.

¹⁴¹ E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit. p. 433.

Croniche situazioni di indebitamento dovute principalmente alla mancanza di mezzi utili alla coltivazione, costrinsero i contadini a rivendere i propri possedimenti ai latifondisti e, anche in Sicilia, dove la redistribuzione era stata particolarmente energica, il governo dovette cedere agli interessi baronali¹⁴². Più in generale, il tentativo di ridurre i beni immobili del clero conobbe fasi alterne e, se nel biennio 1767-1768 il giurisdizionalismo si limitò a difendere la necessità dell'assenso regio per gli acquisti dei luoghi pii, nel periodo immediatamente successivo, le «leggi di ammortizzazione» stabilirono soluzioni più radicali, ma furono neutralizzate dalla prassi forense che approfittò degli ampi margini di interventi lasciati ai giudici, in particolar modo nei casi controversi che richiedevano continui chiarimenti delle disposizioni iniziali¹⁴³.

Dalla fine degli anni sessanta all'ultima fase del riformismo borbonico

L'ascesa al soglio pontificio di Clemente XIV Ganganelli, «appartenente all'ordine francescano e abbastanza prossimo agli ambienti riformatori», aprì la strada al delinearsi di una «possibile alternativa ai modi di presenza della Chiesa nella società contemporanea», che si manifestò apertamente proprio nella soppressione della Compagnia di Gesù, con la quale veniva meno uno dei capisaldi essenziali dell'azione di disciplinamento e controllo sociale operata dai paesi cattolici negli ultimi due secoli¹⁴⁴. Di fronte a un indiscutibile successo dei poteri laici, d'altro canto, la Santa Sede non mancava di rinnovare la denuncia contro la deriva anticristiana della Repubblica delle lettere, sottolineando l'opportunità «di un'azione concorde del sacerdozio e dell'impero per respingere gli attacchi dei Lumi alla fede»¹⁴⁵. Se quindi da un lato si registrava una ripresa delle forze intellettuali favorevoli ad una riforma religiosa e aperte al dialogo con le istanze più innovative della cultura europea, rimaneva estremamente forte il fronte intransigente che, dipingendo una chiesa isolata e stretta d'assedio, promuoveva una violenta reazione finalizzata a difendere un mondo che andava sfaldandosi.

Già nel 1767 aveva visto la luce *La pretesa filosofia de' moderni increduli*, opera del domenicano Tommaso Maria Mamachi, certamente individuabile come uno degli esempi

¹⁴² A.M: Rao, *Il riformismo borbonico*, cit. p. 264.

¹⁴³ Ivi, p. 263.

¹⁴⁴ D. Menozzi, *Tra riforme e restaurazione*, cit., pp. 777-778.

¹⁴⁵ Ivi.

più rappresentativi della nuova ondata di polemisti cattolici, impegnati a denunciare «il torrente dell'irreligione» che aveva invaso ogni campo del sapere e della vita sociale¹⁴⁶.

Non più feste solenni o pubbliche processioni per implorare la divina clemenza a pro de' popoli, non più celibato nei sagri ministri dell'altare, non più chiostrì pe' cenobiti d'ambidue i sessi, non più magnificenza nei luoghi a Dio dedicati, non più pompa nelle cerimonie e ne' riti di religione. In contraccambio di questi, il lusso fin dove può giungere, gli spettacoli e i divertimenti profani si varino in infinito, i teatri si moltiplichino, [...] non più si abbia riguardo per l'ordine ecclesiastico, né abbia il clero verun privilegio, [...] si tolgano tutte le possessioni e le ricchezze del clero sì secolare che regolare¹⁴⁷.

Mamachi, d'altra parte, non mancava di sottolineare che la nuova filosofia faceva proseliti unicamente «tra i grandi, tra i ricchi e tra le persone dell'ordine mezzano», senza riuscire a catturare il consenso del popolo, disdegnandone «la semplicità» e portando, in questo stesso atteggiamento snobistico, «il segno di sua condanna»¹⁴⁸. La concezione dell'istituzione ecclesiastica del frate domenicano, sempre più «materiale e corposa», incentrata su «potere, ricchezze, tradizioni, privilegi», si espresse anche nell'opera *Del diritto libero della Chiesa* che, a Napoli, sull'esempio di quanto era già accaduto in Spagna, venne proibita nel 1769, poiché, tra le altre ragioni, conteneva ingiurie che colpivano in prima persona alcuni importanti pensatori e riformatori del Regno¹⁴⁹. Tra questi Giovanni Andrea Serrao, che qualche anno dopo sarà nominato vescovo di Potenza diventando uomo-chiave del moto innovatore, rispose con un *Apologeticus*, mentre Salvatore Spiriti, magistrato calabrese, pubblicò nel 1770 un *Dialogo dei morti* nel quale si faceva interprete del pensiero di Antonio Genovesi, scomparso da pochi mesi¹⁵⁰.

Mamachio suona la tromba e poi, deposta questa, va anche a battersi coraggiosamente con gli apostoli, con gli evangelisti e co' padri e dottori, cagionando loro ferite più ancora di quelle fate da Diomede e Marte [...]. Sopravviene intanto la notte de' raggiri, dell'ignoranza e della superstizione e la battaglia rimane indecisa e li

¹⁴⁶ T.M. Mamachi, *La pretesa filosofia de' moderni increduli esaminata e discussa pe' suoi caratteri in varie lettere*.vol. I, Roma, Barbiellini, 1767, p. 9; F. Venturi, *Settecento riformatore. Vol. II. La Chiesa*, cit., pp. 185-186.

¹⁴⁷ T.M. Mamachi, *La pretesa filosofia*, cit., p. 158.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 178-179.

¹⁴⁹ T.M. Mamachi, *Del diritto libero delle Chiese di acquistare e possedere beni temporali sì mobili che stabili libri III contro gl'impugnatori dello stesso diritto e specialmente contro l'autore del Ragionamento intorno ai beni temporali posseduti dalla Chiesa ecc.*, Venezia, 1766; F. Venturi, *Settecento riformatore. Vol. II. La chiesa*, cit., pp. 190-191.

¹⁵⁰ G.A. Serrao, *J. Andreae Serrai Apologeticus*, Napoli, Typographia Raymundiana, 1771; S. Spiriti, *Dialoghi de' morti o sia Trimerone ecclesiastico-politico in dimostrazione de' diritti del principato e del sacerdozio in risposta all'autore del Diritto libero della Chiesa di acquistare e di possedere beni temporali sì mobili che stabili*, Napoli, s.e., 1770; dello stesso autore, probabilmente, il poemetto *Mamachiana per chi vuol divertirsi*, Napoli, s.e., 1770.

laici, non ostante che abbiano per conduttrici la giustizia e la ragione, rimangono nudi e sprovvisti come prima entrarono nella zuffa¹⁵¹.

Sullo scorcio del nuovo decennio, la pubblicazione dell'*Istoria civile* di Giannone fu una tappa importantissima di un dibattito intorno al quale avevano trovato più precise identità politiche i diversi gruppi riformista e quelli più conservatori. Non bastarono infatti le condanne pronunciate dal canonico Giulio Torno, già promotore fiscale del Sant'Uffizio, e da Alfonso Maria de' Liguori a fermare il lavoro dell'editore Gravier che affidò la curatela dell'opera a Leonardo Panzini e ottenne l'autorevole sostegno di Bernardo Tanucci, il quale, mostratosi più volte pieno di riserve verso l'opera del celebre pensatore napoletano, andava ora a suggellare nuove alleanze tra anime diverse del variegato universo anticurialista¹⁵².

Nel 1772 vide la luce l'*Elogio storico* che Giuseppe Maria Galanti dedicò al suo maestro Genovesi, artefice, secondo lui, di «una felice rivoluzione nelle leggi e ne' costumi» che faceva sperare nell'inizio di una nuova epoca fondata sulla «bontà del re» e la «saviezza de' suoi ministri»¹⁵³. I «libri de' filosofi», si diceva nel testo, lungi dal mettere in pericolo, come accusava Mamachi, l'autorità dello stato, illuminavano «gli spiriti» e addolcivano «i costumi», mentre quelli dei teologi diffondevano «gli orrori del fanatismo», rendevano «furiosi» gli uomini «offuscandoli di tenebre»¹⁵⁴. L'opera sollevò le ire dell'arcivescovo di Napoli Sersale e non si fecero attendere energiche risposte, come quella dell'abate Pasquale Magli che, pur contestando vivamente il diritto di Galanti di impossessarsi del pensiero di Genovesi, rilevò che gli orientamenti del pensiero riformatore minavano alla base la tradizione ecclesiastica pretendendo che «il sovrano» fosse anche «pontefice, vescovo e sacerdote» e riducendo il culto divino a «mero affare di polizia, non di rivelazione»¹⁵⁵. Uno dei nodi centrali rimaneva, in definitiva, la ridefinizione del ruolo del clero e delle autorità religiose all'interno dello stato e, principalmente ai fini di questa ricerca, ci preme considerare, sulla scia di quanto è stato già a suo tempo scritto da Franco Venturi, che, anche all'interno del mondo dei polemisti cattolici, i quali «si volevano

¹⁵¹ S. Spiriti, *Dialoghi dei morti*, cit., p. 469.

¹⁵² Si veda, sull'argomento, la ricostruzione di E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit. pp. 145-164.

¹⁵³ G.M. Galanti, *Elogio storico del signor Abate Antonio Genovesi pubblico professore di civil economia nella Università di Napoli*, Napoli, 1772 (rist. anast. Napoli, Bibliopolis, 1977), p. 160.

¹⁵⁴ Ivi, p. 49.

¹⁵⁵ P. Magli, *Dissertazioni del sacerdote Don Pasquale Magli sul diritto della natura, e sulla legge della grazia, consacrate alla maestà sacrosanta e divina dell'eterno e vivo, uno e trino Iddio, quale onnipotente creator d'ogni natura e liberalissimo donator d'ogni grazia, e primo principio e ultimo fine infinitamente ragionevole e onesto e santo e giusto d'ogni diritto, d'ogni provvidenza, d'ogni sovranità e d'ogni legge. Tomo III*, Napoli, Orsini, 1773. pp. 134 e 138; F. Venturi, *Settecento riformatore. vol. II. La Chiesa*, cit., pp. 207-209.

campioni dell'ortodossia» e impiegavano tutte le loro energie intellettuali nella lotta contro la modernità, si riconosceva «il risultato più importante» raggiunto dall'intero moto riformatore degli anni sessanta, «la confluenza cioè della corrente giurisdizionalista con quella dei filosofi illuministi», considerate ora come parti integranti dell'unico grande fiume della “miscredenza”¹⁵⁶.

Il nuovo papa Pio VI Braschi, eletto nel 1775, fin dalla sua prima enciclica *In scrutabile divinae sapientiae*, ribadì la ferma condanna dei philosophes e si preoccupò di rinsaldare l'identità ecclesiale controriformistica, nella piena convinzione che il potere politico si sarebbe schierato al fianco di quello religioso per la conservazione degli equilibri esistenti¹⁵⁷. La compattezza della struttura sociale, secondo gran parte dei pensatori che sostenevano le posizioni romane, rimaneva strettamente vincolata all'esercizio della fede cattolica e i sovrani non potevano, in alcun modo, rinunciare all'appoggio delle gerarchie ecclesiastiche per mantenere l'unità religiosa dei propri territori e ridurre i sudditi all'obbedienza.

Le importanti trasformazioni in atto negli anni settanta in diverse monarchie europee stimolarono ulteriormente la riflessione sui problemi economici e politici del Regno di Napoli. Il clamore seguito all'espulsione dei gesuiti e lo stretto rapporto maturato con Ferdinando IV nel periodo della Reggenza avevano ulteriormente rinvigorito l'azione di governo di Tanucci, ma, come è noto, l'arrivo della consorte del sovrano Maria Carolina d'Asburgo ruppe i delicati equilibri che si erano creati tra i ceti privilegiati, ridando spazio a quei gruppi nobiliari filo-austriaci i cui interessi erano stati lesi dalle politiche del ministro toscano. La nuova condanna, pronunciata nel settembre del 1775, contro i Liberi Muratori, ormai sostenuti dalla regina decisa a sottrarre lo stato napoletano all'influenza spagnola, si ritorse contro Bernardo Tanucci: il suo allontanamento dalle cariche di potere segnò la fine di un'epoca aprendo, allo stesso tempo, «l'ultima difficile stagione del riformismo borbonico»¹⁵⁸.

Se i progetti di un pensatore come Gaetano Filangieri, espressi nella *Scienza della Legislazione* (pubblicata nel 1780)¹⁵⁹, chiudevano ormai ogni spazio ai meccanismi che regolavano la vecchia società di ordini, ampi settori del mondo aristocratico, pur disposti a

¹⁵⁶ Ivi, p. 208.

¹⁵⁷ Si veda D. Menozzi, *Tra riforme e restaurazione*, cit., pp. 780-781; la fonte è il *Magnum bullarium romanum, Continuatio V*, cit., pp. 176-180.

¹⁵⁸ A.M. Rao, *La Massoneria nel Regno*, cit., p. 531; Id., *Il riformismo borbonico*, cit., p. 270; E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, pp. 435-436.

¹⁵⁹ G. Filangieri, *Scienza della legislazione del cavalier Gaetano Filangieri*, Napoli, Raimondiana, 1780.

«rieducarsi, ad aprire le porte al merito e allo studio, a impegnarsi al servizio dello stato e nella gestione dei propri feudi», non intendevano «rinunciare a una presenza politica legata allo status e al controllo locale dei vassalli»¹⁶⁰. La storiografia ha spesso messo in evidenza che le battaglie anticuriali ebbero, a Napoli, una efficacia sensibilmente superiore rispetto a quelle anti-feudali, ma, come ha giustamente osservato Anna Maria Rao, le ragioni di questo scarto vanno cercate nella «capacità delle prime di aggregare un fronte più ampio di interessi, non ultimi quelli nobiliari».

Questo è certamente vero per quanto riguarda la tutela dell'autonomia dello stato dalle pretese papali e il controllo sui benefici, che comportavano una limitazione della fiscalità ecclesiastica, nonché la possibilità di condizionare più da vicino la concessione dei benefici stessi, creando ulteriori legami di fedeltà tra la corona e le famiglie aristocratiche interessate a trovare sbocchi per i propri cadetti nelle carriere ecclesiastiche e nei grandi ordini religiosi¹⁶¹.

Il terremoto di Calabria del 1783, oltre a mettere in evidenza le disastrose condizioni di una delle provincie più arretrate del Mezzogiorno, corroborò le istanze riformiste, costrette a confrontarsi con un tessuto sociale fortemente lacerato e scarsamente incline al cambiamento. In quegli anni le abolizioni di monasteri, conventi, luoghi pii, contribuirono a ridimensionare il peso della proprietà ecclesiastica nell'economia del Regno e, pur non intaccandola nel suo complesso, «crearono la base su cui poté abbattersi, con ben maggiore incisività, la politica del Decennio francese»¹⁶². L'avanzamento della lotta anticuriale non favorì i rapporti con la Santa Sede e, attraverso i tradizionali strumenti di polemica, si approfondì, sia pur nell'eterogeneità delle posizioni, l'esigenza di affermare i diritti del sovrano contro l'ingerenza di una corte straniera¹⁶³. La nomina di Andrea Serrao a vescovo di Potenza, «giustificata dalla milizia regalista» dell'interessato e «rispondente al progetto di orientare in senso gallicano-giansenista» l'organizzazione del clero napoletano, suscitò violente reazioni negli ambienti romani, ben consapevoli che sul campo del reclutamento degli ordinari diocesani si svolgeva una parte importantissima della contesa tra i due poteri¹⁶⁴. La lunga trafila di compromessi e accomodamenti con la quale si arrivò alla consacrazione di Serrao non mise fine alle tensioni che trovavano nel mercato editoriale un cospicuo strumento di amplificazione. Se la pubblicistica regalista si arricchiva, infatti, di

¹⁶⁰ A.M. Rao, *Il riformismo borbonico*, cit., p. 275.

¹⁶¹ Ivi, p. 278.

¹⁶² M. Rosa, *Politica e religione nel Settecento europeo*, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 39-40; si veda anche A.M. Rao, *Il riformismo borbonico*, cit., p. 279.

¹⁶³ E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit. p. 450.

¹⁶⁴ Ivi, p. 452. Una ricostruzione completa del profilo intellettuale e delle vicende biografiche di Giovanni Andrea Serrao è in E. Chiosi, *Andrea Serrao*, cit.

opere come *Lo Spirito della giurisdizione ecclesiastica* di Gennaro Cestari, gli scrittori papalini insistevano sul costante rapporto di identificazione tra i nemici della Chiesa e i nemici del trono¹⁶⁵.

Teologi e apologeti divennero i più tenaci difensori dei diritti ecclesiastici, concentrando, verso la fine degli anni ottanta, la loro attenzione sulla diffusione del giannonismo, considerato come cardine di ogni dottrina “perniciosa” e vero seme della “miscredenza”. Mentre Giovan Camillo Rossi, attaccando l’opera del giureconsulto Bernardo Brussone (che aveva guadagnato la ribalta già nel 1769 pubblicando gli *Abusi della giurisdizione ecclesiastica*), denunciava il «mostruoso sistema» di pensiero creato dagli spiriti anti-romani, tornavano prepotentemente d’attualità le dispute sull’omaggio della China, abolito nel 1788, che sanciva da secoli il rapporto di vassallaggio che legava il Re di Napoli al papa¹⁶⁶. Il clima rovente che si andava creando in seguito agli eventi che avevano travolto la monarchia francese non impedì a Giuseppe Cestari di curare una nuova edizione dell’*Istoria civile*, prontamente seguita alla traduzione italiana, fortemente voluta da Eleonora Pimentel Fonseca, della dissertazione latina di Niccolò Carovita, eloquentemente intitolata *Niun diritto compete ala Sommo Pontefice sul Regno di Napoli*¹⁶⁷.

Il sistema di potere della Chiesa di Roma era ormai minacciato dalle conseguenze della Rivoluzione che assumevano proporzioni enormi¹⁶⁸. La radicale opera di laicizzazione dello stato che seguì, in Francia, la caduta dell’antico regime, condusse rapidamente ad un irrigidimento di larghi settori del mondo ecclesiastico, compresi quelli che si erano considerati possibilisti verso ipotesi di riforma. Pio VI, con il breve *Quod aliquantum* del 1791, sostenne l’esistenza di una radicale antitesi tra la dottrina cattolica e quei valori di

¹⁶⁵ G. Cestari, *Lo spirito della giurisdizione ecclesiastica*, Napoli, Orsino, 1788. Nello stesso anno fu pubblicato il testo di A. Serrao, *Ragionamento dell'autorità degli Arcivescovi del Regno di Napoli di consacrare i vescovi*, Napoli, s.e., 1788. Su Gennaro Cestari e sul fratello Giuseppe si veda D. Ambrasi, *Per una storia del giannismo napoletano, Giuseppe e Gennaro Cestari*, Napoli, Glannini, 1764.

¹⁶⁶ Su queste dispute si veda la ricostruzione di E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., pp. 167-170. L’opera di Bernardo Brussone a cui si fa riferimento è *Abusi della giurisdizione ecclesiastica specialmente nel Regno di Napoli*, Venezia, Regozza, 1771; egli era anche autore dell’*Epitome dell’ diritto in occasione di rispondere all’opera intitolata Breve istoria del dominio temporale della Sede Apostolica nelle Due Sicilie e di altre pretensioni della medesima di Bernado Brussone giureconsulto napoletano*, Napoli, Stamperia simoniana, 1790; quest’ultima opera di Brusone fu scritta in risposta a S. Borgia, *Breve istoria del dominio temporale della Sede Apostolica sulle Due Sicilie: descritta in tre libri*, Roma, [s.n.], 1789; Giovan Camillo Rossi era l’autore del *Parere Ecclesiastico-politico sull’Epitome del diritto del giureconsulto Bernardo Brusone e di altri opuscoli del tempo*, Napoli, M. Migliaccio, 1791.

¹⁶⁷ P. Giannone, *Istoria civile del Regno di Napoli di Pietro Giannone, giureconsulto e avvocato napoletano. Con accrescimento di note, riflessioni e medaglie, date e fatte dall’autore, e con moltissime correzione e citazioni di nuovo aggiunte che non si trovano in tutte le altre edizioni*, Napoli, Campo, 1792. N. Caravita, *Niun diritto compete al Sommo Pontefice sul Regno di Napoli: dissertazione istorica-legale del consigliere Niccolò Caravita, tradotta dal latino e illustrata con varie note*, Aletopoli, [i.e. Napoli, s.n.], 1790.

¹⁶⁸ Sull’argomento si vedano D. Menozzi, *La Chiesa italiana e la rivoluzione francese*, Bolgna, EDB, 1990; L. Fiorani – D. Rocciolo, *Chiesa romana e rivoluzione francese (1789-1799)*, Roma, École française de Rome, 2004.

libertà e uguaglianza sui quali era stato «costruito il nuovo edificio politico». Egli non esitò ad attribuire a Luigi XVI il ruolo di martire, palesando, in un momento di crisi profonda e apparentemente irreversibile per l'istituzione romana, l'intenzione di rinsaldare lo stretto legame tra potere religioso e potere monarchico che aveva caratterizzato i paesi cattolici nell'età della controriforma e si era incrinato durante il secolo XVIII.

E' in questo contesto che si delineano i nuovi sviluppi della Chiesa italiana. La gerarchia – seguendo l'esempio offerto a Roma dallo stesso pontefice – si preoccupa di alimentare una religiosità penitenziale, incentrata sull'esigenza di soddisfare con opportune pratiche un Dio che ha inviato il flagello della rivoluzione per avvertire gli uomini delle terribili conseguenze della loro disobbedienza ai precetti ecclesiastici. Ma, a differenza delle precedenti insistenze su questo tema, non ci si limita ora a esortare all'intensificazione di pie devozioni – che peraltro, alla luce delle vicende francesi, acquistano nuovi significati: si pendono solo all'assunzione del Cuore di Gesù come simbolo della rivolta vandeana -; si vuole anche far scaturire da questo clima una forte reazione. Alla promozione della pietà esteriore si accompagna, infatti, l'appello a una mobilitazione armata, che dovrebbe rinnovare contro la Francia atea le crociate compiute in epoca medievale¹⁶⁹.

La risposta cattolica alla rivoluzione trovò anche le prime importanti formulazioni ideologiche e, se Giovanni Marchetti esprimeva l'esigenza di un ritorno all'universalismo cristiano medievale, l'ex gesuita Diesebach interpretava gli eventi francesi come la «piena esplicitazione di quei germi di dissoluzione dell'autorità che, per istigazione di Satana, Lutero aveva introdotto nella chiesa»¹⁷⁰. I frequentissimi accostamenti tra diffusione della miscredenza e dissoluzione delle strutture statali aprirono nuovi spazi anche a scrittori che, come il domenicano Tommaso Vincenzo Pani, puntarono sul rilancio della Santa Inquisizione che poteva tornare ad essere un potente strumento di disciplinamento sociale al servizio della religione e dei sovrani¹⁷¹. Nelle sue *Lettere apologetiche* l'autore ribadiva

¹⁶⁹ D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 786.

¹⁷⁰ Ivi, p. 787; G. Marchetti, *Che importa ai preti ovvero l'interesse della religione cristiana nei grandi avvenimenti di questi tempi. Riflessioni morali di un amico di tutti dirette ad un amico solo*, Cristianopoli, [i.e. Roma], 1796; N. Diesebach, *Memoriale ad Leopoldum II*, in *Manoscritti del fondatore Pio Brunone Lanteri*, Roma, Congregazione oblati di Maria Vergine, 1977, vol. V, pp. 14-49.

¹⁷¹ T.V. Pani, *Della punizione degli eretici e del Tribunale della Santa Inquisizione lettere apologetiche divise in due tomi*, Faenza, Melzi, 1789, 1795. Le poche notizie che abbiamo dell'autore dell'opera sono dovute a Roberto Derossi che ne ha curato l'edizione elettronica per il progetto Manuzio nel 2007. Egli nacque a Rimini, presumibilmente intorno alla metà degli anni trenta del settecento, entrò nell'ordine Domenicano, studiò a Bologna e si laureò in Sacra Teologia nel 1758. Nel 1770 intraprese la carriera di inquisitore ricevendo l'incarico di secondo assistente del commissario del Sant'Uffizio. Negli anni seguenti fu nominato Inquisitore della diocesi di Faenza dove pubblicò, nel 1789, la sua prima e, per quanto ne sappiamo, unica opera letteraria. Quest'ultima fu apprezzata da Pio VI che, nello stesso anno, nominò l'autore membro della Congregazione del S. Uffizio, con la qualifica di commissario generale. Poco dopo il Pontefice gli affidò la disamina e la valutazione dei manoscritti di Cagliostro, contenenti le teorie, le tesi e i rituali della massoneria egiziana. Morto, nel 1792, il suo celebre confratello Tommaso Maria Mamachi O.P., che era stato nominato Maestro del Sacro Palazzo solo l'anno precedente, Pani venne designato a succedergli. Il prestigio di questo

che l'osservanza delle leggi dello stato doveva essere strettamente subordinata al pieno rispetto del dettato ecclesiastico, soprattutto se si voleva evitare la "deriva" alla quale era andata incontro la monarchia transalpina.

La politica costituzione e il governo d'ogni Stato restano dalla Religione consagrati per modo, che mostrando per lei come un sigillo ed impronto della Divinità divengono più graditi ai popoli, e meno esposti alla violazione e disprezzo; e i doveri del cittadino divenuti anche doveri di chi professa la Religione acquistavano nuova forza e diritto ond'essere adempiuti esattamente; ed appoggiato alla divinità perde gran parte della natia debolezza anche ciò che è parto dell'umana istituzione. Volete un saggio della infelicità, che per mancanza di questo sussidio incontra un uomo mancante di un così salutare presidio? Ve lo somministrano tanti viaggiatori che talvolta si sono incontrati in que' selvaggi che vivono nascosti fra le selve della Nuova Zembla e della Nuova Giunea. Volete un'idea di ciò che può divenire una società colta ancora e civile, che perde la Religione? Ah che pur troppo ve la somministra la Francia! Né pos'io additarvela senza raccapriccio ed orrore. Ma che altro si poteva aspettare da quel libertinaggio e da quell'irreligione, che da qualche tempo avevano alzate colla maggiore imprudenza le abominevoli insegne in quelle maldestre contrade?¹⁷²

L'accusa era rivolta, senza mezzi termini, a tutti i «novatori» del secolo che, non avendo attribuito alla Chiesa «altro concetto che di una potenza contraria e usurpatrice de' diritti altrui ed ingiuriosa a' sovrani», avevano contribuito «senz'avvedersene» alle «sciagure» presenti¹⁷³. La decadenza del Tribunale del Sant'Ufficio, dovuta «all'impeto e furore degli empj persecutori implacabili di ogni ordine» aveva permesso che dilagassero turbe «di bestemmiatori, di sortilegi, di violatori de' sagri misteri e d'ogni genere d'increduli e di sediziosi»¹⁷⁴. Le miserie dello stato erano da imputare alla mancanza di un organo giudiziario che, non dimenticando «l'onore dovuto ai Principi», conservando «illesi i loro diritti», venerava «la dignità de' Vescovi», si adattava «alle inclinazioni e agli usi de' popoli», inculcava «il consenso e l'obbedienza» con atteggiamento amorevole e condiscendente¹⁷⁵. Il frate domenicano difendeva anche la legittimità delle procedure inquisitoriali, violentemente contestate negli ultimi decenni e oggetto di interventi governativi su gran parte degli stati italiani.

incarico spinse probabilmente l'autore a pubblicare, nel 1795, una seconda edizione della *Punizione degli eretici*, nella quale furono aggiunte altre tredici *Lettere apologetiche*. Dopo gli sconvolgimenti seguiti alla rivoluzione e all'inizio della dominazione napoleonica, egli fece ritorno a Rimini, sua città d'origine, dove morì nel 1814 (ivi, pp. 3-7).

¹⁷² T.V. Pani, *Della punizione degli eretici*, cit., pp. 49-50.

¹⁷³ Ivi, p. 240.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 318-319.

¹⁷⁵ Ivi, p. 370.

[...] il silenzio, il quale da rigoroso dovere sono obbligati di osservare tutti gli ufficiali e ministri del sacro tribunale, altro non mostra che circospezione e prudenza; e se l'Inquisitore di Sicilia in una sua lettera al Re di Napoli ha chiamato poco prima della sua soppressione questo segreto *l'anima del Santo Officio*, non ha detto cosa, che non si incontri in cento accreditati scrittori [...]; il religioso segreto altro non mira che al buon ordine e migliore riuscimento di questi affari gravissimi. E qual è mai quell'uomo prudente, che nell' agire un interesse di grande importanza, che può essere attraversato dall'altrui astuzia e malignità, non procuri di occultare, quand'è possibile, i suoi passi e maneggi? E' forse la prudenza sbandita da' tribunali? O sono i giudici o dalle leggi o dalla natura stessa delle cause costretti a propalarne i meriti prima del tempo, e spargerli per ogni piazza e ridotto?¹⁷⁶.

I percorsi del riformismo settecentesco erano giunti, nell'opinione di Pani – che, come vedremo nei prossimi capitoli, sarà condivisa da numerosi agiografi tra la fine del secolo e l'inizio del successivo - al capolinea e, anche per il territorio italiano, si profilava il pericolo di «disordini» e «guai» che potevano essere evitati soltanto col ripristino dell'«antico abbandonato sistema» che, grazie all'opera dei giudici ecclesiastici, aveva mantenuto stabilità o ordine castigando i comportamenti devianti per la gloria di Dio e dei monarchi¹⁷⁷.

Il trono napoletano, di fronte alla minaccia rivoluzionaria, cominciò, fin dall'inizio dell'ultimo decennio del secolo, a prendere le distanze dai più radicali sostenitori dell'anticurialismo e, anche in conseguenza del precipitare della situazione internazionale e della scelta di entrare nella coalizione antifrancese, il corso delle riforme subì una violentissima frenata. Il progetto filangieriano di una «filosofia in soccorso de' governi» naufragò di fronte all'evidente impossibilità di ricostruire in maniera radicale l'operato amministrativo e organizzativo dello stato¹⁷⁸. La caduta di tutte le speranze che erano state riposte nel potere borbonico, unita ai contatti sempre più frequenti con il mondo transalpino, creò terreno fertile per la diffusione di idee rivoluzionarie che, come è noto, andarono incontro ad una violenta repressione, mentre le ecclesiologie di tendenze filogianseniste o gallicane, orientate a contestare il primato pontificio e a proporre un ritorno alle origini del cristianesimo, vennero guardate con crescente sospetto¹⁷⁹. La propaganda antifilosofica della stampa periodica trovò nuovo vigore e, sulla scia di una rifulsione trattatistica centrata sul ritorno dell'alleanza trono-altare, si scagliò contro le idee

¹⁷⁶ Ivi, p. 452.

¹⁷⁷ Ivi, p. XIV dell'*Avviso alla prima edizione*.

¹⁷⁸ Si veda, sull'argomento, il testo di G. Galasso, *La filosofia in soccorso de' governi: la cultura napoletana nel Settecento*, Napoli, Guida, 1989.

¹⁷⁹ Si veda E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., p. 250.

«turbatrici di una pace antica», che promettevano ingannevolmente una rigenerazione del genere umano¹⁸⁰.

Se la cosa fosse restata in teoria – si leggeva sulle *Effemeridi enciclopediche per servire di continuazione all'Analisi ragionata de' libri nuovi* del gennaio 1794 – il danno si sarebbe limitato alla sola classe de' piccoli spiriti che seguono la moda del pensare, come si segue quella del vestire: ma infelicemente questo profondo fanatismo, per quanto sia chimerico e stravagante ne' suoi principj, è divenuto perniciosissimo ne' suoi effetti; è divenuto la sorgente di tutte le funeste novità, che fanno altrove spargere tanto sangue e tante lagrime. La riforma, che follemente si vocifera, non altro è che un insulto perpetuo alla Religione, ed al Principato; è un rovescio generale di tutte le idee sacre e politiche¹⁸¹.

Il 25 marzo del 1794 veniva inaugurata a Napoli l'Accademia dei Sinceri e dell'Arcadia Reale, che raccoglieva l'eredità del sodalizio salernitano degli Immaturi, nato negli anni '50 con intenti dichiaratamente anti-massonici. L'esperienza, rispondendo «ad una precisa e chiara importazione dottrinale», si richiamava al dogma trinitario grazie al quale si potevano ridefinire «i tratti di una società cristiana capace di restituire al potere la sua legittimazione etico-religiosa per impedire o almeno controllare lo scatenarsi dell'egoismo individualista borghese»¹⁸². Nei vorticosi e traumatici eventi che sconvolsero il meridione d'Italia negli anni di fine secolo, questo circuito accademico, diversamente da tanti altri che erano nati durante l'antico regime, si aprì ad un sistema di relazioni «variegato e complesso», rivolgendosi ad «un pubblico sempre più vasto» e diventando un «centro promotore di fiera resistenza cattolica contro gli assalti del secolo»¹⁸³. Quando, terminato il semestre repubblicano, fu celebrato [...] *l'Immortale Trionfo di S.M. Ferdinando IV Borbone, il Tito delle Sicilie, già restituito felicemente al suo trono del Napoletano Reame, con la disfatta memorabile di tutt'i giacobineschi Settarij, e di tutti i Nimici della Santa Fede Cattolica*, l'Arcadia Reale poté vantarsi della sua funzione di «costante e valorosa impugnatrice di tutti li correnti stravagantissimi errori ateistici ed ereticali del secolo XVIII»¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Ivi, p. 252. Sull'argomento si veda A.M. Rao, *Note sulla stampa periodica napoletana alla fine del Settecento*, in «Prospettive Settanta», 2-3-4, 1988, pp. 333-366; Id., *La Rivoluzione francese nella stampa periodica napoletana*, in «Prospettive Settanta», 1-2, 1989, pp. 44-61.

¹⁸¹ *Effemeridi Enciclopediche per servire di continuazione all'Analisi ragionata de' libri nuovi*, gennaio 1794, p. 100.

¹⁸² E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., pp. 253-254.

¹⁸³ Ivi, pp. 244-245.

¹⁸⁴ *Per l'Immortale Trionfo di S.M. Ferdinando IV Borbone, il Tito delle Sicilie, già restituito felicemente al suo trono del Napoletano Reame, con la disfatta memorabile di tutt'i giacobineschi Settarij, e di tutti i Nimici della Santa Fede Cattolica. Produzioni letterarie degli Accademici Sinceraureati dell'Arcadia Reale*, Napoli, Stamperia dell'Arcadia reale, 1799; *Realazione a guisa di Lettera di Patroclo Serifio Accademico Sincero dell'Arcadia Reale di Napoli che contiene un breve dettaglio delle presenti circostanze di questa*

La controrivoluzione era stata innegabilmente una sonante affermazione per l'intransigentismo cattolico dimostrando, allo stesso tempo, le enormi capacità di mobilitazione delle strutture associative religiose capaci di raccogliere intorno ai simboli della fede una larga parte della popolazione¹⁸⁵. Nel rinsaldamento dei rapporti tra chiesa e stato, che per lungo tempo erano stati oggetto dei più incisivi tentativi di ridefinizione, si individuò, nel clima della prima restaurazione, la chiave essenziale per rifondare, in piena continuità con la tradizione, le basi della società di antico regime, rinvenibili in ultima analisi nelle "radici sacre" dell'istituto monarchico. E' impossibile, d'altra parte, non notare che le istanze legittimiste post-rivoluzionarie, rimanendo estranee a qualsiasi tipo di cesura netta col passato, si alimentarono di temi già ampiamente sviluppati lungo tutta l'età della controriforma, affermando la necessità di ristabilire un equilibrio e un sistema di potere che non si era certo incrinato repentinamente con la caduta dei Borboni e di altri sovrani europei, bensì si era lentamente logorato attraverso i decenni o, probabilmente, non si era mai perfettamente realizzato.

La scarsa digeribilità, palesata tanto dalla nobiltà cittadina quanto da quella provinciale e dal ceto forense, del tribunale del Sant'Ufficio è solo una spia importante di una convivenza tra chiesa e potere laico caratterizzata da una tensione pressoché costante che, attenuata dalle esigenze di controllo sociale che favorivano un regime collaborativi, conobbe dalla fine del Seicento a tutto il secolo successivo, una fase di inasprimento che si concretò in una politica assolutistica, alimentata da istanze giurisdizionaliste, capace di erodere la sfera di influenza clericale sull'intero tessuto sociale. Il trauma del 1799 non fu, dunque, occasione per elaborare nuove formulazioni dottrinali da parte dell'apologetica cattolica, ma, rispolverando e ricontestualizzando idee marginalizzate dalla cultura illuminista e dalle correnti anticurialiste, creò le condizioni per condannare, in una prospettiva provvidenzialistica, trasformazioni politiche che si erano realizzate sul lungo periodo. Queste stesse trasformazioni, raccontate nelle pagine dell'*Historia salutis* come frutto della diffusione del peccato e della realizzazione di progetti satanici, erano indiscutibilmente parte integrante e fondante di quel processo più generale che siamo soliti

Città e Regno e precisamente della totale vittoria ottenuta da Sua Maestà Ferdinando IV di Borbone contro le truppe francesi e l'infame setta de' giacobini, Napoli, D. Campo, 1799.

¹⁸⁵ Si, veda, sull'argomento, A.M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Roma, Carocci, 1999, in particolare il saggio introduttivo della stessa curatrice, *Folle controrivoluzionarie. La questione delle insorgenze italiane*, pp. 9-36. Nello stesso volume i lavori dedicati al Regno di Napoli sono di F.M. Lo Faro, *Terra di Bari tra rivoluzione e controrivoluzione*, pp. 325-348; e di J.A. Davis, *Rivolte popolari e controrivoluzione nel Mezzogiorno continentale*, pp. 349-368.

definire, usando una delle categorie più care alla storiografia odierna, “formazione dello stato moderno”.

Dall’universo normativo alla religione vissuta: missioni, culti, devozioni.

La storiografia socio-religiosa del Regno di Napoli ha conosciuto, negli ultimi tre decenni, importanti novità di carattere metodologico. Se, infatti, è rimasta in primo piano l’esigenza di un confronto col contesto italiano ed europeo, alla ricerca di similitudini e differenze, di elementi di originalità capaci di contribuire all’identificazione di un profilo specifico, non è mancata una nuova attitudine a leggere le fonti della storia meridionale come elementi integranti dell’evoluzione del mondo cattolico post-tridentino che vedeva la chiesa e gli stati impegnati nella faticosa opera di disciplinamento dei sudditi-fedeli accompagnata dalla riorganizzazione delle strutture gerarchico-amministrative¹⁸⁶.

Il superamento delle nette dicotomie tra religione “popolare” e “istituzionale”, o per utilizzare una terminologia cara ad Ernesto De Martino, tra modelli culturali “subalterni” ed “egemoni”, aveva condotto Franco Venturi ad individuare nello scontro tra giurisdizionalismo e intransigentismo cattolico le chiavi essenziali per leggere, anche sul lungo periodo, le trasformazioni dei modelli devozionali nel secolo dei Lumi, mentre Gabriele De Rosa guardava, con gli stessi scopi, all’opposizione «fra una Chiesa militante, consapevole, cristianamente spiritualistica, bloccata nel suo sforzo di cristianizzazione [...] dalle remore del laicismo borghese e dell’ambiente storico-sociale nel suo insieme», e una realtà «di base», composta dai fedeli ed dal clero minore, che resisteva alle spinte riformatrici di matrice istituzionale vivendo, allo stesso tempo, i condizionamenti del noto «sincretismo magico-religioso» sul quale si erano incentrati molteplici tentativi di definizione storica e socio-antropologica¹⁸⁷. Questa prospettiva ha condotto inevitabilmente a porre attenzione alle strutture materiali delle istituzioni religiose, principalmente alle chiese ricettizie che, «proprio in ragione del patronato laico cui sottostavano, sarebbero state altrettanti canali aperti alla pressione dei ceti curiali e forensi che promuovevano l’azione dello Stato e ne favorivano la base ideologico-culturale» senza dimenticare di considerare le posizioni di un clero lontano dagli intenti tridentini, pronto a

¹⁸⁶ Per una bibliografia aggiornata rimando alla rassegna di A.M. Noto, *Il Regno di Napoli tra centro e periferia: note su alcuni lavori di storiografia socio-religiosa di età moderna*, in «Acropoli», n. 3, anno 2006, pp. 483-498; si veda anche E. Novi Chavarria, *Passato e presente nella storiografia socio-religiosa*, in «Acropoli», n. 4, anno 2003, pp. 54-68.

¹⁸⁷ G. Galasso, *Introduzione*, in G. Galasso – C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d’Italia*, vol. I, Napoli, Guida, 1980, pp. XVIII-XIX.

cavalcare opportunisticamente gli umori dei ceti disagiati¹⁸⁸. In questo quadro caratterizzato da trasformazioni lente e graduali, rarissimamente scosso nei suoi elementi portanti, è certamente difficile valutare l'incidenza della cultura illuministica e degli orientamenti anticurialisti, soprattutto se si considera che anche il Settecento presentava, in piena continuità con i secoli precedenti, una strettissima compenetrazione tra sfera religiosa e politica che si manifestava apertamente nelle contese (che coinvolgevano famiglie, ceti, corporazioni, comunità, poteri centrali) sulla gestione di istituti religiosi, culti, devozioni, feste ricorrenze e, non ultimi, i meccanismi di promozione e riconoscimento di vecchi e nuovi santi.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente la chiesa del Regno, in una sostanziale continuità con le direttive romane, non interruppe la difesa delle sue prerogative giurisdizionali ed economiche individuando nella piena continuità con il passato l'antidoto essenziale contro la disgregazione delle strutture politico-confessionali di antico regime, ma non bisogna commettere l'errore di adottare questa facile schematizzazione come unica bussola nella lettura di molteplici eventi che, pur trovando nella collocazione sul lungo periodo delle valide spiegazioni, vanno interpretati anche alla luce di conflittualità specifiche di un contesto, quello del XVIII secolo, sul quale restano aperte diverse domande. Proprio nella dialettica tra continuità e rottura, tra secolarizzazione e confessionalizzazione, tra centralismo e particolarismo, va inserita, infatti, una vicenda religiosa che non trova più nella distinzione tra "colto" e "popolare" l'unica valida possibilità esplicativa, ma forse può risultare più chiara, in alcune sue linee, se letta nel più generale contesto della ridefinizione di un'identità politica che, pur essendo in corso da alcuni decenni, conobbe sotto la monarchia borbonica, un suo momento cruciale. È importante chiedersi, dunque, se i diversi tentativi di ripensare la società e lo stato e di fornire a quest'ultimo nuove forze legittimanti portarono significativi cambiamenti in un contesto caratterizzato «dalla compresenza e dalla contemporanea azione di molteplici organismi ecclesiastici di natura romana o locale, espressione di istanze accentratrici o centrifughe che esercitavano il loro ruolo in un clima oscillante di collaborazione, competizione o conflitto con le istituzioni civili»¹⁸⁹. Se le tendenze alla razionalizzazione tendevano a separare la sfera spirituale da quella terrena, nell'ambito dei modelli devozionali e delle celebrazioni religiose si sono osservate trasformazioni che, senza ombra di dubbio, subirono l'influenza di un potere politico impegnato ad attribuirsi una più incisiva collocazione nell'orizzonte mentale dei sudditi.

¹⁸⁸ Ivi, p. XX.

¹⁸⁹ A.M. Noto, *Il Regno di Napoli tra centro e periferia*, cit., p. 486.

Già con un decreto del 1738, Carlo di Borbone manifestò la volontà di riservare al potere sovrano la gestione delle feste, con lo scopo di «intaccare non solo la presenza aristocratica, ma soprattutto la prevalenza ecclesiastica» e le nozze con Maria Amalia di Sassonia furono un'occasione insostituibile per affermare l'immagine di una monarchia che trovava sotto i simboli della fede unità e autonomia¹⁹⁰. Il calendario si arricchì di nuove scansioni, come quella del 4 novembre, onomastico del re, destinata ad aprire il ciclo cerimoniale invernale, mentre il carnevale, notoriamente caratterizzato da una netta contrapposizione alla rigida disciplina penitenziale del periodo quaresimale, acquistava una «nuova centralità» diventando «una parata del regolato rapporto fra i ceti sociali, la cui presenza – osserva Laura Barletta - era accortamente calibrata»¹⁹¹.

Sul versante più strettamente religioso, lo studio di diverse fonti normative quali sinodi, lettere pastorali, editti, istruzioni, manuali per parroci e confessori, ha permesso agli storici di ricostruire il profilo di una larga parte della gerarchia ecclesiastica settecentesca orientata verso la promozione di una religiosità più intimamente vissuta, meditativa, estranea agli abusi ed eccessi che avevano caratterizzato la ritualità del secolo precedente. Si è evidenziato anche che il rifiuto degli aspetti deteriori che dominavano il rapporto delle masse con il trascendente, fortemente caldeggiato dalle correnti riformatrici aperte agli esiti del pensiero moderno, contribuì ad allontanare il dettato ecclesiastico dai bisogni concreti dei fedeli, dalla loro realtà quotidiana fatta di fame, miserie, malattie e morte. D'altro canto, superando le barriere dell'universo normativo, risulta fin troppo evidente che la variegata composizione del clero meridionale e la pluridirezionalità delle sue iniziative non sono facilmente riconducibili e sintetizzabili in un rigido quadro di prescrizioni, soprattutto alla luce del fatto che molteplici interessi, anche di carattere cetuale o familiare, continuavano a trovare nella religione un potente veicolo di

¹⁹⁰ L. Barletta, *La Chiesa e i Borbone*, in L. Barletta – V. Fiorelli, *Storia religiosa. La Campania*, Napoli, Guida, 2006, p. 121. Rimando a questo testo anche per una bibliografia completa e aggiornata della produzione storiografica socio-religiosa sul Regno di Napoli, in particolare alle pp. 187-204. Sul tema delle feste religiose si veda lo studio della stessa autrice, *Fra regola e licenza. Chiesa e vita religiosa, feste e beneficenza a Napoli e in Campania (secoli XVIII-XX)*, Napoli, Esi, 2003.

¹⁹¹ L. Barletta, *La Chiesa e i Borbone*, cit. «[...] fra sfilate nobiliari – scrive l'autrice - organizzate da gruppi che manifestavano le proprie gerarchie interne e, insieme, la propria indipendenza dal monarca e l'attaccamento alla sua persona per il vecchio obbligo che correva loro di contribuire alla magnificenza delle feste del re; cortei mascherati delle corporazioni annonarie dipendenti dall'Eletto del popolo, che rappresentavano la Città; spettatori ben graduati, dagli aristocratici ai plebei, affacciati ai balconi del palazzo reale, ai palazzi nobiliari, ai finestrini delle carrozze, a piedi, o assiepati confusamente ai lati degli spazi destinati allo spettacolo, fino ai lazzari, occupati nel saccheggio dei commestibili affastellati prima su carri e poi su una struttura fissa nel largo di Palazzo, ai quali era attribuito il diritto-dovere di offrire un divertimento agli astanti e di esibire il gradimento per il dono elargito loro, a dimostrazione dell'accettazione degli equilibri sociali esistenti [...]; il re sarebbe apparso il centro regolatore dell'abbondanza di cui si faceva sfoggio, il padre, il garante della quiete pubblica, come recitavano i cartelli distribuiti nel corso della festa, e più tardi, secondo le parole del ministro Tanucci, che evidenziavano una nuova percezione dell'assetto statale, il "sole", che doveva ugualmente risplendere per tutti i sudditi, senza distinzione di ceto»

espressione, possedendo, allo stesso tempo, tutte le potenzialità per eludere tentativi di controllo e centralizzazione.

L'universo delle missioni, della predicazione, della cura d'anime, ad esempio, non aveva sempre precisi punti di riferimento e si poneva, di volta in volta, in relazione dinamica con le realtà locali sovrapponendosi agli orientamenti pastorali ufficiali. Nell'intento di «correggere mentalità e comportamenti», di eliminare pratiche superstiziose recuperando «nei confini dell'ortodossia religiosa i gruppi marginali», di promuovere formule rituali capaci di stimolare le aggregazioni comunitarie, si formularono strategie estremamente duttili e metamorfiche¹⁹². Non ci furono, come ha osservato Elisa Novi, mutamenti evidenti rispetto al passato, ma è innegabile che lo spostamento «degli equilibri politici ed economico-sociali nell'intera area degli antichi stati regionali» italiani, unita all'arretramento della chiesa dalle grandi dinamiche egemoniche che coinvolgevano le monarchie europee, faceva da contorno a uno sforzo pastorale volto a superare i confini netti tra città e campagna e ad entrare fattivamente nella vita delle comunità facendosi anche risolutore di problemi appartenenti alla sfera del quotidiano, di conflitti, violenze e vendette private¹⁹³.

Le strategie dei gesuiti, che fino a pochi anni prima erano stati un punto di riferimento anche per gli altri ordini religiosi impegnati in attività missionarie, cominciarono a mostrare segni di crisi, nel confronto con una società che sia andava arricchendo di nuovi fermenti culturali e che conosceva nuove forme di sociabilità. Lo sviluppo del pensiero filosofico razionalista coinvolgeva anche la riflessione allargando le distanze tra le posizioni delle élites intellettuali cittadine, che premevano per cerimoniali più misurati e meno puntati sull'esteriorità, e gli orientamenti di una larga parte del popolo ancora affezionata alle manifestazioni barocche che ponevano l'accento sull'emotività e la spettacolarità. La Compagnia, ancora agli inizi del XVIII secolo, caratterizzava la sua azione con un «solido conservatorismo sociale» e, promuovendo l'allontanamento dell'individuo dalla vita civile, si poneva in una posizione fortemente critica verso circoli, salotti, riunioni mondane e tutte quelle iniziative che, non essendo direttamente sottoposte al controllo ecclesiastico, potevano aiutare la diffusione delle nuove idee “eretiche” e “libertine”¹⁹⁴.

¹⁹² E. Novi Chavarria, *Il governo delle anime. Azione pastorale predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Editoriale scientifica, 2001, p. 7.

¹⁹³ Ivi, p. 6.

¹⁹⁴ Ivi, pp. 245-246.

I riformatori napoletani ravvisarono in queste strategie educative e in questi modelli culturali un limite insormontabile per l'azione dello stato, che andava consolidando le sue strutture cercando di acquisire, allo stesso tempo, una nuova centralità nella vita dei sudditi¹⁹⁵. L'affermazione della superiorità della chiesa e della legge ecclesiastica si affiancava, infatti, nell'ordine ignaziano, ad un cosmopolitismo cattolico che tendeva ad osteggiare l'affermazione su base territoriale di un potere laico forte, mentre tutti gli apparati burocratici e amministrativi di quello stesso potere diventavano, nelle prediche, oggetto di ritratti impietosi¹⁹⁶.

Alle corti disamorate del mondo – affermava l'apologeta napoletano Francesco Zuccarone nel 1671 – si lascia per costume d'ingrandire la povertà de' lor favori con differirli; [in quegli ambienti si è soliti] accantonare i memoriali, lasciar invecchiare i processi, intisichir le cause, dormire le spedizioni e, dopo cento ripulse, concedere i favori alle ceneri di chi li chiedeva¹⁹⁷.

Non si lavan le mani di quei ladroni – predicava Giacomo Lubrano nello stesso periodo – che col *jus prohibendi* comperandosi a conto fatto le briciole laboriose de' sudditi da bancherotti rivederuoli, forzano i medesimi a ripigliarle incarite di prezzo; non si lavan le mani quei mercatanti sanguisughe de' commercj, che scorticano coll'esorbitanza de' cambj le sostanze de' necessitati, spremono dalle carestie tormentate i guadagni, tesoreggiano in privato coll'inopia del pubblico¹⁹⁸.

Che si trattasse di giureconsulti o di mercanti protetti dalla legge, nella pastorale della Compagnia si registrava un'evidente opera di svalutazione dell'operato delle istituzioni civili, accusate di non poter garantire ai sudditi quel benessere che solo l'azione assistenziale e consolatoria delle istituzioni ecclesiastiche poteva garantire. Possiamo ben comprendere, quindi, i timori di Paolo Mattia Doria, per il quale i gesuiti, «dando tutta l'autorità al papa sovra i principi», rappresentando «i magistrati e tutti gli altri ordini delle persone secolari» come potenziali cause di degrado, avrebbero portato dei danni enormi all'istituzione monarchica¹⁹⁹. La posizione del filosofo napoletano, però, era fondata su un'idea di stato che conferiva un ruolo centrale al ceto togato, evidentemente in contrasto con istanze, che si mantennero fortissime nel mondo cattolico per tutto il XVIII secolo,

¹⁹⁵ Ivi, p. 247. Sull'antigesuitismo nella cultura napoletana tardo-secentesca si veda G. Galasso, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, II, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 419 e ss.; un'analisi del processo analogo in corso nello stato sabaudo è in M. Roggero, *La crisi di un modello culturale: i Gesuiti nello stato sabaudo tra Sei e Settecento*, in G.P. Brizzi (a cura di), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative del Gesuiti*, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 217-249.

¹⁹⁶ E. Novi Chavarria, *Il Governo delle anime*, cit. pp. 248-249.

¹⁹⁷ F. Zuccarone (S.J.), *Prediche quaresimali*, Venezia, Baglioni, 1671, p. 497.

¹⁹⁸ G. Lubrano (S.J.), *Prediche quaresimali postume*, Napoli, Raillard, 1702, p. 522

¹⁹⁹ P.M. Doria, *I manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria, vol. I*, a cura di G. Belgioioso, Galatina, Congedo, 1981, pp. 318 e 449.

tendenti a riassegnare al clero una privilegiata funzione di mediazione tra sudditi e sovrano. In particolar modo nella metodologia missionaria di personaggi come Francesco De Geronimo, i suoi confratelli gesuiti Francesco Pepe e Giovan Battista Cacciottoli, il domenicano Gregorio Rocco, si palesò la volontà di promuovere, principalmente verso le plebi e gli emarginati, i cardini essenziali di una pacifica sottomissione alla benevolenza del “re padre”, capace di mettere in ombra le funzioni assistenziali e burocratico-amministrative di una società nobiliare e alto-borghese spesso dipinta come corrotta e incline al peccato²⁰⁰.

Il dibattito storiografico ha frequentemente cercato di interpretare questo panorama estremamente complesso ponendo l'accento sullo scontro tra una cultura illuminata, giurisdizionalista, progressista, promotrice di una nuova idea di stato, e una cultura cattolica ancorata alla tradizione, impegnata nella difesa di prerogative e privilegi consolidati, pronta a cavalcare gli umori instabili del popolo minuto e a soddisfare una richiesta di trascendenza indissolubilmente legata ai bisogni materiali. Questa visione strettamente dicotomica, pur avendo contribuito a tracciare percorsi di ricerca ancora oggi fruttuosi, lascia in secondo piano le linee evolutive di un quadro politico-sociale che, conservando la sua frammentarietà, era caratterizzato da costanti tentativi di ridefinizione del ruolo e dei contorni dell'aristocrazia, affiancati da un evidente approfondimento delle ferite che laceravano i rapporti già precari tra i diversi ceti. L'attenzione enorme che si è rivolta, negli ultimi decenni, alla “svolta” pastorale di Alfonso de' Liguori, alla Congregazione dei Redentoristi da lui fondata, ad altri personaggi che ne segnarono la storia come Gennaro Maria Sarnelli, ha contribuito a rendere più articolate e sfumate le letture sulla vita religiosa settecentesca, restituendo all'oggetto storiografico parte della sua complessità²⁰¹. Il vescovo santagatese, attraverso il richiamo all'azione, ad una «ricerca sul campo» tesa a codificare una metamorfosi del metodo pastorale, riuscì effettivamente a rimodellare i linguaggi religiosi coinvolgendo in questo processo non solo il mondo contadino, ma diversi settori della società, e traendo persino profitto «dalla lezione dei liberi pensatori» che influenzò le tecniche «da usare nella diffusione del messaggio

²⁰⁰ La principale fonte sulle vite di questi predicatori, sulla quale ci soffermeremo nel quinto capitolo di questo lavoro, è l'opera del Pio Operaio Pietro Degli Onofri, *Elogi storici di alcuni servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi e si adoperarono pel bene spirituale e temporale della città di Napoli, Napoli, Tipografia Pergeriana, 1803.*

²⁰¹ La produzione storiografica sulla figura di Alfonso de' Liguori è notevole; mi limito qui a segnalare P. Giannantonio (a cura di), *Alfonso Maria de' Liguori e la società civile del suo tempo. Atti del convegno internazionale per il bicentenario della morte del santo (Napoli, Sant'Agata dei Goti, Salerno, Pagani, 15-19 maggio 1988)*, Firenze, Olschki, 1990; sull'episcopato santagatese di Liguori si veda M. Campanelli, *Centralismo romano e policentrismo periferico: Chiesa e religiosità nella diocesi di Alfonso Maria de' Liguori (secoli XVI-XVII)*, Milano, F. Angeli, 2003.

evangelico»²⁰². Ciò nonostante, questa capillare costruzione di una più solida alfabetizzazione dottrinale, per descrivere la quale si sono spessissimo utilizzati termini quali “compromesso” o “mediazione”, comunque indirettamente connessi ad una lettura specificamente bipolare del contesto socio-religioso dell’epoca, sortì un effetto di omogeneizzazione e istituzionalizzazione dei comportamenti religiosi che, con ogni probabilità, aiutò la conservazione e la cristallizzazione delle strutture esistenti. Alfonso, in definitiva, nel suo «genio eminentemente pratico», si preoccupò costantemente di salvaguardare la «civitas Dei», la «società cristiana», e perseguì questo obiettivo con «inflexibile coerenza» considerando l’appoggio del potere politico come un presupposto imprescindibile²⁰³.

Nel libello intitolato *La Fedeltà dei vassalli*, pubblicato nel 1777 e generalmente poco considerato dagli studiosi, egli, utilizzando un linguaggio non lontanissimo da quello che caratterizzava la prassi legislativa e giudiziaria del Regno²⁰⁴, cercò di dimostrare che il sovrano, per avere un completo controllo dei suoi sudditi, doveva «procurare di renderli ubbidienti a Dio» poiché solo una ritrovata centralità del dettato religioso poteva diffondere il «timore de’ divini flagelli» che teneva «gli uomini a freno», riuscendo a far breccia nella loro coscienza più di qualsiasi «legge umana»²⁰⁵.

Col promuoversi i buoni costumi si promuove anche la pace comune de’ cittadini e per conseguenza il bene di tutto lo stato. Questa è una verità così evidente che si prova da per tutto colla esperienza: quei sudditi che sono ubbidienti a’ precetti di Dio sono necessariamente ancora ubbidienti alle leggi de’ principi. La stessa fedeltà che conservano i vassalli verso Dio li rende fedeli ai loro sovrani. La ragione è chiara: quando i sudditi sono ubbidienti ai divini comandamenti, cessano le insolenze, i furti, le frodi, gli adulterj, gli omicidi; e così fiorisce lo stato e si conserva la sommissione al sovrano e la pace tra le famiglie. In somma quei che si stabiliscono in menare una vita morigerata, si stabiliscono insieme in osservare i loro doveri; poiché allora attendono a reprimere le loro passioni e così vivono in pace con sé stessi e cogli altri²⁰⁶.

²⁰² G. Lissa, *Tra innovazione e tradizione: S. Alfonso Maria de’ Liguori nel dibattito sull’utilizzazione dei testi biblici*, in P. Giannantonio (a cura di), *Alfonso Maria de’ Liguori*, cit., pp. 188-189.

²⁰³ G. Lissa, *Intervento*, in P. Giannantonio (a cura di), *Alfonso Maria de’ Liguori*, cit., p. 123.

²⁰⁴ Si veda, in particolar modo, il documento citato alle pp. 59-60 di questo lavoro.

²⁰⁵ A.M. De’ Liguori, *La Fedeltà de’ Vassalli verso Dio li rende anche fedeli al loro principe*, edizione elettronica curata da S. Bugnano, in *Opera Omnia di Alfonso Maria de’ Liguori*, Èulogos-intratext.com, 2006, p. 505. La scheda dell’opera, scritta da M. De Meulmeester ci informa che l’*imprimatur* all’opera fu concesso il 5 agosto del 1777; l’anno seguente l’opuscolo fu pubblicato in Francia grazie all’interessamento del canonico Hennequin da Liegi, amico di Alfonso, che lo fece pervenire anche alle corti di Spagna, Portogallo, Sardegna, all’imperatrice Maria Teresa d’Austria, al principe Cerlo di Lorena, ai duchi di Parma e di Toscana, ai principi elettori di colonia e di Treviri. Il cardinal Castelli si preoccupò, invece, di distribuirlo ai rappresentanti di tutte le potenze straniere a Roma (ivi, p. 503).

²⁰⁶ Ivi, p. 505.

I monarchi dovevano lavorare come «ministri» e «luogotenenti» di Dio, purgando dai loro territori la «gente di mala dottrina», gli «eretici», gli «scismatici», adottando il massimo rigore contro i «libri infetti e avvelenati» che erano stati «la causa della rovina di tanti regni»²⁰⁷. Dovevano scegliere con attenzione le loro consorti tenendo presenti gli esempi di «santa Lisabetta regina di Portogallo, di santa Edwige regina di Polonia, di Santa Brigida regina di Svezia e di santa Caterina sua figlia» che, «colla loro devozione e buon esempio dato», avevano accresciuto «la gloria di Dio e la pietà ne' sudditi»²⁰⁸.

[...] siccome i vassalli son tenuti anche per obbligo di coscienza ad ubbidire a' loro monarchi, così i monarchi son tenuti d'invigilare sopra i loro vassalli acciocch'essi ubbidiscano a Dio. Ad un uomo privato basta che osservi la divina legge per salvarsi; ma ad un re non basta: gli bisogna inoltre che si adoperi quanto può, affinché i suoi sudditi osservino la divina legge, procurando di riformare i mali costumi e di estirpare gli scandali.

E quando si tratta dell'onore di Dio devono i principi avere il coraggio di non tralasciare il loro dovere per timore di qualche avversità o contraddizione che possa esser loro fatta; mentre ogni re che adempisce il suo obbligo ha Dio che l'assiste con modo speciale; come Dio stesso disse a Giosuè allorché gli commise il governo del popolo: *Confortare et esto robustus et noli metuere, quondam tecum est Dominus Deus tuus*.

Pertanto il fine principale de' principi nel loro governo non deve essere la gloria propria, ma la gloria di Dio. I principi che per la gloria propria trascurano quella di Dio vedranno perduta l'una e l'altra. Dee persuadersi ogni regnante, non esser possibile in questo mondo, pieno di uomini malvagi ed ignoranti, acquistarsi co' suoi portamenti (per giusti e santi che sieno) le lodi e l'applauso di tutti i suoi vassalli: s'egli esercita la liberalità co' buoni e co' poveri lo chiamano prodigo; se poi fa eseguir la giustizia co' malvagi lo chiamano tiranno. Devono pertanto i re principalmente attendere a piacere a Dio più che agli uomini; poiché allora, se non saranno lodati da' cattivi, ben saranno lodati da' buoni, e soprattutto da Dio che saprà remunerarli in questa e nell'altra vita²⁰⁹.

Tra gli esempi del passato portati da Alfonso all'attenzione dei sovrani del suo tempo, non poteva mancare quello del «gran Luigi XIV», re cristianissimo, il quale «nell'anno 1685 rivocò l'editto di Nantes [...], in cui dal re suo predecessore Errigo era stato permesso agli ugonotti l'esercizio della setta dell'empio Calvino; ma il mentovato re Luigi non ostanti i gran romori che ne fecero i calvinisti, con gran coraggio proibì ogni loro esercizio di religione e ogni loro riunione, così in pubblico come in privato, sotto pena di carcere e confiscazione de' beni: ordinando di più a tutti i suoi sudditi i quali volevan professare la

²⁰⁷ Ivi, p. 506.

²⁰⁸ Ivi.

²⁰⁹ Ivi.

loro pretesa religion riformata che uscissero da tutti i paesi soggetti alla corona insieme colle mogli e figli; concedendo solamente loro la facoltà di trasportarsi i propri beni»²¹⁰.

Il fondatore dei redentoristi non si limitò esclusivamente a promuovere l'uso di metodi coercitivi, affermando, senza il timore di contraddirsi, che soprattutto attraverso una costante azione pastorale sostenuta dai governi si poteva donare nuova gloria ai sovrani e felicità ai loro vassalli.

Ben si sa che tutti i sovrani non possono sempre far quanto vorrebbero per bene della religione; talvolta debbono usar la prudenza per non perder tutto; e so ancora che non conviene usar la forza per indurre i sudditi ad abbracciar la vera fede; la forza era un tempo mezzo de' tiranni che costringeano gli uomini a credere quel che non dovevano credere, com'erano le idolatrie. Iddio *nullum ad se trait invitum*, egli vuol essere da noi adorato con cuore libero, non forzato. Non mancano all'incontro mezzi più adatti ed efficaci a' principi zelanti d'indurre, senza forzarli, i loro sudditi a seguir la sana dottrina. Quando ogni altro mezzo mancasse, essi chiamino ne' loro regni buoni missionari che con sante istruzioni e prediche sgombrino gli inganni e faccian conoscere la vera fede e la vera via di salvarsi, come han fatto i principi riferiti di sopra e tanti altri.

E' vero che il mandar le missioni è officio de' vescovi; ma la esperienza fa vedere che alle volte vale più la diligenza d'un principe santo e prudente a convertire i suoi vassalli, che non valgono mille vescovi, mille missioni e mille missionarj. Onde se mai qualche principe cattolico avesse eretici nel suo regno, dovrebbe procurare come meglio può di aver buoni sacerdoti nelle sue terre, che si applicassero alla conversione de' miscredenti. In molti paesi cattolici è proibito l'entrarvi a' predicatori zelanti, ma in ciò ben può rimediarsi un principe amante della gloria di Dio colla sua potenza e prudenza²¹¹.

Nella sua indiscutibile influenza sia sui registri linguistici apologetici che su quelli divulgativi, il discorso liguoriano contribuì a chiarire i contorni politici di un processo di evangelizzazione capace di superare, o quanto meno di non esclusivizzare, il semplice ricorso al «revival dei temi tradizionali della religione della paura»²¹². Se nel 1782 il somasco Bernardo Della Torre – nel corso dell'orazione inaugurale dell'accademia teologica istituita dall'arcivescovo Filangieri – affermava che la religione cristiana era «la più propria a procurare la felicità a' popoli e l'amore, il rispetto e la fedeltà de' medesimi a' Principi»²¹³, nel 1789, alla vigilia della rivoluzione, Vincenzo Gregorio Lavazzuoli, maestro nell'ordine dei teologi e famoso predicatore, pubblicava i suoi *Sermoni sopra il rispetto dovuto alle potenze sovrane*, nei quali sosteneva che il trono e l'altare, dovevano

²¹⁰ Ivi, p. 512.

²¹¹ Ivi, p. 514.

²¹² E. Novi Chavarria, *Il Governo delle anime*, cit., p. 331.

²¹³ B. Della Torre, *Orazione inaugurale*, Napoli, Raimondi, 1782, p. 24.

«sostenersi vicendevolmente»²¹⁴. Si riproponeva sempre più insistentemente, allo stesso tempo, il vecchio e consumato mito di un popolo, quello napoletano, «distintosi in ogni epoca per il suo zelo e pel suo affetto verso le Sagre persone de' suoi Re», a dimostrazione del fatto che la nuova sfida comunicativa, che impegnò tanta parte del clero, trovò una delle sue chiavi nel recupero di una specifica identità statale poggiata sulle solide basi dell'*Historia salutis*²¹⁵.

La sposa del Re e la sua “devota” corte

Il 4 Luglio del 1738 Carlo di Borbone, accompagnato dalla sua sposa Maria Amalia di Sassonia, entrò nella capitale e ricevette gli omaggi del ceto nobiliare, delle autorità civili e militari, dell'intero popolo. La dolcezza e l'avvenenza della giovanissima sovrana conquistarono anche i lazzari che, prima ancora che ella entrasse nella capitale, forse per il semplice fatto che non era «spagnola», l'amarono «teneramente», ma, già diversi mesi prima del suo arrivo, ben altri discorsi animavano i salotti dell'aristocrazia²¹⁶.

Ormai – scriveva Tanucci il 22 aprile del 1738 – non si parla d'altro che delle mutazioni che seguiranno nella corte la venuta della Regina, già si contano i ministri e i cortigiani che dovranno cadere nella Riforma; Atri, che viene qua con la moglie, Sora, Castropignano ed altri si dice che formeranno il partito dominante²¹⁷.

Le tensioni dovute alla presenza, ancora fortissima, di fazioni filo-austriache si accompagnavano all'esigenza di riorganizzare i ranghi dei ceti privilegiati e di rafforzare la fedeltà alla corona. La nuova composizione del seguito della regina fu ispirata da criteri di prudenza ed equilibrio, ma la collisione di interessi divergenti determinò, inevitabilmente un'aspra competizione per far breccia nel cuore di Maria Amalia che si mostrò, fin da subito, estremamente sensibile verso manifestazioni di religiosità talvolta lontanissime dalla “regolata devozione” che ampi settori del mondo cattolico andavano promuovendo

²¹⁴ V.G. Lavazzuoli, *Sermoni sopra il rispetto dovuto alle potenze sovrane*, Napoli, s.t., 1789, p. 21. Vincenzo Gregorio Lavazzuoli fu anche autore del *Discorso politico-morale dell'ubbidienza de' sudditi dovuta a' propri sovrani*, Napoli, Raimondi, 1799.

²¹⁵ V.G. Lavazzuoli, *Sermoni sopra il rispetto*, cit., p. 9.

²¹⁶ B. Tanucci, *Epistolario*, vol. I, cit., a Corsini 25 giugno 1738, p. 293. Sulla figura di Maria Amalia si veda M. Mafrici, *Maria Amalia Wettin, una principessa sassone regina delle Sicilie e di Spagna*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», X, 2004, pp. 269-284.

²¹⁷ B. Tanucci, *Epistolario* vol. I, cit., a padre Ascanio, ecclesiastico diplomatico della corte spagnola a Firenze, 22 aprile 1738, pp. 270-271; i personaggi cui si fa riferimento sono il duca d'Atri della famiglia degli Acquaviva d'Aragona, Buoncompagni Ludovisi Gaetano, duca di Sora e principe di Piombino e Francesco d'Eboli, duca di Castropignano.

nei primi decenni del secolo²¹⁸. L'«esemplare pietà» con la quale la giovane moglie di Carlo partecipava alle «funzioni» religiose nei giorni feriali e festivi, la devozione per Gesù bambino e per i santi, la spasmodica attesa che annualmente precedeva la ricorrenza del Natale, l'estrema perizia con la quale si dedicava personalmente alla preparazione del presepe, calamitarono l'attenzione dei sudditi, mentre diversi frequentatori dell'ambiente di corte non si facevano scrupoli nel rivelarle occulte profezie o nell'ostentare prodigiose conversioni con l'unico scopo di acquistare potere²¹⁹. Mentre Niccolò Mira, presidente del concistoro siciliano, era solito comunicarsi «pubblicamente», mostrandosi come «rapito a trasportato nel seno della divinità», Mariano Naselli dei principi d'Aragona, fratello di Baldassarre, maggiordomo della regina, faceva, secondo Tanucci, «uso profano della religione senza alcuna cura di nascondere».

E' opinione – scriveva il ministro toscano a Bartolomeo Corsini nel settembre del 1746 – che gli augusti amino la devozione, a Mariano per mostrar loro più brevemente la sua, si comunica nella cappella di Palazzo quando appunto sta per cominciare il sermone, e cui quelli son già venuti, e ognuno fa tutt'altro che comunione. E' finito il tempo dei sermoni; e viene egli tardi alla corte e manca agli appunti nei dì festivi, per essere obbligato a scansarsi colla confessione che in quel tal giorno non poteva lasciare. [...] Tratta Mariano gli affari, le pretensioni, le protezioni e tutti gli argomenti non sono che di coscienza e servizio di Dio²²⁰.

Il duca di Losada, Giuseppe Miranda, negli anni precedenti, aveva accresciuto enormemente il suo potere cominciando a tramare contro Montealegre con la complicità dei duchi di Sora e Castropignano. Quest'ultimo, però, già comandante dell'esercito, non risparmiava atteggiamenti ambigui e, avendo scalato rapidamente i gradini della gerarchia aristocratica, ambiva a sostituire Bartolomeo Corsini nel ruolo di viceré di Sicilia. Per tentare di realizzare questa impresa poteva contare sulle trame abilmente ordite dalla moglie Zenobia Revertera che era stata in grado di scalzare tutte le sue rivali salendo in cima alle preferenze della Regina.

²¹⁸ Si veda, sull'argomento, R. Ajello, *La vita politica napoletana*, cit., pp. 678-680. Il seguito della regina era composto dalla principessa di Colubrano come cameriera maggiore, la marchesa di Solera, le principesse di Stigliano, di Camporeale e di San Severo, le duchesse di Andria, Castropignano, Maddaloni, le marchese di Fuscaldo e Spaccaforno, le contesse di Buccino, Svignano e Ventimiglia come dame; la duchessa di Carvizzano fu nominata guardia maggiore, la marchesa De Silva, la principessa di Pado e donna Atonia Provenzale furono signore d'onore; donna Francesca de Lescano, fu «azafata». Le cameriste furono tutte mogli di ufficiali, per lo più spagnoli. Sull'argomento si veda I. Ascione (a cura di), *Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna. Vol. II (1735-1739)*, Ministero per i beni e le attività culturali. Direzione generale degli Archivi, 2002, p. 278.

²¹⁹ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. IV (1756-1757)*, a cura di L. Del Bianco, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984, al duca di S. Elisabetta 5 aprile 1757, p. 484; si vedano anche le lettere allo stesso destinatario del 21 dicembre 1756, p. 330; del 22 marzo 1757, p. 462. Si vedano inoltre le lettere al duca di Cerisano del 14 dicembre 1756, p. 320, e al principe di Iaci del 19 aprile 1757, p. 506.

²²⁰ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. II*, cit., a Corsini 10 settembre 1746, pp. 118-119.

[...] stasera – scriveva Tanucci a Corsini l'11 maggio 1743 - sento che Castropignano, la cui moglie si è molto insinuata nelle grazie della Regina, vuole in ogni conto il viceregnato di Sicilia e che Sora, disgustato per le piccole amarezze delle stanze interiori, dà luogo alla pretensione di Castropignano col ritirarsi a Roma e far piazza per Vostra Eccellenza qui nella corte [...] ²²¹.

Pur nella sua estrema parzialità, lo sguardo di Bernardo Tanucci resta fondamentale per cercare di comprendere non solo gli intricati rapporti che animavano la corte borbonica, ma anche l'atmosfera che si respirava in un ambiente caratterizzato, non diversamente da tanti ambienti simili in antico regime, dallo sfrenato esercizio delle arti dissimulatorie.

Piace la buffoneria intercalata da material devozione della duchessa di Castropignano nelle stanze interiori, diventa il marito nemico di Salas (Montealegre) o di Miranda, è assunto perciò da Sora dopo averne maledetta la rapacità, la presunzione, l'inezia, la corruttela [...]; e Mariano fa la corte a quella casa, la cui prosperità è la prova che qui ora si abbia del non si punir talvolta da Dio le scelleraggini in questo mondo. [...] Queste arti grossolane però han valuto per qualche tempo. Sora vi ha trovato la somiglianza e la speranza d'aver nel fratello Aragona [Mariano Naselli] un congiurato degli aracani. Altri vi ha collocato l'opinione dabbene che potesse dare un consiglio sincero nell'ultima scelta del ministero siciliano; altri altro, fino a tanto che è venuta l'invidia dei cortigiani e si è sollevato rumore contro l'ipocrita provinciale. Passava egli nelle camere interiori dei gentiluomini di servizio, faceva segreti con Sora, li faceva con la Regina, li diceva e vantava notizie occulte, ove nome di potenze voleva acquistare [...]. Moltissimi ora di lui parlano come di un falso convertito; moltissimi rammentano la vita voluttuosa, le bizzarrie [...]. Si biasima ch'ei col fratello [Baldassarre] si dà in Sicilia aria di grandissima potenza cortigiana, si mostrano le lettere di cotesti persuasi; si è preso il pretesto di ridurre le anticamenre dell'osservanza, per escludere esso a Luzio di Sangro dalle interiori. I Siciliani stessi sono uniti con chi lo perseguita; [...] Non è per quanto tirano le mie notizie, pervenuta la sovversione a toccare il soglio di Giove e di Giunone. Ben fatto però è l'aver Vostra Eccellenza [Corsini] impiegato nella desiderata dilazione Mariano il cui Regno dura anche nella casa della Buffona [Zenobia], canale pro tempore del Siciliano, qualunque siasi sacro o profano ²²².

Nonostante il carteggio tanucciano descriva i Castropignano come casato corrotto, sommerso di debiti, sospettato di legami con spie francesi, il potere del duca Francesco d'Eboli era fondato su basi estremamente solide ²²³. Durante il viceregnato austriaco, infatti, egli si trasferì in Spagna e, in virtù della sua appartenenza alla nobiltà napoletana di antiche radici, si guadagnò un posto al fianco di Carlo nella conquista del 1734. Tre anni dopo si trovò nuovamente a Madrid proprio nel delicato momento della riorganizzazione delle

²²¹ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. I*, cit., a Corsini, 11 maggio 1743, p. 693.

²²² B. Tanucci, *Epistolario. Vol. II*, cit., a Corsini 10 settembre 1746, pp. 118-119.

²²³ E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, cit., p. 412.

segreterie statali e, dopo aver ricoperto per un anno l'incarico di ambasciatore napoletano a Parigi, fece ritorno nel Regno conquistando un ruolo di comando nelle milizie borboniche ed entrando a far parte del Consiglio di Stato.

In questo quadro gli episodi di corruzione, in cui i Castropignano furono coinvolti, vanno al di là di meri espedienti per risollevarle le sorti finanziarie di un patrimonio nobiliare ormai esangue come tanti altri. Nascondono piuttosto il tentativo di un gruppo aristocratico deciso a conquistare ampi spazi nelle strutture dello stato e a rafforzare la propria posizione di privilegio. Le necessità della guerra e il fortunato esito della battaglia di Velletri (1744) avevano rilanciato il modello di una nobiltà richiamata alla tradizionale funzione militare. L'immagine di un esercito confuso e impreparato era stata offuscata dall'esaltazione di episodi di eroismo che non erano mancati. In tal modo l'aristocrazia poteva più efficacemente legittimare una propria rinnovata potenza nella vita civile, in un momento particolarmente propizio per conseguire una maggiore partecipazione politica e insieme, per trovare adeguate risposte alle esigenze economiche dei cadetti e dei patrimoni nobiliari in crisi²²⁴.

La duchessa Zenobia Revertera pretese, dopo le imprese belliche, «mari e monti per il suo marito», ma Carlo, probabilmente influenzato dal parere contrario dello stesso Tanucci e dalle voci che insistevano sull'inaffidabilità di Eboli, decise di non consegnare la Sicilia ai Castropignano provocando «malinconie impensate» nella regina che, dopo aver partorito un erede maschio, aveva accresciuto enormemente il suo potere divenendo parte attiva del governo, intervenendo in «tutti li dispacci dei segretari di stato» e «interloquendo su tutte le materie vivacemente»²²⁵. Il potere straripante della Revertera non fu sostanzialmente ridimensionato da questo smacco e, soprattutto grazie all'ostentazione di una «religione materiale, caricata», ordinario «stratagemma di chi senza merito vuol pervenire», ella fu in grado di condizionare tutte le decisioni di Maria Amalia, seguendola anche nel viaggio verso la Spagna nel 1759 e assistendola nei terribili giorni della malattia²²⁶. La prematura morte della regina, avvenuta nel settembre del 1760, ebbe delle enormi conseguenze sulle fortune di Zenobia che fu costretta a far ritorno a Napoli dove, pur accolta dall'odio di ampi settori dell'aristocrazia, non perse la sua altezzosità e cominciò a stringere nuovi rapporti che avrebbero tenuto alto il suo prestigio e il suo potere.

La Castropignano – scriveva Tanucci a Losada nel novembre del 1760 – seguita colla sua altura. Si è scoperto che è tra lei e Sannicandro una segreta amicizia, ed ora intendo un discorso fattomi in gennaio da

²²⁴ Ivi, p. 413.

²²⁵ B. Tanucci, *Epistolario*. Vol. II, cit., al marchese Mauro, 2 luglio 1747, e al conte Finocchietti, 26 settembre 1747.

²²⁶ Ivi, a Corsini, 27 marzo 1747, pp. 199-201; si veda anche, sull'argomento, M. Mafri, *Maria Amalia Wettin*, cit., pp. 278- 284.

Sannicando di non fare grande opposizione ad un affare della duchessa in aria di avvertirmi e non mi tirar l'odio della regina²²⁷.

L'affettazione di comportamenti devoti aveva ricoperto un ruolo centrale nelle strategie di Zenobia Revertera, la quale, però, non si limitò solo a parlare alla regina «di miracoli e vita celestiale», ma la condusse personalmente da monache “sante”, che si pretendevano munite di doni soprannaturali, riuscendo a convincerla ad accogliere come confessore il padre gesuita Saverio Savastano, «sua creatura e alleato»²²⁸.

Fin dall'arrivo dei Borboni a Napoli, nel 1734, i confessori reali avevano ricoperto un ruolo di grandissima rilevanza, al punto che «le gazzette e il calendario della corte ne indicavano ruolo e successione, le relazioni diplomatiche si occupavano dei loro misteriosi o palesi influssi, in modo del tutto nuovo» rispetto al recente passato²²⁹. Negli anni sessanta del secolo questa carica fu reputata «più gloriosa della mitra di Palermo, se il principe di San Nicandro propose a Tanucci di eleggervi Serafino Filangieri, arcivescovo appunto della metropoli siciliana». Gli studi di Romeo De Maio hanno dimostrato l'importanza, ai fini della storia politica e religiosa, di «definire i rapporti vicendevoli, la mediazione fra la corte e le curie di Roma e della diocesi» napoletana, «le funzioni negli organi della politica ecclesiastica, la condotta morale, l'ispirazione teologica» dei confessori reali²³⁰. Anche se la loro capacità di influenza sulla coscienza e sulle decisioni

²²⁷ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. IX*, a cura di M.G. Maiorini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1985, a Losada, 11 novembre 1760, p. 117; l'affare al quale si fa riferimento è argomento del prossimo capitolo di questo lavoro. Si veda inoltre la lettera a Iaci del 25 novembre: «Nella disgrazia che il Re ha dovuto soffrire vi è stato, come dice Vostra Eccellenza, il bene di finir quella stizza colla quale continuamente riguardava l'insolente e malcreata Castropignano, la quale, secondo tutte le lettere di cotesta corte, era il vero diavolo della casa e la vergogna della Spagna e dell'Italia. Certamente il Re, di costumi delicatissimi e di una pulitissima morale, avrà avuto più volte li stimoli di darle cento calci sul culo e mandarla in malora, e avendo creduto di doversi contenere per non disgustar la Regina, si sarà fatto una violenza che doveva inquietarlo. Ella ha fatto bene la sua fuga. Ma ormai era fuor di pericolo perché l'animo sublime del Re avrebbe dopo la mancanza della protezione compatito la sua desolazione, e avrebbe eseguita la regola delle anime grandi del *parcere subjectis et debellare superbos*. Questa regola dice Vostra Eccellenza che non è stata eseguita né da Ossun, né da Losada. Io per me la trovo ottima; ma essi la corteggiavano al tempo della potenza, ciò che io non ho fatto. Qui ella ricevè molte visite al principio. Ha qualche amico; tra questi sono li due capi di corte Sannicandro e Riccia, che a lei devono le piazze loro; è credibile che le abbiano comprate, ma convien loro dissimularlo; ora mi dicono che sta molto solitaria. Deve esserle molto noiosa una vita nella quale non può esercitare il suo costume intrigante, benchè abbia ella tutto fatto per denaro, e le sia riuscito acquistare tanto che può bastare per qualunque lusso intraprenda» (ivi pp. 142-143).

²²⁸ Ivi, a Iaci, 11 novembre 1760, p. 103. Il nunzio apostolico Locatelli, il 13 settembre del 1760, annunciava che «il padre Savastano gesuita» stava «per mettersi in viaggio per la Spagna su una nave iberica». La sopraggiunta notizia della morte della regina lo costrinse a invertire la rotta, seguito a ruota, dopo poche settimane, dalla duchessa di Castropignano, che fu collocata da Carlo di Borbone su una nave da guerra e rispedita nel regno di Napoli. (ASV, *Segreteria di Stato, Napoli*, Cifre del nunzio Giuseppe Locatelli, 13 settembre, 20 settembre, 7 ottobre, 28 ottobre 1760, b. 255, ff. 237, 248r, 279-r, 203r-204).

²²⁹ R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit., p. 225.

²³⁰ Ivi.

dei sovrani induceva la Santa Sede a fare grande affidamento sul loro appoggio, essi ebbero, in diverse occasioni, comportamenti difficilmente decifrabili intorno ai quali non si risparmiarono critiche. Benedetto XIV, ad esempio, scrivendo al cardinal Tencin il primo aprile del 1750, non usava termini lusinghieri per descrivere Giuseppe Calzado de Bolaños, cui era stata affidata la direzione spirituale di Carlo di Borbone.

Il Re delle Due Sicilie è un ottimo Principe, ma che nelle nostre cose avrebbe bisogno di un dotto e prudente confessore, giacchè col confessore molto conferisce; e tale non è certo quello che ha, essendo un frate spagnolo d'una riforma di san Francesco, che noi chiamiamo Scalzetti, quale è così bene illuminato, che ritornando col Re dalla caccia di notte, ed interrogato da lui cos'erano quelle fiammelle, o siano splendori, che si vedevano per la campagna, essendo d'estate, rispose ch'erano le anime del Purgatorio che chiedevano suffragi²³¹.

Il gesuita moravo Giovanni Hillebrandt fu, nei primi anni, confessore di Maria Amalia e, pur essendo stato rettore dell'università di Olmutz e autore di libri di carattere etico-acetico, non contribuì a rendere più misurata la religiosità della regina – Tanucci parlò ironicamente, in qualche occasione, delle sue «visioni hussitiche e vampiriche»²³² - e, anzi, attirò a corte altri esponenti del suo ordine, tra i quali il noto Francesco Pepe che salì più volte alla ribalta delle cronache del tempo per le sue «stravaganti» devozioni²³³.

Durante il periodo della Reggenza la direzione spirituale del giovane Ferdinando IV venne affidata a Benedetto Latilla, già vescovo di Avellino e abate generale dei canonici regolari, molto ben visto, nonostante la sua appartenenza alla Massoneria, da Tanucci che, invece, si mostrava estremamente ostile al gesuita Francesco Cardel il quale pure presenziava frequentemente nelle stanze del re, essendo il suo insegnante di lingue²³⁴.

Cardel – scriveva il ministro toscano nel gennaio del 1761 – sta sempre solo col Re e avendolo io avvertito nei primi giorni a Latilla e Sannicandro non si fece nulla; tornai a dirlo a Latilla il quale freddamente mi rispose che Sannicandro di queste materie si intendeva unicamente colla Regina²³⁵.

San Nicandro – si legge in una lettera dell'agosto dello stesso anno – si trova imbrogliato. Avendogli io detto che io sapeva fin da principio la disposizione del Re [Carlo] di non doversi da Latilla lasciar solo il Re

²³¹ E. Morelli (a cura di), *Le lettere di Benedetto XIV*, cit., 1° aprile 1750, pp. 259-260.

²³² B. Tanucci, *Epistolario. Vol. XI (1762-1763)*, a cura di S. Lollini, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1990, a Squillace, 20 aprile 1762, p. 70.

²³³ R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit., p. 228.

²³⁴ Si veda B. Tanucci, *Epistolario. Vol. IX*, cit., a Wall, 16 giugno 1761. In questa lettera il ministro toscano afferma che Latilla fu tra gli esaminatori de *La verità difesa*, «tomo IV delle lettere apologetiche, le quali si pubblicano in Venezia, benché colla data di Firenze, in difesa de' gesuiti» (p. 743).

²³⁵ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. IV*, cit., a Losada, 20 gennaio 1761, p. 306.

[Ferdinando] col gesuita, mi ha negato di aver tal ordine. Nei primi giorni, avendo trovato il Re solo col padre Cardel, a Latilla dissi quel che io sapeva, il quale pochi giorni dopo mi disse che avendone detta una parola al principe, questo tra li denti pronunciò “la Regina” etc. Ottimo sarà il provveder Latilla di quel che egli manchi di regio, non di Romano. Latilla ha buone massime e non lega con li gesuiti per quanto mi pare²³⁶.

Nella gestione dell’operato dei confessori reali, si rendevano ancora più evidenti i contrasti interni alla reggenza e il ruolo di San Nicandro, il quale «si regolava e s’intendeva colla Regina, la quale proteggeva li gesuiti», e ben sapeva quanto fosse difficile «toglier dalla mente degli uomini le affezioni concepite e distillate nell’età nella quale» era «il Re», ormai avvezzo al «pernicioso pensare» dei membri dell’ordine ignaziano²³⁷.

Anche il lazzarista Giovanni Alasia, confessore dei principi di San Nicandro, Centola e Ardore, tutti membri del Consiglio di Reggenza, non esitò a mettere al «servizio della curia romana» il suo potere di confessore, tenendo stretti contatti col nunzio apostolico e cercando costantemente di porre freni alle politiche di Tanucci²³⁸. Quest’ultimo, nel 1767, alla morte improvvisa di Latilla, che pure riuscì a giocare un ruolo fondamentale nella vicenda della soppressione dei gesuiti, riuscì ad imporre la nomina del vicario generale di Napoli Filippo Sanseverino, bocciando la proposta di altri membri del Consiglio che sostenevano la candidatura dell’arcivescovo di Palermo. Non fu decisivo il suo parere, invece, per la nomina del confessore di Maria Carolina: l’imperatrice Maria Teresa optò, infatti, per Antonio Burcard Gürthel che, pur «di dottrina sufficiente fornito, di maniere

²³⁶ Ivi, a Losada, 11 agosto 1761, pp. 909-910.

²³⁷ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. X (1761-1762)*, a cura di M.G. Maiorini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1988, a Losada, 22 settembre 1761, p. 137. «[...] il giorno dopo la partenza del Re – scriveva il ministro toscano - salii nel quarto reale, Cattolica mi disse che Sannicandro aveva dato ordine che io potevo entrare a tutte le ore, ove fosse il Re. Per mostrar gradimento entrai; trovai il Re solo col padre Cardel; uscito incontrai nell’anticamera Mons. Latilla. Per abbondanza di cuore e per l’impressione che mi aveva fatto il trovar il Re solo col gesuita contro quello che l’augustissimo genitore mi aveva detto, dissi a Latilla la mia meraviglia che egli non fosse presente come credeva che dovesse essere. Lo feci ancora perché non si cominciasse un abuso che poi sarebbe continuato. Latilla mi rispose non saper parole di questo e niun ordine aver da Sannicandro. Dopo questo corsero molti mesi senza che io ne parlassi, non entrai più nella stanza del re se non con Sannicandro, e un giorno alla tavola del re in Caserta, trovandomi vicino Latilla, e attaccato discorso di un libro nuovamente uscito sulla dottrina delli gesuiti, che io non aveva veduto, Latilla me ne disse il contenuto, lodandolo estremamente. A questo proposito gli domandai se continuasse solo il Re col padre Cardel; mi disse che sì. Mostrando di meravigliarmi, ma senza parole, Latilla mi rispose che Sannicandro si regolava e s’intendeva colla Regina, la quale proteggeva li gesuiti. Finalmente un’altra simile occasione mi portò allo stesso discorso, e meraviglia dopo la morte della Regina, e un giorno parlandosi del padre Sanchez (Tanucci si riferisce al gesuita Gennaro Sanchez de Luna, autore di scritti censurati e destinatario, in diverse occasioni, di ordini restrittivi. Si veda sull’argomento F. Venturi, *Settecento riformatore. Vol. II*, cit. pp. 166-167) ch’egli non vedeva degno di sfratto, con Centola e San Giorgio, venuto l’ordine e comunicatolo a Sannicandro prima che al Consiglio, gli dissi che il Re conosceva li gesuiti e che forse neppure approverebbe che il padre Cardel rimanesse da solo col Re. A questo venni con un zelo che forse è troppo, ma acceso dall’opinione dell’impossibile che è toglier dalla mente degli uomini le affezioni concepite e distillate nell’età nella quale è il Re, e del pernicioso che è ad un sovrano e alla sua nature il pensare co’ gesuiti

²³⁸ R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit., pp. 229-230.

pulite e pratico delle corti», si mostrava accondiscendente «con quel gesuitismo dal quale» si sapeva non essere lontana «la corte di Vienna»²³⁹. Tanucci, in virtù della sua enorme perspicacia politica, ma anche della sua ostinata misoginia, rimaneva del parere che «li confessori» si prendevano gioco «particolarmente delle regine e di altre femmine reali, le quali» non avevano «fatto lo studio necessario o sulla teorica o sulla pratica della condotta» che si doveva «tenere con la corte di Roma e generalmente co' prelati e con gli altri ecclesiastici, li quali» solevano «impiegare il tempo più nell'intrigo per li loro interessi» che nell'esercizio delle loro «spirituali funzioni»²⁴⁰.

La religiosità femminile

La storiografia ha a lungo insistito, negli ultimi anni, sul ruolo centrale ricoperto, nella società di antico regime, dai monasteri femminili, tradizionalmente destinati ad accogliere le giovani nobili sottratte al mercato matrimoniale e a diventare espressione di strategie e alleanze messe in atto dai ceti dominanti per conservare o accrescere la loro sfera di influenza sul tessuto sociale in un rapporto, costantemente oscillante tra atteggiamenti collaborativi e competitivi, con le istituzioni ecclesiastiche e con i rappresentanti del potere regio²⁴¹. Le asprezze della clausura, come è noto, già a partire dal XV secolo, erano, per la maggior parte delle religiose, un lontano brutto ricordo. Gli statuti monastici avevano conosciuto, infatti, sostanziosi ridimensionamenti dovuti soprattutto interventi delle famiglie influenti, interessate a rendere meno arduo un destino che altrimenti, per le figlie costrette a vestire l'abito, poteva risultare inaccettabile²⁴². La famosa riforma del 1589, voluta da Sisto V e resa necessaria dalla difficilissima attuazione delle norme tridentine finalizzate al recupero di una stretta osservanza delle regole, fu indubbiamente un importante tentativo di invertire la rotta, ma puntò prevalentemente sull'imposizione di una lunghissima serie di divieti e sull'instaurazione nei conventi di un vero e proprio clima di polizia che, però, non mise mai in discussione i criteri di reclutamento delle monache²⁴³. Sia nella città di Napoli che nelle realtà periferiche del regno i potentati locali continuarono ad esercitare la loro ingerenza resistendo ai cambiamenti e considerando gli istituti

²³⁹ B. Tanucci, *Lettere a Carlo III*, cit., 2 febbraio 1768, pp. 427-428.

²⁴⁰ B. Tanucci, *Epistolario. Vol X*, cit., a Wall, 20 ottobre 1761, p. 225.

²⁴¹ Per una bibliografia aggiornata sull'argomento rimando alla rassegna di A.M. Noto, *Religione al femminile: esperienze di fede, vita monastica ed universo devozionale nella recente storiografia socio-religiosa*, in «Acropoli», n. 6, 2006, pp. 670-688; si veda anche, sull'argomento, la recente sintesi di V. Fiorelli, *I destini delle donne tra clausura e devozione*, in Id. - L. Barletta, *Storia religiosa. La Campania*, cit., pp. 58-67, 192-193.

²⁴² Si veda, sull'argomento, M. Miele, *Monache e monasteri del Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove esperienze*, in G. Galasso - A. Valerio (a cura di), *Donne e religione*, cit., pp. 94-95.

²⁴³ Ivi, pp. 105-107.

femminili come dirette emanazioni del proprio potere, mentre gli ordinari diocesani cercarono faticosamente di gestire una situazione che sembrava incontrollabile, facendo spesso appello all'aiuto della Santa Sede²⁴⁴. Tra questi l'arcivescovo napoletano Carlo Gesualdo, già alla fine del '500, dopo vani tentativi di coinvolgere Filippo II e i suoi ministri nell'opera di disciplinamento dei conventi femminili, giunse alla conclusione che la Chiesa doveva far affidamento sull'edificazione di nuovi istituti votati all'obbedienza verso il clero, grazie ai quali si sarebbe fatta terra bruciata intorno alle vecchie case monastiche, totalmente in balia della nobiltà e dei poteri laici, completamente sfuggenti al controllo ecclesiastico²⁴⁵. Un ruolo importante fu ricoperto dalla Congregazione romana dei Vescovi e Regolari che riuscì ad affermare il proprio potere decisionale sulla vita di molti conventi attraverso un'attenta strategia di intervento consistente in una costante alternanza di concessioni e proibizioni che riuscì a scardinare la compattezza del fronte nobiliare ottenendo, sia pur in maniera lenta e laboriosa, qualche cambiamento. Gli equilibri che si crearono lungo il XVII secolo si mostrarono, però, in più occasioni, precari, a giudicare dal fatto che non mancarono momenti critici che talvolta degenerarono in veri e propri sconvolgimenti delle comunità monastiche più turbolente e meno propense all'obbedienza²⁴⁶.

Il governo delle esperienze religiose femminili, nel convulso contesto settecentesco, fu uno dei campi più ricchi di insidie, sul quale diversi gruppi di potere si resero protagonisti di aspri scontri determinati, nella maggior parte dei casi, dalla volontà di consolidare o occupare posizioni di influenza e di gestire le considerevoli risorse economiche che gravitavano intorno ai diversi istituti. Il dibattito sulle doti monacali che coinvolse, nei decenni centrali del secolo, oltre a Bernardo Tanucci, Francesco Vargas Macchiucca, Stefano Patrizi, lo stesso Genovesi, Giovanni Andrea Serrao, Michele Maria Secchioni, Alberto Capobianco, ci consente di intravedere solo un aspetto di un problema di portata molto più ampia, incentrato sulla ridefinizione delle regole della vita monastica e sulla gestione di vecchie e nuove fondazioni²⁴⁷.

Uno dei problemi più spinosi fu il governo delle religiose terziarie, meglio conosciute come bizzoche o monache di casa, e delle monache di conservatorio, ovvero di tutte quelle vite femminili definite da studiosi come Marina Caffiero, espressioni del "desiderio di

²⁴⁴ Si veda V. Fiorelli, *I destini delle donne*, cit., pp. 63-63.

²⁴⁵ Si veda M. Miele, *Monache e monasteri*, cit., p. 122.

²⁴⁶ Ivi, pp. 127-138.

²⁴⁷ Si veda, sul dibattito nato intorno alle doti monacali, E. Chiosi, *Andrea Serrao*, cit., pp. 104-114.

clausura negata”²⁴⁸. Le autorità ecclesiastiche, lungo tutta l’età moderna, avevano lavorato affinché queste due categorie di donne non venissero assimilate al più prestigioso novero delle claustrali, cercando di controllare abbigliamenti, usi, consuetudini quotidiane, atteggiamenti, modi di autorappresentazione. La scarsa promozione di queste forme di vita religiosa, spesso accompagnate da esperienze profetiche e visionarie potenzialmente destabilizzanti per l’ordine costituito, andava di pari passo con la conservazione degli equilibri sociali esistenti. Bisogna considerare, inoltre, che dalla convivenza di terziarie e bizzoche o dalla crescita di alcuni conservatori potevano nascere richieste per la fondazione di nuovi monasteri di clausura che, anco per la loro genesi legata ad iniziative di singoli personaggi carismatici o di gruppi desiderosi di accrescere il proprio prestigio, diventavano oggetto di contesa tra poteri laici ed ecclesiastici.

Se lungo il XVIII secolo, quindi, come diversi studi recenti hanno cercato di dimostrare, ci fu una significativa evoluzione dell’associazionismo religioso femminile – Marcella Campanelli ha parlato, per i chiostrri napoletani, di «un vero e sostanziale cambiamento demografico e sociale, riflesso di una “democratizzazione” di più vasta portata in atto al di fuori di essi, cui non era estraneo il lento, ma progressivo mutare del ruolo stesso della donna nell’ambito della società»²⁴⁹ - la fase di transizione non fu priva di traumi, dovuti soprattutto alle resistenze di un contesto politico-sociale che, nei suoi conflitti di lunga durata e nei costanti tentativi di ridefinizione cui erano sottoposte le sue componenti cetuali, si confrontava ora con un più deciso tentativo di centralizzazione operato dal potere monarchico.

Emblematica delle tensioni di un’epoca fu l’esperienza di Serafina Diodati che «essendo rimasta vedova, gli anni trascorsi si pose da sé l’abito francescano in qualità di monaca bizzoca, ed incominciò ad unire in una casa privata [di Napoli] alcune zitelle coll’idea di formare un monastero o conservatorio sotto la regola di San Pietro d’Alcantara sotto la direzione d’un religioso della stessa regola, chiamato padre Serafino, e ne ottenne anche il consenso dagli eletti di questa città»²⁵⁰. Nel corso degli anni trenta del secolo, il sodalizio crebbe velocemente, fino a quando, raggiunto il numero di quaranta consorelle, la promotrice dell’iniziativa prese in affitto un palazzo al largo di Chiaia, sostenendo le spese

²⁴⁸ Si veda, in particolare, M. Caffiero, *Dall’esplosione mistica tardo-barocca all’apostolato sociale*, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 327-373. Si vedano, sul problema delle bizzoche a Napoli, gli importanti interventi di G. Boccadamo, *Le bizzoche a Napoli tra Seicento e Settecento*, in «Campania sacra», n. 22, 1991, pp. 159-284; Id., *Monache di casa e monache di conservatorio*, in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione*, cit., pp. 159-191.

²⁴⁹ M. Campanelli, «Una virtù soda, maschia e robusta». *Il monachesimo femminile nel Settecento napoletano*, in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione*, cit., p. 144.

²⁵⁰ S. Musella, «Non si facciano più ritiri», in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione*, cit., p. 194; la fonte è ASN, *Bozze di consulta della Real Camera di Santa Chiara*, vol. 36, f. 42.

con le ricche donazioni ricevute da un'ampia schiera di benefattori, alla ricerca di un'ideale collocazione per le loro figlie, probabilmente escluse da altri istituti. L'impresa subì una prima grave fase di arresto in seguito ad un memoriale, inviato al vicario arcivescovile da alcune bizzoche del "Ritiro", nel quale Serafina Diodati veniva accusata di tenere un rapporto eccessivamente confidenziale col padre spirituale Serafino dell'Assunta, di offrire ricovero notturno a uomini che venivano a trovarla, di imporre un regime di vita eccessivamente rigido alle religiose, alcune delle quali si erano gravemente ammalate chiedendo l'elemosina senza calzature o alzandosi di notte per la messa e l'ufficio. Le autorità diocesane allontanarono la donna dalla tenuta di Chiaia rinchiudendola nell'istituto della Madonna dei Sette Dolori, acconsentirono all'elezione di una nuova badessa scelta dalle stesse rivoltose e sostituirono prontamente il padre spirituale²⁵¹. La Real Camera di Santa Chiara, constatando che il Ritiro raccoglieva semplicemente «donne secolari sottoposte a' magistrati regi di Vostra Maestà», stabilì che la Curia arcivescovile non aveva alcun potere giurisdizionale sulla fondazione, conservando il diritto di «ingerirsi» soltanto nelle materie spirituali e nell'amministrazione dei sacramenti²⁵².

Il delegato della Real Giurisdizione Orazio Rocca venne incaricato di far luce sulla vicenda e, dopo la sua morte, come abbiamo già visto, gli succedette Niccolò Fraggianni. Nel luglio del 1740 si impose al vicario generale della diocesi napoletana di non permettere «unioni di ritiri di donzelle senza precedente real permesso», ribadendo in tal modo la volontà, da parte delle autorità laiche, di esercitare un pieno controllo su tutti i sodalizi religiosi che potevano turbare i precari equilibri sui quali si reggevano le comunità del Regno²⁵³. La difesa della nuova fondazione alcantarina fu affidata ad uno scritto dettato dalla stessa Serafina Diodati, nel quale si sosteneva che i violenti contrasti interni all'ordine alcantarino avevano segnato profondamente in negativo l'intera vicenda, facendo in modo che il padre Serafino dell'Assunta diventasse ingiustamente bersaglio di una lunga serie di accuse infondate e fosse allontanato dalla cura delle religiose, abbandonandole al loro destino. Nonostante i ripetuti tentativi di porre la fondazione sotto la diretta protezione del sovrano, il clero secolare aveva continuato ad esercitare un enorme potere sulle religiose pilotando, con un'abile regia esterna, tutte le ribellioni interne al Ritiro e colpendo la madre fondatrice con accuse di affettata santità²⁵⁴. La terziaria alcantarina non fu mai

²⁵¹ Ivi, pp. 194-195.

²⁵² Ivi. La fonte è sempre quella sopra citata.

²⁵³ Ivi, p. 195. La fonte è ASN, *Delegazione della Real Giurisdizione*, f. 2069, c. 143.

²⁵⁴ Ivi, p. 197-205.

completamente scagionata e le sue consorelle, anche quelle più fedeli, furono costrette a far ritorno alle loro famiglie o vennero accolte da altri istituti religiosi della capitale²⁵⁵. Alcune di loro lasciarono definitivamente la città e, accompagnate dal frate carmelitano Salvatore Pagnani, furono condotte a Capua nel Ritiro di San Gabriele che, nato negli stessi anni del sodalizio di Chiaia, ebbe una sorte completamente diversa e divenne, in un tempo relativamente breve, uno dei monasteri di clausura più prestigiosi e rinomati del Regno di Napoli.

²⁵⁵ Ivi, p. 209.

Cap. II

Salvatore Pagnani e le religiose del Ritiro di San Gabriele di Capua

Gli anni della fondazione

Il 10 maggio del 1734 Carlo di Borbone entrò a Napoli accolto dal popolo esultante che, dopo una parentesi relativamente breve di governo austriaco, salutava il ritorno degli spagnoli. Dopo quindici giorni l'esercito imperiale fu definitivamente sconfitto a Bitonto, ma un sostanzioso numero di militari, agli ordini del coraggioso comandante Traun, si chiuse in difesa della città di Capua resistendo fino all'autunno. La cronaca redatta pochi anni dopo da Giovan Battista Battaglia, maestro di cappella del duomo e cappellano della chiesa di San Marcello, ripercorreva, pur con intenti celebrativi verso il nuovo sovrano, le vicende di quei mesi drammatici durante i quali molte abitazioni furono abbandonate e il costo dei generi alimentari divenne proibitivo anche per le persone benestanti.

Ei fu strana cosa vedere i capuani fuggir dalla città con le lor mogli e figli, e con quelle robbe, che trasportar poteansi, nobili, cittadini, artigiani, e la minuta plebe abbandonar la di loro cara Patria, andar quasi raminghi, chi qua, chi là per le circonvicine terre, sorpresi da un panico timore. La partenza dei quali spaventò di sì fatta guisa le Signore monache claustrali, che tutti li quattro monasteri restarono vuoti, cioè S. Maria, S. Giovanni, il Gesù e S. Geronimo; dove s'introdussero le truppe tedesche, uscite ch'esse furono il 25 marzo, e furono collocate in buona parte ne' monasteri di Napoli, altre in Nola, altre in Teano, con qual danno et interesse si lascia alla considerazione altrui. Qui dovrei passar sotto silenzio la fuga dei Signori Canonici della Cattedrale, che restò quasi derelitta dal suo pastore l'Arcivescovo Mondilla Orsino, che fu il primo a ritirarsi in Napoli, al cui esempio scapparono via circa 25 canonici delli 40 che compongono il capitolo, et altri dieci fra Domadarij e Mansionarij, uscirono dalla città. [...] Rimanevano circa 4000 uomini d'ogni ceto; de' Nobili, il signor Francesco dei Rinaldi, patrizio capuano, essendo egli in tal anno capo del Magistrato, attese al governo[...]¹.

Tra i pochi religiosi rimasti, qualcuno, stando alle parole del nostro cronachista, si distinse per scaltrezza e intraprendenza, provando ad approfittare della situazione di assoluta emergenza che si era venuta a creare.

¹ G.B. Battaglia, *L'assedio di Capua nel 1734*, a cura di G. De Blasiis, in «Archivio storico per le province napoletane», anno 1893, pp. 705-706. Sull'abbandono della città, in occasione dell'assedio, da parte di ampia parte del clero si veda anche F. Granata, *Storia civile della fedelissima città di Capua, partita in tre libri: ne' quali si fa memoria de' suoi principi, de' suoi fasti, dalla prima antichissima sua fondazione sino all'anno 1750*, Napoli, Stamperia Muziana, 1752 (rist. anast. Bologna, Forni, 1969), pp. 303-305.

Già si disse che il soccorso aspettato dal generale Traun era, come si è già sperimentato, una nenia con la quale si addormentavano i soldati; e all'incontro si tormentavano i cittadini, che ormai loro era insopportabile l'aspettare. Or sappiasi che oltre a quattro preti del paese, pazzi sciocchi, geniali tedeschi, erano gli araldi festosi, che quando loro veniva fatto a proposito, bandivano il prossimo soccorso con altre studiate novelle, e con ciò al proprio genio soddisfacendo, s'avvisavano ancora farsi merito. Vi era Padre * dell'istessa farina, ma via più pernicioso, perché più accreditato presso il volgo con la di lui composta apparenza per cui passava e creceasi edificante religioso; vi era il Padre * dotato dalla natura d'un visino tondo, occhio vivo, colore bianco, macilente per cagion d'ipocondria, per non dire ipocrisia, parlar dolce e scorto, tratto benigno, umile, pio. Al di dentro però semplice e sciocco qual lo fa vedere la procedura che segue, con la quale aggiunse pena all'affannato pubblico di Capua. Questo Padre avea nelle sue confessioni una beghina o bizzoga per penitente, la quale, credesi, pativa d'effetti sterici, che perciò bersagliata dal malore, dava in frenesia spirituale. Portavasi al confessorio, ed ai piedi del suo maniaco Padre spirituale narrava l'illusioni o suffumigi che le turbavano la fantasia. E 'l Padre le riceveva come rivelazioni ed illuminazioni divine, onde la considerava quale moderna Sibilla. Come quella che altro non era che una Pitonessa si vedea coltivare e confortare nello spirito del suo direttore, così andatasi gonfiando con l'aura della vana pretensione e stima propria che alla fine, cascata nella rete farisaica, si diede a profetare, all'estasi, ed altre stranezza di simulare santità. Ed ecco che il buon Padre la preconizzava per uno spirito perfettamente illuminato ed assistito dal Divino Paraclete, ed anco attestava che ogni Venerdì la beata sua figlia spirituale contemplava la Passione del Redentore, era ratta, e per lo spazio di due ore spaziava per i campi empirei, di modo che alcuni babuassi se lo credevano ed andavano a casa della bigotta per vederla in estasi, e 'l buon Padre presentava ai circostanti divoti l'esplica degl'arcani misteri alla estatica rivelati dal Cielo, ed ad esso comunicati dalla sua serafica figlia spirituale.

Fra i molti che il Padre ne predicò; uno fu che l'anima di Giuseppe Primo Imperatore, che stava nelle pene del Purgatorio, già sprigionata da quel luogo tormentoso, l'aveva veduta volare in cielo. L'altra fu che la povera santarella pativa molto, ma con gioia tollerava i patimenti della divina Giustizia ad essa destinati in penitenza de' tanti misfatti commessi in Capua nel blocco di sette mesi. Ridicola invenzione! La melensaggine del Padre crebbe tanto che degenerò in petulanza, avvenga che a misura ch'ei si credea, voleva ancora che altri se lo persuadessero che la Bertona sua penitente fusse una secretaria de' Divini decreti. Oh quanto bello stato sarebbe, e di buon'ora, racchiudere amendue nei matterelli, però in due stanze divise, acciò arrivato non fusse ciò che a somiglianti impostori accader suole.

Languiva la misera città come si è detto, e l'afflizione maggiore si era quel procrastinare la resa a cagione del soccorso che s'aspettava da' Tedeschi, e che quasi favoloso e mendicato pretesto cagionava l'affanno a' cittadini al solo nome di quello. Lo sfacciato Padre lo dava per indubitato, e che stava la gente in marcia, e che tosto se ne vedrebbe l'effetto, che la relazione della Santuccia non fallava se dava per certa la venuta delle truppe ausiliarie, e che si sapeva la grandezza e chiarezza dell'alto lume che schiariva la mente della sua Sibilla. Tollerabile con qualche dono di patientia era la costui scempiezza; ma andare a casa del generale Traun e con l'istanza più volte chiedere udienza da quello, dicendo aver notizie rilevanti da comunicare a Sua Eccellenza che lo sentiva volentieri, perché la faccenda confaceva a' suoi bisogni, o al suo genio, et ecco che se la Piazza render si dovea nel mese di ottobre, si prolungò la resa con l'oppressione et interesse de' cittadini, come si è detto. La savia riflessione non approva che un Religioso col genio inclinato da una parte, s'ingerisca nelle cose profane, e con giudizio altrui vada fomentando una con discapito dell'altra parte. Con

qual ragione! Se non che per farsi bello o esser tenuto e stimato amorevole d'un Principe, cui non giova, et odioso all'altro, cui nulla noce? Quando che star se ne deve nel recinto del suo Chiostro, e genuflesso a' piedi del Crocefisso, pregare il Dio degli eserciti acciò si degni placar l'ira sua svegliata con ragione contro il genere humano, e con digiuni et orationi ottenere dal cielo la grazia della comune pace. Quest'è l'obbligo di un ecclesiastico e d'ogni cristiano, e non andar piantando carote, seminando favole et imposture, e quelle coprire con l'ammanto specioso di profetico spirito e celeste lume rivelato².

Le parole taglienti di Giovan Battista Battaglia erano indirizzate al frate carmelitano Salvatore Pagnani, per il quale, 38 anni più tardi, pochi mesi dopo la morte avvenuta in odore di santità, fu aperto un processo di canonizzazione³. Proprio partendo da questo documento, conservato nell'Archivio diocesano di Capua, e precisamente dagli articoli redatti dal postulatore Giovanni Maria Grammatico, cerchiamo di ricostruire le vicende che portarono alla fondazione del monastero femminile di San Gabriele.

Nato a Crispano, nei pressi di Aversa, il 22 dicembre del 1686, Pagnani entrò in convento il 12 luglio del 1703 e venne ordinato sacerdote il 22 dicembre del 1708 dal cardinal Orsini che sarebbe diventato papa col nome di Benedetto XIII. La sua fama di predicatore, confessore, esorcista, profeta, guaritore si diffuse velocemente per tutta la provincia di Terra di Lavoro e ne oltrepassò i confini a tal punto da provocare le invidie di alcuni confratelli e i malumori dei suoi stessi superiori. Durante un soggiorno a Melfi conobbe la bizzoca Maddalena Finei che, sotto la sua direzione spirituale, «fece gran progressi nella via del Signore, il quale le compartì grazie straordinarie riempiendola ancora di molti doni soprannaturali». Nel 1728 la donna venne condotta a Capua «per poter continuare a ricevere il frutto» della «spiritual direzione» del «servo di Dio», ma venne sistemata in una casa nobile dove non le fu permesso di «esercitarsi nelle penitenze, nei digiuni, nelle mortificazioni e nelle discipline a sangue» che le erano state prescritte. Costretta a trovare una nuova dimora, fu accolta dal sacerdote Antonio De Caprio che cedette alle pressioni esercitate dalla sorella Maria Antonia, profondamente attratta dallo stile di vita della melfitana e convinta di poter ricevere dall'esperienza della convivenza «non poco spirituale profitto». Le due donne ricevettero la benedizione di Salvatore Pagnani e vestirono l'abito di terziarie carmelitane, prendendo i nomi di Maria Giuseppina del Gesù e Maria

² G.B. Battaglia, *L'assedio di Capua*, cit., pp. 756-758.

³ Archivio storico diocesano di Capua (Abbreviazione ASDC), *Processus originalis super fama sanctitatis vitae, virtutum, et miraculorum Servi Dei Salvatoris Pagnani Sacerdotis professi Ordinis B.mae Dei Genitricis, semperque Virginiae Mariae de Monte Carmeli, olim Provincialis Provinciae Campianiae et Lucaniae Exprocuratoris generalis dicti Ordinis, hac fundatoris Sacris Regalis Mansterii S. Gabrielis Arcangeli Sanctimonialium excalceatarum d.i Ordinis in hac Civ.te Capuae in Causa Beatificationis et canonizationis laudati Dei Famuli*, vv. IV. Le pagine del processo sono numerate in maniera discontinua, ragion per cui saranno citate in questo testo con l'indicazione del titolo della singola sezione del processo informativo.

Maddalena del Sacro Cuore⁴.

Nel 1730, una giovanissima ragazza proveniente dal vicino casale di Pantuliano, Angela Marrapese, figlia del mercante Giuseppe e di Cristina Gaglione, si affidò alla direzione spirituale del frate capuano e, coinvolgendo anche la sua sorella minore Matilde, cominciò a praticare gli austeri esercizi spirituali da lui consigliati. Fin dall'infanzia, si narra negli *Articoli* del processo informativo, Angela aveva condotto una «santa vita» e aveva ricevuto un «lume soprannaturale» che le assegnava un ruolo centrale nella nascita di un nuovo monastero. Nel suo primo incontro con Pagnani, avvenuto nella chiesa parrocchiale del suo villaggio, la giovane venne colpita dal carisma del religioso e, decidendo di rivelargli in confessione le sue «visioni», credè con lui un legame strettissimo intorno al quale si sarebbero costruite tutte le scelte strategiche caratterizzanti di un vicenda religiosa tanto intricata quanto rappresentativa delle tensioni socio-politiche dell'epoca.

Travestita da «foritanella», accompagnata da altre «pie fanciulle», ella si recava, all'insaputa della sua famiglia, in città per incontrare il «servo di Dio», il quale «la incoraggiava a tornare altre volte», ma «non potendo ciò sortire per il timore che essa avea di esser scoperta dai suoi», i due riuscivano comunque a comunicare attraverso alcuni messaggeri mandati «in Pantuliano per conferire» alla donna «quanto disposto dall'Altissimo»⁵. Ottenuto finalmente il sospirato consenso da parte della sua famiglia, Angela Marrapese si trasferì definitivamente a Capua insieme alla sorella e cominciò a frequentare la casa delle due terziarie carmelitane Maria Giuseppina del Gesù e Maria Maddalena del Sacro Cuore condividendone lo stile di vita e le pratiche devozionali, vestendo, nel 1732, il loro stesso abito religioso e prendendo il nome di Suor Maria Angela del Divino Amore.

Appoggiandosi alle rivelazioni che scaturivano dalle estasi della giovane, Salvatore Pagnani formulò una rigida serie di prescrizioni per le sue bizzoche, ma, nonostante l'autorevole sostegno del vicario diocesano Antonio Manerba, l'attenzione che l'iniziativa suscitava nei diversi ceti cittadini cominciò ben presto a trasformarsi in diffidenza e a dar luogo alle prime pesanti critiche indirizzate allo stile di vita delle donne di casa De Caprio. Secondo quanto si legge nella deposizione di Gabriella Remon y Cavezon, moglie di Emanuele Cavezon, comandante di Cavalleria del Re, Angela «conobbe per mezzo di una

⁴ Ivi, *Articoli* redatti nel 1772 dal procuratore dell'ordine carmelitano Giovanni Maria Grammatico, vol. I. Le stesse notizie si leggono nei manoscritti conservati dalla Biblioteca del Museo Campano di Capua (abbreviazione BMCC), che identificheremo da qui in avanti con il titolo di *Memoriali del monastero di San Gabriele*, Fondo Manoscritti, busta 245, fogli sciolti.

⁵ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli* aggiornati nel 1778 dal procuratore Giovanni Maria Grammatico, vol. I.

visione essere volontà di Dio che in quella piccola comunità (formata di sole 4 religiose) si recitasse il mattutino nella mezzanotte con un'ora di orazione mentale, si dormisse sulle tavole con una sola coperta di lana, si stabilisse l'astinenza dalla carne e dallo strutto, si andasse scalze con i soli sandali secondo la forma che Iddio si degnò di mostrarle, si facesse una quaresima di 63 giorni in onore degli anni di Maria Santissima, cioè dal 13 di giugno sino all'14 di agosto, digiuni in pane ed acqua in tutte le veglie delle sette festività della Vergine Madre di Dio, in tutti i sabati dell'anno, delle feste ancora di San Gabriello Arcangelo e tante altre devozioni e penitenze ed asprezze». Il servo di Dio, consapevole che l'opera poteva risarcire Dio dell'«onore» che gli veniva tolto dai peccati degli uomini, sottopose a una «lunga e rigorosa prova» lo spirito della donna, si consultò col «vicario apostolico Antonio Malerba che poi fu vescovo di Sant'Anelo dei Lombardi», giungendo alla conclusione che tutte «le rivelazioni erano vere e dipendenti dallo spirito del Signore». Permise, dunque, alle terziarie «di vivere secondo gli anzidetti regolamenti» ed egli stesso «incominciò ad imitarli in molte cose, specialmente in alzarsi e recitare il mattutino nel punto della mezza notte, ed in tutti gli altri capi della Regola fuorché nello scalzarsi»⁶.

Nel 1734, in corrispondenza degli eventi bellici che segnarono la fine del dominio austriaco sul Regno di Napoli e l'avvento della dinastia dei Borbone, Matilde Marrapese decise di lasciare la città di Capua per tornare nel più sicuro villaggio di Pantuliano, mentre Angela non volle assolutamente abbandonare le sue consorelle, scegliendo di condividere con loro anche «le più aspre sofferenze»⁷. Intorno alle tre terziarie ed al loro direttore spirituale, palesatasi ormai l'intenzione di edificare un nuovo monastero di clausura, cominciarono a confluire molteplici interessi che diedero vita a scontri durissimi tra influenti gruppi di potere, evidentemente mossi dall'esigenza di conservare le proprie capacità di controllo sul tessuto sociale cittadino o ingolositi dalla possibilità di gestire le risorse economiche che avrebbero finanziato la nascita del nuovo istituto. Come si legge nel racconto di Giovanni Maria Grammatico, sempre coerentemente orientato ad identificare la fazione ostile alla fondazione con le forze demoniache, si scatenarono «calunnie, imposture, maldicenze» contro le terziarie ed il loro direttore spirituale, disponendo «Iddio che tutto l'inferno si armasse contro di loro creando un conflitto veramente di non piccolo merito, nel soffrirlo loro con magnanima rassegnazione al divino volere».

⁶ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III. Sull'attività di Antonio Manerba quale ordinario diocesano di Sant'Angelo dei Lombardi si vedano le pp. 43-44 di questo lavoro.

⁷ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. I.

Per tutti i ridotti, per tutte le conversazioni, per tutte le piazze e dappertutto facendo un diabolico rumore, dicendo che il maestro Pagnani era uno sciocco ed ignorante credulo, ed affatto incapace di guidar anime, e che quelle terziarie, specialmente nominando una di esse che era la più favorita da Dio con doni soprannaturali, erano tutte illuse ed ingannate dal Demonio perché le suddette cose soprannaturali dal maligno spirito procedevano, e non da Dio, giungendo la lor malizia sino alla temerità di pubblicamente deriderle e beffeggiarle, allora quando uscivano di casa per andare alla Chiesa, e ciò non bastando, andavano spesso ad ingiuriarle nella lor stessa casa, onde fu conosciuto da tutti che venivano essi mossi da istigazione diabolica⁸.

Seguendo le esortazioni del suo direttore spirituale, Angela del Divino Amore, la più «illuminata» delle tre bizzoche, all'età di sedici anni, cominciò a ripercorrere nei suoi diari, servendosi di una scrittura farraginosa, disordinata e ripetitiva, le principali vicende della sua vita cercando di portare sotto un unico comune denominatore la nascita, l'infanzia, l'adolescenza e le sofferenze presenti.

Nell'utero materno – si legge sotto la data del 1° luglio 1734 - conoscevo e avevo la cognitione di amare Dio e desideravo uscire alla luce e povera operare nel servizio del mio creatore perché mi pareva che in quello carcere in cui stavo non potevo farlo. [...] Il signore quasi volendo adempiere il mio desiderio mi fece uscire prima del tempo perché nel settimo mese uscii alla luce e in quel punto stesso intesi un dolce invito da quella voce che mi diceva: io son quello che ti tolse dall'utero materno, io sarò tua guida. [...] Cresciuta nell'età cresceva il desiderio di farmi santa e andavo domandando cosa ci voleva; all'età di 4 anni crebbero maggiormente i lumi e me ne andavo per i luoghi più remoti della casa a fare orazione della Passione e vita di Nostro Signore senza sapere cosa era, anzi mi sembrava che io se volevo distogliermi da quello, non potevo; in questo medesimo tempo facevo da me stessa i celizii di spille e me ne cingevo le gambe, andavo nel giardino con le spine di cedri mi cingevo i lombi e tutte queste cose non sembravano bastanti a soddisfare il desiderio che mi sentivo di esser santa. [...] Domandai un giorno al mio Signore cosa si faceva per esser santa e lui ridisse che i santi si facevano i cesti di spine e ci si buttavano dentro⁹.

Le notti della giovane donna erano ricche di «tormenti» e, rivolgendosi al suo direttore spirituale, ella descriveva minuziosamente le irrizioni nella sua cella del «demonio» che, sotto forma di «serpe assai grande», le avviluppava il collo soffocandola, mentre altre creature infernali tentavano di confonderla sui contenuti delle sue visioni.

[...] Una voce mi ha detto che io sono incannata, che quanto scrivo è tutto falso, mi hanno attaccato con le mani dietro e altri strazi, così sono passata il tempo che sono stata nella Chiesa; mentre stavo scrivendo mi han picchiata più volte e mi anno buttata a terra e mi anno battuta la capa al muro con dirmi che loro non

⁸ Ivi.

⁹ BMCC, *Fondo manoscritti, Quaderni di suor Maria Angela del Divino Amore*, b. 116, f. 1, 1 luglio 1734.

ponno stare un momento senza tormentarmi; [...] quando mi sono comunicata due serpe strisciavano a modo di un fiato gagliardo che mi hanno fatta restare così stordita che non mi accorgevo dove stavo¹⁰.

Sul controllo e la gestione delle rivelazioni della donna - che, come vedremo più avanti, anche per i loro contenuti espressamente politici, furono capaci di turbare gli animi del popolo e di mettere a repentaglio i delicati equilibri sui quali si reggeva la società capuana - Salvatore Pagnani costruì gran parte delle sue fortune. Egli, infatti, cercò costantemente di intercettare il consenso dei poteri costituiti, senza il timore di inimicarsi membri autorevoli del clero locale e del suo stesso ordine religioso, fermamente decisi, tra le altre cose, a non contrariare una parte considerevole della nobiltà cittadina che, avendo consolidato il proprio sistema di potere attraverso il controllo esercitato sui quattro conventi di clausura e i sei conservatori già esistenti, si mostrava fortemente ostile di fronte alla prospettiva della nascita di un nuovo istituto religioso femminile¹¹.

Nonostante le difficoltà crescenti, il «servo di Dio» procedette con pazienza a giocare tutte le carte a sua disposizione e, soprattutto grazie al clamore suscitato dalle profezie della sua figlia spirituale prediletta, riuscì a fronteggiare l'ostilità della città, conquistando consensi nei casali limitrofi e in terre più lontane, dove giungeva «senza freno» la fama della «santa vita» delle terziarie carmelitane. La beneventana Angiola Di Giovanni, profondamente suggestionata dalle notizie che erano giunte al suo orecchio, decise di mettersi in cammino insieme a sua figlia per seguire il «richiamo di Dio» e, nel 1735, le due nuove «adepte» si convinsero a vestire l'abito di terziarie dell'ordine, unendosi alle loro consorelle nella casa del sacerdote De Caprio che ormai si era trasformata in un piccolo ritiro.

Vedendo l'inferno - si legge negli articoli del processo - che tali mosse erano forti indizi di dover sortire la fondazione di qualche monastero, procurò con maggior vigore di impedire l'esecuzione prevedendo che le religiose, con la vita santa, penitente, contemplativa, mortificata e divota che si era già cominciata, e si sarebbe proseguita a menare, doveva recare a Dio sommo gusto, ed a lui delle strepitose sconfitte, e perciò istigò fortemente i contrari a screditare il Servo di Dio e le sue terziarie presso l'Arcivescovo di Capua Mons. Orsini e il suo vicario generale mons. Antonio Manerba, con molte e varie calunnie, specialmente che tutte le grazie con le quali si era degnata sua Divina Maestà arricchire una di esse erano chiare e potenti illusioni diaboliche, e non già procedenti da Dio, e che il Padre Pagnani lor confessore e direttore, per essere un ignorante, un facilone e un uomo di testa dura, un bocca aperto, non era affatto capace di tali conoscenze giudizi¹².

¹⁰ Ivi, 5 luglio 1734.

¹¹ Sui rapporti tra istituti religiosi femminili e nobiltà a Capua fino agli inizi del XVIII secolo si veda il lavoro di M. Campanelli, *Monasteri femminili e patriziato cittadino a Capua in età vicereale*, in E. Novi Chavarria (a cura di), *La Città e il monastero*, cit., pp. 31-56.

¹² ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. I.

Il più fiero e tenace avversario delle bizzoche capuane e del loro direttore spirituale, secondo diverse deposizioni rilasciate durante il processo informativo, fu il padre provinciale carmelitano Angelo Ricci. Questi produsse diversi scritti di condanna per il loro operato e si pose, in occasione della «settimana santa», di fronte alla Chiesa del Carmine, «ove le donne andavano a confessarsi e comunicarsi», impedendo loro di entrare e insultandole violentemente per la loro «scandalosa» abitudine di non indossare calzature¹³. Il vicario generale Antonio Manerba, viste le enormi tensioni che ormai caratterizzavano l'atmosfera della città, nel 1735, incaricò formalmente il gesuita Francesco Forno, «uomo ben conosciuto e venerato per la sua dottrina», affinché esaminasse «lo spirito» di Angela Marrapese e cercasse di far luce sull'autenticità delle sue estasi. I primi giorni di lavoro dell'esponente dell'ordine ignaziano furono estremamente difficili, caratterizzati da decisioni che suscitavano enormi discussioni – a Pagnani venne proibita qualsiasi possibilità di frequentazione con le terziarie – da incertezze e ripensamenti, ma il verdetto finale non sembrava lasciare spazio ad alcuna rivendicazione di sorta: la giovane di Pantuliano «era stata arricchita dal Signore di doni e grazie soprannaturali in molta abbondanza» e il suo padre spirituale era stato in grado di riconoscere «la santità» della sua ispirazione, coltivandola con prudenza e perizia¹⁴.

Le fazioni ostili ai progetti del «servo di Dio» non si arresero e organizzarono una violenta reazione che ebbe come bersaglio principale proprio Francesco Forno, colpito nella sua credibilità e accusato di essere «ignorante e poco esperto dell'arte di far prove di spirito, fino a che furono affissi tanti cartelloni in varie parti di questa città e specialmente sulle mura della casa delle terziarie e del collegio dei gesuiti», situati a pochi passi dal duomo¹⁵. Lo stile di vita delle religiose veniva giudicato «non conveniente all'umana debolezza del sesso femminile» e, come raccontava Gabriella Cavezon nella sua dettagliatissima deposizione, «molti invasati dal demonio» mettevano perfidamente «in ridicolo» le religiose, «trattandole da illuse» e affermando che «li ratti d'estasi delle medesime dovevano attribuirsi ad opra diabolica e sempre racchiudevano che il padre Pagnani non era capace di regolare anime, né di conoscere il vero spirito delle medesime per la sua ignoranza», fino al punto di permettere «a dette Terziarie un metodo così austero di vita

¹³ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Suor Maria Crocifissa della Salute*, vol. I. Notizie corrispondenti anche nelle deposizioni di Suor Maria Angela del Divino Amore (vol. I), Suor Arcangela di Sant'Anna (vol. I), Suor Maria Evangelista (vol. II) e Gabriella Remon y Cavezon (vol. III).

¹⁴ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. I. Una ricostruzione dell'episodio che ebbe come protagonista Francesco Forno è anche in BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali del monastero di San Gabriele*, cit., b. 245.

¹⁵ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III.

senza badare che quelle giovinette in poco tempo avrebbero perduto la salute e la vita, e che la sola nudità delle gambe e dei piedi era uno scandalo in tutta la città»¹⁶.

Di fronte a una situazione che sembrava sempre meno gestibile, le autorità diocesane furono costrette a chiedere l'intervento della Santa Sede che, viste anche le premure del nunzio apostolico, inviò prontamente a Capua un religioso agostiniano «di nazione portoghese» di nome Emanuele Britt, al fine di ripetere il medesimo esame effettuato pochi mesi prima da Francesco Forno. L'episodio, narrato negli *Articoli* del processo di canonizzazione riscritti e aggiornati nel 1778 e confermato con enorme cura dei particolari in diverse deposizioni rilasciate anche da testimoni oculari, riprendeva fedelmente i contenuti dei memoriali del Ritiro capuano, prodotti da alcune religiose per volontà del fondatore presumibilmente tra la fine degli anni quaranta e gli inizi degli anni cinquanta del secolo¹⁷. Nonostante i toni estremamente grotteschi che caratterizzano questo racconto e che lo accomunano a gran parte della produzione letteraria legata al neonato istituto religioso, è impossibile non notare l'enorme ricchezza di elementi simbolici che tendeva ad esaltare le virtù eroiche della giovane visionaria di Pantuliano, descritta come vittima di «atroci» e «ingiuste» persecuzioni operate da individui senza scrupoli che si facevano strumenti dei «progetti infernali», nonché la prudenza e la fermezza del «servo di Dio», capace di affrontare in maniera esemplare tutte le avversità e guidare le sue figlie spirituali sulla retta via.

L'incontro con Angela Marrapese suscitò nel nuovo "ispettore" diverse perplessità, tanto da fargli decidere di proibire nuovamente a Pagnani la frequentazione delle religiose. Egli decise anche di imporre nuove regole a queste ultime, sostituendosi di fatto al loro direttore spirituale, ma il suo compito fu ostacolato da diversi «prodigi divini» che manifestarono «quale fosse la reale volontà dell'Altissimo»¹⁸. Le donne, infatti, nonostante gli ordini del frate agostiniano, rifiutarono di indossare calzature - i loro piedi si gonfiarono a tal punto da impedire che qualsiasi tipo di scarpa li potesse coprire - e nemmeno fu possibile mettere fine al loro rigido regime alimentare, visto che rigettarono tutti i cibi che avevano forzatamente ingerito. Sotto espressa richiesta del «servo di Dio», che si disse perplesso dai metodi rudi del nuovo esaminatore, le autorità diocesane decisero di affiancare a quest'ultimo tre canonici della cattedrale, affinché sorvegliassero sul suo operato. La scelta ricadde su Sebastiano Boccardo, Bernardo Pietrangeli e Bernardino Cuccaro, i quali, anche

¹⁶ Ivi.

¹⁷ BMCC, *Fondo Manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245. Nel processo informativo, 15 delle 22 deposizioni si soffermano in maniera estremamente dettagliata sull'episodio di Padre Britt.

¹⁸ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli* aggiornati nel 1778.

con la complicità del procuratore fiscale della città, si trovarono pienamente d'accordo col Padre Britt e risolsero, nei primi mesi del 1736, di decretare la reclusione di Angela nel monastero del Gesù Grande¹⁹. La donna si rifiutò di obbedire alla volontà dei religiosi e si rintanò nella casa del ritiro rifiutando ostinatamente di calzarsi, finché non arrivarono degli «sgherri» che la rimossero con la forza e la costrinsero a scendere in strada dove, intanto, si era accalcata un'enorme folla di curiosi.

Nel passar di suor Maria Angiola con una sua compagna per le strade sino ad arrivare alla Chiesa del Padre Britti, tutti quelli che l'incontravano li dicevano parole di disprezzo e mortificazione²⁰.

Ad un certo punto del cammino, si legge nei memoriali, la giovane si paralizzò ed ebbe una visione della vergine Maria che le ripeteva incessantemente: «Figlia, ricordati della pena che patì mio figlio quando era portato con violenza, come malfattore, legato, per la città di Gerusalemme!». A dispetto dei pochi capuani che la credevano «santa», la stragrande maggioranza la accusava di essere «pazza» e «spiritata» e l'intervento delle guardie non fu sufficiente per tenere a bada tutti coloro che cercarono di ostacolarle il cammino e di colpirla²¹. Il percorso si trasformò in una interminabile “via crucis” e il racconto dei memoriali fu evidentemente modellato sui passi evangelici che narravano l'ascesa al Golgota, con una singolare inversione di ruoli: quello di Cristo, infatti, era ricoperto dalla donna martirizzata, mentre quello della madre pietosa che accorreva in suo aiuto era assegnato a Salvatore Pagnani che assisteva impotente ai tormenti subiti dalla sua prediletta.

La madre priora – si legge nella deposizione di Angiola Di Giovanni - pativa tutta la passione del redentore, il portar la Croce del Calvario, faceva della cascate curiosissime che si sarebbe dovuta tutta fracassare, onde noi che non ancora sapevamo che era, ci credevamo si fosse fracassata, accorrevamo per porle i cuscini sotto la testa; dicendoci il P. Pagnani che non l'avessimo toccata, né alzata, ed egli le poneva un piede sotto la testa; più di questo non ho veduto²².

Gli «emuli», così vengono definiti nei documenti presi in esame i nemici di Angela Marrapese, dovettero affrontare un nuovo evento imprevisto quando la giovane «giunse avanti un'immagine della Vergine che stava in quella strada e di nuovo restò immobile;

¹⁹ BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit. b. 245.

²⁰ Ivi.

²¹ Ivi.

²² ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Arcangela di S. Anna (al secolo Angiola di Giovanni)*, vol. I.

fecero mille sforzi e violenze per smuoverla, ma non fu possibile». Tra le grida e le «ingiurie» di «tanto popolo», si giunse finalmente al cospetto di padre Britt il quale, ritenendo che la donna fosse posseduta dal demonio, provò ad esorcizzarla, ma non ottenne alcun risultato. Soltanto con l'intervento del «servo di Dio» la terziaria tornò finalmente in sé e, obbedendo immediatamente a un nuovo ordine che le fu dato, tornò nella casa del ritiro dove le consorelle la accolsero con giubilo gridando al miracolo. Tutte le persone accorse, diversi esponenti del clero regolare e gran parte dei canonici della cattedrale assistettero attoniti all'umiliazione subita dal frate agostiniano che fu costretto a lasciare la città dopo pochi giorni «lasciando dietro di sé un bisbiglio continuo contro il confessore e la sua penitente»²³. L'episodio suscitò grande clamore e ben presto se ne ebbe notizia oltre i confini della città di Capua dove un numero sempre crescente di fedeli, evidentemente impressionati dall'inefficacia dell'esorcismo praticato dall'esaminatore e, allo stesso tempo, dal potente potere "anti-demoniaco" dimostrato da Salvatore Pagnani, mostrò una crescente devozione verso la bizzoca carmelitana.

Gli accertamenti sullo «spirito» di quest'ultima, tuttavia, non terminarono e le autorità diocesane, seguendo i suggerimenti del suo stesso direttore spirituale, fermamente intenzionato ad ottenere un solido riconoscimento per la sua protetta e per le sue consorelle, elessero quattro esaminatori di «indubbia fama» con lo scopo di fornire chiarimenti definitivi sulla controversa vicenda: si trattava del «servo di Dio Ludovico Fiorillo da Napoli, domenicano autore di strepitosi miracoli fino a resuscitare i morti», del gesuita «Padre Francesco Saverio Manulio», di «Padre Giuseppe Coppola della Congregazione dell'Oratorio, vescovo prima di L'Aquila poi di Castellammare», e di «Padre Gennaro Ausilio dell'ordine filippino»²⁴.

Angela Marrapese, in compagnia di Maddalena Finei, fu ospitata a Napoli dal commendatore Monfort e anche nelle strade della capitale riuscì a far parlare di sé rendendosi protagonista di episodi, minuziosamente raccontati nei memoriali del ritiro, che testimoniavano il suo comportamento «virtuoso» ed «esemplare».

Devo pure notare che aveva ella inteso dire che la volevano accusare al Sant'Uffizio, e lei andava trovando e domandava dove stava questo. Un giorno trovò un cavaliere napoletano e avendo Suor Maria Angiola domandato dov'era il S. Uffizio, questo le rispose che non era in Napoli, ma che era Santissimo, dove si

²³ BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245.

²⁴ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli* aggiornati nel 1778, vol. I. A Ludovico Fiorillo e Francesco Saverio Manulio fu affidato anche "l'esame" dello spirito di Alfonso Maria de' Liguori. Si veda, in proposito l'agiografia di A.M. Tannoia, *Della Vita ed Istituto del venerabile servo di Dio Alfonso M. Liguori vescovo di S. Agata de Goti e fondatore della Congregazione de Preti Missionari del SS. Redentore*, Ed. ellett., Intratext, pp. 46-48. L'edizione originale dell'opera di Tannoia risale al 1796.

scoprivano tutte le verità e non aveva luogo l'inganno²⁵.

I quattro prestigiosi confessori, dopo prolungatissimi esami effettuati su entrambe le bizzoche capuane, giunsero alla conclusione che esse erano state «illuminate dallo Spirito Santo di Dio che aveva fornito abbondanti prove con grazie e prodigi», rilasciando a Salvatore Pagnani regolari attestati che avrebbero dovuto porre fine alle persecuzioni e alle ingiustizie di cui era stato oggetto, consacrandolo definitivamente come maestro nella complessa e controversa arte del discernimento degli spiriti²⁶.

Incassato questo importantissimo riconoscimento e confermato nel ruolo di direttore spirituale, il «servo di Dio», grazie alle sostanziose donazioni ricevute dai suoi devoti, decise di ampliare la dimora delle terziarie comprando alcune stanze contigue, di proprietà di Don Vincenzo Stocchi, già abitate da militari. Gli «emuli», però, non restarono a guardare reclamando il diritto delle truppe di occupare quei locali e mobilitando il governatore della città Don Vitale de Vitale che ordinò in breve tempo lo sfratto delle religiose²⁷. I soldati e diversi religiosi ostili alla fondazione si unirono in una vera e propria spedizione punitiva nella quale coinvolsero una parte del popolo che distrusse le porte, si introdusse nelle stanze e lanciò tutti gli oggetti, anche quelli sacri, fuori dalla finestra.

Tutta la città – si legge negli articoli – stava rivolta e non poté mai quietarsi perché istigata dal demonio; chiuso nell'oratorio di suddetta casa il servo di Dio fece un formale esorcismo e, apparendo nel volto tutto mutato e quasi raggianti per la perfetta unione con Dio, comandò alla serva di Dio (Angela) che ordinasse a tutti li demoni che avevano mossa e tenevano in piedi una tal orrenda persecuzione che immediatamente si ritirassero e precipitassero nell'Inferno e non avessero avuto più ardire di istigare le creature ad inquietare quelle religiose²⁸.

Questo «esorcismo» sortì tutti gli effetti sperati e, prodigiosamente, le persone infuriate si allontanarono dalla casa senza far del male a nessuno. Per le religiose carmelitane tornò la quiete e, dopo che il 3 luglio del 1737 venne firmato il contratto che assegnava definitivamente la proprietà a Pagnani e alle sue figlie spirituali, si diede inizio ai lavori di «accomodamento» che rendevano la dimora palesemente simile ad un convento.

Questa città che era tutt'occhi per esaminare ogni azione di queste religiose, osservando questo, tutta si commosse dichiarando assolutamente che non si voleva niun'altra fondazione essendo molti li monasteri che

²⁵ BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245.

²⁶ Ivi.

²⁷ Ivi.

²⁸ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. I.

già si avevano²⁹.

In special modo i ceti nobiliari capuani, che avevano un strettissimo controllo sugli istituti religiosi esistenti nel centro abitato e potevano gestire con un ampio margine di autonomia la vita politica locale, guardavano con ostilità quanto stava accadendo, mentre era sempre più pressante l'interesse di altre famiglie radicate nelle aree periferiche, tradizionalmente escluse dalla gestione degli affari cittadini e quindi intenzionate a cogliere l'occasione della nuova fondazione per allargare la loro sfera di influenza. Nel maggio del 1738 arrivò nel centro di Terra di Lavoro il nuovo governatore Don Giuseppe Castagnola che, nelle rituali visite di accoglienza ricevute «dalle persone più nobili» venne prontamente a conoscenza della vicenda, «perché il soggetto di tutte le conversazioni era il Padre Pagnano e le religiose». Sua moglie, però, decise di far visita al ritiro e fu profondamente attratta dal carisma di Angela Marrapese, tanto da diventare una fervente devota e sostenitrice della nascita del nuovo istituto religioso³⁰. Il «servo di Dio», forte del nuovo appoggio conquistato dalla sua figlia spirituale, manifestò allora all'arcivescovo la volontà di costruire all'interno della dimora delle terziarie un oratorio privato nel quale dire messa e, dopo non poche titubanze mostrate dall'ordinario diocesano, venne inoltrata alla Congregazione dei Vescovi e Regolari una regolare richiesta che ottenne in tempi brevissimi una risposta positiva³¹. Il 29 settembre dello stesso anno ebbe luogo la prima celebrazione ufficiale alla quale presenziarono il comandante della piazza Giuseppe Caitola, il governatore e la sua consorte. Nello stesso periodo entrava nel ritiro Margherita D'Azzia, giovane appartenente a una delle più illustri famiglie aristocratiche di Terra di Lavoro che, pur di unirsi alle bizzoche carmelitane, dovette superare la ferma opposizione dei suoi parenti che avrebbero preferito collocarla in un prestigioso convento di clausura: la ragazza, profondamente attratta dalle «doti soprannaturali», ormai ben note, di Angela, portò con sé una sostanziosa dote di 500 ducati che servì a sostenere ulteriormente il progetto della fondazione³².

Il «servo di Dio» riuscì in questi anni a conquistare numerosi consensi e donazioni sempre più ingenti facendo continui viaggi verso la capitale del Regno e stabilendo proficui

²⁹ BMCC; *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245.

³⁰ Ivi.

³¹ Copie della supplica firmata da Pagnani e della licenza concessa dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari, datata 28 luglio 1738, sono in ASDC, *Fondo Monastero di San Gabriele*, vol. I, f. 2; nello stesso incartamento c'è anche una copia del parere positivo inviato a Roma dalla diocesi di Capua, firmato dal vicario D. Vincenzo Di Rosa. Una ricostruzione della vicenda, anche se poco chiara nei suoi aspetti più strettamente burocratici, è in BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245.

³² BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245.

contatti con le autorità borboniche e con la nobiltà regnicola che, a differenza di quella capuana, non si dimostrava affatto restia ad offrirgli degli aiuti. Egli seguì con attenzione anche l'edificazione di altri istituti religiosi femminili e, sia nei memoriali del ritiro che nelle deposizioni rilasciate al processo, si fa spesso riferimento a una vicenda, già ripercorsa nel capitolo precedente, che presenta delle enormi analogie con tutto quanto stava avvenendo intorno al nuovo sodalizio capuano.

[Pagnani] avendo inteso raccontare di una nuova fondazione che si era fatta in Napoli da una certa donna chiamata Suor Maria Diodata, detto il Ritiro di san Pietro di Alcantara, vi si portò per vedere il luogo, e parlare con quella superiora, e prendere qualche lume, e regolarsi poi con le sue figlie spirituali che quali tortorelle, nel piccolo recinto di solitarie mura lontane affatto dal Secolare diturbo, desideravano unicamente applicarsi a lodare, glorificare e servire il Signore. [...] Vi andò dunque e vidde quelle religiose e parlò con la Superiora, la quale in ogni cosa che li raccontò essersi fatta per quell'adunanza ci metteva l'Io, cioè Io feci, Io dissi, Io penzai.

Questo «intercalare» non piacque al direttore spirituale carmelitano che fece «una fervida esortazione alle sue figlie spirituali» predicando «umiltà e gratitudine alli benefici ricevuti dalla Divina Onnipotenza, della quale unicamente dovevano riconoscere e confessare per pura Opera di Dio quello che già aveva principiato per loro». Egli profetizzò un futuro a tinte fosche per il ritiro alcantarino e, di fatto, si verificarono «disturbi gravissimi» per «quelle religiose», alcune delle quali si trasferirono proprio nel neonato istituto di Terra di Lavoro, mentre «le altre si divisero in altri monasteri o restarono nel secolo»³³.

Nel 1739 il frate carmelitano Serafino Maria Potenza, conosciuto da Pagnani nel corso di un capitolo generale dell'ordine, venne da Roma a far visita alla fondazione e offrì un sostanzioso sostegno al suo confratello aiutandolo nella raccolta di «elemosine» e nella ricerca di nuove figlie spirituali da unire alle terziarie che furono poste sotto la protezione dell'Arcangelo Gabriele. L'impresa, nei racconti che stiamo seguendo, è costantemente descritta come estranea alle umane possibilità, mentre la coraggiosa azione del «servo di Dio» procedeva unicamente grazie all'irriducibile fede nell'«assistenza» dello «Spirito Santo», resa “eroica” dalla fiera opposizione della gente capuana.

Tutto quello che si è fatto, si è fatto per la maggior parte con denaro prodigioso, mentre il Signore ha voluto questo luogo in una città i cui cittadini niente hanno contribuito, e se qualche carità vi è stata, è venuta da forestieri, cioè da Signori Ufficiali e da qualche persona della città di Napoli³⁴.

³³ BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245.

³⁴ Ivi.

Nel 1744 nuovi eventi funesti stavano per abbattersi sul Ritiro e furono annunciati, sotto forma di presagio, al frate carmelitano dalle parole di una donna indemoniata che stava per essere esorcizzata: «Ti ho fatto stare fresco in tutto questo tempo, ma te ne voglio fare una che, se mi riesce, non avrai la consolazione di veder perfezionato questo luogo!». La predizione si rivelò veritiera non molti giorni dopo, quando una religiosa «intiepidita nella fede, si lasciò andare alle lusinghe del demonio e si fece preda della rilasciatezza», trascinando «nella dannazione» altre quattro compagne. Di queste solo una, la beneventana Arcangela di S. Anna (al secolo Angiola Di Giovanni) riuscì «a sciogliersi colle preghiere dalle diaboliche catene», mentre le altre cominciarono a «sparlare» delle loro sorelle e del direttore spirituale, «facendo accuse gravissime». Uscendo dal Ritiro, e giunte alla porta «avanti alla quale stava il servo di Dio, la principale ribelle con stizza ed empito di ferina vendetta, minacciandolo, gli disse: all'esame ci vedremo!»³⁵. Il nuovo arcivescovo di Capua Giuseppe Maria Ruffo, della famiglia dei duchi di Bagnara, iniziò un processo che ebbe come principali imputati Salvatore Pagnani e Angela Marrapese, ma, da quanto si apprende nei memoriali di San Gabriele, gli atti finirono distrutti pochi anni dopo in un incendio. Le uniche scarse notizie dell'evento, le rinveniamo nella deposizione rilasciata dalla stessa imputata, 34 anni più tardi, nel corso del processo di canonizzazione del suo padre spirituale.

Sono stata accusata e processata di esser visionaria ingannatrice e di essere stata dietro il confessionale a sentire le confessioni alla Curia arcivescovile di Mons. Ruffo, né fui condannata né assoluta, perché non proseguito il processo non essendo stata io né citata, né interrogata, benché mi ricordo che venne a ritrovarmi D. Monsignor Ruffo, il quale mi pare che avesse intesa qualche monaca e si sperimentò a me piuttosto favorevole che contrario. Così ancora mi ricordo di essere stata accusata per la stessa cagione presso Mons. Monello Orsini, suo antecessore³⁶.

Suor Maria Vittoria di San Gabriele (al secolo Vittoria Marrapese, cugina di Angela), Suor Maria Teresa della Divina Sapienza, Suor Elisabetta di San Zaccaria e Suor Candida raccontarono al tribunale vescovile «tante e tante cose contro Padre Pagnani e la madre Priora» da provocare scandalo e costernazione, ma la corte rilevò nelle «ribelli» uno spirito «corrotto ed incostante», poiché le loro deposizioni risultarono profondamente contraddittorie. Il frate carmelitano, in seguito a questo evento che lo mise ancora una volta

³⁵ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. I.

³⁶ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Suor Maria Angela del Divino Amore* (al secolo Angela Marrapese), vol. I.

a dura prova, si ammalò di tubercolosi, ma riuscì a guarire dopo «innumerevoli sofferenze», dimostrando ulteriormente che il «volere divino» era dalla sua parte e che, quindi, l'opera della fondazione del monastero si sarebbe compiuta³⁷.

Rimessosi in salute, ricominciò a lavorare alacremente alla sua opera, ma capì che la rete di protettori costruita fino a quel momento intorno al Ritiro di San Gabriele era diventata ormai insufficiente, soprattutto perché la città continuava a mostrare un'ostinata avversione e gli orientamenti del governo borbonico non erano certo favorevoli alla nascita di nuovi monasteri di clausura. Le drammatiche vicende di Serafina Maria Diodati e del sodalizio di San Pietro di Alcantara erano, se ce ne fosse bisogno, la chiara dimostrazione, che l'unica via per portare a termine l'impresa con successo era quello di porre la fondazione sotto la diretta protezione del Re. Pagnani era evidentemente a conoscenza dell'enorme potere acquistato nella corte borbonica da Zenobia Revertera, duchessa di Castropignano, consigliera prediletta della regina Maria Amalia di Sassonia, e per ottenere l'attenzione della nobildonna decise di sfruttare l'intercessione della sua penitente Gabriella Remon, moglie del Comandante Cavezon, che si mostrò subito disponibile ad aiutarlo. I due intrattennero, tra il 1747 e il 1749 una fitta corrispondenza epistolare nella quale pianificarono tutte le strategie necessarie a intenerire l'animo dell'altera Zenobia, giunta ormai al culmine del suo potere e difficilmente avvicinabile³⁸. L'occasione giusta non tardò ad arrivare poiché Gabriella, approfittando del fatto che una sua congiunta era entrata a far parte del seguito della sovrana, riuscì a esporre all'influente nobildonna la penosa situazione delle religiose capuane, le «persecuzioni che avevano patito ingiustamente», la «virtù e santità» del direttore spirituale e della visionaria da lui protetta.

[...] conchiusi – si legge nella sua deposizione rilasciata quasi tre decenni dopo lo svolgimento dei fatti - pregandola colle lagrime agli occhi a muoversi a compassione di tale gente così santa eppure così bersagliata, nonostante che lo Spirito di detta Superiora Suor Maria Angiola era stato per ordine dell'Arcivescovo approvato da 4 teologi di Napoli e tra questi dal P. Fiorillo domenicano, e che ne avevano anche fatti attestati; e quindi soggiunsi che doveva essa Signora Duchessa compiacersi di far tutto presente alla Regina affinché avesse protetto tal luogo; lei non mi interloquì in altro se non che circa le virtù straordinarie ed altri doni soprannaturali di detta Superiora, ed io la informai a minuta su questo particolare come testimonia di

³⁷ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. I

³⁸ Il carteggio è conservato, almeno in parte, in BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere del padre Salvatore Pagnani a Gabriella Remon y Cavezon*, b. 29, f. 1. Alcune missive sono trascritte in ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III; importanti notizie nelle lettere del 10 settembre 1747, 24 giugno, 27 giugno, 8 luglio, 11 agosto, 8 ottobre 1749, 12 marzo, 11 agosto, 6 settembre 1750. In particolare, l'11 agosto 1749 Pagnani scriveva a Gabriella, annunciandole di aver finalmente incontrato Zenobia Revertera: «[...] mi portai dalla duchessa Castropignani quale con tutta bontà mi trattò e si degnò offrirsi come ha infatti operato ed opera efficacemente». Notizie dettagliate sulla «scalata al potere» della duchessa di Castropignano sono nel capitolo precedente alle pp. 90-98.

vista; inoltre mostrò gran stima del padre Fiorillo e le fece grande impressione che dal medesimo era stato approvato lo spirito della Superiora [...].

La dama di corte si fece consegnare gli «attestati» rilasciati anni prima dai quattro «teologi» che avevano esaminato le inclinazioni di Angela e, dopo diversi mesi di trepidante attesa da parte dei diretti interessati, dichiarò che «le terziarie avrebbero ottenuto più di quello che speravano»³⁹. Pagnani riuscì ad incontrare personalmente Zenobia Revertera, la quale si mostrò quanto mai interessata al carisma e alle virtù soprannaturali di Angela Marrapese, convinta che la sovrana, nella sua fervente devozione, ne sarebbe rimasta profondamente colpita⁴⁰.

Il 9 febbraio del 1752 le religiose del Ritiro di San Gabriele ricevettero la visita della nobildonna accompagnata dal marito Francesco Eboli e anche questo evento fu puntualmente fissato su carta da una monaca che, pur con una scrittura incerta e talvolta sgrammaticata, non risparmiò di trascrivere ogni minimo particolare. La «signora Duchessa di Castropignano» fu accolta con tutti gli onori e, «nel vedere la madre Priora fu tale la comunione (sic) interna, consolazione e devozione che per la tenerezza si sentiva ingricciare la carne». Sentendosi invasa dal «vero spirito di Dio», ella volle baciare la mano della religiosa «facendole molte carezze ed espressioni» e si accertò personalmente delle condizioni del Ritiro promettendo la sua intercessione presso la famiglia borbonica⁴¹.

Il 14 febbraio giunse a Capua il dispaccio che poneva la nuova fondazione sotto «l'immediata Real Protezione» e pochi giorni dopo le autorità dovettero prepararsi alla visita della consorte di Carlo di Borbone⁴².

[La sovrana] – si legge negli articoli del processo - venne dalla regal villa di Caserta per visitare di persona le religiose, nel quale atto fu schierata avanti al Ritiro tutta la truppa di Capua, e vi accorse tutto il popolo di ogni sorte, nobile e plebeo, ecclesiastico e religioso ad ammirare l'inaspettato spettacolo tanto felice per esser la totale fermezza della fondazione del monastero e dell'esaltamento delle religiose e del servo di Dio, sin allora tanto malmenati, avviliti, perseguitati. Il comandante della fortezza [prese la parola]: «Vedete, vedete,

³⁹ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gariella Remon y Cavezon*, vol. III.

⁴⁰ Ivi. Nella deposizione è riportata interamente la lettera citata. «Le dico – scriveva il frate a Gabriella Cavezon l'8 ottobre del 1749 – che avendo parlato con la duchessa, la detta mi assicurò che la Regina stava tutta inclinata a favorire il luogo e per conseguenza di prenderne la protezione e che l'avrebbe senza meno fatta nota detta protezione, ed anche qualche regalo alla Chiesa, come anco che, quando sarà in Caserta, questo però l'incarico di tenerlo segreto, o si chiamerà la Priora per vederla, o pure verrà essa un giorno nel Ritiro, parlo della Regina; questo mi giunse stando in Napoli; come poi sia uscita la voce che la Duchessa sia decaduta dalla grazia della sovrana non se ne discorre, né io lo credo, ne lei lo creda, mentre io ne avrei avuta qualche notizia».

⁴¹ BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali delle visite della regina Maria Amalia di Sassonia al Ritiro di San Gabriele*, b. 408, f. 1. Il testo della monaca di San Gabriele è stato integralmente pubblicato da R. Chillemi, *Una visita della regina al Ritiro di Capua*, in «Capys», 20, 1987, pp. 15-32.

⁴² Una copia del dispaccio è in ASDC, *Fondo monastero di san Gabriele*, b. I, f. 1.

o iniqua gente capuana – parlando in persona della terziaria più favorita da Dio – questa è l’illusiva, questa è la strega, la fattucchiera, la invasata del Diavolo come empientel’andate spacciando; una sì degna Sovrana, tanto ripiena di bontà e pietà cristiana, tanto dedita all’acquisto delle Sante Virtù, una regina di Napoli viene a visitarla per avere con Lume sovrumano conosciuta la di lei santità nen meno di quella del lor Santo Direttore e confessore Maestro Pagnani!». Il Servo di Dio, mortificato di tanto amore ed esaltamento, altro non faceva che annientarsi col cuore prorompendo in atti di profonda umiltà e dando gloria all’Altissimo che si era degnato in tal maniera proteggere quel luogo⁴³!

I memoriali del Ritiro descrivono minuziosamente il cerimoniale organizzato per l’accoglienza della corte e si soffermano sui particolari dell’incontro tra Maria Amalia di Sassonia e Angela Marrapese sottolineando il valore simbolico di ogni singolo gesto compiuto dalle due donne.

[...] nella entrata che fece Sua Maestà si incominciò a sonare l’organetto che si era fatto venire espressamente e posto in quella sala detta, ed incominciando a salire le scale si principiò il Te Deum in musica cantato da noi. Non conobbe Sua Maestà la Madre, ma nel salire le scale appoggiata dal Signor Principe di Francavilla, e la Duchessa di Castropignano andava dietro portando la Madre per la mano, si voltò la Reggina e dimandò alla dama se quella era la Madre, ed inteso esserla, lasciò immediatamente il maggiordomo, e si abbracciò con tanta cordialità la Madre e presela per mano finì di salire quei pochi altri scalini entrando alla sala dove stavano le religiose che cantavano ed altre in cappa, fece un inchino, entrò nella cappella, la Madre Priora uscì a cantare anche lei [...]⁴⁴.

La religiosa capuana riuscì, fin dal primo momento, a conquistarsi la simpatia della sovrana con modi affabili e tenere parole, ma non perse l’occasione per mettere in mostra le sue doti sovranaturali, suscitando l’esultanza di Zenobia Revertera che, sentendosi artefice di tutto quanto stava accadendo, sembrava estremamente soddisfatta della sua opera.

[...] Nel mentre che Sua Maestà discorreva con la nostra Madre, raccontò la Duchessa al nostro Padre che si era accaduta una bellissima cosa, perché volle Sua Maestà adimandare alla Madre se era vero che avesse detto che lei era una donna come le altre; soridendo la Madre rispose: «È vero che io lo ho detto in quanto al sesso siamo una cosa, in quanto poi lo stato in cui Iddio la posta è diferente, ed à somiglianza della Regina del Cielo, e infinitamente inferiore io. Però miro Vostra Maestà come Vice Reggina di quella Sovrana Imperatrice dei cieli». «Così è», rispose la Regina, ma nel proferire l’ultima parola «cieli» restò del tutto estatica. Con bellissimo sembiante compunta di tenerezza, a una sì meravigliosa comparsa, Sua Maestà con la Dama ripiene di un infinito giubilo, restate ammirate in guardare quel prodigio che il Signore le faceva

⁴³ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. I.

⁴⁴ R. Chillemi, *Una visita della regina*, cit., p. 26.

vedere⁴⁵.

Il legame tra le due donne divenne indissolubile e fu letto come un segno inequivocabile della provvidenza divina che provocò «disgusto a li contrari» e sommo «godimento» a «tutti li buoni, i quali non si saziavano di dare mille benedizioni al Signore per vedere in tal portentosa maniera finiti li timori di potersi distruggere» la fondazione⁴⁶. Il nunzio apostolico Ludovico Gualtieri guardava preoccupato a quanto accadeva nel centro di Terra di Lavoro e, sottolineando nelle relazioni spedite alla Santa Sede il limitatissimo margine di intervento delle autorità ecclesiastiche, rilevava il crescente potere di Maria Amalia di Sassonia, in grado di condizionare tutte le decisioni del Re e di insinuare in lui un forte «concetto di fede» nella «bizzoca di Capua»⁴⁷. Pochi mesi dopo la regina dette alla luce il quarto figlio maschio e decise di chiamarlo Gabriele, «a imitazione» della volontà di Angela Marrapese - che era senza alcuna remora «stimata santa» - e in onore dell'Arcangelo al quale era stato consacrato il ritiro⁴⁸. Bernardo Tanucci accolse con stupore la notizia e, mostrandosi alquanto diffidente verso la fervida devozione della consorte di Carlo e le sue scelte piuttosto emotive che razionali, prevede un futuro ricco di vicissitudini per il sodalizio capuano che correva il rischio di diventare oggetto di violente contese.

Sarà la disputa sempre di chi lo abbia a succhiare, e tozare e scorticare, se la chiesa o la corte, se una tigre o una pantera⁴⁹.

Quasi a far eco alle parole del ministro toscano, il nunzio apostolico rivelava, il 20 maggio del 1752, che lo svolgersi della controversa vicenda nascondeva un «maneggio forte» messo in atto dalla famiglia Castropignano «per inviare il duce Francesco eboli «viceré in Sicilia e procurargli con ciò il modo di pagare i suoi debiti»⁵⁰. Queste pesanti accuse si erano ormai diffuse in tutti gli ambienti nobiliari e, anche grazie alla solerte opera denigratoria di Tanucci che mal digeriva le macchinazioni svolte a sua insaputa, si diede libero sfogo all'irrerenabile fiume di maldicenze⁵¹.

Le scelte strategiche di Salvatore Pagnani, in ogni caso, si erano dimostrate ancora una

⁴⁵ Ivi, p. 27.

⁴⁶ ASDN, *Processus originalis*, cit, *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III.

⁴⁷ ASV, *Segreteria di Stato, Napoli*, Relazioni del nunzio Ludovico Gualtieri, 21 marzo 1752, b. 236, f. 197.

⁴⁸ Ivi, Relazioni del nunzio Ludovico Gualtieri, 16 maggio 1752, b. 236, f. 307.

⁴⁹ B. Tanucci, *Epistolario. Vol. II*, cit., a Navarez 13 maggio 1752, p. 764.

⁵⁰ ASV, *Segreteria di stato, Napoli*, Relazioni del nunzio Ludovico Gualtieri, 16 maggio 1752, b. 236, f. 313.

⁵¹ L'atmosfera che si respirava nella corte borbonica e negli ambienti nobiliari è stata già descritta alle pp. 90-98 di questo lavoro.

volta, vincenti e lo straordinario carisma della sua figlia spirituale era riuscito a colpire nel segno conquistando il consenso della famiglia reale. Il frate carmelitano aveva mostrato una straordinaria perspicacia politica costruendo il suo successo sulla capacità di legare le sorti della sua opera alla volontà del potere monarchico, in un'epoca nella quale l'avanzata della cultura giurisdizionalista e il conseguente ridimensionamento delle prerogative ecclesiastiche andavano indiscutibilmente trasformando i connotati della vita religiosa del Regno di Napoli e di altre formazioni statali italiane ed europee. Proprio nel momento in cui l'autorità romana aveva perso una parte delle sue capacità di controllo su alcune realtà periferiche del mondo cattolico, era evidentemente maturata nel «servo di Dio», che aveva trovato sostanziosi fronti di opposizione sia all'interno del suo ordine religioso che tra la nobiltà cittadina, la consapevolezza di doversi affidare ad un sistema di protezione che non poteva più gravitare unicamente intorno a personaggi appartenenti alle gerarchie ecclesiastiche. Rivolgendo il suo sguardo alla capitale, comprese, come probabilmente accadde anche a tanti altri religiosi suoi contemporanei, che il destino di tutte le nuove fondazioni, similmente a tanti altri aspetti della vita devozionale, cominciava a determinarsi principalmente nelle aule dei tribunali regi. Egli stesso, del resto, scrivendo a Gabriella Cavezon, negli ultimi giorni del 1749, aveva affermato che il papa, pur rimanendo un punto di riferimento indiscusso per tutti i fedeli, era «lontano» dal Regno di Napoli, mentre i destini della religione si trovavano ormai «sotto gli occhi del Re»⁵². Le convinzioni del direttore spirituale influenzarono profondamente anche Angela Marrapese, a giudicare dal fatto che le visioni della donna, puntualmente riportate in voluminosi quaderni, solitamente prodighe di scene apocalittiche e animate da figure mostruose, talvolta incentrate su episodi biblici o leggende agiografiche, cominciarono a coinvolgere i personaggi che avevano accordato la loro protezione al Ritiro e che, per questa loro azione virtuosa e «sommamente gradita» a Dio, diventavano oggetto delle ire del «demonio».

Ho veduto – scriveva Angela il 2 febbraio 1752 - il gran principe Gabriello che andava in cerca di cuori per offrirli all'Onnipotente e si fece vedere a quella sposa di Cristo che offrì subito il suo, quello del Vostro Padre, della Regina e della Duchessa di Castropignano, dama della detta Regina, e di tutte le religiose; accettò l'Onnipotente l'offerta, ma non di tutte le religiose si prese il cuore, ma chi stava più disposta ebbe questo favore. [...] Mentre mangiava nel Refettorio sua Maestà io la volli servire e nel tempo stesso vidi

⁵² BMCC, *Fondo manoscritti*, cit., b. 29, Pagnani a Gabriella Remon y Cavezon, 27 dicembre 1749. La lettera, quasi completamente corrosa dall'umidità, tra tutte quelle spedite dal frate carmelitano alla moglie del comandante di Reggimento di Cavalleria, è significativamente tra le poche non trascritte negli atti della deposizione della stessa donna al processo di canonizzazione. È, a mio avviso, ipotizzabile che l'affermazione di Salvatore Pagnani, evidentemente tesa a ridimensionare l'autorità pontificia per esaltare quella monarchica, fosse considerata potenzialmente compromettente agli occhi di coloro che avrebbero esaminato il processo diocesano a Roma.

quella sposa di Cristo che le mostrò la Imperatrice del cielo accompagnata da gran numero di Angioli, io per verità con questa considerazione la servivo, in quello stesso giorno vidi la medesima sposa di Cristo che ballava col suo sposo dopo ch'ebbe mangiato la Regina ch'era tempo di ricreazione e ciò mi fece restare come una stolido.

Noto padre mio – siamo all'11 aprile dello stesso anno - che più volte ho visto truppe di demoni adirati contro la maestà di nostra Regina per la clemenza che mostra verso questa casa di Maria Santissima ed una volta frall'altre prima di mezzanotte intesi come un gran numero di persone facevano un gran mormorio fuori dalla nostra cella e solo sentivo chiaro queste parole: «Maledetta Amalia che si oppone al nostro parere» che questo è il nome di Sua Maestà, ed io seguitava l'orazione senza farne conto e nel tempo stesso ne entrò uno nella camera, in forma orribilissima con la testa come di cane e li denti tanto lunghi che gli uscivano fuori la bocca, dalla quale pennevano tante bave come di sangue e con gran rabbia e furia mi disse: con te faremo le nostre vendette, maledetta ipocrita! E dicendo questo batteva le gambe sul letto. Padre mio non meno ho visto li demoni sdegnati contro la duchessa di Castropignano, dal di cui patrocinio è provenuto quello della Regina, chiamandola maledetta e minacciandola di altre simili cose, ma di tutto spero che resterà deluso l'Inferno.

Noto Padre mio – scriveva ancora Angela qualche mese più tardi - che il giorno 15 di gennaio, l'anno 1753, venne in questa povera casa di Maria SS. La Maestà della nostra Regina con l'Ecc.ma Duchessa di Castropignano con tanta clemenza e benignità e forse più, e la notte non ben la passai perché siccome il giorno vidi la compiacenza del Cielo con queste visite, la notte intesi il dispiacere dell'inferno, perché intesi un gran rimore per tutto il monastero come se rovinasse, nel medesimo tempo sentivo come si lamentavano li Demonij piangendo le loro perdite ed altri l'ammiravano dicendo: Non gliela diamo vinta! Esplodiamo la nostra ira! Facciamo Vendetta! [...] Noto di più che il giorno 20 del medesimo mese di gennaio si espose Nostro Signore Sacramentato la prima volta, ed in occasione di cantare il Te Deum per il compleanno della Maestà del Nostro Re vidi il Nostro Signore che si faceva vedere a quella sua Sposa come di età di 30 anni; essa stava tanto infiammata che semprava una serafina, pregava per tutte le religiose, per la Maestà della Regina, Re e Real Famiglia come parimente per l'eccellentissima Duchessa di Castropignano suddetta e tutta la sua famiglia⁵³.

Angela Marrapese e Alfonso Maria de' Liguori.

La fama della visionaria capuana raggiunse anche Alfonso Maria de' Liguori che già nel 1734, durante una missione nella diocesi di Caiazzo, aveva incontrato Salvatore Pagnani ed era venuto a conoscenza delle prime traversie cui erano state sottoposte le terziarie carmelitane. Da quanto si narra nell'opera di Antonio Maria Tannoia, il più famoso tra i biografi del futuro santo, dopo l'approvazione pontificia ottenuta nel 1749, la Congregazione dei Redentoristi dovette affrontare, nel 1751, un «turbine non preveduto»

⁵³ BMCC, *Fondo manoscritti, Quaderni della Priora Suor Maria Angiola del Divino Amore*, b. 165.

che la pose «in somma agitazione» e in «pericolo di esser dismessa»⁵⁴. L'enorme eredità ricevuta dal canonico Giacomo Casati di Iliceto, probabilmente accumulata grazie alle donazioni ricevute dalla «prodigiosa Immagine di Maria Santissima venerata con culto tutto particolare» da tutti i fedeli del luogo, sollevò «non picciolo rumore in quel vicinato, ed ognuno diedesi a supporre quello che non era».

Ritrovandosi il Re Carlo, verso la fine di gennaio del 1751 nella caccia di Tremolato in tenimento della medesima Terra d'Iliceto, vedendo di lontano la nostra Casa, che, come dissi, sta sopra un rialto, richiese ad un Magnate, «cosa è quel Castello? E' una Casa de' Missionarj del P. Liguori» disse il Cavaliere; ma preoccupato anch'esso della vantaggiosa eredità, soggiunse «Ed hanno avuta la piena; hanno ereditato nientemeno, che sessantamila, e più ducati». Ferì il cuore del Re questa notizia. «Anche questi - disse - fanno come gli altri: non ancora sono nati, e si veggono questi acquisti?» Disgustato, anzi offeso per questa creduta eredità, la sentiva male per i Missionarj, e per la Congregazione, supponendo non dissimili acquisti anche in altre Case. Il disgusto del Re subito si fece noto in tutta la Corte; nè di altro si parlava, ma con dente amaro, che degli acquisti de' Missionarj, e della certa soppressione.

Davanti a un «turbine così inaspettato», Alfonso «non si smosse» e cercò di infondere fiducia ai suoi confratelli affermando che «il Signore» avrebbe manifestato il suo aiuto alla Congregazione non attraverso «applausi, e protezioni di principi e monarchi», ma «con disprezzi, povertà miserie e persecuzioni»⁵⁵. Il fondatore si diresse prontamente a Napoli per cercare di mettere fine alle agitazioni che si stavano creando, ma era cosciente di dover fare i conti con i ministri regi che, già in diverse occasioni, si erano mostrati «troppo prevenuti» a «danno dell'Opera e de' suoi Missionari». Nonostante egli desse dimostrazioni eclatanti della sua «eroica» fede, inasprendo le sue penitenze, «flagellandosi doppiamente, caricando il corpo di cilizi e di catenette di ferro, i destini della Congregazione erano «nelle mani de' Scrivani e di altri subalterni» che rischiavano di non interpretare in maniera fedele la reale volontà del «Principe» il cui operato, in verità, rimaneva oscillante tra l'obbedienza al dettato della sua fede, che gli imponeva di aiutare l'azione evangelizzatrice dei Redentoristi, e la considerazione della ragion di stato, che affermava l'esigenza di rafforzare le prerogative monarchiche anche attraverso la limitazione della proprietà ecclesiastica.

Posta in tavolino la nuova Congregazione, discettavasi, ma troppo amaramente tra' Ministri, se dovevasi o nò farla sussistere. Tutti erano in contrario. Troppo carico stimavasi il Regno di Case Religiose: gli acquisti scottavano ogn'uno; ed anzichè stabilirne delle nuove, si volevano diminuite le antiche. Il cuore del Re

⁵⁴ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., p. 237.

⁵⁵ Ivi, p. 237.

combatteva tra due **contrari affetti**. Non voleva **aggravare** lo **Stato** più che non **conveniva**, ne **oppor**si al **sens**o **comune**; ma **persuaso** del **bisogno spirituale** che vi **era** nei **Popoli**, e del gran **bene** che **facevasi** da **Alfonso** coi suoi **Missionarj**, non **sapeva** risolversi a riprovarla⁵⁶.

Il futuro vescovo di Sant'Agata dei Goti, racconta Tannoia, in quegli stessi mesi diede prova delle sue doti di predicatore e direttore spirituale ottenendo, nella città di Gragnano, tantissime «conversioni, massime di uomini sciagurati, che vedonsi posti ai piedi di Maria Santissima mucchi di pistole, stili ed altre armi proibite»; egli, inoltre, condusse al pentimento diverse prostitute e sanò tante liti tra famiglie nate per questioni economiche, fino al punto che «non vi fu benestante che non si vedesse restituito delle grosse somme»⁵⁷. Servendosi dell'intercessione del marchese Brancone e fiducioso nel fatto che «i cuori de' principi» si trovavano «nelle mani di Dio», arrivò al cospetto di Carlo di Borbone e, «aprendoli il cuore, li **espose** esser già diecinove anni, che **co' Compagni attendeva** alla coltura della **gente** più abbandonata, che **eravi** in **Regno**, **portandosi** per **Ville**, e **Casali** tra le **montagne**, e per le tante **mandre**, e **tugurj** di **Pastori**, istruendo colle **Missioni**, **Catechismi**, e con'altri **divoti Esercizj** la tanta **gente abbandonata**; sopra tutto tante **migliaia** di **pastori**, che **dispersi**, e **derelitti** vedevansi in **Puglia** nel suo **Real Patrimonio**; che ogn'anno **eransi** fatte, per lo **spazio** di nove **mesi** in **varj luoghi** del **Regno**, da quaranta e più **Missioni**, che tuttavia si **disimpegnavano** con **profitto** delle **Anime**; e che **avendone sperimentato** il gran **bene**, che **risultava** ai **Popoli**, gli **Arcivescovi** di **Conza**, e **Salerno**, e i **Vescovi** di **Bovino**, e **Nocera** stabilito avevano, con suo **Real permesso**, nelle **rispettive Diocesi** una **casa** di essi **Missionarj**; **rappresentò**, che **informato** da' **rispettivi Vescovi** del regno, massime dagli **anzidetti**, il **Sommo Pontefice Papa Benedetto XIV**, del gran **bene**, che essi **Missionarj** **operavano** in queste **Provincie**, **erasi degnato approvare** l'**Istituto** anche a **beneficio** di tutta la **Chiesa**». Alfonso de' Liguori era pienamente consapevole che le ricche proprietà della Congregazione, così come accadeva in quel periodo a tutte le altre «comunità ecclesiastiche», destavano enormi perplessità nel «Ministero», e si preoccupò quindi di mostrare «quanto alieno ei fosse dallo spirito dell'interesse e quanto lontano dal voler vedere i suoi più agiati di quanto si conveniva»⁵⁸.

Vista l'importanza della decisione che si richiedeva al sovrano, egli non volle perdere l'opportunità di ottenere il favore della Regina Maria Amalia che aveva «somma degnazione» per «Madre Suor Maria Angiola del Divino Amore», ormai nota come

⁵⁶ Ivi, p. 238.

⁵⁷ Ivi, p. 239.

⁵⁸ Ivi, p. 240.

«fondatrice del Ritiro delle Carmelitane in Capua», e decise di chiedere l'intercessione di quest'ultima⁵⁹.

Quando la Regina sarà in Caserta – scriveva Alfonso alla Priora di San Gabriele il 4 luglio 1753 - *prego* V. R. a non *dimenticarsi* di ciò che le *scrissi* nell'ultima. Tutta la *difficoltà* è per gli *acquisti*. Noi ci *contentiamo* che la *Maestà* del *Re*, circa degli *acquisti*, *faccia* quel che vuole. Se vuole che noi non abbiamo mai a *possedere* niente, ma che solamente i *vescovi* ci possano *somministrare* qualche *limosina*, ce lo *comandi*, ché sarà *ubbidito*. *Basta* che ci *approvi*, e non ci *faccia* stare così in *aria*. Se il *Re* *sentisse* questa nostra *proposizione*, *crederei* che s'ammollirebbe, *sentendo* che noi non vogliamo *possedere* niente. Ma questa *proposizione* chi glie la fa? Se io ci potessi *parlare*, glie la *farei* io; ma il *Re* non dà *udienza*. Ho *cercato* di *parlargli*, e non è *stato possibile*. La *Regina* potrebbe farlo, se vuole. [...] Forse che *Dio* avrà *fatt'incontrare* a V. R. questo *favore* della *Regina*, non solo per l'affare del suo *santo Ritiro*, ma ancora per tutte le *cose* di sua *gloria*. Ma se mai V. R. non *stimasse* che la nostra *approvazione* fosse di *gloria* di *Dio*, io non *pretendo* che V. R. ne *parli* più. Or io *penso* e dico sempre che il *Signore* vorrà *mortificare* la mia *superbia*, e che l'*approvazione* non si *otterrà*, se non *moro* io⁶⁰.

Il famoso predicatore sapeva di poter far leva sulla fervente devozione nutrita da Maria Amalia nei confronti della religiosa capuana e attivò anche i suoi più stretti collaboratori fornendo dettagliatissime istruzioni affinché l'opera di persuasione andasse a buon fine.

Quando *sai* che la *Regina* va a *Caserta* – scriveva il 30 ottobre al suo confratello Luigi Sogliano - ti *pregherei* (*scusa* l'*importunità*) di *andare* a *Suor Maria Angiola* un *giorno preventivamente* alla venuta della *Regina*, coll'*istruirla* del modo che può *tenere* per *impegnar* la *Regina* ad *impegnarsi* per questa *approvazione regia*, colla quale *resterà stabilita* questa *Opera*; altrimenti sempre starà in *aria*. *Dite* a *Suor Maria Angiola* che io ve l'ho *confidato* in *segreto*, e V. S. *faccia vedere* che da sé fa a lei questa *raccomandazione*, *spinto* dal *desiderio* della *gloria* di *Dio*. [...] Si *tratta* di *salvare* centinaia di *migliaia* d'*anime*, mentre si *tratta* di *mettere* in *grazia* di *Dio*, ogni *anno*, *trenta* o quaranta mila *anime bisognose*, con quaranta *missioni incirca* che si fanno, e tante *mute d'esercizi* in *casa*. Ma se *Suor Maria Angiola* parla *freddo*, e *freddamente* *promette* la *Regina*, non *serve* a niente; io *torno* a dire, non arrischierò a *presentare* il *Breve*. *Suor Maria Angiola* avrebbe da dire alla *Regina* che *Dio* vuole, com'è certo ch'ella s'*impegni* a *stabilire* questa *grand'Opera*, e che appresso *Dio* noi non abbiamo altra *speranza* ch'essa *Regina*; e farle *sapere* che senza meno vuole *Dio* ch'ella ci *metta* tutta la sua *efficacia*⁶¹.

Anche se «la ragion di stato si opponeva e non assecondava li suoi disegni», Alfonso de' Liguori continuò incessantemente nei suoi negoziati e, pur affidandosi sempre alla fede

⁵⁹ Ivi, p. 241.

⁶⁰ A.M. de' Liguori, *Lettere*, in *Opera Omnia*, cit., pp. 218-219. Il fondatore dei Redentoristi rinnovò la sua supplica ad Angela Marrassese l'8 settembre (p. 234), il 6 ottobre (pp. 235-236),

⁶¹ Ivi, p. 237-238.

nella «divina provvidenza», continuò a fare uso dei «mezzi umani», cercando appoggi nel governo borbonico e nei tribunali regi. Si rivolse a un suo fidato amico, «il venerabile Monsignor Lucci già vescovo di Bovino», il quale affrontò di persona Niccolò Fraggianni esponendogli la penosa situazione dei missionari, senza ottenere tuttavia grandi risultati. Il delegato della Real Giurisdizione espresse senza mezzi termini le sue perplessità - «Questi faranno come i Gesuiti: entreranno col poco e poi non si vedranno mai sazi» - e, nonostante le obiezioni del prelado - «E di che non si vedranno sazi? Di pidocchi?» - rimase fermo nella sua posizione così come «altri ministri» e personaggi «di sommo riguardo»⁶². Queste evidenti avversità, come è noto, non impedirono alla Congregazione dei Redentoristi di ottenere l'approvazione del sovrano, il quale, mosso dalla «pietà propria del suo Real Animo» decise che «un'opera così degna», necessaria «per la Gloria di Dio e salutare ai popoli» non poteva, né doveva essere dismessa⁶³. Tra tutti gli innumerevoli favori cercati dal fondatore, quello di Angela del Divino Amore ebbe, indubbiamente, un peso specifico enorme, non solo per i sentiti ringraziamenti che la donna ricevette, ma anche per l'appoggio che, in segno di gratitudine, fu offerto da Alfonso a un nuovo ritiro femminile carmelitano che nasceva nella città di Grumo sotto gli auspici di Salvatore Pagnani. Maria Amalia di Sassonia, negli anni immediatamente successivi, intrattene cordiali rapporti col futuro vescovo santagatelese e non mancò di chiedere il suo consiglio per gli evidenti problemi sollevati dall'esigenza di arginare la decadenza di diversi ordini religiosi⁶⁴.

Il Ritiro di San Gabriele diventa monastero di clausura

Nel 1756 Salvatore Pagnani partecipò al capitolo generale dei frati carmelitani che si tenne a Cesena e fu presieduto dal cardinal Stoppani: in questa occasione ottenne la prestigiosa carica di ex-procuratore generale e contribuì in maniera decisiva alla scalata del suo amico Gioacchino Contalti verso la massima carica dell'ordine⁶⁵. Quest'ultimo diede inizio, nello stesso anno della sua nomina, a una fitta corrispondenza con Angela Marrapese, condividendo con lei tutte le principali scelte strategiche finalizzate alla soppressione degli «abusi» e alla reintroduzione di una «stretta osservanza» della regola che avrebbe

⁶² A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., pp. 242-243.

⁶³ Ivi, p. 244.

⁶⁴ Si vedano, in proposito, le notizie contenute nella stessa biografia alfonsiana di A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit. pp. 248-251.

⁶⁵ Sul ruolo di Salvatore Pagnani nel capitolo generale del 1756 si vedano i resoconti in BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali*, cit., b. 245, f. 2; si veda, inoltre, ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III.

incontrato il consenso del papato e degli stati⁶⁶. La realizzazione di questo progetto dipendeva in gran parte, secondo il nuovo generale, dall'appoggio della monarchia napoletana, soprattutto se si considerava l'irreversibile processo di disgregazione che, già da diversi anni, stava travolgendo le province carmelitane della Puglia e della Sicilia, mentre i conventi maltesi rischiavano di essere completamente abbandonati⁶⁷. Contalti riteneva che l'ascendente di Angela su Maria Amalia di Sassonia fosse una chiave di volta per i destini dell'intero ordine e, ritenendo che la fondatrice del Ritiro di Capua avesse il carisma necessario per propiziare la nascita di altre case carmelitane, sulla scia di quanto era stato realizzato qualche decennio prima dalla monaca caprese Serafina di Dio, si impegnò profondamente per convincere Clemente XIII Rezzonico a dare la sua approvazione alla Regola. Pur essendo finalizzato a porre «le pietre fondamentali per il riparo della religione», l'affare nascondeva diverse insidie, in particolar modo perché lasciava spazio all'insorgere di controversie giurisdizionali⁶⁸.

Il capofila dell'ordine carmelitano, comunque, pochi mesi più tardi, ottenne dal pontefice quanto desiderava e auspicò che, con l'aiuto provvidenziale della regina di Napoli, capace di influenzare le decisioni del re Carlo più di ogni altra persona, non solo si sarebbe messo finalmente fine alla decadenza della vita claustrale, ma si sarebbe dato vita a «molte e molte altre fondazioni» per «moltiplicarsi la gloria dell'Altissimo»⁶⁹. Nello stesso periodo, però, la grave malattia che colpì il sovrano spagnolo Filippo V spianò la strada alla successione di Carlo di Borbone e, se in tante parti del Regno ci furono festeggiamenti in segno di stima e gratitudine verso il sovrano che aveva governato per 25 anni⁷⁰, nel Ritiro di San Gabriele prevalsero sentimenti di ansia e preoccupazione per l'imminente partenza di Maria Amalia che, presumibilmente, avrebbe privato la le religiose della sua

⁶⁶ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere di Gioacchino Contalti a Suor Maria Angiola del Divino Amore*, b. 472, f. 1, 24 dicembre 1756.

⁶⁷ Ivi; si vedano in particolare le lettere del 14 dicembre 1756, 14 gennaio, 4 febbraio, 14 aprile, 22 novembre, 29 novembre 1757.

⁶⁸ Ivi. «Sono venuto – scriveva Contalti il 12 dicembre 1758 - nella deliberazione di invigilare la S.R.M. che il buon Gesù guardi, si per felicitarla assieme con la reale famiglia, si ancora per motivarla che [...] non sarò lontano dal dare l'ultima mano all'opera della Regola, per la cui iniziazione ho fatto quei passi che sinora ho stimato necessarij, ma quando non vi sia un motivo superiore, temo che possa andare in giro secondo lo stile romano, ed io rimanere in asso e comparire meno sollecitato ed attento nell'eseguire le Sovrane premure. Mi pare certo che non si possa dare circostanza migliore che quella dell'odierno Santo Padre, il quale mi guarda con amorosissimo cuore, perché sa che non voglio altro che Dio e perciò [...] vado ai suoi piedi ed ho già posto le pietre fondamentali per il riparo della religione: sono pronto, ma perché il noto affare della Regola porta seco molti riflessi, e di giurisdizione e di cose nuove, [...] chiaro si vede che quando non vi sia un braccio forte che mi sorregge la Regola andrà in queste e in quelle mani, senza che se ne ottenga quanto si brama». La vicenda della monaca caprese Serafina di Dio è brevemente ricostruita alle pp. 25-26 di questo lavoro.

⁶⁹ Ivi, lettera del 14 settembre 1759. L'approvazione della regola con regolare decreto della Congregazione dei Vescovi e Regolari fu comunicata da Gioacchino Contalti alla Priora capuana il 31 luglio del 1759.

⁷⁰ Si veda M. Mafri, *Maria Amalia Wettin*, cit., pp. 279-280.

autorevolissima protezione. Le ultime visite della regina all'istituto capuano vennero registrate con la solita puntualità da una monaca, probabilmente la maestra delle educande, la quale, con una scrittura ancora più farraginosa e sgrammaticata delle consorelle che l'avevano preceduta, non risparmiando l'uso di colorite espressioni dialettali, si soffermò più volte sui momenti in cui la Priora fu ammirata nelle sue estasi suscitando lo stupore degli astanti.

[...] stava la Madre superiora seduta nel canapè accanto Sua Maestà nella parte sinistra restata in un ratto, bella con accompagnamento di tutto il corpo, con la testa volta verso la sua destra e la sinistra della Regina, con l'occhi fissi in aria poco dietro Sua Maestà con viso allegro ma riflessivo, con bocca traperta come ragionato avesse con l'intelletto, dimostratelo nel volto ed atteggiamenti d'aracate di ciglie e sospiri interni, con l'occhi pieni di lagrime⁷¹.

Rimane centrale, nelle pagine del memoriale, la figura di Zenobia Revertera che, talvolta in maniera grossolana e insistente, induceva Angela Marrapese a dare dimostrazione delle sue doti sovranaturali alla sovrana che traeva dalle visioni «somma consolazione e devozione».

[...] la Signora Duchessa di Castropignano – si legge sotto la data del 22 febbraio 1759 - aditò alla Madre Priora il quadro del pastor buono Gesù, lei no' voleva fissarsi in mirarlo ma la Duchessa andava obbligandola, ma co atti puerili si mostrava, lo mirava, lesta si tornava a voltare con le mani coprendosi l'occhi, doppo più volte fece questi atti graziosi, e la Dama obbligandola diè sguardo a Gesù buon pastore delle anime, che restò tutto estatica con bellissimo volto, contenta è la Regina e la Duchessa; doppo un poco si scosse dal ratto incominciando a lagnarsi che il vino che le avevano dato laveva stordita⁷².

[...] tutto faceva la dama – siamo al primo marzo – perché voleva veder qualche cosa nella Madre; con atti puerili rispondeva che no, [...] ma più la comandava per udienza, restò in un tratto estatica con lo sguardo fisso nell'atto destro, come rapita l'avesse qualche persona, come in fati, così accadde: con bellissimo volto, e le mani restarno nell'atteggiamento che stava facendo quando ripugnava, cioè in aria mantenute, con ambi le dita indici unite in atto di insegnare, che prima di restare estatica le moveva; il godimento di Sua Maestà fu grande ed assieme quello della Castropignano; le adimandarono varie cose, dava segno con la testa; molte cose rispose con la bocca che Sua Maestà stava con l'orecchio vicino per udire; quello che io mi ricordo è : che si ritrovava al deserto con Gesù bel giovane; molte ricerche le fece sopra di questo la Regina, a tutto rispose⁷³.

⁷¹ Il testo è stato edito integralmente da R. Chillemi, *Nuove visite della regina al Ritiro di San Gabriele*, in «Capys», n. 22, 1989, p. 8.

⁷² Ivi, p. 14; per facilitare la comprensione, trascrivo il testo, correggendo in qualche caso la punteggiatura e omettendo gli errori più evidenti: la congiunzione “e”, ad esempio, nel manoscritto originale (BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali delle visite della Regina*, cit., b. 408) è costantemente accompagnata dall'accento.

⁷³ Ivi, p. 16.

Le protettrici del Ritiro, in quanto strumenti della provvidenza divina, subirono, nelle visioni della religiosa capuana, una metamorfosi e i loro ruoli si ridefinirono coerentemente a un'esatta corrispondenza tra le gerarchie celesti e quelle terrene: Zenobia Revertera finì per essere identificata con l'angelo custode, pronto a prestare soccorso a tutti coloro che gli erano stati affidati da Dio nei momenti di difficoltà, mentre a Maria Amalia di Sassonia vennero inevitabilmente attribuite le "somme virtù" della vergine Maria.

[...] uscì la Madre da tavola con il permesso di Sua Maestà e andiede in cucina per lavarsi le mani, nel tornare si pose davanti Sua Maestà alla tavola in piedi, non so che discorso vi fu che la Madre rimase del tutto estatica, con l'occhi fermi e fissi in faccia alla sovrana; bella con il volto e amenita di tatto, con la bocca posta a riso, le adimandò più cose, rispose, e quel che io mi ricordo è, la Regina disse chi ci stava lì presente, samirava in lei la bella Signora, che faceva le veci qui in terra di quella del Cielo; e con la bocca e certe volte con la testa⁷⁴.

Oltre alle ultime sostanziose donazioni per il completamento dei lavori di ampliamento dell'istituto - la cronaca parla di 4.000 ducati e i libri contabili confermano questa cifra⁷⁵ - la sovrana si preoccupò di intercedere presso il papa Clemente XIII affinché concedesse il beneplacito alla celebrazione della «festa della Gloriosa Santa Martire Placida», le cui reliquie miracolose furono donate alla neonata chiesa di san Gabriele⁷⁶. Angela Marrapese, però, probabilmente spinta anche dalle sollecitazioni del generale carmelitano Gioacchino Contalti e del suo direttore spirituale, non dimenticò di sostenere la causa di altri ordini religiosi, la sopravvivenza dei quali, come è noto, era diventata sempre più difficile alla luce delle politiche ecclesiastiche sempre più incisive portate avanti dai poteri laici.

[...] stiede con la Reverenda Madre Sua Maestà nella cella descritta più volte del canapè, sino a che fu ora di desinare, e no' lassò in quel tempo di raccomandare alla Regina la oppressa Compagnia di Gesù, ponendole dinanzi l'occhi il bene che per lanime facevano, e se nell'Apostolato vi era stato un Giuda e no' eran più che dodici; nella scola di Gesù, non era meraviglia se in migliaia d'omini vi era qualche reo; ed altre consimili ragioni che bene capacitaveno Sua Maestà, e dimostrava di compatirli; la pregò di volerli proteggere, e molto più quando staria Regina di Spagna, lassecurò che l'averia fatto⁷⁷.

⁷⁴ Ivi, p. 29. La data del passo è 31 marzo 1759.

⁷⁵ Si veda ASDC, *Fondo Monastero di San Gabriele*, vol. II, b. 2.

⁷⁶ R. Chillemi, *Nuove visite*, cit., p. 39. La data di riferimento è l'8 maggio 1759.

⁷⁷ Ivi, p. 22, 21 marzo 1759.

La fama dello strettissimo legame tra Maria Amalia di Sassonia e Angela del Divino Amore superò i confini del Regno di Napoli e suscitò la curiosità di diversi religiosi, dimoranti in ogni parte della penisola italiana, che desideravano conoscere i destini della fondazione capuana, proprio nel momento in cui ci sia apprestava a compiere il passo più importante, ovvero la definitiva trasformazione del sodalizio in monastero di clausura⁷⁸.

Nell'agosto del 1760 il nuovo giovanissimo sovrano Ferdinando IV, con l'avallo della Reggenza, confermò che il Ritiro beneficiava dell'«immediata Regia Protezione» ed era «soggetto unicamente all'autorità del Cappellano Maggiore»⁷⁹, ma la prematura morte della regina, avvenuta il 27 settembre dello stesso anno, gettò le religiose capuane nello sconforto, almeno fino a quando non giunse notizia che «l'Eccellentissima» monarca aveva manifestato, poco prima di spirare, la volontà di essere seppellita con l'abito della sua «amata» Angela Marrapese. Alla luce di questo ulteriore inequivocabile segno del «divino favore», Salvatore Pagnani si mostrò estremamente determinato a sfruttare fino in fondo tutti gli appoggi conquistati fino a quel momento per «promuovere» le sue figlie spirituali a monache di clausura⁸⁰. Bernardo Tanucci fu uno dei primi a mobilitarsi comunicando tempestivamente al cardinale Orsini, rappresentante napoletano presso la corte pontificia, le indicazioni del Re Carlo, il quale, essendo fermamente intenzionato a rispettare le volontà della defunta moglie, prese a cuore non solo le sorti della fondazione capuana, ma quelle dell'intero ordine carmelitano che, in quegli anni, era anche impegnato a promuovere il difficile processo di canonizzazione della religiosa caprese Serafina di Dio⁸¹.

⁷⁸ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere ricevute dalla Priora Suor Maria Angela del Divino Amore*, b. 483. «Ora che dai pubblici fogli si leggono giunte le Maestà Cattoliche nella loro monarchia di Spagna – scriveva il frate carmelitano Luigi di san Gabriele da Asti il 15 novembre 1759 - non posso in verun conto dispensare ai miei doveri o alle mie religiose e interessatissime curiosità da avanzare alla degna e Rev. Mad, Ang. Dei Div. Am. con questa mia. Confesso il vero che mi ritrovo al corso di due strade, nè so quale battere. Che val a dir non so se consolarmi o dolermi della real perdita. Se da una parte la considero, mi convien dire, decretata dal Cielo, e fors'anche da lei predetta, non gli sarà stato impreveduto e in conseguenza non tanto cruccio questo colpo. Ma dall'altre che amara separazione non avrà sentita [...] a separarsi da quella Regina le di cui tenerezze ed amabili impegni erano così stretti e vicendevoli che se ne compiacevano non solo i mortali, ma lo stesso Creatore! Confesso il vero e non smentisco che da molto tempo in qua son stato distrattissimo in pensare. Che farà? Che dirà la mia veneratissima Madre Angela? Che farà, che dirà la Real Sovrana, ora dalla Spagna? La gratitudine, virtù grande del mondo, ancor viva tralle persone belle, a gran ragione si dovrà dire che vive nei Principi e nelle Principesse, che hanno per indispensabili caratteri la generosità e la riconoscenza, quindi non dovrà sperare la mia cara Madre Priora dalla Monarchessa di Spagna che aspetti per promuovere la gloria del Monastero dell'Arcangelo Gabriele di Capua, ove dimora la sua diletta amante Madre Angela del Divino Amore».

⁷⁹ Archivio di Stato di Napoli (abbreviazione ASN), *Ministero degli affari Ecclesiastici*, b. 2149, f. 71.

⁸⁰ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Suor Maria Angela del Divino Amore*, vol. II.

⁸¹ B. Tanucci, *Epistolario (1760-1761) vol. IX*, cit., al cardinal Orsini, 6 giugno 1761, p. 803. «Pende in codesta Sagra Congregazione dei Riti – si legge nella lettera - la causa della venerabile Madre Suor Serafina di Dio, carmelitana e nativa dell'isola di Capri. E siccome riguarda il Re N.S. con particolare benignità il Real Ritiro di religiose carmelitane sotto il titolo di San Gabriele di Capua, prende in coerenza la Maestà Sua tutta la parte nelle soddisfazioni di queste pie Religiose e s'interessa nel felice proseguimento della causa di detta Venerabile. Vuole pertanto il Re che Vostra Eccellenza, manifestando la real protezione ed impegno,

Anche il confessore di Ferdinando IV, Benedetto Latilla, cominciò, in questo periodo, ad interessarsi alle vicende di Angela del Divino Amore, probabilmente in virtù delle sollecitazioni ricevute dal principe di San Nicandro che aveva accolto dalla defunta regina, prima della partenza per la Spagna, le ultime istruzioni sul sostegno che bisognava assicurare alla fondazione capuana. La Priora, seguendo fedelmente le indicazioni di Salvatore Pagnani⁸², si tenne costantemente in contatto col confessore reale, il quale, pur affremando in un primo momento di non poter intercedere in alcun modo presso la Santa Sede - poichè per tali «raccomandazioni» appena bastava il potere di «principi e sovrani»⁸³ - in una fase successiva, si attivò per far pervenire «tutti i memoriali di San Gabriele» ai ministri regi e per fare in modo che fossero esaminati al fine di trovare una soluzione alla richiesta di riconoscimento della clausura⁸⁴. Le discordie presenti all'interno della Reggenza borbonica, però, pesarono enormemente sulla conclusione dell'affare e lo stesso Benedetto Latilla pagò le conseguenze dell'evidente clima di tensione che si era venuto a creare, finendo nell'occhio del ciclone. Negli ultimi giorni del 1762 egli confidò alla religiosa capuana i profondi disagi che gli erano causati dalla sua invidiatissima posizione nella vita di corte.

Dopo la lunga scorsa mia età, dopo aver meritato l'applauso di tutto il Paese sino a questa età, ed essere stimato un oracolo dopo sette anni di vita meravigliosa, nella vigilia di mio riposo e di vita più tranquilla, mi veggio assai malmenato e perseguitato da chi? Da quelli stessi che speravo li miei più amorevoli amici e Padroni e Parenti. Quelli cui più ho servito e più ho beneficiato. Per quanto grandissime le mie colpe, dico innanzi a Dio: non credo di meritar questo dagli uomini che ho servito assai e forse più di Dio stesso. V.S. Rev.ma si ricorderà di averle detto che avevo un ceto di persone religiose mie inimichi, perché inimichi del mio carattere. In gran parte sospetto che da queste mi venghino le tribolazioni che soffro⁸⁵.

Tra le preoccupazioni di Gioacchino Contalti che, nel capitolo generale del 1762 cedette la carica di generale a Giuseppe Ximenes⁸⁶, e le premure di Salvatore Pagnani che si preoccupò di assicurarsi, durante un breve e proficuo soggiorno romano, il sostegno del

promuova efficacemente l'intento. [...] Sarà anche del piacere di Sua Maestà che l'Eccellenza Vostra accordi i suoi vavevoli officij, affinché il suddetto real Ritiro ottenga dalla medesima Congregazione dei Riti l'ufficio del patrocinio del glorioso Arcangelo San Gabriele».

⁸² La lettera di Salvatore Pagnani a Suor Maria Angela del Divino Amore del 4 maggio 1762 è interamente trascritta in ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III.

⁸³ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere ricevute dalla Priora Suor Maria Angiola del Divino Amore*, Benedetto Latilla, 29 marzo 1762, b. 448.

⁸⁴ Ivi, 8 aprile 1762.

⁸⁵ Ivi.

⁸⁶ Si dà notizia dello svolgimento del capitolo generale e dell'avvicendamento ai vertici dell'ordine carmelitano nella lettera di Gioacchino Contalti alla Priora capuana del 17 giugno 1762, in BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere ricevute dalla Priora Suor Maria Angela del Divino Amore*, b. 472.

cardinale Stoppani⁸⁷, agli inizi del 1763 venne inoltrata alla Congregazione dei Vescovi e Regolari la supplica per ottenere il riconoscimento della clausura⁸⁸. Nel giro di poche settimane, il decreto pontificio venne formulato e spedito a Napoli dove fu prontamente sottoposto all'esame della Real Camera di Santa Chiara per la concessione del regio exequatur⁸⁹. Nella seduta del 18 marzo dello stesso anno si stabilì che la licenza prodotta dal dicastero romano, assegnando diverse prerogative giurisdizionali all'arcivescovo di Capua, non era applicabile al Ritiro di san Gabriele poiché quest'ultimo era sottoposto a «immediata Real Protezione» e, come tutti gli altri istituti religiosi che si trovavano nella medesima posizione, non poteva lasciare spazio ad alcun tipo di ingerenza da parte dell'ordinario diocesano⁹⁰. Il caso fu sottoposto al giudizio della Segreteria dell'Ecclesiastico e del Cappellano Maggiore⁹¹, ma l'affare sembrava seriamente compromesso, soprattutto perché si prospettava la possibilità di dover inoltrare una nuova supplica al papa, cambiando nella sostanza i termini di una richiesta nella quale, presumibilmente in maniera ponderata, erano stati omessi alcuni particolari fondamentali che provocavano, già da diversi anni, aspre contese tra la chiesa romana e lo stato napoletano. Bernardo Tanucci esclude qualsiasi possibilità che la questione potesse tornare nelle mani delle autorità pontificie e si impegnò a fondo per fare in modo che tutto si risolvesse nelle riunioni del Consiglio di Reggenza. Le note discordie tra il ministro toscano e il principe di san Nicandro emersero, però, in maniera evidente, anche nella gestione di questa vicenda e i contrasti più violenti nacquero proprio intorno al ruolo ricoperto da Benedetto Latilla che, pur sottoposto a molteplici pressioni, dimostrò notevoli capacità diplomatiche.

Sono stato questa mattina nella reggenza – scriveva il confessore del Re ad Angela Marrapese il 10 giugno del 1763 - ho rappresentato alli sig.ri della medesima quanto avevo raccolto nelle scritture trasmesse; ho mostrato collo sbaglio fattosi in Roma la necessità di appigliarsi ad uno dei quattro espedienti rappresentati a V. Madre Reverendissima, e la libera sua adesione fatta a ragion veduta dopo averne ringraziato il Signore

⁸⁷ La notizia della visita di Pagnani al cardinale è in una lettera dello stesso direttore spirituale alla Priora del 17 giugno 1762, interamente trascritta in ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III.

⁸⁸ ASV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari, Reg. Monialium*, 28 gennaio 1763, b. 104, f. 7. Nel documento prodotto dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari si concedeva al vescovo di Capua la facoltà di sorvegliare sull'operato del direttore spirituale Salvatore Pagnani e di visitare ciclicamente il monastero per controllare che venissero osservate rigidamente le regole della clausura.

⁸⁹ Una copia della supplica formulata dalla Priora e dal direttore spirituale del Ritiro di san Gabriele e la risposta affermativa ricevuta dal dicastero romano sono in ASDC, *Fondo monastero di San Gabriele*, B. 1, f. 2.

⁹⁰ ASN, *Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico*, vol. 301, f. 42, 19 marzo 1763.

⁹¹ Ivi, p. 80, 3 aprile 1763. Il segretario dell'Ecclesiastico Carlo De Marco comunicò al Cappellano Maggiore la necessità di salvaguardare i diritti regi di fonte ai possibili tentativi di ingerenza dell'ordinario diocesano di Capua.

per il necessario lume, di appigliarsi a quello di soggettarsi all'Arcivescovo di Capua, in quelle sole cose però che i Monasteri e i regolari di Real Fondazione lo sogliono essere, come Santa Chiara di Napoli e la Maddalena.

Facendo leva sulle «consuetudini» vigenti nel Regno, egli proponeva, in buona sostanza, di sottomettere le religiose al controllo dell'ordinario diocesano limitatamente a materie quali il rispetto delle regola claustrali, le «confessioni», la «benedizione delle prediche» e lo «scrutinio delle novizie»⁹². L'inaspettato intervento di Latilla suscitò enormi perplessità in Tanucci che informò tempestivamente il Re Cattolico di quanto era avvenuto e attribuì, senza mezzi termini, gran parte delle colpe della situazione che si era venuta a creare all'imprudente operato di Salvatore Pagnani e agli «stravaganti» meccanismi introdotti da San Nicandro. La risoluzione caldeggiata dal confessore di Ferdinando IV, secondo lui, era ricca di tranelli perché la difesa dei principi fondanti della «regia protezione» strideva fortemente con le prerogative attribuite al clero sull'istituto di San Gabriele.

Il Consiglio sul campo si uniformò. Io solo, colla mente sporcata dall'esperienza di 25 anni di segreteria di Giustizia, tacqui, sapendo quanti mali produce la disperazione della clausura e dei voti, quanti sacrilegi, quanta corruttela⁹³.

Il 10 luglio il confessore di Ferdinando IV informò Angela Marrapese che l'affare si era finalmente incamminato verso una risoluzione, ma, allo stesso tempo ritenne utile informarla che era necessaria un'estrema prudenza nella gestione di tutti i conflitti di carattere giurisdizionale che potevano nascere intorno al nuovo monastero di clausura⁹⁴.

⁹² BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere a Suor Maria Angela del Divino Amore*, b. 483.

⁹³ R. Mincuzzi (a cura di), *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone*, cit., 14 giugno 1763, pp. 160-161.

⁹⁴ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere a suor Maria Angela del Divino Amore*, b. 448. [...] stavamo col Sig. Principe [di San Nicandro] – scriveva Latilla - pensando la maniera dolce per persuader il consaputo ministro ad evitar ogni altra longaria. Con concerto del medesimo Sig. Principe si è formato da me un lungo memoriale, quale si è presentato dal rif. Sig. Principe e mi ha mandato a dire egli stesso essere riuscito felicemente come V.S. Rev.ma avrà a questa ora saputo. [...] ho motivo pertanto di consolarmi per veder terminata un'opera di Gloria di Dio [...]. Né a voce, né nel memoriale giammai ho fatto parola di soggezione all'Arcivescovo nello scrutinio delle novizie o in altra cosa particolare e solo mi sono contenuto nelle cose generali nelle quali la clausura di Regolari soggette e da oggi governate, e di Real Fondazione, ed immediatamente soggette alla Real protezione, come s. Chiara o S. Teresa ed altri, sono subordinate al proprio arcivescovo. Per intelligenza di V.S.Rev.ma bisogna però che io le dica che lo scrutinio della volontà delle novizie prima della professione è così riservato e privativo del vescovo dal S. Concilio di Trento, che sarebbe nulla la professione senza il medesimo, e questa tal cosa così riservata al vescovo, che quando anche Roma avesse accordata o volesse accordare l'immediata soggezione o al Nunzio Apostolico o al Cappellano Maggiore, sempre però si intenda il diritto dello scrutinio, da farsi innanzi la solenne professione, riservato al proprio vescovo, ed in questo non c'è ne ci può esser eccezione o privilegio alcuno trattandosi della Legge del S. Concilio di Trento, da cui dipende la validità o la nullità della professione solenne. Ho stimato dir a V.S. Rev.ma tutto questo ad acciocché sapesse la mia condotta e che questo capo è inevitabile in qualunque caso. Questo scrutinio però in altro non consiste se non che in esaminar l'Arcivescovo se la giovane

Con un dispaccio pubblicato il 16 luglio si stabilì che la nuova fondazione capuana doveva esser soggetta all'arcivescovo di Capua «in quella maniera e in quelle cose, nelle quali i monasteri di clausura di regia fondazione, e sottoposti immediatamente alla real protezione sogliono esser soggetti al proprio ordinario»⁹⁵, ma Bernardo Tanucci aveva ancora parecchi conti in sospeso da saldare con il suo principale oppositore all'interno del Consiglio. Egli, infatti, accusò duramente San Nicandro di aver deliberatamente manipolato le decisioni dell'esecutivo dando «qualche tintura di consigliere di stato» a un prelado destinato ad assistere spiritualmente il giovanissimo monarca, ma non «a vedere scritti i suoi pareri in materie giurisdizionali».

Molto avrei da dire – si legge nella lettera al re Cattolico del 26 luglio - ma non è il tempo questo di massime grandi di sovranità. Dirlle ora varrebbe profonderle, non solamente in vano, ma con danno della stessa sovranità, la quale deve avere i suoi arcani che, manifestati ai privati, potrebbero essere abusati. Signore, questo è il nostro male presente, siamo piccoli e ci crediamo grandi, e non misuriamo la distanza infinita che è tra la sovranità e noi, e Dio sa quante volte siamo tentati di farla servire alle massime, alle passioni, alle circostanze private e a credere ingiusta la ragione di Stato⁹⁶.

Le amare considerazioni del ministro toscano, pur essendo chiaramente orientate a screditare i suoi oppositori, ci dimostrano in maniera evidente le tensioni generate dall'affare capuano che coinvolgeva il delicato tema della difesa delle prerogative regie in un periodo cruciale della parabola settecentesca della monarchia borbonica napoletana, quale fu quello della Reggenza. Fu lo stesso Tanucci a mettere il punto all'intricatissima questione, ponendo, nonostante le chiassose rimostranze di San Nicandro⁹⁷, dei paletti ben precisi alla giurisdizione ecclesiastica e appoggiandosi, come era già accaduto in diverse occasioni, all'autorità di risoluzioni prodotte, nei decenni precedenti, dai tribunali laici del Regno. Similmente a quanto era accaduto «in occasione dell'erezione del monastero di Santa Maria del Carmelo di Campobasso e di quello di Vietri negli anni 1746 e 1747», il vescovo competente assumeva le funzioni di «delegato» regio ed era autorizzato, pertanto, ad esercitare la sua azione di controllo senza pregiudicare le «sovrane regalie». Ai frati dell'ordine carmelitano spettava la sorveglianza sul rispetto della «monastica disciplina»,

abbraccia di propria volontà lo stato religioso, o pure per umani rispetti, o per violenze che se le facesse da' parenti. E siccome la professione solenne si fa in faccia alla Chiesa è perciò indissolubile, perciò la chiesa stessa esamina che ci sia tutta la libertà nel farlo».

⁹⁵ ASN, *Ministero degli affari ecclesiastici*, b. 2149, f. 1.

⁹⁶ R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci*, cit. p. 166.

⁹⁷ Ivi, lettera del 13 settembre, pp. 172-173.

previa la concessione di una licenza triennale da parte dello stesso monarca che restava, a tutti gli effetti, «patrono» dell'istituto «per la temporalità» e per «la spiritualità»⁹⁸.

Le difficoltà, tuttavia, non terminarono con il riconoscimento della clausura poiché, nel 1764, Michele Maria Capace Galeota venne chiamato a sostituire Muzio Gaeta come arcivescovo di Capua e, considerata la sua fama di prelado particolarmente zelante e attento alla difesa delle prerogative ecclesiastiche, tanto le religiose quanto il loro direttore spirituale si mostrarono preoccupati della possibilità di veder nascere nuovi conflitti intorno al monastero di San Gabriele. Ancora una volta venne chiamato in causa Benedetto Latilla che diede precise istruzioni alla Priora sul comportamento da adottare di fronte a eventuali pretese del nuovo ordinario diocesano.

Li Principii della Giurisdizione Reale – si legge nella lettera del 10 novembre - sono niente uniformi e si concepiscono più volte diversamente e perciò il darne giudizio è pericolosissimo per ogni verso⁹⁹.

Superata la metà degli anni sessanta, la fondazione fortemente voluta da Salvatore Pagnani e Angela del Divino Amore trovò finalmente una stabilità e si affermò come una delle più prestigiose dell'intero Regno di Napoli, superando di gran lunga tantissimi altri conventi di più antica formazione nei quali non era stato possibile affermare una rigida disciplina. Il riconoscimento ottenuto dai religiosi capuani fu grandiosamente celebrato tra i superiori dell'ordine e negli ambienti ecclesiastici tradizionalisti che lo considerarono insolito e tanto più lodevole in un'epoca storica profondamente ostile, durante la quale l'avanzata dei poteri secolari e la laicizzazione della società avevano reso difficile l'azione evangelizzatrice e la riaffermazione dei modelli culturali sui quali si era fondata la chiesa post-tridentina. In questo periodo la corrispondenza epistolare tra Gioacchino Contalti e la

⁹⁸ ASN, *Ministero degli affari ecclesiastici*, b. 2149, f. 71.

⁹⁹ BMCC, *Fondo Manoscritti, Lettere alla Priora suor Maria Angela del Divino Amore*, 1° novembre 1764, b. 448. «Per la qual cosa – continuava Latilla - in primo luogo prego V.S.Rev.ma non creder le voci che si spargono dell'Arcivescovo giacché spesso si dicono cento falsità, che l'Arcivescovo non sognerà. Egli è un zelantissimo prelado pieno di bontà e di carità: è vero che è forte nelle sue imprese, ma bisogna prima vederle e poi crederle. In secondo luogo, quando poi egli giunto costì intimasse la visita a cotesto monastero, V.S.Rev.ma deve risponder piena di assenzione e di rispetto, che sempre si farà gloria e piacere di obbedirlo in quanto potrà, ma che essendo di fresca Real Fondazione e immediatamente soggetta alla Real Protezione, bisogna che dia parte alli ministri regi di questa tal cosa, per non incorrere nella Real indignazione, dopo aver ricevuto dalla Real Clemenza infinite beneficenze Subito poi spedisca un memoriale diretto al Re con un avvocato che glielo presenti, in cui dia parte al Re dell'intimazione dell'Arcivescovo, della sua risposta e chiedendo al Re norma e regola di come condursi per non pregiudicar la Real Fondazione e la Real protezione. Secondo poi la risposta che avrà, dovrà condursi coll'Arcivescovo e rispondere al medesimo. Questo è il mio sentimento, il più sicuro per la loro quiete, il più certo per non errare. Quanto io le dico ho tutto comunicato al Sig. Principe di San Nicandro che l'ha approvato come la regola più certa e sicura per non errare ed operare con sicurezza. Io intanto anche coll'approvazione del medesimo sto facendo la posta per parlare coll'arcivescovo, se mai qui, dove mai io posso partir capitate, e parlandoli procurarvi sicuramente levarla dal pensiero sì fatta cosa, quando l'avesse, e che mi par possibile».

Priora di San Gabriele si arricchì di toni estremamente cupi che scaturivano da una considerazione profondamente negativa del panorama socio-politico e intravedevano unicamente nel restauro delle antiche virtù monastiche una possibilità di riscatto per gli uomini che, con i loro innumerevoli peccati e con la presunzione di poter affidare tutte le loro sorti alla “dea ragione”, avevano scatenato le “giuste” ire del Signore.

[Questo] mondo – scriveva l'ex generale carmelitano il 22 luglio 1767 - vede sbandita l'idea di perfezione evangelica e la pratica della vera virtù cristiana, e Dio voglia che non sia bandita anche dalli chiostri, mentre si vede che coloro stessi li quali hanno deciso di onorare le ferite sanguinose di Gesù Cristo sul Calvario colla povertà, coll'ubbidienza, colla carità, colla penitenza e macerazione del corpo, vivono più da secolari che da regolari, e più si divertono nelle piazze, e nelle case di quelle attendono agli oratori e alle chiese. E credo che questo sia il motivo per cui, con castigo veramente terribile, il Sig. Iddio permette che sia insultato il Santuario, avvilito il sacerdozio, derisi e depressi li religiosi stessi, i quali non camminano la strada delle divine giustificazioni, e sono compresi tutti sotto il divino flagello¹⁰⁰.

Le speranze di purificazione e rigenerazione erano affidate proprio alla punizione divina, capace di indurre tutti i peccatori al pentimento e di dare nuova forza ai pastori di una chiesa che, pur subendo attacchi su ogni fronte, doveva continuare a diffondere il messaggio dell'«Altissimo», per far conoscere ai «cristiani» il «suo vero bene», giacché «pur troppo molti» erravano «per la via della perdizione»¹⁰¹. Alle preghiere di Angela del Divino Amore e delle sue consorelle erano affidati i destini di una religione mortificata e umiliata che trovava, però, nel monastero capuano un baluardo inespugnabile per tutte le tentazioni del secolo, la dimostrazione visibile della presenza di Dio di fronte a un mondo che gli aveva voltato le spalle.

Vi scrivo ancora perché con modo speciale raccomandiate al Divino celeste Sposo la Santa Cattolica Chiesa, la quale si ritrova in angustie e pericoli grandi nel regno di Polonia, perlocchè quivi il Santo Padre ordinò e fece una processione di penitenza nel giorno dei Santi innocenti coll'intervento di tutti gli Ordini Ecclesiastici e con dare Egli stesso la Benedizione col SS. Sacramento. Chi ben riflette ed ama la Chiesa Madre, vedendola così isolata, e per così dire abbandonata, e nel tempo stesso assalita ed invasa da Eretici e da Scismatici, li quali impongono nuove massime per le quali si sconvolge tutto il pacifico possesso della

¹⁰⁰ BMCC, *Lettere di Gioacchino Contalti a Suor Maria Angela del Divino Amore*, 22 luglio 1767, b. 472. «Perlochè vi dico – continuava Contalti - che quando non si rinnovino li Sacri Ritiri, e non si piantino di nuovo quel vero spirito di vita perfetta, che sia conforme per quanto sia possibile alla nostra misera umanità, [vi saranno nuovi flagelli]. Ringrazio il Sig. Iddio che va piantando nuove solitudini, nelle quali l'anime dal mondo fuggendo, possano ritrovare il loro Gesù, e ritrovandolo, stringerlo al cuore e non lasciarlo mai; onde Gesù in tali anime prendendo per sua somma bontà le sue compiacenze divine, possa per sua misericordia mitigare il suo sdegno e spandere sopra tutte l'anime quel lume, onde tutte possano conoscere una nuova strada e camminare all'estrema salute».

¹⁰¹ Ivi, 22 dicembre 1767.

religione cattolica, non può che sentirsi scoppiare il cuore, perché oltre il considerare che tante e tante anime già accecate se ne vanno perdute nella strada dell'orrore, si vede ancora il pericolo di quelle molte le quali sanno essere facilmente sedotte e dall'inganno e dalla violenza alla quale sono esposte. [...] Vero è che il Sig. Idio permetterà questo cotanto terribile flagello in castigo di que' cristiani e specialmente di quegli ecclesiastici li quali vanno errando fuori dal retto sentiero, trascurando quella ecclesiastica perfezione che professata e giurata hanno all'Altissimo, allorché si consacrarono al suo Divino servizio, e può essere che dal castigo ne ricavi quell'emendazione e riforma che Gesù non ha potuto ottenere col suo Divino Amore¹⁰².

Il successore di Gioacchino Contalti alla guida dell'ordine, Giuseppe Ximenes, dopo l'espulsione dei gesuiti dalla Spagna e dal Regno di Napoli, chiese l'intercessione di Angela Marrapese per comunicare al Re Cattolico la volontà manifestata da Clemente XIII di giungere a un compromesso finalizzato a salvare altri ordini religiosi per i quali si minacciava la soppressione. Se si tiene fede alle parole del generale carmelitano, papa Rezzonico, generalmente ricordato per la dura condanna del movimento illuminista e per il violento scontro con le politiche giurisdizionaliste dei governi italiani ed europei, negli ultimi mesi del suo pontificato avrebbe prospettato la possibilità di offrire ai sovrani una tregua mostrandosi pronto a voltare definitivamente le spalle all'ordine ignaziano. Egli era probabilmente consapevole che una tale strategia poteva essere interpretata come segno di debolezza, ma, come dimostrato dalla sua enciclica *Christianae reipublicae salus* pubblicata nel 1766, era altrettanto convinto della necessità di rifondare quel regime collaborativo tra chiesa e stati laici sulla quale si erano forgiate le caratteristiche basilari della società di antico regime e le regole dominanti dei rapporti tra i ceti.

[...] Sua Santità – scriveva Ximenes alla Priora di Capua - continuava ad aver Sommo Piacere che [si] addimostrasse [la] disposizione in cui Egli era entrato di dare ai Principi un'onesta soddisfazione e [...] ove i Principi istessi d'unanime consentimento ricercassero la soppressione dei gesuiti, facilmente sarebbe disceso l'istesso pontefice a contentarli. Inoltre aspettasi quanto prima da Vienna una risposta dell'Imperatrice Regina vedova, la quale essendo stata pregata per parte della Santa Sede a farla da mediatrice, sperasi che debba essere ciò il compimento dell'opera, né vi rimanga più ostacolo a stabilire una perfetta armonia.

La «Madre Priora» era chiamata a esporre a «Sua Maestà Cattolica» la volontà del Papa di «dare ai sovrani una ragionevole onesta soddisfazione», consapevole del «bisogno» di rendere gli ordini regolari «più utili e più profittevoli alla Chiesa stessa e agli stati». Allo stesso tempo, però, era necessario denunciare l'eccessivo potere attribuito ai «ministri» laici che attuavano i loro piani esclusivamente a discapito dei chierici e ponevano scarsa

¹⁰² Ivi, 4 gennaio 1768.

attenzione all'esigenza di «svellere il grano della zizzania», sempre più diffusa tra le società europee¹⁰³.

Il potere di influenza su uno dei maggiori sovrani d'Europa conquistato dalla visionaria del monastero di San Gabriele aiutò la definitiva consacrazione del suo confessore Salvatore Pagnani che, contro i violenti attacchi portati da un secolo “bugiardo”, reo di aver completamente accantonato le disposizioni dell'autorità religiosa, aveva “eroicamente” difeso le sue figlie spirituali e, tanto condividendo le loro sofferenze quanto remando contro il fiume della miscredenza, era diventato ineguagliabile esempio di umiltà e obbedienza. La decadenza della vita monastica, contaminata dalla corruzione dei costumi mondani, aveva reso necessaria la ricostruzione di un antico modello di osservanza che, lungi dal subire provvedimenti restrittivi dei sovrani, poteva solo raccoglierne i consensi, mentre – affermava Gioacchino Contalti – le «religioni tutte» avevano bisogno di «purgare il campo da quegli sterpi e quelle spine» che le tenevano «intralciate», onde «il poterne evitare quel rimedio più acerbo che dalla mano secolare» si poteva e si doveva temere¹⁰⁴. L'ordine ecclesiastico aveva «smarrito affatto lo splendore di quelle virtù» che dovevano «illustrare e illuminare il firmamento della Chiesa cattolica», la quale, pur «essendo stata da Gesù Cristo fondata colle teologali virtù sopra l'umiltà, la povertà, la purità, la semplicità, l'innocenza», aveva depresso «gli vestimenti della sua [storia]» e voleva «far pompa unicamente di quelle vanità» proprie del «secolo cieco, guasto e corrotto».

Il flagello sopra le cose temporali è terribile, ma molto più temibile egli è quando cade sopra le spirituali: che la Chiesa sia afflitta nelle sue temporali giurisdizioni è gran male, ma quanto maggiore si è mai l'afflizione della Chiesa medesima quando vede che la Cattolica religione, la cristiana perfezione, si ritrova esposta a qualche inevitabile pericolo. Oh Dio! Questa è l'afflizione nella quale la povera Chiesa ritrovasi e mancano, sapete li Geremia, Li Elia, li Santi Profeti che ne zelino l'onore e la riparazione [...] poiché io sono del parere che allora si vedranno nella Chiesa li gloriosi trionfi, quando si vedano riformati li ecclesiastici costumi; preghiamo e preghiamo forte il Sign. che in noi ed in tutti diffonda quel Santo e Divino Spirito¹⁰⁵.

¹⁰³ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere alla Priora Suor Maria Angela del Divino Amore*, 23 giugno 1768, b. 257.

¹⁰⁴ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere di Gioacchino Contalti a suor Maria Angela del Divino Amore*, 5 ottobre 1768, b. 472. Si veda anche, nella stessa busta la lettera del 13 settembre, nella quale Contalti afferma che «sono tante e tali le insorgenze che in sequela di quelle insorte alla Chiesa ne escono ancora in tutti gli ordini regolari, che non si sa da qual parte uno possa rivolgersi senza incontrare pericoli anche maggiori, perché da per tutto ogni religione e convento sta inquieto. Si maneggia qui ed altrove perché non nasca qualche sensibile discapito e di perdita di conventi o di proibizione di vestir l'abito, o di espulsione di religiosi, o di qualche altra novità [...]».

¹⁰⁵ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere di Gioacchino Contalti a suor Maria Angela del Divino Amore*, 26 agosto 1768, b. 472.

Il 9 gennaio del 1771 morì nel convento del Carmine di Capua Salvatore Pagnani. Il suo cadavere fu accompagnato da una enorme folla proveniente da luoghi vicini e lontani, convinta, nonostante le «tante maldicenze», della santità del religioso. Diverse persone si fecero avanti per ottenere reliquie ricavate dalle sue unghie, dai suoi capelli e dai suoi abiti o per intingere stracci e fazzoletti nel suo sangue. Dopo 18 giorni il corpo, conformemente alle disposizioni della Congregazione dei Riti, venne trasportato dalla Chiesa dell'ordine carmelitano alla Chiesa del Monastero di San Gabriele, e i canonici della cattedrale verificarono che non emanava alcun odore cattivo, che le membra erano perfettamente flessibili e che, intaccando la cute, sgorgava copioso un sangue «vivo e rubicondo». Per diversi mesi il sepolcro fu visitato da una grande quantità di fedeli provenienti da diversi centri di Terra di Lavoro e da «terre più lontane», mentre gli abitanti della città di Capua si mostrarono piuttosto «freddi» verso la figura del nuovo candidato alla gloria degli altari¹⁰⁶.

Dalla vicenda storico-politica al racconto agiografico: linee di una strategia

Il promotore della causa Giovanni Maria Grammatico, fin dalla prima stesura degli *Articoli*, nel 1772, si preoccupò di costruire un modello di santità perfettamente aderente ai canoni che si erano affermati in epoca post-tridentina. Non ci soffermeremo in maniera specifica, in questo lavoro, sugli aspetti normativi, teologici, ideologici e simbolici, indubbiamente rilevanti, emersi dallo studio di questo tipo di fonte, ma ci limiteremo ad osservarli in maniera strettamente funzionale agli scopi della ricerca, tesa ad indagare, come si è già detto, le intersezioni tra le nuove proposte di santità che vennero formulate nel Regno di Napoli nel corso del secolo XVIII e le dinamiche fondamentali che contraddistinsero lo svolgersi della vita politica, l'azione di governo, l'evoluzione dell'immagine del potere monarchico.

Si pose, innanzi tutto, l'accento sulle virtù profetiche del Servo di Dio che, concentrato esclusivamente sull'ascolto della voce divina, rifiutava testardamente di far ricorso alla ragione umana. Diverse persone ebbero l'opportunità di ammirare la sua capacità di prevedere il futuro, ma tra tutti i testimoni che vennero chiamati a deporre, i racconti delle religiose di San Gabriele sono, senza ombra di dubbio, quelli più ricchi di particolari. Angela del Divino Amore ricordò, insieme ad alcune sue consorelle, che Salvatore Pagnani, dopo aver visitato il Ritiro delle Alcantarine di Chiaia ne predisse l'imminente

¹⁰⁶ ASDC, *Processus originalis, Articoli redatti nel 1772*, cit., vol. I.

dismissione¹⁰⁷, mentre Maria Crocifissa della Salute (al secolo Elisabetta Scala) sottolineò che egli, semplicemente osservando negli occhi le donne incinte, era in grado di indovinare il sesso del nascituro¹⁰⁸. L'episodio più frequentemente ricordato nelle pagine del processo informativo riguarda, però, un albero piantato nel giardino del Ritiro, che ormai da diversi anni non dava più frutti nella stagione primaverile mostrando tristemente i suoi rami secchi. Proprio quando le terziarie sembravano determinate ad abbatterlo, il Servo di Dio si oppose fermamente affermando che preghiere più sentite, accompagnate dall'intensificazione delle penitenze e da severe discipline corporali avrebbero dato nuova vita al tronco che sembrava esanime. La profezia, tra lo stupore di tutte le religiose, si avverò e diede occasione al loro direttore spirituale di pronunciare un sermone di ringraziamento.

«La vita Spirituale – ricordava Pagnani - allora fa gran porogressi nella Virtù e produce saporosi frutti di perfezione, quando ha più profonde le radici dell'Umiltà e più s'inviscera colla propria cognizione nella Terra del suo niente, ma umiltà pura, generosa e vera, non simulata e finta»¹⁰⁹.

«D'ora in avanti questo albero sarà per voi l'albero dell'ubbidienza piantato nella terra dell'ubbidienza»¹¹⁰.

Immagini molto simili erano già state formulate nei memoriali del Ritiro, dove si narrava che il futuro candidato alla gloria degli altari era capace di coltivare i terreni fertili e di rivitalizzare quelli aridi facendo allontanare con le sue orazioni tutti gli insetti e gli animali selvaggi che danneggiavano i raccolti¹¹¹. Il valore simbolico di queste annotazioni è notevole poiché nasce dalla corrispondenza, costantemente riproposta, tra fenomeni naturali e dinamiche sociali: la terra capace di dare frutti, similmente alla società cristiana fondata sul modello della "Civitas Dei", era quella in cui si riusciva a piantare il seme dell'obbedienza, imponendo il rispetto della legge e delle gerarchie ecclesiastiche.

Salvatore Pagnani venne descritto dai sostenitori della sua causa come religioso povero, completamente incurante dei beni materiali e incapace di maneggiare denaro che non fosse destinato a finanziare la sua fondazione. La sua eroica umiltà gli impediva di dedicarsi alla pulizia personale e gli stracci con i quali si vestiva si ricoprivano di sporcizia fino a diventare insopportabilmente puzzolenti.

¹⁰⁷ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Suor Maria Angela del Divino Amore*, vol. II.

¹⁰⁸ Ivi, *Deposizione di Suor Maria Crocifissa della Salute*.

¹⁰⁹ Ivi, *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III.

¹¹⁰ Ivi, *Deposizione di suor Arcangela di Sant'Anna*, Vol. II.

¹¹¹ BMCC, *Fondo manoscritti, Memoriali del monastero di San Gabriele*, cit. b. 245.

Soffrì la mortificazione di migliaia di pidocchi che se li mischiò e aumentarono sulla sua persona, e pur Egli mai se ne lagnava, né pensava levarseli addosso, fin tanto che, accortami di ciò, tanto io che le altre Religiose, specialmente l'odierna Madre Priora, trovò la maniera di farli cambiare tutte le vesti e biancherie e lo fece pulire; ed a motivo di mortificazione non se li fece pulire, né si curava di farlo. [...] Si andava Egli a mettere nella nostra Chiesa nel Luogo più abietto e propriamente vicino alla porta, sedendosi con i mendichi, lacchè fu motivo di empirsi di pidocchi¹¹².

Rifiutava ostinatamente cibi sani e ben cotti aspettando, in alcuni casi, che le pietanze marcissero prima di mangiarle. Durante le malattie che gli provocavano «indicibili sofferenze», sceglieva sempre di non seguire le cure che gli venivano prescritte e accoglieva con estrema freddezza i medici che accorrevano al suo capezzale poiché li riteneva «superbi», «ignoranti», incapaci di affidarsi al consiglio del Signore che era l'unico a conoscere realmente la strada per donare il bene ai suoi figli¹¹³. Dopo alcune rovinose cadute dalle scale del suo convento, tutti coloro che tentarono di mettergli a posto le ossa fallirono miseramente inasprendo i suoi lancinanti dolori e dando, allo stesso tempo, dimostrazione dell'inutilità dell'intervento umano contro un disegno superiore che aveva riservato al Servo di Dio un cammino di sofferenze e patimenti¹¹⁴.

I suoi confratelli dichiararono di aver trovato nella sua cella, in diverse occasioni «catene, cordelle, stellucce di ferro» avvolte in «tovaglie intrise di sangue»¹¹⁵, a dimostrazione del fatto che Pagnani, seguendo gli esempi di tanti altri eroi della Chiesa testimoniati da una lunghissima e consolidata tradizione agiografica, si infliggeva pesantissime pene corporali che, unite ad un regime di vita incentrato su penitenze e privazioni, palesava la volontà di portare a termine un cammino di fortificazione spirituale utile a compiere la sua difficile opera di evangelizzazione e ad affrontare le malvagità di un mondo sempre più «corrotto» dalle tentazioni di Satana¹¹⁶. Tutte le avversità erano considerate come il frutto dei progetti della provvidenza che, in un secolo caratterizzato dal trionfo dei Lumi, dagli «infami» attacchi subiti dalle istituzioni ecclesiastiche, aveva scelto un umile religioso, disprezzato dalla sua città e dai componenti del suo stesso ordine, per ripercorre il cammino terreno di Gesù e dei suoi seguaci dei primi secoli, i quali, affrontando coraggiosamente l'ostilità del potere imperiale romano, erano diventati indistruttibili esempi di virtù cristiana.

¹¹² ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III.

¹¹³ Ivi, *Articoli redatti dal postulatore Giovanni Maria Grammatico nel 1772*, vol. I

¹¹⁴ Ivi.

¹¹⁵ Ivi, *Deposizione del frate Angelo Maria Passeri dell'ordine dei Carmelitani Scalzi*, vol. I; sullo stesso argomento si vedano anche le deposizioni dei frati Cirillo Papa e Cirillo Scappaticcio, vol. I.

¹¹⁶ Ivi, *Deposizione del frate Cirillo Scappaticcio dell'ordine dei Carmelitani Scalzi*, vol. I

Io non mi meraviglio – affermava il frate carmelitano - che i santi martiri avessero potuto subire tanti tormenti e tante persecuzioni superanti le forze naturali, perché quando Iddio vuole, concorre colla sua Grazia. [...] Li travagli, le angustie, le pene, sono grazie e non castighi, e queste Croci sono effetto dell'infinito amore di Dio, poiché essendo stata la Croce il talamo in dove Iddio volle che spirasse il Suo Figlio, adunque somma carità ci usa facendoci partecipi degli affetti della Santa Croce, quali ci son comunicati per mezzo delle tribolazioni, angustie e pentimenti, siano temporali, siano spirituali¹¹⁷.

Il dramma del servo di Dio umile, sporco, puzzolente, sofferente, capace di una paziente rassegnazione contro coloro che ingiustamente lo aggredivano, scettico nei confronti delle possibilità della ragione umana, unicamente proiettato all'ascolto del consiglio divino, trovava un'immediata identificazione con la vicenda della Chiesa settecentesca perseguitata, assediata, mortificata nella sua autorità dalle aggressive politiche degli Stati che procedevano nella loro azione di governo lasciando in secondo piano i dettati della fede. Fra Cirillo Papa, lettore di filosofia dell'ordine carmelitano, ricordò nella sua deposizione, che l'aspirante santo si meravigliava e rammaricava enormemente del fatto che alcune potenze cattoliche avevano «lasciato il libero esercizio di religione a qualche setta eretica».

Godeva quando sentiva che l'armi imperiali si dilatavano contro il Turco, come sommo dolore dimostrò nella perdita di Belgrado ch'egli diceva di essere il baluardo della fede e per cui la Chiesa ci aveva spesi molti milioni. So anche che vituperava le Potenze cattoliche che si erano unite col Re di Prussia come pure mostrava molto impegno che gli altri avessero evitati i peccati dicendo che l'Inghilterra, l'Olanda e le altre nazioni per i peccati avevano perduto la fede: stimo esser argomento che Egli in privato prendesse preghiere per gli infedeli¹¹⁸.

Con qualche anno di anticipo il promotore carmelitano Giovanni Maria Grammatico, pur mutuando gran parte delle idee-chiave dei suoi *Articoli* dai memoriali di San Gabriele redatti nei decenni centrali del secolo dalle monache dell'istituto e, quindi, adeguandosi ad una sorta di autobiografia dettata dallo stesso Salvatore Pagnani, proponeva linee strategiche molto simili a quelle che avrebbero caratterizzato il processo di canonizzazione del mendicante di origini francesi Benedetto Giuseppe Labre che raccolse il consenso di innumerevoli devoti nella capitale della cristianità e trovò i suoi appoggi più autorevoli

¹¹⁷ Ivi, *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III

¹¹⁸ Ivi, *Deposizione di fra Cirillo Papa*, lettore di filosofia dell'ordine dei Carmelitani Scalzi, vol. I

proprio negli ambienti ecclesiastici conservatori e intransigenti, notoriamente ostili alle istanze riformiste che pure attraversarono una parte del clero durante il secolo XVIII¹¹⁹.

La vicenda del frate capuano, tuttavia, per il fatto stesso di essere pienamente inserita in un diverso contesto socio-politico, merita una considerazione autonoma, per la quale è utile partire, a mio avviso, dallo stesso processo informativo che, pur mantenendo l'immagine del candidato alla gloria degli altari, in buona sostanza, conforme ai modelli codificati dalla Chiesa nell'età della controriforma, presenta dei tratti specifici non trascurabili. È impossibile non notare, in primo luogo, che la storia della fondazione del monastero femminile e tutti gli episodi che ebbero come protagonista la priora Angela del Divino Amore ricevettero enorme spazio nella ricostruzione agiografica del procuratore carmelitano, in particolar modo negli *Articoli* aggiornati nel 1778 per la seconda fase dell'inchiesta diocesana. I travagliati avvenimenti che circondarono il Ritiro di San Gabriele e le «atroci» persecuzioni organizzate dalla fazione contraria alle terziarie furono imputati alla forza di una portentosa e indistruttibile macchina infernale che, già costruita per mortificare il ruolo-guida ricoperto dal clero e diffondere la miscredenza, era impegnata ora ad ostacolare la realizzazione di un'opera che avrebbe aiutato l'esercizio delle vere virtù cristiane. L'attività esorcistica del Servo di Dio assunse particolare rilevanza in questo contesto poiché fu finalizzata a proteggere le sue figlie spirituali dai violenti attacchi portati da persone malvagie, sedotte dal peccato, inclini ad accogliere il dettato di Satana. Il richiamo alla componente demoniaca caratterizzava ogni singola frase di un racconto che si concentrava sull'identificazione dei nemici politici della fondazione capuana con i nemici di Dio, in un'epoca storica nella quale l'edificazione di nuovi istituti monastici non incontrava facilmente il favore delle istituzioni laiche e la religione perdeva una parte importante della sua influenza sul tessuto sociale¹²⁰. Il frate carmelitano, come si legge nella deposizione di Giovanni Cecere, si assicurò di poter continuare a difendere le religiose anche dopo la sua morte seguendo esattamente la stessa strada percorsa in vita, ovvero sopportando eroicamente tutte le iniquità del secolo e affrontando insulti, derisioni e maltrattamenti che lo aiutarono a costruire un ineguagliabile esempio di forza. Egli espresse il desiderio di essere seppellito davanti all'ingresso della chiesa di San Gabriele che custodiva le reliquie della martire Santa Placida, al di sotto della pavimentazione, in

¹¹⁹ Sulla vicenda di Benedetto Giuseppe Labre si veda il fondamentale studio di M. Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

¹²⁰ ASDC, *Processus originalis*, cit., *Articoli aggiornati nel 1778*, vol. II

modo tale che tutti i “miscredenti”, transitando in quel luogo, lo avrebbero calpestato e mortificato, esattamente come era successo nei difficili anni della fondazione¹²¹.

Tra i riti prescritti da Salvatore Pagnani, fu ricordato con particolare frequenza nelle deposizioni quello organizzato negli ultimi giorni del carnevale, durante i quali le religiose trascorrevano, in un severo regime di penitenza, tutte le ore notturne, pregando davanti alle immagini sacre e praticavano lunghissimi digiuni al fine di risarcire Dio per tutte le offese procurategli in quel periodo dell’anno dalla dissolutezza degli uomini. L’equazione carnevale-demonio, come ci ricordava a suo tempo Peter Burke, era una delle costanti della cultura clericale di antico regime, orientata verso la ricerca di una dimensione espiativa capace di contrapporsi agli eccessi della festa laica, sapientemente guidata dall’opera degli apparati repressivi istituzionali¹²². Nel caso che stiamo analizzando, l’accento posto sul rito penitenziale contribuisce a disegnare un profilo di santità militante, in un contesto storico-politico al quale si attribuiva una profonda ostilità alla religione accompagnata da un’altrettanto profonda decadenza dei costumi. Durante i primi decenni della monarchia borbonica, come abbiamo visto, si impose una sorveglianza sempre più rigorosa sul tempo della festa e, se da parte dei ceti egemoni, si registrava un tentativo di utilizzarla come «simbolo di coesione sociale e di celebrazione del potere»¹²³, la parte più ampia della popolazione, incapace di riconoscersi «in un unico sistema di valori», si divise tra rifiuto, accettazione e formulazione di diversi modi di riutilizzazione dei modelli proposti¹²⁴. Le istituzioni ecclesiastiche giocarono, anche nei momenti più drammatici come la carestia del 1764, un ruolo fondamentale dimostrando la capacità di raccogliere in un unico fronte le istanze nobiliari, borghesi, popolari orientate verso la resistenza al cambiamento sociale¹²⁵. La storia del Ritiro di san Gabriele acquisiva, in questa prospettiva, un significato paradigmatico, in quanto riusciva a sottolineare il ruolo salvifico di un’oasi di «vita santa» per una città come Capua che si presentava disgregata nel suo tessuto civile, lontanissima dalla morale cristiana, incapace di riconoscere l’importanza dell’operato e delle preghiere delle religiose terziarie.

Le visioni di Angela Marrapese, la cui ispirazione divina fu più volte riconosciuta da direttori spirituali di «indubitabile» fama, legittimavano la costruzione di un impianto narrativo che forniva una chiave interpretativa semplice e incisiva a eventi che toccavano

¹²¹ Ivi, *Deposizione del frate Giovanni Cecere*, vol. I.

¹²² Si veda P. Burke, *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano, A. Mondadori, 1978, pp. 174-235.

¹²³ L. Barletta, *Il carnevale del 1764*, cit., p. 5; della stessa autrice si veda anche *Fra regola e licenza. Chiesa, vita religiosa, feste e beneficenza a Napoli e in Campania (sec. XVIII-XX)*, Napoli, ESI, 2003.

¹²⁴ Ivi, p. 6.

¹²⁵ Ivi, pp. 111-112.

direttamente alcune dinamiche centrali del panorama storico-politico settecentesco, coinvolgendo le strutture amministrative e burocratiche dello stato borbonico. Gli stessi elementi dottrinali e teologici intorno ai quali si costruì il profilo del Servo di Dio e delle sue virtù eroiche, pur attingendo ad una tradizione ormai consolidata e definitivamente codificata dall'autorevole penna di papa Benedetto XIV nel *De servorum dei beatificatione*¹²⁶, subirono un evidente processo di ricontestualizzazione trasformando sensibilmente i loro connotati alla luce delle pressioni di una società attraversata da nuovi fermenti culturali e dall'azione anticuriale portata avanti dal governo del Regno. Alcuni nodi tematici preesistenti nella storia della santità acquisirono inevitabilmente nuovi significati e, senza sconvolgere gli impianti dottrinali e giuridici tradizionali, diventarono strumenti per costruire un messaggio di ricristianizzazione inscindibile dalla ridefinizione dell'identità politica dello stato napoletano. Il potere potenzialmente destabilizzante della nuova fondazione religiosa, che rischiava di rompere i precari equilibri esistenti tra i ceti privilegiati della città, si accompagnava alla difficile gestione dei fenomeni mistici e visionari che, nonostante l'azione disciplinante portata avanti dalla Chiesa lungo l'età della controriforma, continuavano a minacciare l'ortodossia promuovendo, tra le altre cose, forme di vita religiosa che talvolta si discostavano significativamente dal modello claustrale. L'osservanza della regola monastica rimaneva un percorso preferenziale verso il conseguimento della santità e lo stretto controllo operato dai direttori spirituali era in grado di offrire le formule necessarie per giungere ad una mediazione tra l'adesione a modelli agiografici consolidati, la creazione di una via soggettiva verso la perfezione cristiana e l'esercizio delle virtù eroiche¹²⁷. Salvatore Pagnani contribuì in maniera decisiva ad indirizzare la sua figlia spirituale Angela Marrapese sul cammino tracciato da altre celebri sante dell'ordine carmelitano quali Teresa d'Avila e Maria Maddalena de' Pazzi¹²⁸, ma le profezie della priora, pur nell'abbondanza di elementi ricorrenti nel linguaggio mistico-visionario, non furono immuni dalle influenze del contesto socio-politico, legandosi

¹²⁶ Sulla celebre opera di Prospero Lambertini, la cui edizione originaria risale al 1734, si vedano le osservazioni di M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., pp. 121-127; M. Rosa, *Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, cit., pp. 521-550; si vedano anche, di quest'ultimo autore, le importanti considerazioni svolte in *Mistica visionaria e «regolata devozione»*, in Id., *Settecento religioso*, cit., pp. 47-73.

¹²⁷ Sull'argomento si vedano le osservazioni di M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale*, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 327-373.

¹²⁸ Sul modello di santità costruito intorno a Maria Maddalena de' Pazzi si veda il lavoro di S. F. Matthews Grieco, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 320-322. Nel processo informativo per la beatificazione di Salvatore Pagnani, precisamente in appendice alla deposizione di Gabriella Remon y Cavezon, è riportato un breve scritto del servo di Dio dedicato alla celebre santa dell'ordine carmelitano. La maggior parte delle deposizioni, inoltre, conferma che le regole del monastero di San Gabriele furono dettate in sogno ad Angela del Divino Amore da Caterina da Siena e Maria Maddalena de' Pazzi.

indissolubilmente ai complessi meccanismi che regolavano i rapporti tra i ceti privilegiati, caratterizzati da conflitti di breve e lungo periodo, tregue, rotture di vecchie alleanze, conclusione di nuovi patti di solidarietà.

La sovrapposizione visionaria dell'ordine terreno e di quello celeste, oltre a rappresentare, come si è più volte notato, un rifiuto della ragione, della scienza, della coscienza laica, cercò di sanare le lacerazioni della storia settecentesca con l'intento di ricostruire un sistema di potere fortemente minacciato dalle novità dell'epoca dei Lumi. Il corpo e la voce di una donna maltrattata, rifiutata, accusata di stregoneria, l'insegnamento del suo direttore spirituale tacciato di essere «ignorante, illuso, credulone», diventarono metafore della chiesa impegnata nell'eroica difesa della fede contro i mali del mondo moderno¹²⁹. Nel secolo «guasto» e «corrotto»¹³⁰, che assisteva alla decadenza della disciplina monastica, alla dismissione dei conventi, alla marginalizzazione dei modelli di vita cristiana, alla crisi delle strutture sociali fondanti degli stati cattolici post-tridentini, i religiosi capuani riuscirono a remare contro i tempi portando, contro ogni ragionevole previsione, il ritiro di san Gabriele a compiere i passi decisivi per ottenere il riconoscimento dei poteri costituiti. Se questa “prodigiosa” opera fu possibile, però, i meriti andavano assegnati unicamente al volere di Dio che aveva donato al Regno di Napoli una regina “impareggiabilmente devota” e l'aveva scelta come strumento principale per la realizzazione dei suoi progetti.

La celebrazione del potere monarchico tra storia sacra e storia civile

Intorno alla figura di Maria Amalia di Sassonia fu costruito l'asse portante dell'intera architettura del processo informativo sulla vita, le virtù, la fama e i miracoli di Salvatore Pagnani. L'intervento della sovrana a favore del ritiro capuano, appoggiata con entusiasmo dal marito Carlo che lodava le sue «buone amicizie»¹³¹, fu caricato di valenze simboliche in un momento storico, la fine degli anni settanta, in cui il governo napoletano, sotto la guida di Ferdinando IV e dell'intraprendente moglie Maria Carolina d'Asburgo, si apprestava a dare inizio all'ultima travagliatissima fase della lunga parabola riformista settecentesca. Gli anni cinquanta, pur non essendo cronologicamente molto distanti,

¹²⁹ ASDC, *Processus originalis, Depositione di Arcangela di Sant'Anna*, vol. II.

¹³⁰ Gli aggettivi sono usati da Gioacchino Contalti nella lettera a suor Maria Angela del Divino Amore del 26 agosto 1768 (BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere di Gioacchino Contalti a suor Maria Angela del Divino Amore*, b. 472).

¹³¹ R. Chillemi, *Una visita della Regina*, cit., p. 26.

venivano raccontati con una sottilissima vena nostalgica, trasposti in una dimensione mitica e storica, artificiosamente assimilati ad un passato aureo in cui la monarchia era stata capace di porsi a difesa della fede riconoscendo, contro il parere dei sudditi ingannati dal demonio, l'importanza delle virtù che si coltivavano all'interno dei recinti monastici. Maria Amalia aveva interpretato nella maniera migliore la sua funzione terrena di regina degli uomini, così come la vergine Maria era stata in grado di accogliere il richiamo del Padre diventando regina dei cieli: aveva, infatti, ridotto all'obbedienza l'«iniqua» gente capuana riportando l'ordine laddove regnavano il disordine e la miscredenza; aveva restaurato l'ossequio nei confronti di una santità ingiustamente bistrattata e mortificata imponendo perentoriamente l'autorità del potere regio nella difesa della religione contro uomini sedotti dagli «inganni» della ragione.

La vicenda di Salvatore Pagnani e Angela Marrapese conquista la sua esemplarità nella volontà, dimostrata dai protagonisti, di restaurare l'alleanza tra trono e altare sulla quale si era fondata, attraverso i secoli, la comunità cristiana. Si riaffermava un modello di società messo in crisi dalle politiche riformiste e dai progetti di secolarizzazione e, allo stesso tempo, si ribadiva, sulla scia di quanto sosteneva negli stessi anni Alfonso de' Liguori nella *Fedeltà dei Vassalli*, l'indispensabilità di un regime collaborativo tra istituzioni laiche ed ecclesiastiche nell'azione di disciplinamento dei sudditi, i quali soltanto seguendo i precetti della religione potevano essere realmente fedeli ai loro sovrani. La monarchia fu indiscutibilmente il centro dell'universo simbolico al quale attinsero i memoriali di San Gabriele e il processo diocesano poiché fu possibile al promotore disegnare l'immagine di un potere che, diversamente da quanto era successo nell'ultima fase del dominio spagnolo e durante il vicereame austriaco, aveva saputo riallineare finalmente la sua azione ai dettami della fede, sostenendo l'operato del servo di Dio. Allo stesso modo in cui quest'ultimo, con la sua prudenza, risolveva liti e annose controversie tra famiglie, portava pace in comunità laiche e religiose nelle quali regnavano le discordie, i sovrani sanavano i conflitti di una società disgregata richiamandola al rispetto del sacro e all'abbandono delle gioie profane.

I destini del Ritiro di San Gabriele, come abbiamo visto, si decisero nelle aule della giustizia secolare del Regno, mentre le autorità pontificie giocarono un ruolo secondario, senza riuscire ad imporre le prerogative giurisdizionali dell'ordinario diocesano di Capua. L'intera rete di protezione che fu tessuta intorno alla nuova fondazione riuscì, tuttavia, a garantire la sopravvivenza dell'istituto e a favorire il riconoscimento della clausura esclusivamente grazie al coinvolgimento diretto della famiglia reale. I documenti delle segreterie di Stato e dell'Ecclesiastico, del Cappellano Maggiore, della Real Camera di

Santa Chiara raccontano, in buona sostanza, la stessa vicenda narrata nelle ricostruzioni agiografiche conservate negli archivi capuani, ma contengono una chiave di lettura differente, centrata sull'esigenza di affermare e difendere le prerogative regie contro le ingerenze del clero. Un'interpretazione delle fonti fondata su una considerazione strettamente dicotomica del panorama socio-politico dell'epoca, ci potrebbe indurre a pensare che i due mondi, quello dei magistrati laici e quello degli apologeti cattolici, rimanevano completamente distanti nell'adozione di prospettive diverse difficilmente conciliabili, ma non si coglierebbero, in questo modo, alcuni aspetti complessi e fondanti del problema. È infatti innegabile la presenza di un rapporto di contiguità e complementarità tra il racconto agiografico che, saldamente ancorato alle regole dell'*historia salutis* poneva la monarchia al centro del progetto salvifico della provvidenza, e il racconto laico che dava alla stessa istituzione un ruolo centrale nell'affermazione di un preciso disegno politico fondato sul rafforzamento dell'assolutismo regio.

Il modello di santità costruito intorno a Salvatore Pagnani mostrava indubbiamente, in piena continuità con quanto era avvenuto nel secolo XVII, «l'estensione e il valore propagandistico» di un messaggio religioso che nasceva dalla «vivacità delle realtà ecclesiastiche locali, che provavano a resistere al processo di controllo e di disciplinamento imposto dalla Sede apostolica per difendere l'autonomia di una dimensione sacrale a livello periferico» in accordo con vescovi, ordini regolari, poteri secolari e nobiltà¹³². Allo stesso tempo, però, non si può fare a meno di intravedere i segni profondi lasciati dai conflitti che caratterizzarono la storia settecentesca, difficilmente descrivibili attraverso quadri schematici precisi, anche perché generati dai tentativi di ridefinizione cui furono sottoposti i ceti e le istituzioni civili, dalla difesa di privilegi consolidati o dalla promozione di interessi particolaristici che trovavano, in molti casi, proprio nella religione un importante spazio d'azione e una cassa di risonanza.

Anche se l'obiettivo di questa ricerca, come si è già anticipato, non è quello di indagare sui profili di santità riconosciuti dall'istituzione pontificia, è importante ricordare che, dopo la morte di Carlo di Borbone (il quale, così come era accaduto per l'altra aspirante santa carmelitana Serafina di Dio, vivacemente pubblicizzata da Angela Marrapese, sostenne e finanziò la procedura di canonizzazione del frate di Terra di Lavoro¹³³) l'interesse per la vicenda si affievolì rapidamente, salvo poi riaccendersi, quasi inspiegabilmente, ai giorni

¹³² M. Gotor, *Chiesa e santità*, cit., p. 106.

¹³³ Si vedano, a tal proposito, le lettere di Carlo di Borbone ad Angela del Divino Amore del 26 febbraio 1771 e del 10 marzo 1772 trascritte in ASDC, *Processus originalis*, cit., *Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon*, vol. III; si veda anche la lettera del principe di Belmonte alla stessa priora del monastero di San Gabriele del 22 dicembre 1772 in ASDC, *Fondo Monastero di San Gabriele*, vol. III.

nostri per iniziativa dell'attuale arcivescovo di Capua che sembra intenzionato a chiedere l'apertura di un processo apostolico mai iniziato¹³⁴. Negli anni ottanta del XVIII secolo il venir meno del sovrano spagnolo contribuì in maniera decisiva allo sfaldamento del gruppo di pressione che aveva sostenuto le fasi iniziali della scalata agli altari di Salvatore Pagnani, ma il prestigio conquistato dalla priora del ritiro di San Gabriele, che sopravvisse a lungo al suo direttore spirituale, sembrava rimanere intatto. Il nuovo ordinario della diocesi, Adelmo Pignatelli si tenne costantemente in contatto con lei, comunicandole ansie e timori per i destini del clero, costretto a subire i violenti attacchi delle politiche anticurialiste, chiedendole nuove rivelazioni e profezie, utili ad aiutare la difesa del ceto ecclesiastico contro gli attacchi dei poteri secolari.

Madre Priora, dal Vicario nostro vi saranno state significate le mie, anzi le nostre premure, acciò nelle presenti circostanze nelle quali le Potestà delle Tenebre raddoppiano gli sforzi loro per non smentire l'infalibile secolo; porteranno Inferi! Si raddoppino le orazioni, particolarmente di cotesto Ritiro Sacro, appunto perché preval[ga] quanto ora si vuol distruggere, come avrete inteso dal medesimo Sig. Vicario, a cui scrivo perché ci informi di quanto teme che possa accadere. Per perdere la religione, non mi pare che vi sia più efficace mezzo di togliere il freno a quelli che ne esercitano con qualche maggior fervore il ministero e coll'unione rappresentano più al vivo il Ceto della Chiesa dei fedeli. Sono uomini, ma hanno molti modi da non esser conosciuti tali nelle infermità. Conosciuti che sono perdono il concetto, li vilipende il ministero e si perde la fede al ministero perché più non si crede ai ministri. Ecco a quale scopo tendono le mire di coloro che non sanno quel che fanno. Perciò Madre priora Veneratissima, voi siete la Prima e perciò ve lo comando espressamente, visto che avete in virtù di santa obbedienza anche la forza di una buona salute corporale, al Signore presentatevi supplicando di cuore secondo l'intenzione del purissimo spirito della Chiesa: pregatelo per gli affari correnti: che abbia pietà di questa capitale di questo Regno, che illumini i Regnanti ed i loro ministri, che purifichi i ministri del Santuario acciocché il loro zelo sia zelo di Dio; che vi facci vedere quale gran male sia la divisione fra le religioni Claustrali, allorchè si tira a sciorte da quel vincolo al quale Dio chiamò i Religiosi, ed il quale caratterizza e condisce tutto e ciascuna esecuzione dei precetti regolari, e fa meritori anche l'indispensabili naturali doveri per la conservazione della vita; e compiacendosi il Signore di farvi vivere siffatta triste conseguenza, chiedete a Lui di potermelo comunicare. Di tanto comandandovi vi prego¹³⁵.

Gli orizzonti del pensiero apologetico raccoglievano le tensioni di un sistema socio-politico che mostrava contraddizioni insanabili e segni di una crisi difficilmente reversibile, mentre la storia della salvezza si contaminava ormai con le cicatrici che emergevano dalle pagine della *Istoria civile*.

¹³⁴ Diversi articoli in merito sono stati pubblicati dal *Mattino di Caserta* nel novembre del 2006.

¹³⁵ BMCC, *Fondo manoscritti, Lettere a Suor Maria Angela del Divino Amore*, 22 settembre 1781, b. 525.

Cap. III

Tra giustizia regia e giustizia ecclesiastica: aspiranti santi nel secolo dei Lumi.

Isabella Milone strega, maliarda e ingannatrice

Nel 1782 fu pubblicato a Napoli un opuscolo anonimo intitolato *La verità sfolgorante a fronte dell'impostura nella serie de' fatti accaduti in Napoli per la spacciata santità della famosa femina Isabella Milone*¹. Nell'*Avvertimento* all'opera l'autore informava i lettori che le fonti sulla vita di questa donna erano molteplici, poiché la sua fama si era diffusa nella capitale del Regno già nel decennio precedente attraverso alcuni manoscritti, il più famoso dei quali era *Il fanatismo dei sabelliani*, fittiziamente attribuito all'abate Basilio Finoro. Dietro questo pseudonimo si nascondeva, in realtà, un dotto religioso napoletano stretto collaboratore dell'arcivescovo Antonino Sersale, il quale tenne saldamente in mano le redini dell'accusa avendo studiato anche il celebre precedente della «infamissima suor Giulia Di Marco da Supino» che nei primi decenni del XVII secolo, come abbiamo già visto, fingendosi dotata di poteri sovranaturali, vantò un sostanzioso numero di devoti comprendente larghi settori della nobiltà ispanica e la stessa famiglia vicereale².

Isabella Milone nacque a Perdifumo, nei pressi di Salerno, l'8 novembre del 1724³. Fin dall'adolescenza cominciò a compilare dei diari che furono raccolti, all'inizio degli anni cinquanta, dal frate teresiano Apollinare di San Tommaso, suo direttore spirituale per 14 anni e autore di una *Relazione storica* nella quale espose le straordinarie virtù della sua protetta ispirandosi grossolanamente alla *Vita della Serva di Dio suor Maria Villani*, edita a Napoli nel 1674⁴. All'età di 15 anni Isabella, rivelando presunte visioni e turbando gli animi dei fedeli della sua parrocchia, suscitò le ire dell'arciprete Giuseppe Abate e fu posta dall'ordinario diocesano sotto la custodia dei frati cappuccini. Il prete della Missione Giovan Vincenzo Barucchi la condusse per la prima volta a Napoli sistemandola nel conservatorio di San Gennaro extra moenia, ma vista la cattiva accoglienza ricevuta dalle educande, preferì trasferirla temporaneamente nel ritiro di Barra fondato da Giovan

¹ Anonimo, *La verità sfolgorante a fronte dell'impostura nella serie de' fatti accaduti in Napoli per la spacciata santità della famosa femina Isabella Milone*, Napoli, Paci, 1782.

² Ivi, pp. VI-IX. Sul caso di suor Giulia di Marco si veda la breve ricostruzione nel prologo di questo lavoro.

³ Anonimo, *La verità sfolgorante*, cit., p. 2.

⁴ Ivi, p. 11-13. L'opera agiografica cui si fa riferimento fu scritta da D. M. Marchese, *Vita della serva di Dio suor Maria Villani. Dell'Ordine de' Predicatori fondatrice del Monastero di Santa Maria del Divino Amore di Napoli*, Napoli, Giacinto Passaro, 1674.

Battista Fusco, per poi porla sotto la protezione della «pia duchessa di Sant'Elia»⁵. La nobildonna cercò di introdurre la giovane bizzoca in alcune case aristocratiche, ma non ebbe molta fortuna poiché quest'ultima mostrava di avere un carattere instabile e si rendeva protagonista di azioni deprecabili, la più clamorosa delle quali fu l'occultamento del suo stesso «sterco» in un paio di stivali per dimostrare che non ne produceva⁶. Apollinare di San Tommaso affermò, nella sua *Relazione*, che questi «incidenti» erano, in realtà, «trappole operate dal demonio» finalizzate a screditare l'operato della «serva di Dio» la quale si distingueva, invece, per i suoi gesti edificanti: consolava i fedeli afflitti dalla povertà e dalle disgrazie della vita, distribuiva loro cartelline dell'Immacolata Concezione e rosari di «vetro turchino» organizzando incontri di preghiera; dal suo corpo fuoriusciva una «manna odorosa» capace di guarire le malattie della pelle, mentre dalle sue ferite sgorgava una quantità prodigiosa di sangue tale da non poter essere contenuta in un corpo umano⁷. Tali manifestazioni, però, non bastarono a convincere canonici eruditi del calibro di Giulio Torno e Domenico Fiorillo che giudicarono severamente i comportamenti di Isabella definendola «illusa» e «ingannata» da Satana, costringendola a rimanere nell'ombra sotto la sorveglianza di confessori particolarmente severi come Nicola Chiesa, Arcangelo Maresca e il frate teresiano Biagio di San Matteo⁸.

Nell'estate del 1755, dopo un breve periodo nel quale era stata ospite della famiglia Alasci, la bizzoca venne accolta dal suo parente Domenico Guariglia, il quale, con la necessaria complicità del nuovo direttore spirituale Apollinare di San Tommaso, cominciò a diffondere per le strade di Napoli e di altre città del Regno la fama delle capacità straordinarie che il Signore aveva voluto donare alla sua ospite. La nuova casa di Isabella Milone, situata nella località di Pontenuovo a Foria, divenne, in breve tempo, un luogo di ritrovo di tanti fedeli che si riunivano per ascoltare le rivelazioni dell'aspirante santa e per ricevere da lei filtri d'amore, polveri miracolose, acque dotate di poteri taumaturgici⁹. Dodici anni più tardi, nel 1767, l'arcivescovo Sersale raccolse le rimostranze di alcuni canonici della cattedrale preoccupati dalle pratiche superstiziose dei «sabelliani» (così chiamati perché assimilati all'omonima setta ereticale dei primi secoli dell'era cristiana) e chiese l'intervento del Consiglio di Reggenza, nel quale si discusse «degli artifizi, colli quali da alcuni ecclesiastici si tratteneva» a Napoli «e si faceva passar per santa, operatrice di miracoli, vivente senza mangiare, profetessa, una donzella illusa e d'una pietà molto

⁵ D. Ambrasi, *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento*, Napoli, Regina, 1979, p. 49.

⁶ Anonimo, *La Verità sfolgorante*, cit, p. 23.

⁷ Ivi.

⁸ Ivi, p. 24.

⁹ Ivi, p. 25.

diversa dalla vera e solida cristiana»¹⁰. In un primo momento non si prestò molta attenzione al caso e si decise di spedire l'imputata lontano dalla capitale, ma i sudditi infatuati della bizzoca di Perdifumo formavano ormai un discreto gruppo che comprendeva diversi chierici ignoranti, qualche avvocato, dei «paglietti», qualche «scrivano», il notaio Giuseppe Russo, ma soprattutto il canonico Vincenzo Sersale congiunto dell'arcivescovo di Napoli e l'abate Antonino Ganini autore delle *Istituzioni ecclesiastiche ridotte in verso volgare*, pubblicate all'inizio degli anni sessanta dall'editore Raimondi¹¹. Nel marzo del 1769, furono avanzate nuove denunce alla Segreteria dell'Ecclesiastico e Isabella Milone fu rinchiusa in via cautelativa, insieme al suo parente Domenico Guariglia nelle carceri della Vicaria dove rimase per tre anni «col pretesto di esser strega, maliarda e fattucchiera», senza che nessuno degli «scrivani fiscali» incaricati di sostenere gli argomenti dell'accusa riuscisse trovare prove valide dei delitti che le venivano imputati¹². Nel periodo di reclusione intrattenne fitti rapporti epistolari con i suoi sostenitori, principalmente col confessore Apollinare di San Tommaso che continuava a propagandare presso il volgo e i ceti privilegiati le profezie e i miracoli della sua figlia spirituale che si riteneva protetta e ispirata dall'arcangelo Michele¹³. Ottenuta la scarcerazione della loro paladina, i «sabelliani» cominciarono a bersagliare l'arcivescovo di Napoli con pesanti accuse e non gli risparmiarono scherzi di cattivo gusto: durante la novena di preparazione della festa del patrono della città affissero un cartello sui cancelli della cappella del Tesoro, nel quale si leggeva:

«Antonino [Sersale], io Gennaro ti comando che lasci di perseguire Isabella mia sorella, se non vuoi provare i castighi di Dio»¹⁴.

Ferdinando IV venne prontamente informato degli ulteriori disordini che si erano venuti a creare e, con un decreto approvato dalla Real Camera di Santa Chiara del 30 maggio 1772, ordinò nuovamente la cattura della bizzoca di Perdifumo e la reclusione nel Conservatorio di Rocca dell'Aspide in provincia di Salerno.

¹⁰ R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone*, cit., 25 agosto 1767, p. 402.

¹¹ A. Ganini, *L'istituzioni canoniche ridotte in verso volgare dall'abate D. Antonino Ganini della terra di Jadrinopoli. A maggior utile, e profitto de' Chiesiastici dell'uno, e l'altro clero, e de' studenti, ch'apprendono il civile, e canonico dritto, Napoli*, Raimondi, 1761; sull'opera di Ganini si vedano le osservazioni di R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit., p. 243.

¹² ASNA, Ministero degli affari Ecclesiastici, b. 987, f. 1.

¹³ Una copia manoscritta delle *Lettere dal carcere* di Isabella Milone è posseduta dalla Libreria Govi di Mantova. Ringrazio sentitamente il responsabile Alberto Govi che mi ha permesso di consultarle.

¹⁴ Anonimo, *La verità sfolgorante*, cit., pp. 32-33.

[...] si è spacciata per profetessa – scriveva Tanucci a Carlo di Borbone il 2 giugno – e operatrice di miracoli e santa, ha ingannato molta gente e cagionato molto rumore. La gente savia non le ha creduto e ha attribuito tutto a impostura e a truffa, delle quali si sono saputo varj fatti. Il cardinale arcivescovo ha ordinato che il Re tolga da Napoli questo scandalo. Sua Maestà la ha di notte tempo fatta trasportare in un monastero di femine della di lei patria con ordine al preside di carcerarla, se esca dal monastero¹⁵.

I comportamenti stravaganti di Isabella, la sua presunzione e i suoi scatti d'ira suscitarono, nel giro di poche settimane, il malcontento delle religiose, fino al punto di costringere l'ordinario diocesano di Capaccio a chiedere nuovamente l'intervento del sovrano.

Ubbedendo, come porta la mia obbligazione ai reali comandi datimi dalla Maestà Vostra di doverla tener ragguagliata se l'infame donna Isabella Milone anche nella Rocca avesse inquietate quelle povere religiose ed avesse spacciati i suoi soliti falsi miracoli [...] vengo assicurato che la diabolica donna seguita sempre più ad inquietare le monache. [...] Le religiose mi pregano con le lagrime agli occhi, acciò io supplichì Vostra Maestà di liberarle da tal diabolica donna che continuamente le insulta, [...] motivo per cui sono ancor io in somma afflizione temendo il danno del mio gregge, che resterà imbevuto delle eresie e degli errori della donna, se più lungo tempo dimorerà la medesima nella mia diocesi¹⁶.

Il 13 ottobre Bernardo Tanucci informò Carlo di Borbone dell'accaduto, comunicandogli anche le nuove decisioni prese in merito.

Non è bastato rinchiudere in un monastero la bizzoca fanatica Isabella Mellone, che vantava miracoli, faceva profezie, smaltiva apparizioni, e aveva un seguito di delusi grandissimo d'ogni ordine di persone. Anche nel monastero in provincia di Salerno ha inquietato, e il vescovo di Capaccio è ricorso al Re esponendo che le monache non possono più soffrire li scandali, le superstizioni, le bestemmie, l'eresie ancora e le imposture di colei, che è arrivata a vantare l'esser stata trasportata da un angelo a Roma per impedire una fornicazione che il papa stava per fare. Il Re ha ordinato che si chiuda costei in una stanza dell'Ospedale degli Incurabili senza che né possa scrivere né parlare con alcuno¹⁷.

Il 23 ottobre la bizzoca fu rinchiusa in una cella della Casa degli Incurabili e pochi giorni dopo, il 9 novembre, con l'assenso del governatore dell'istituto Domenico Di Gennaro di Cantalupo, fu stilato un «atto pubblico», firmato dal notaio Giacomo Ajusso, nel quale si elencavano dettagliatamente i «crimini» e le «imposture» dell'imputata¹⁸. Due ostetriche la visitarono accuratamente fornendo le prove della sua perduta verginità e vani furono gli

¹⁵ R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone*, cit., 2 giugno 1772, p. 745.

¹⁶ La supplica del vescovo di Capaccio a Ferdinando IV è interamente riportata in Anonimo, *La verità sfolgorante*, cit., pp. 66-67.

¹⁷ R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone*, cit., 13 ottobre 1772, p. 770.

¹⁸ L'«atto pubblico» è interamente riportato in Anonimo, *La verità sfolgorante*, cit., pp. 68-73.

sforzi di Apollinare di San Tommaso, Vincenzo Sersale, Antonino Ganini che cercarono di scagionarla chiedendo il sostegno di Nicola Borgia, arcivescovo di Aversa, il quale divenne, al contrario, uno dei principali antagonisti della fazione «sabelliana»¹⁹.

Agli inizi del 1773 fu «specialmente delegata con replicati premurosi diplomi dalla Maestà Sua la Curia di Napoli a prendere giuridica Informazione della Milone e dei suoi seguaci».

[...] Si travagliò per lo spazio di più mesi per compilare un processo informativo di più centinaia di carte con questo titolo: *De affectata sanctitate, de miraculis Isabellae Milone et de fautoribus*²⁰.

Non è stato possibile purtroppo ritrovare, tra i documenti conservati dall'Archivio diocesano di Napoli, questa causa, ma apprendiamo da una lettera di Tanucci del 3 agosto che il governo si tenne costantemente informato su quanto accadeva nel tribunale diocesano dando esecuzione alle decisioni che, seduta dopo seduta, venivano prese.

Il re rispose al cardinale lodandogli lo zelo e la diligenza per indagar la verità in un affare tanto importante, e ha dati gli ordini per serrarsi la donna rea al delegato degl'Incurabili. Un canonico Sersale parente del cardinale, a istanza dello stesso cardinale, come fanatico furioso per la femina è stato mandato a Sorrento. Altri preti simili altrove, e l'arcivescovo di Santa Severina (Antonino Ganini), che per goder gli entusiasmi, le visioni, le profezie della femina stava in Napoli da più anni, abbandonata la diocesi, ha avuta dal re insinuazione di andarsene alla residenza, istruito prima quanto si possa un vecchio nelle buone e vere massime della religione dai canonici simboli e Sparano, dottissimi teologi del cardinale arcivescovo, il quale continuerà il processo continuando la femina l'esser detenuta e guardata nello spedale degl'Incurabili²¹.

Il 12 febbraio del 1774 la Segreteria dell'Ecclesiastico affidò al delegato della Real Giurisdizione Francesco Vargas Macchiucca l'incarico di esaminare gli incartamenti prodotti dal tribunale diocesano col fine di accertare che fossero stati «compilati secondo le leggi del Regno e gli ordini circolari del 1746»²². Ancora alla metà degli anni settanta permanevano, evidentemente, le incertezze che, nei decenni precedenti, erano nate intorno alla delicata questione delle cause di fede svolte *more Sancti Officii*, capaci di generare aspri conflitti giurisdizionali tra l'esecutivo borbonico, le rappresentanze cittadine e i giudici ecclesiastici. In questa occasione, però, il delegato non ebbe esitazioni e sancì la regolarità del processo vescovile, condannando, di fatto, Isabella Milone a rimanere

¹⁹ Ivi, pp. 39-40.

²⁰ Ivi, p. 46.

²¹ R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone*, cit., 3 agosto 1773, p. 826.

²² ASN, *Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico*, v. 394, ff. 61-62.

rinchiusa per il resto dei suoi giorni nella Casa degli Incurabili, isolata dai suoi conoscenti, senza il diritto di ricevere i sacramenti²³.

I fedeli dell'aspirante santa di Perdifumo non si rassegnarono a veder conclusa la vicenda con una sconfitta così palese e, nel 1775, dopo la morte dell'arcivescovo Antonio Sersale, considerato con buone ragioni la vera guida della fazione anti-sabelliana, decisero di presentare un ricorso al Re chiedendo che fosse riesaminata l'intera questione. L'avvocato Giovan Battista Monsolino, devoto di Isabella, scrisse un dettagliatissimo memoriale col quale intese denunciare «le bestemmie le detrazioni, le ingiurie, le inique e scellerate invenzioni che senza scrupolo pubblicamente» si facevano «in tutte le conversazioni e ridotti, ne' caffè e sino nella pubblica strada, in discapito e discredito di una creatura battezzata e redenta col sangue prezioso di Gesù Cristo».

Il rumore suscitato da queste sorprendenti novità, siccome afflisse e costernò tutti gli altri conoscenti della detta Isabella, e che nodrivano, siccome nodriscono, della medesima simile concetto, tra' quali vi sono rispettabilissimi prelati, sacerdoti, secolari e regolari, Cavalieri, ufficiali, avvocati, e molti altri probi ed onestissimi vostri fedeli vassalli e cittadini di questa capitale, di ogni ceto e condizione, così divise in due fazioni questa popolazione²⁴.

Monsolino sostenne che i delitti di cui era stata accusata la sua cliente erano «totalmente diversi da quelli contenuti nel capo VI del concordato» e che, violando apertamente i provvedimenti presi nel 1746, si era provveduto a «rubricare nell'istesso processo tanti altri ragguardevoli, onestissimi laici, non di altro pretesi rei se non di credere Isabella Milone donna dabbene e di averla per tale decantata»²⁵.

²³ ASN, *Ministero degli affari ecclesiastici*, b. 987, f. 2.

²⁴ Ivi.

²⁵ Sui contenuti del capo IV del testo concordatario del 1741 si veda p. 34 di questo lavoro. Nel memoriale in questione l'avvocato Monsolino, rivolgendosi al Re, aggiungeva: «[con la legge del 1746] si pensò di mettere al coperto i Vostri fedeli vassalli dalle tirannie che detti curiali, col velo della religione, contro a' medesimi esercitavano indipendentemente da Vostra Maestà coll'abborrito nome di santo Officio. [Con la stessa legge] si son prescritti alle curie ecclesiastiche e vescovi tutti del Regno i casi, o sian delitti, ne' quali potesser procedere contro i laici, e si dissero esser il solo delitto di eresia e quelli che sono del privativo conoscimento delle Curie chiesastiche, a tenore del Capo IV del concordato. In questi soli delitti contro li laici, ed in tutti li delitti degli Ecclesiastici, si è espressamente ordinato e prescritto che non potessero le dette Curie e vescovi procedere criminalmente se non nelle forme ordinarie, come procedesi in tutte le altre cause ordinarie da Giudici e Magistrati ordinarii, a norma delle leggi e Sagri Canoni, Leggi, Costituzioni, Riti e Grazie del Regno. Anzi si è prescritto che in questi casi, formati i processi, non potessero le dette curie procedere né a citazione né a carcerazione dei pretesi rei, senza mandar prima a Vostra Maestà i processi ed attendere prima il Sovrano Oracolo, circa lo eseguire o no la citazione e carcerazione e procedersi in appresso in tutto coll'avvocato del preteso reo da destinarsi dalla Vostra Real Camera di Santa Chiara» (ASN, *Ministero degli affari ecclesiastici*, b. 987, ff. 2-3).

Mai Vostra Maestà il Tribunale del Santo Ufficio non ha proceduto in questa maniera, come ad onta delle vostre leggi han proceduto in questa causa questi chiesastici curiali. [...] A voi tocca rilevare i vostri fedeli vassalli dall'oppressione che soffrono da questi, che di Ecclesiastici si usurpano il nome. [...] La causa di Isabella Milone interessa la Vostra Gloria, la Gloria di Dio, la quiete e pace del pubblico e di tanti onesti uomini e famiglie che per la medesima son anch'essi posti al bersaglio ed inquietati.

[...] Maestà, Voi unse Iddio Re, che val tanto quanto dirvi ViceDio in questi Regni per li vostri vassalli, ed a voi ha confidato su questi il Suo supremo Dominio. Voi costituì Vindice, Protettore e Conservatore delle leggi tutte, divine, umane canoniche e civili. [...] La vita e la dottrina di questa donna screditava e scredita l'opere e la condotta di questi ecclesiastici e l'ambizione che sempre han nutrito e tuttavia nutriscono di porsi dassopra le leggi e di acquistar giurisdizione e dominio indipendente sopra i vostri vassalli; son la cagione della ingiusta ed instancabile persecuzione che da tanti anni senza intermissione si fa a questa misera femminuccia, considerata da costoro come un soggetto proprio, in cui per la sua miseria avrebbero avuto riuscite le loro intraprese²⁶.

La difesa della bizzoca di Perdifumo, per quanto agguerrita e prodiga di argomentazioni, non produsse gli esiti sperati dal momento che il governatore dell'Ospedale degli Incurabili, chiamato in causa dal segretario dell'Ecclesiastico, diede parere negativo sulla riammissione di Isabella ai sacramenti affermando di aver perso «tempo e fatiche» per redimerla, ed accusandola di aver pronunciato proposizioni ereticali, «come il non curarsi di esser privata de' sacramenti»²⁷. Il 7 agosto del 1775 Domenico Tirone, maestro di casa, e la badessa suor Maria Giuseppa Pradelio attestarono che la reclusa si era «continuamente sforzata d'inventar frodi e far comparire cose straordinarie per esser creduta santa».

[...] nel principio inventò 3 maniere per nascondere gli escrementi del suo corpo come costa dell'atto pubblico rogato per mano del Regio notajo Giacomo Ajusso di Napoli del 9 novembre 1772. [...] Sempre millanta visioni, estasi, miracoli e manda gravi imprecazioni a chi non le crede²⁸.

Il delegato della Real Giurisdizione, visti i pareri raccolti, concluse che la donna era «incapace dei sacramenti» poiché proferiva «continue bestemmie e proposizioni ereticali» e un decreto reale, firmato da Carlo De Marco il 30 settembre del 1775, impose definitivamente il silenzio sulla vicenda²⁹.

L'ennesima sentenza sfavorevole non placò la furia dei più ostinati sostenitori di Isabella che continuarono ad agitare gli animi del popolo affermando che la regina Maria Carolina

²⁶ Ivi.

²⁷ Ivi, ff. 3-4.

²⁸ Ivi, ff. 4-5.

²⁹ Ivi, f. 5. Si veda anche R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone*, cit., 3 ottobre 1775, p. 989. Sul clima politico del tempo, sul funzionamento della Delegazione della Real Giurisdizione e della Segreteria dell'Ecclesiastico, sulle tensioni che circondavano la gestione delle cause di materia religiosa, si veda il primo capitolo di questo lavoro, in particolare i paragrafi 1-4.

non avrebbe avuto prole maschile senza raccomandarsi alle preghiere della «serva di Dio» e minacciando una catastrofica eruzione del Vesuvio, attraverso la quale il Padre dei cieli avrebbe scagliato sugli abitanti della città di Napoli la sua ira per aver tenuto in carcere una donna santa e virtuosa³⁰. Nel 1780 il padre Apollinare di San Tommaso si ammalò gravemente e, nonostante la sua figlia spirituale avesse profetizzato per lui una pronta guarigione, morì il 25 ottobre tra le perplessità dei fedeli e lo scherno dei suoi detrattori che diffusero nella capitale diversi scritti satirici sulla triste parabola dei «sabelliani», tra i quali il poemetto in versi sciolti *Le sette corde de lo calascione scassato* e lo «schiribizzo» intitolato *Lo trase e jesce de li verme*³¹. Il 22 novembre del 1782 la detenuta, sotto le esortazioni del padre Giovan Battista Farina dei Pii Operai e alla presenza del notaio Girali, firmò finalmente la sua abiura e morì poche settimane più tardi ricevendo l'estrema unzione dopo 10 anni, 5 mesi e 21 giorni vissuti senza sacramenti³².

L'anonimo autore della *Verità sfolgorante a fronte dell'impostura* mise in evidenza che diversi «servi di Dio» avevano avuto modo di esaminare lo spirito della bizzoca di Perdifumo, concludendo unanimemente che i suoi comportamenti erano il frutto di una rara commistione di fanatismo e ostinata simulazione. Il famoso predicatore domenicano Gregorio Rocco manifestò la volontà di incontrarla, ma finì per avere un durissimo scontro con i suoi protettori che lo accusarono di intrattenere rapporti carnali con una vecchia prostituta del quartiere del Teatro Nuovo³³. Il sacerdote Mariano Arciero, confessore noto per la sua capacità di convertire anche i più tenaci peccatori, fu chiamato a redimere Isabella, ma si rifiutò di farlo affermando che «non gli era stato ispirato da Dio»³⁴.

[...] osservi in questi segni il lettore gli adorabili tremendi giudizi di Dio, così rispetto all'infelicissima femmina, come in riguardo agli ostinatissimi difensori incaponiti a sostenere la santità sua [...]. Resta ultimamente da far ravvisare al saggio lettore la inutilità del corso che avrebbe dovuto darsi alla Informazione fiscale della Curia, e la condotta della Provvidenza in questa causa. Se dato si fosse il Corso alla Informazione fiscale, sarebbe stata con la sentenza senza dubbio la Milone per quella vera diavola in carne che fu ed è tuttora, ma non si sarebbero ravveduti gli ostinati difensori³⁵.

³⁰ Anonimo, *La verità sfolgorante*, cit., pp. 52-54.

³¹ Ivi, p. 55.

³² Ivi, *Appendice*, p. 4.

³³ Ivi, p. 35.

³⁴ Ivi, p. 61. Mariano Arciero morì in odore di santità il 16 febbraio del 1788. La sua prima biografia fu pubblicata, nello stesso anno da un autore ignoto: *Breve relazione della vita del servo di Dio d. Mariano Arciero sacerdote secolare*, Napoli, Paci, 1788. Del processo diocesano aperto nella capitale per la sua canonizzazione parleremo nel prossimo capitolo di questo lavoro.

³⁵ Anonimo, *La verità sfolgorante*, cit., p. 61.

Il prete dell'oratorio Francesco d'Anna, dopo aver «riprovato lo spirito» della donna e averla tenuta «lontana dai sacramenti», nel 1780 «passò a miglior vita con tal fama di santità che le stesse pietre di Napoli attestar» potevano «i prodigi da Dio per la sua intercessione operati»³⁶. Tra i più determinati nemici della bizzoca ci fu anche Nicola Borgia, arcivescovo di Aversa, il quale, nel 1761, dovendo curare gli interessi del Ritiro di San Vincenzo da lui fondato, soggiornò per un breve periodo in Napoli e fu ospitato dal canonico Paolo Sigillò. Colto da un'improvvisa grave malattia, si rese necessario un salasso e il suo sangue fu conservato in un'ampolla, dove si mantenne «liquido, rubicondo ed incorrotto fino al 1773», quando l'ordinario diocesano morì e fu letto il suo testamento. L'anonimo, «col cennato ed incontestabil prodigio», al quale seguirono «molte istantanee e prodigiose guarigioni» operate per intercessione del prelado aversano, intendeva «difendere la causa della verità contra l'impostura»³⁷. La vera e la falsa santità, nella sua prospettiva, dovevano necessariamente confrontarsi per rivelarsi reciprocamente, aiutando i giudici laici, quelli ecclesiastici e gli stessi fedeli a smascherare la menzogna e la simulazione, ristabilendo il rispetto per le manifestazioni di religiosità più autentiche. La pesantissima requisitoria contro i reati commessi da Isabella Milone era finalizzata ad affermare un concetto di virtù cristiana purificato dalle scorie del sospetto, sul quale poter costruire le solide basi di una nuova opera di evangelizzazione. Il responso di personaggi illustri, che godevano di fama di santità, capaci di operare prodigi e miracoli, legittimava pesantemente la condanna dell'imputata, ma non fu determinante quanto l'azione del monarca che aveva saputo farsi interprete della volontà di Dio punendo una squallida bugiarda e ristabilendo tra i suoi sudditi l'ordine minacciato dal mancato rispetto verso i dettati della fede.

Il Signore Iddio [...], siccome un giardiniere che fa scorrere un canale di acque, che, divise e scompartite in più rigagnoli, indirizza in questa ed in quella parte ad irrigare il giardino nella guisa che a lui piace, così ha regolata la savia mente del nostro clementissimo e religiosissimo Sovrano nelle varie provvidenze date in questa causa; onde in Lui si è compiuto a puntino l'oracolo dello Spirito santo per bocca del più gran Re della Terra³⁸.

L'anonimo non si preoccupò di nascondere quanto emergeva chiaramente dai documenti riguardanti la vicenda che sono conservati dall'Archivio di Stato della capitale, ovvero il

³⁶ Ivi, p. 65; la prima biografia di Francesco d'Anna fu scritta nel 1790 dal pio operaio P. Degli Onofri, *Succinte notizie della vita del servo di Dio P. Francesco D'Anna prete dell'oratorio di Napoli compilate da Pietro D'Onofri prete della medesima congregazione e dedicate a S.E. il signor cavalier Acton*, Napoli, Morelli, 1790. Di questo testo e delle altre opere dello stesso autore parleremo più diffusamente nel prossimo capitolo.

³⁷ Anonimo, *La verità sfolgorante*, cit, p. 63.

³⁸ Ivi, p. 65.

fatto che il destino di Isabella Milone si era deciso nelle aule dei tribunali regi, che i giudici ecclesiastici avevano ricoperto una semplice mansione complementare rimettendo sempre le loro decisioni all'autorità di Ferdinando IV. L'opuscolo in questione, *La verità sfolgorante*, può essere considerato, in fin dei conti, un'apologia della monarchia borbonica che, nel corso della travagliata parabola riformista settecentesca, era stata in grado di affermare il suo primato anche sulle cause di fede, acquistando conseguentemente il dovere di promuovere nuovi edificanti profili di santità, punendo l'impostura e la simulazione. Allo stesso tempo la perfetta confluenza di intenti tra potere laico e autorità diocesane, descritta nelle pagine dell'Anonimo, ci apre un fascio di luce importante su una cultura tradizionalista, i cui contorni sono sempre più definiti agli inizi degli anni ottanta, che tentava di restituire alla Chiesa un ruolo di necessario supporto per il sovrano nella difficile azione di disciplinamento dei sudditi.

Non a caso, nel gennaio del 1799, proprio nel momento di più grave crisi della monarchia borbonica messa alla porta dai patrioti e dall'esercito francese, Vincenzo Sersale, una delle principali menti della fazione «sabelliana», rievocò il ricordo delle vicende di cui egli stesso era stato protagonista pagando con l'esilio dalla capitale e riferì all'arcivescovo Capece Zurlo di aver parlato davanti al governo repubblicano «con purezza e libertà evangelica», grazie all'ispirazione ricevuta in sogno dall'aspirante santa: «Isabella Milone – egli scriveva - sembrò che fosse morta il 15 febbraio 1783, ma in realtà è viva sepolta e, tra poco tempo, Iddio la richiamerà alla luce per illuminare con la sua santità tutta la terra e per convertire il mondo»³⁹. Col venir meno delle strutture portanti dell'antico regime si riaprivano ferite mai completamente rimarginate.

Dall'esilio alla gloria degli altari: Pompilio Maria Pirrotti

Pompilio Maria Pirrotti nacque a Montecalvo Irpino, nella diocesi di Benevento il 29 settembre del 1710 da Girolamo, famoso avvocato, e Orsola Bozzuti che lo educarono secondo i principi della religione cattolica e lo indussero a frequentare, fin da piccolo, la cappella di famiglia dedicata alla Madonna dell'Abbondanza, dove egli si esercitò in diverse pratiche devozionali e si procurò una grande notorietà tra i suoi concittadini distribuendo agli infermi un'acqua dotata di poteri taumaturgici⁴⁰. Nonostante i suoi

³⁹ I. Milone, *Lettere dal carcere*, cit., p. 3.

⁴⁰ Una sostanziosa raccolta di documenti sulla vita di Pompilio Maria Pirrotti è stata curata O. Tosti, *S. Pompilio Maria Pirrotti delle Scuole pie: cronologia storico-critica della vita e lettere datate*, Roma, Editiones Calasactianae, 1981. In questo volume è interamente trascritto il *Compendio della vita e i miracoli del servo di Dio Pompilio Maria Pirrotti, religioso delle scuole pie* scritto dal sacerdote Marcantonio de Annibale, riscoperto tra le carte del padre Celestino Papalia e inviato all'archivio centrale

genitori lo avessero destinato all'amministrazione del patrimonio familiare, la sua vocazione religiosa si era già manifestata in maniera evidente e, nel 1726, le omelie di un giovane religioso degli Scolopi di Benevento, Nicolò Maria Severino di San Pietro, giunto a Montecalvo durante la quaresima, lo persuasero ad entrare a far parte dell'ordine. Durante la notte, senza che nessuno lo potesse vedere, abbandonò la sua casa, portando con sé un unico abito e lasciando solo un piccolo biglietto di congedo.

Non stimerete per mancanza alcuna la mia fuga senza vostra licenza, imperocché nel Vangelo è scritto, che se il padre si ponesse sopra la soglia della porta per impedire al figlio a fuggirsene per servire a Dio, può senza alcun peccato calpestarlo, e fuggire al servizio di Dio...e per fine mi getto ai vostri beatifici piede, e gli ritorno a domandare la santa Benedizione⁴¹.

Studiò a fondo la figura del fondatore delle Scuole Pie Giuseppe Calasanzio, perseguitato dal Sant'Uffizio e costretto a un lungo periodo di detenzione negli anni quaranta del XVII secolo, e si dedicò assiduamente all'educazione dei fanciulli⁴². Il 2 febbraio del 1727 iniziò il suo noviziato a Napoli e il 25 marzo dell'anno successivo fu ammesso alla professione solenne dei voti, rinunciando definitivamente a tutti i beni posseduti dalla sua famiglia. Trascorse due anni a Chieti, per poi trasferirsi, nel giro di pochissimo tempo, a Melfi e a Turi, nei pressi di Bari, dove continuò, sotto la stretta sorveglianza dei suoi superiori, la sua formazione religiosa approfondendo il pensiero di San Tommaso d'Aquino⁴³. Nel 1734 fu ordinato sacerdote nel monastero femminile di San Benedetto di Brindisi, città nella quale poté godere del favore del vescovo monsignor Maddalena che lo invitò a tenere una predica nella cappella del duomo dedicata al «Santo nome di Maria», apprezzando particolarmente il suo invito alla comunione frequente, apertamente in contrasto con le prescrizioni della dottrina giansenista sostenuta da una parte cospicua del clero di quegli anni⁴⁴. Nel 1739 giunse ad Ortona dove divenne vicerettore del seminario e conobbe il sacerdote secolare Marcantonio De Annibale, suo primo biografo, il quale ricordò nel suo *Compendio della vita e i miracoli del servo di Dio* che il padre Pompilio «stava in ginocchio insegnando e disciplinando li suoi studenti [...] sempre in ginocchioni spiegava

dell'ordine a Roma nel 1838 (pp. 272-287). Tra le numerosissime biografie recenti dedicate al santo, abbiamo scelto di prendere come unico riferimento, principalmente per l'attendibilità delle fonti utilizzate, il compendio curato da Giuseppina Longo Bartolini, *San Pompilio Maria Pirrotti*, in Id., *Santi di Benevento*, Benevento, Realtà Sannita, 2003, edizione elettronica in www.sanpompilio.it.

⁴⁰ G. Longo Bartolini, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 3.

⁴¹ Ivi, p. 4; sulla figura di Giuseppe Calasanzio si vedano le pp. 24-25 di questo lavoro.

⁴² G. Longo Bartolini, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 4.

⁴³ Ivi, p. 5.

libri e dettava latini [...] ed insegnava tutte le scienze [...] e non lasciava di predicare, confermare, raccomandare anime».

Era stimato e onorato per gran servo di Dio e letterato e, nello stesso concetto, era tenuto dal Vescovo Amalfetani della predetta Città. [...] Non mangiava in refettorio, si bene nella stanza si cibava di pane nero, muffito e di povere mele selvagge, pizze di grano d'India, per così contenere il suo corpo a cui aggiungeva dure e lunghe discipline⁴⁵.

Nonostante l'enorme seguito conquistato durante le sue missioni, «non mancarono teologi insipienti che a tutta forza volevano impedire l'ordinata comunione quotidiana e ne affissarono il caso alla sacrestia» della chiesa di Maria Vergine addolorata di Pesacara dove lo stesso De Annibale prestava il suo servizio pastorale.

L'istesso D. Orazio Lantini comandante di Pescara – ricordava il sacerdote - ne scrisse all'Arcivescovo di Chieti temendo non si rinnovasse la setta del Molinos ed ordinò che mi si chiudessero le porte per non farmi entrare a confessare e dirigere la anime. [Grazie al costante incoraggiamento di Pirotti, tuttavia] ripigliai spirito e coraggio e con libertà evangelica [parlai] ad un capitano che mi avvisò che più non celebrassi in Pescara, perché il generale Lantini aveva così concordato; la mia risposta fu: «Gli saranno chiuse le porte del Paradiso, giacché pretende impedire il servizio di Dio e il profitto del prossimo, e egli deve governare bene e guardare li soldati e non li ministri dell'Altissimo e gli operai della Vigna di Gesù Cristo»⁴⁶.

Nel 1742 il frate scolopio si trasferì a Lanciano dove si occupò della direzione spirituale della Congregazione della Morte e dell'Orazione, composta prevalentemente da esponenti del ceto nobile della città, mentre le sue prediche, seguite da un numero esorbitante di fedeli, tubavano gli animi del clero locale e dei suoi stessi confratelli che giudicavano grossolani e imprudenti i contenuti proposti dal servo di Dio. Quest'ultimo, fedelmente seguito dal suo biografo, svolse numerose missioni in altre località abruzzesi, riscuotendo significativi consensi, fino al punto che «li vecchi e li giovani e tutti lo chiamavano il Padre Santo e, terminata la predica cercavano di baciargli le mani e tagliargli la veste»⁴⁷. I suoi metodi pastorali erano indubbiamente vicinissimi alle esigenze dei fedeli, ma non è difficile comprendere le ragioni per le quali suscitavano enormi perplessità tra le gerarchie ecclesiastiche, soprattutto in un'epoca, quella del pontificato di Benedetto XIV, nella quale

⁴⁵ M. De Annibale, *Compendio della vita e i miracoli del Servo di Dio*, in O. Tosti (a cura di), *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 274.

⁴⁶ Ivi, pp. 277-278.

⁴⁷ Ivi, p. 279.

la chiesa romana cercò di superare i linguaggi tradizionali della pietà barocca affermando i principi basilari di una devozione “regolata”.

Dopo il vespro dava gli esercizi a tutti i sacerdoti e circa le ore 21 e 22 ripigliava un tono di voce che atterriva tutti e sin all'ore 23 e mezzo durava la predica, la quale terminava in una processione di penitenze per tutta la terra, disciplinandosi egli con una disciplina di ferro di almeno 12 libbre⁴⁸.

Nel corso di una missione nella città di Pescara «per lunghezza di un miglio si vedevano uomini e donne prostrati a terra per ricevere la benedizione del Padre santo, che in mezzo di loro passar dovea».

Una donna ossessa gli si avventò addosso e gli graffiò la faccia con fargli scaturire sangue. Egli placidamente pigliò la spiritata, l'esorcizzò, ed immantinente lo spirito maligno ammutolì. Tutto il popolo allora disse: «Padre Pompilio è santo perché si fa ubbidire dal demonio»⁴⁹.

Marcantonio De Annibale attribuì al frate scolopio una sollecitudine pastorale superiore alle possibilità umane, messa in atto solo grazie ad una costante assistenza dello Spirito Santo che gli permetteva di superare le malattie, la stanchezza fisica e i tormenti causati da tutti coloro che, per diverse ragioni, cercavano di ostacolarlo. La sua azione si intensificava durante il periodo di carnevale: al suo arrivo venivano sospesi tutti i festeggiamenti, i palchi dedicati ai balli e alle cuccagne diventavano scenario di prediche infervorate nelle quali egli usava parole durissime contro le azioni scellerate degli uomini che offendevano Dio dedicandosi alle gioie profane e dimenticando il rispetto per le autorità⁵⁰. Anche a Lanciano, però, la presenza di Pirrotti era diventata ormai troppo ingombrante e i mugugni del clero locale e delle autorità civili indussero i superiori dell'ordine a decretare il trasferimento nel collegio di Santa Maria di Caravaggio di Napoli il 21 luglio del 1747⁵¹.

Giunto nella capitale del Regno, l'aspirante santo continuò a fare proseliti, dando «le prove più brillanti del suo zelo apostolico» davanti ai fedeli che accorrevano numerosissimi alle funzioni religiose da lui celebrate e si entusiasmavano nel vederlo camminare a piedi scalzi, con pesanti croci sulle spalle e col capo attorniato da corone di spine⁵². I suoi

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ Ivi, pp. 280-281.

⁵⁰ Ivi, p. 284.

⁵¹ O. Tosti (a cura di), *San Pompilio Maria Pirrotti delle Scuole Pie. Supplemento*, Roma, Editiones Calasanctianae, 1984, p. 86. Si veda anche G. Luongo Bartolini, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 6; è degna di nota la lettera, riportata in entrambi i lavori, con la quale il padre vicario generale Manconi sollecita il padre provinciale Calò a trovare qualche «prudente mezzo» per allontanare Pompilio Pirrotti dalla Diocesi di Chieti e Lanciano.

⁵² M. De Annibale, *Compendio della vita e i miracoli del servo di Dio*, cit., 285; G. Luongo Bartolini, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 7.

confratelli lo nominarono assistente provinciale col chiaro intento di tenerlo lontano dal popolo, ma tutti gli sforzi furono inutili, a giudicare dal fatto che egli patrocinò la nascita della Congregazione della Carità di Dio, composta principalmente da artigiani, e della confraternita del vicolo Regina del Paradiso, nella quale accorsero numerosissimi poveri, mendicanti, ex detenuti, prostitute, diseredati, esercitandosi in pratiche devozionali che ben presto vennero tacciate di superstizione e fanatismo. Uno dei principali nemici di Pompilio Pirrotti fu Antonio Andrizzi, rettore della Casa di Caravaggio, «uomo iracondo e imprudente» protagonista di violenti litigi col «servo di Dio» causati dalla pretesa di «essere unico depositario degli argenti e degli ornamenti preziosi» della chiesa del Collegio⁵³. Costui, in quegli anni, divenne padre provinciale dell'ordine grazie alle abili manovre di Attanasio De Caro, precedente beneficiario della stessa carica, e, ottenendo l'appoggio dell'arcivescovo Sersale, diede inizio ad un'«orrida persecuzione» contro il suo confratello tanto amato dal popolo, fino ad ottenere dalla Real Camera di Santa Chiara un decreto di espulsione dal Regno che fu confermato dalla Segreteria dell'Ecclesiastico il 19 maggio del 1759⁵⁴. Le autorità laiche preferirono avallare le scelte delle gerarchie ecclesiastiche ritenendo che il predicatore, con imprudenza e faciloneria, avesse inutilmente agitato gli animi dei sudditi concedendo facili assoluzioni dal confessionale e provocando problemi di ordine pubblico con la distribuzione ai poveri delle elemosine richieste per conto delle Scuole Pie⁵⁵. Nelle biografie settecentesche del religioso l'episodio fu accompagnato da tante piccole leggende chiaramente ispirate alla vita del fondatore dell'ordine Giuseppe Calasanzio, a lungo perseguitato dal Sant'Ufficio, ma emergevano anche letture che tendevano a sottolineare le responsabilità di autorità secolari incapaci di considerare l'importanza delle missioni popolari. Nell'*Orazione funebre* pronunciata dal canonico Nicola De Santis di Montecalvo si leggeva:

Fu accusato qual uomo turbolento, fazioso, inquieto, qual troppo amante del suo proprio volere e condiscendente fino all'eccesso in assolvere le colpe de'traviati, e tant'oltre avanzassi l'altrui perfidia che intimato gli venne di troncarsi di colpo l'intrapreso spirituale magistero, e fra il silenzio della notte a partire dalla capitale del Regno che benefici per molto tempo ne avea provati gli effetti.

[...] Oh come dovette sull'Oriente il sole a ricondurre a Napoli un giorno torbido e mesto, quando affollatisi secondo il costume al Collegio i poveri della città, inutilmente attendevano le usate generose limosine: e oh

⁵³ Le citazioni sono tratte da una memoria degli eventi riguardanti l'elezione al provincialato di Napoli, probabilmente scritta da un confratello di Pirrotti nel 1760 e successivamente spedita al generalato dell'ordine per l'apertura del processo di canonizzazione del «servo di Dio». Il documento è interamente riportato in O. Tosti, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., pp. 124-125.

⁵⁴ Anche questo documento (ASN, *Registro dei Reali Dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico*, v. 243, f. 129) è interamente riportato in O. Tosti, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 105.

⁵⁵ Ivi, p. 106.

quanto affanno i sospirosi figliuoli recar dovettero ai genitori infermi, i padri afflitti alle squallide famiglie, i parrochi addolorati alle infauste zitelle la dolorosa nuova: «Il Padre Pompilio è partito»⁵⁶.

Marcantonio De Annibale aggiungeva:

Fu costretto mediante l'ubbidienza del padre generale a uscire da Napoli con l'amaro pianto di tutti, e partire per Chieti colla proibizione di non poter più confessare e predicare. Molti aizzati dal demonio lo illudevano quale ignorantello, semplicetto, che fosse stato discacciato con Regio Diploma per mancamenti commessi nel predicare e confessare⁵⁷.

Intrapreso il cammino per abbandonare il Regno, Pirrotti fece tappa a Chieti, dove diversi nobili manifestarono la volontà di chiedere una revoca del provvedimento che era stato preso nei suoi confronti, ma egli rifiutò l'offerta.

«La mia persecuzione – spiegava ai suoi fedeli - non viene dalla mano dell'uomo, ma dalla volontà di Dio che così dispone per alti impenetrabili suoi giudizi. [...] Non sono i miei religiosi che mi perseguitano per invidia, ma è Dio di cui dovrò a costo della vita fare la santissima volontà»⁵⁸.

Attraversò le città di Lanciano, Francavilla, Ortona, dove rimaneva intatta la sua fama per le missioni svolte nei decenni precedenti, fino a giungere a Giulianova dove disse messa presso la tomba della terziaria francescana Maria Felice Pallafferri, morta in odore di santità il 4 dicembre del 1758, dopo aver compiuto, senza servirsi di alcun mezzo di trasporto, 14 pellegrinaggi ad Assisi e 17 a Loreto⁵⁹.

Il 26 Maggio del 1759 il frate scolopio giunse ad Ancona, dove si stabilì nel Collegio di San Giuseppe senza ottenere alcuna licenza di confessare o predicare, con l'obbligo di dedicarsi esclusivamente all'osservanza della regola e di rimanere sotto la stretta sorveglianza dei suoi superiori. Nel 1761 si trasferì per un breve periodo a Lugo di Romagna dove finì nel mirino del frate domenicano Vito Cavalloni che lo accusò pubblicamente di essere un «falso profeta». Il padre generale degli scolopi, Giovan Battista Giuria, «trattandosi di materie così delicate e pericolose, cioè di fede», per la quali era «assai vigilante e rigoroso il Tribunale del Sant'Ufficio», impose immediatamente il silenzio sulla vicenda, temendo contrasti indesiderati con i superiori di altri ordini e si

⁵⁶ Il documento è interamente riportato in O. Tosti, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., pp. 255-268.

⁵⁷ M. De Annibale, *Compendio della vita e i miracoli del Servo di Dio*, cit., p. 285.

⁵⁸ Ivi, p. 286.

⁵⁹ Ivi, p. 287.

assicurò che il padre Pompilio non si lasciasse «soverchiamente trasportare», né desse «verun giusto motivo di accusa contro la di lui sana dottrina»⁶⁰.

Nei primi giorni del 1763 il «servo di Dio», ottenuto uno speciale permesso, si recò in missione a Manfredonia, che si trovava nei confini del Regno di Napoli, ma il tempestivo ricorso presentato alla Real Camera di Santa Chiara da Antonio Andrizzi e dell'arcivescovo della capitale Antonino Sersale portò alla formulazione di un nuovo decreto di espulsione, emanato il 6 gennaio e comunicato al diretto interessato, appena giunto nella città pugliese, il primo febbraio dello stesso anno⁶¹. Due anni più tardi l'aspirante santo, grazie all'impegno del procuratore generale dell'ordine Giovan Francesco De Nobili e del provinciale di Puglia Giuseppe Mauro, fu finalmente riammesso nei domini di Ferdinando IV, ma fu spedito a Campi Salentina, col timore che un suo ritorno nella città di Napoli avrebbe potuto agitare gli instabili animi del popolo.

Sua veneratissima Maestà - si legge nella decisione del 21 gennaio 1765 firmata da Francesco Vargas Macciucca - con venerato dispaccio della Segreteria di Stato degli affari Ecclesiastici del 19 novembre del prossimo caduto anno, si è degnata Vostra maestà rimettere a questa Real Camera di Santa Chiara l'ingionto ricorso del procuratore delle Scuole Pie di Puglia supplicando il permesso di richiamare in quella provincia, donde è figlio, il P. Pompilio Pirrotti, comandando Vostra Maestà che tenendo presente l'antecedente suo appuntamento de 6 gennaio 1763 informasse col parere. Ha esposto il ricorrente suddetto che avendo, in esecuzione de' venerati ordini, usciti da un umile ricorso de' superiori e padri dell'Ordine di detta provincia per il ritorno del sopradetto Padre Pompilio, fatto le diligenze convenevoli, altro ritrovato non avea, se non che una consulta del fu Marchese Fraggianni, che la partenza da Napoli del ridetto Padre, seguita sei anni addietro, non fu per ordine di Vostra Maestà, ma de' suoi legittimi superiori; che la detta consulta fu fatta in occasione della dimanda del Regio beneplacito all'obbedienza spedita dal Padre Generale, per portarsi il detto Padre Pompilio in Manfredonia; che la detta consulta, ancorché fusse stata negativa del Regio Beneplacito per li motivi addotti, di essere stato il Padre suddetto reputato per un entusiasta ed illuso, e che come tale cagionato avea de' disordini presso la gente credula, pure detto Marchese potè essere ingannato da chi da occulto livore preso avea l'informo, che in cambio di farlo comparire di una soda e segnalata virtù, come lo era, lo avea così calunniato. In ubbidienza del suddetto sovrano comando, ha la suddetta Real Camera esaminato la domanda ed ha parimenti avuto presente l'appuntamento intorno a questo religioso del 1763, allora che si pretese di farlo passare da Ancona in Manfredonia, ed ha fatto riflessione questa Real

⁶⁰ Lettera del generale dell'Ordine degli Scolopi Giovan Battista Giuria al rettore del monastero di Lugo di Romagna Paolo Antonio Fabbri, interamente riportata in O. Tosti (a cura di), *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 126.

⁶¹ La notizia della decisione del 6 gennaio è in ASN, *Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico*, v. 283, f. 23. Si veda in proposito la lettera del generale degli Scolopi Giovan Battista Giuria ad Antonio Spina di San Michele, rettore del convento di Lanciano del primo febbraio 1763, nella quale si comunicava che Pirrotti, appena giunto nei confini del Regno, doveva essere prontamente rispedito ad Ancona; si veda anche la lettera dello stesso generale ad Antonio Andrizzi dell'11 febbraio 1763, nella quale si comunicava, con toni velatamente polemici, che l'ordine era stato eseguito per non disobbedire apertamente alle decisioni delle autorità secolari del Regno. Entrambe le missive sono in O. Tosti (a cura di), *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., pp. 161-162, 164.

Camera che il più forte motivo allora di non accordarsi tal reale Permesso fu perché si dubitò che, tornando in Regno, avesse poi potuto per mezzo dei suoi parteggiani e fautori farsi venire anche in Napoli, e rinnovarsi quei disordini presso la gente troppo credula alla fantastica di lui condotta, che il card. Arcivescovo stimò di evitare con maneggiarsi presso li di lui superiori che l'avessero dal Regno allontanato; ma non ha rinvenuto la Real Camera di Santa Chiara che a tale allontanamento avesse proceduto o concorso veruno sovrano Real Comando, così che si potesse dire che a' Regi Magistrati costasse legittimamente quanto al detto religioso fu imputato. Così parimenti si è considerato che non trattandosi ora di farlo venire in Napoli, ma di farlo ritornare alla provincia di Puglia di cui è figlio, e ad istanza delli stessi suoi superiori, e dopo il decorso di otto e più anni che ne è stato lontano, sembra alla Real Camera di non essere il concorso ed accozzamento di quella antiche circostanze alla nuova dimanda. Quindi è di sentimento che Vostra Maestà possa benignamente concedere il permesso al procuratore delle Scuole Pie di Puglia di potere richiamare in quella provincia il Padre Pompilio Pirrotti, con che però questi senza Vostra Sovrana intelligenza e permissione non possa venire in Napoli e che il governatore locale del monistero dove egli andrà a risiedere debba invigilare sulla condotta di questo religioso e farne di tempo in tempo relazione a Vostra Maestà⁶².

Il documento presenta, almeno in apparenza, aspetti contraddittori, poiché da un lato si cercava di precisare che l'espulsione del frate scolopio era stata decretata da una piena adesione alla volontà delle autorità religiose, ma dall'altro lato si affermavano chiaramente le prerogative regie sulla gestione dell'intera vicenda, riscontrabili principalmente nelle precauzioni che erano state prese in passato e che si continuavano ad esercitare nei confronti del destinatario del provvedimento restrittivo. Il caso, in realtà, proprio in virtù di queste peculiari caratteristiche, può essere considerato rappresentativo delle tensioni dell'epoca, poiché mostrava la persistente contiguità (in alcuni casi si trattava di una vera e propria sovrapposizione) tra la giurisdizione laica e quella ecclesiastica nella direzione delle cause che coinvolgevano materie di fede, dopo i faticosi tentativi di applicazione del concordato del 1741 e le decisioni del 1746 che rendevano illecite le procedure *more Sancti Officii*.

Nonostante il delegato della Real Giurisdizione avesse previsto una sorveglianza strettissima per l'aspirante santo, ancora una volta quest'ultimo riuscì a sfuggire alla rete di controllo che gli era stata costruita intorno e, nel viaggio che lo condusse alla cittadina pugliese, fece sosta nella sua città natale, Montecalvo, dove celebrò la festa del Sacro Cuore, da lui stesso istituita, e raccolse i consensi di un enorme numero di fedeli⁶³. Morì a Campi Salentina il 15 luglio del 1766 tra il popolo che inneggiava alla sua santità e si contendeva pezzi dei suoi abiti e del suo cadavere.

⁶² ASN, *Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico*, v. 283, f. 23.

⁶³ Si veda G. Luongo Bartolini, *San Pompilio Maria Pirrotti*, cit., p. 9.

Solo 74 anni più tardi si aprì nella diocesi di Napoli il processo informativo per la sua beatificazione e gli articoli furono redatti dal padre Vincenzo Ricci della Congregazione dei poveri di Mater Dei e delle Scuole Pie⁶⁴. Il promotore mise in evidenza che i sermoni di Pompilio Maria Pirrotti erano «pieni di unzione di spirito e di dottrina» e, «sapendosi adattare inoltre alla capacità del volgo», denunciavano «lo stato calamitoso di quei tempi»⁶⁵. Costruì sapientemente l'immagine di un "eroe della fede", ingiustamente perseguitato in un'epoca "ostile" da autorità laiche e religiose che si erano lasciate sedurre dalle idee dei Lumi lasciando che l'azione evangelizzatrice diventasse un aspetto marginale della vita pubblica.

Egli mai si avvili quando usciva nel nome di Dio a chiedere elemosina senza una doglianza, un lamento benché minimo, come niuno affetto ne fece quando videsi oppresso dalla carestia, dalle procelle, dalle avversità, dalle infermità, dalle inimicizie o persecuzioni attirategli perché operava con la scorta del vangelo senza rispetti umani, una delle quali fu prodotta dal suo zelo apostolico nell'epoca che predicava in Napoli, a causa della politica dello Stato, e non volendo perciò soffrire, dovè partire coll'obbedienza dei superiori per lo Stato Pontificio⁶⁶.

Il «servo di Dio», a fronte dell'ingratitude del secolo, aveva avuto cura dei fedeli promuovendo una morale edificante e diffondendo riti penitenziali volti a riscattare il Signore per le offese ricevute dai peccati umani. Le sue virtù, però, stando ai racconti del promotore, furono principalmente impiegate nel tentativo di sanare, per la gloria di Dio e del sovrano, i gravi e annosi conflitti che caratterizzavano la società meridionale e turbavano la vita delle comunità.

Diede prova di prudenza quando trovavasi in Campi, terra che allora era dilaniata da due fortissime e sopramodo accanite fazioni, il Don Pignattelli Cerchiara che teneva in affitto quel feudo, capo di uno dei due partiti, e la ricca e assai potente casa di Don Andrea Maddalo, principale cittadino di quella terra, capo dell'altro partito. [...] Mentre avanzatesi le cose in modo tale che s'era in procinto di manifestarsi una sanguinosa e continua rissa, senza che nessuno potesse riuscire ad estinguere, ma neppure a soffocar questo fuoco, essendosi ricorso al Servo di Dio, egli colla sua prudenza e coll'opinione di santità che godeva, appena chiamato non esitò punto a correre in faccia al manifesto pericolo e accorsovi riconciliò perfettamente i due partiti restituendo una pace permanente a tutta quella popolazione⁶⁷.

⁶⁴ Archivio storico diocesano di Napoli, (abbreviazione ASDN), *Processi di Beatificazione, Pompilio Maria Pirrotti*, vol. I.

⁶⁵ Ivi, art. 33, 48.

⁶⁶ Ivi, art. 88.

⁶⁷ Ivi, art. 66.

Negli anni quaranta del XIX secolo il modello ascetico che aveva caratterizzato tanta letteratura agiografica nell'epoca della controriforma cedeva il passo all'immagine di una santità militante, capace di mettersi al servizio della Chiesa e dello Stato, di ridare ordine ad un tessuto sociale disgregato e di contribuire in maniera decisiva alla definizione di un percorso di rilegittimazione dei poteri costituiti sul quale pesava ancora in maniera evidente la ferita rivoluzionaria.

La monaca santa e la regina: Maria Maddalena Sterlich e Maria Amalia di Sassonia

La prima ed unica biografia di Maria Maddalena Sterlich fu scritta nel 1779 dal sacerdote secolare Gennaro Radente e pubblicata dall'editore Vincenzo Orsino. Nell'intestazione dell'opera l'autore affermava di essersi conformato pienamente ai decreti di Urbano VIII emanati nel 1625, facendo «intendere» al lettore che tutti i contenuti erano «appoggiati solo ad una semplice fede umana, non già a dichiarazione o approvazione veruna della Sede Apostolica»⁶⁸. La «serva di Dio» nacque a Napoli nel 1688 dal medico Nicola Sterlicco, discendente di una nobile famiglia di Bitonto, e da Angela Faiella, «illustre donna per nascita e per pietà»⁶⁹. Il padre, profondamente deluso dalla nascita di una bambina che, senza assicurargli una discendenza, gli avrebbe portato solo fastidi nel portare avanti i suoi studi di medicina, la sottrasse dopo soli 18 mesi dalle braccia della madre affidandola ad Antonio Oliva e Teresa Luchetti che vivevano in una casa piccolissima, in condizioni estremamente disagiate. L'uomo era un noto «bevitor di vino» e, in preda a improvvisi ed inspiegabili scatti d'ira, insultava la moglie «con disprezzi e ingiurie», la percuoteva con violente «bastonate», mentre la piccola Rosa Fortunata (questo il nome di nascita della religiosa) si inginocchiava ai suoi piedi offrendosi di essere malmenata pur di risparmiarle la povera donna sofferente⁷⁰. Fin dall'infanzia manifestò i segni «inequivocabili» della strada che era stata tracciata per lei da Dio: tutti i venerdì rifiutava di succhiare il latte dalla sua nutrice, si ritirava in lunghissime meditazioni e, all'età di 4 anni, cominciò ad infliggersi pesanti pene corporali seguendo l'esempio di grandi sante del passato⁷¹.

La prematura morte della madre, Anna Faiella, spinse Nicola Sterlicco a rinchiudere la figlia nel monastero del Soccorso, ma la paziente rassegnazione con la quale la bimba

⁶⁸ G. Radente, *Vita della serva di Dio suor Maria Maddalena Sterlicco religiosa del monistero di Santa Maria dello Splendore*, Napoli, V. Orsino, 1779, p. 1.

⁶⁹ Ivi, p. 2.

⁷⁰ Ivi, p. 5.

⁷¹ Ivi, pp. 4-6.

obbedì ai suoi comandi lo colpì profondamente, tanto da indurlo a pentirsi, ad abbandonare la sua professione di medico e dedicarsi completamente alla religione, cominciando gli studi per essere ordinato sacerdote⁷². L'8 dicembre del 1701, all'età di 13 anni, la «serva di Dio» pronunciò i voti solenni vestendo l'abito francescano, si mise al servizio delle consorelle che non perdevano occasione per prendersi gioco di lei facendole svolgere i lavori più duri e, soffrendo in silenzio, dedicò buona parte delle sue preghiere alla «Chiesa dispersa per il mondo» che era «sepolta nella tempesta de' miscredenti»⁷³. La devozione mariana fu il nucleo fondante di un complesso percorso spirituale centrato su temi, come l'orazione mentale, la comunione frequente, la pratica del culto del Sacro Cuore, distintivi del dibattito dottrinale primo-settecentesco, caratterizzato dall'avanzamento di istanze gianseniste, rigoriste, muratoriane che si affiancavano alla persistenza della morale gesuitica, solidamente radicata, e agli strascichi ancora pesantissimi della repressione del molinismo⁷⁴. Il trasferimento di Maria Maddalena al conservatorio dello Splendore coincise con un aumento delle sue sofferenze poiché il suo arrivo fu mal digerito dalle altre religiose dell'istituto e gravi malattie la costrinsero a restare immobile nella sua cella per lunghissimi periodi. Ciò nonostante, moltissime persone si rivolgevano a lei per chiederle consigli e conforto spirituale e, tra queste, soprattutto le «donnicciuole» del popolo imploravano aiuto per proteggersi dalle «tentazioni» e dai «pericoli» di una città infida⁷⁵. Un momento di svolta importante nelle vicende della «serva di Dio» si ebbe quando la sua direzione spirituale fu affidata a Giulio Niccolò Torno, insigne canonico napoletano che fu tra i principali ispiratori del sinodo del 1726 e, diversi anni più tardi, divenne uno dei più fieri esponenti dell'antigiannonismo definendo l'autore dell'*Istoria Civile* «scandaloso, sedizioso, ingeneratore di errori e fomentatore di scismi»⁷⁶. Costui, stando al racconto di Gennaro Radente, usò metodi particolarmente rudi per temperare lo spirito della sua protetta, mortificandola ed insultandola con parole durissime, chiamandola «femminuccia demente», bastonandola e schiaffeggiandola. Maria Maddalena sopportò in silenzio tutti i maltrattamenti subiti, considerandoli un dono di Dio che le consentiva di ripercorrere il

⁷² Ivi, p. 10.

⁷³ Ivi, p. 14; si vedano anche le pp. 10 e 12.

⁷⁴ Ivi, pp. 21-31; sulle nuove istanze tardo secentesche e settecentesche che caratterizzarono il dibattito religioso si vedano le annotazioni contenute nel prologo di questo lavoro.

⁷⁵ G. Radente, *Vita della serva di Dio*, cit., p. 38.

⁷⁶ Ivi, pp. 39, 47. Sul canonico Giulio Niccolò Torno ispiratore del sinodo del 1726 si veda R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit., pp. 202-207. Quanto alla militanza antigiannoniana dello stesso confessore di Maria Maddalena Sterlich si veda E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., pp. 149-151 (da cui è tratta la citazione). È importante ricordare che Giulio Torno fu l'autore delle *Propositiones perniciosae aut male sonantes et erroneae quae notantur in primo [et II, III, IV] tomo Historiae Civilis Neapolis a Petro Giannone italico sermone conscriptae, aeditae Nespoli per Nicolaum Naso, hoc anno 1723*, Napoli Biblioteca dei Gerolamini, ms. XXVIII.2.9.

cammino di sofferenze del suo figlio, e anzi non perse occasione per dare prova della sua “eroica” umiltà autodefinendosi «mondezza del monistero», dedicandosi costantemente alla raccolta dei rifiuti e transitando, coperta di sporcizia, nei corridoi dell’istituto in modo tale che tutte le consorelle la potessero «disprezzare»⁷⁷. Sotto la direzione di Giulio Torno la fama della «serva di Dio» nella città di Napoli crebbe enormemente, fino a raggiungere le più importanti case aristocratiche e ad attirare l’attenzione di una nobildonna vicinissima alla famiglia reale che abbiamo avuto occasione di incontrare più volte nel corso di questo lavoro.

Nell’anno 1747, regnando in Napoli il Re Cattolico Carlo di Borbone e la Regina Maria Amalia, la Duchessa di Castropignano, riferendo alla detta regina le virtù della Serva di Dio, poiché spesso la frequentava, né invogliò colei a visitarla. Non tanto ricevè Maria Maddalena l’avviso, si turbò per tal onore contrario all’abbietta stima che avea di sé, e con istanze tali pregò la Duchessa che inducesse la Regina a non andarvi. Ma crescendo nello spirito della sovrana la stima di lei, come il desiderio di parlarle, occorrendo le quarantore dell’esposizione di Gesù sacramentato nella Chiesa di Santa Maria di Ognibene, poiché la Regina avea in costume di visitare il Venerabile, mandò l’avviso deliberato alla Serva di Dio che senz’altro sarebbe venuta nel giorno seguente. La messaggera fu la duchessa di Castropignano e l’effetto dell’avviso fu un continuo tremore in colei dicendo di essere un niente e, rivolta al Signore e alla Santissima Vergine Addolorata, la cui immagine portentosa avea seco, ripeteva tremando e piangendo: «questo no Gesù Cristo mio, questo no Mamma mia!»⁷⁸.

Similmente a quanto accadeva negli stessi anni ad Angela Marrapese del Ritiro di San Gabriele di Capua, Maria Maddalena Sterlich divenne una pedina fondamentale delle strategie messe in atto da Zenobia Revertera per mantenere un posto privilegiato nel seguito della sovrana sassone. Allo stesso modo in cui il frate carmelitano Salvatore Pagnani aveva giocato un ruolo fondamentale nella promozione delle doti sovranaturali della sua figlia spirituale fino a procurarle la protezione della famiglia reale, il canonico Giulio Torno fu capace di giocare tutte le carte giuste per portare notizia della sua protetta nelle stanze della corte e per ottenere le chiavi del cuore della regina. L’agiografo Gennaro Radente, nelle pagine della sua biografia, si soffermò in maniera particolare sulla prima visita di Maria Amalia al monastero dello Splendore, mettendo in evidenza il valore simbolico di tutti i piccoli gesti che caratterizzarono l’incontro con la «serva di Dio».

Non tanto la Regina entrò in monistero e, senza che alcuno le additasse quale fosse la Serva di Dio, corse veloce ad abbracciarla e la distinse tralle trenta religiose che ivi stavano. S’inginocchiò subito Maria

⁷⁷ G. Radente, *Vita della serva di Dio*, cit., pp. 46-47.

⁷⁸ Ivi, pp. 47-48.

Maddalena per baciarle i piedi e la Regina le impedì con dirle di voler baciar la mano e la baciò veramente. Fu un tal atto una spina al di lei cuore, che non pensando più alla Regina non faceva altro che comprimere sé stessa fino alla di lei partenza, e per tutta la sera fino al giorno seguente fu travagliata da rammarico con lamentarsi: «Come io niente del niente, e la Maestà della Regina a baciarmi la mano? Questo a me che sono così vile? Essa in paradiso coll'umiltà, io all'Inferno colla superbia»⁷⁹.

La sovrana, ricevuti da Dio il dono della saggezza e la capacità di discernimento degli spiriti, era stata in grado di riconoscere la santità della monaca napoletana e aveva dato prova della sua deferenza mettendosi al suo servizio, proprio come aveva fatto Cristo con i suoi apostoli⁸⁰. L'agiografo di Maria Maddalena, attraverso queste immagini, intendeva assimilare la natura del sangue reale a quella del sangue divino, riportando il “fedele lettore” al rispetto di un'autorità monarchica che si era dimostrata capace di mettersi al servizio della vera fede, in un'epoca in cui i religiosi erano costretti ai margini della società, vittime delle “aggressive” politiche anticurialiste. La sua opera, similmente a quella del promotore Giovanni Maria Grammatico su Salvatore Pagnani e a quella dell'anonimo autore della *Verità sfolgorante* sulle imposture di Isabella Milone, diveniva, neanche troppo nascostamente, un'apologia del potere borbonico, riaffermando, allo stesso tempo, la necessità di rifondare la supremazia del sovrano sul supporto dell'azione evangelizzatrice del clero capace di diffondere la disciplina cristiana sulla quale si era retta la società della controriforma. Il crisma dell'assenso regio posto sulle virtù eroiche della «serva di Dio» contribuiva a dare autorevolezza al racconto facendo in modo che tutti i fatti narrati non si aggrappassero alla “fragilità” della fede umana, ma alla forza di una fede “superiore”, in quanto praticata da una donna, la regina, che era stata scelta dalla provvidenza per riscattare la religione da tutte le offese ricevute dal secolo.

Non può farsi almeno di notarsi qui la virtù dell'umiltà anche in Persona della Nostra Sovrana, poiché nella prima volta che entrò nel Monistero, volle onninamente che la Serva di Dio sedesse: dovette ubbidire e sole conferirono per un'ora intera. E concependo la Sovrana maggiore stima di lei, si degnò spessissime volte di visitarla, con ordine preciso che stesse in letto a cagion delle sue infermità; e sola saliva nella stanza colle due figlie Principesse e giunta baciavala la mano, insieme colle figlie. Durò queste visite finchè si partì da Napoli per regnare nelle Spagne, donde continuò a scriverle di propri affari fino alla sua morte. Or siccome la sovrana ne riportava vantaggio spirituale da tali visite, così ella al contrario sentiva un interno dolore nel baciarle la mano, dicendo sempre: «Vostra Maestà coll'umiltà in paradiso, io colla superbia nell'Inferno». Molto più si doleva nel sentire i rimproveri delle religiose, di cui alcune mancavano di indiscretezza, dicendo

⁷⁹ Ivi, p. 49.

⁸⁰ Ivi, pp. 49-50.

che ricevevano fastidio ed incomodo da tali onorevoli visite. Tutto è a disposizione di Dio, acciò non ci attacchiamo al fumo della vanità che subito sparisce⁸¹.

Gennaro Radente sottolineò che le virtù eroiche e le capacità profetiche di Maria Maddalena Sterlich portarono enormi vantaggi allo stato napoletano, a dimostrazione ulteriore del fatto che la moglie di Carlo di Borbone aveva sostenuto una “vera” santa, per il bene spirituale e temporale del suo popolo. In uno dei momenti più drammatici della storia settecentesca, infatti, si ebbe la prova “inequivocabile” della bontà dell’operato della regina che, ormai defunta, continuava a vegliare sui suoi sudditi attraverso la sua prediletta.

[durante] la novena dello Spirito Santo nel 1763, anno precedente alla penuria e mortalità avvenuta in Napoli nel 1764, il Nostro Signore Iddio era molto in collera co’ peccatori, che villanamente si rivoltavano a Lui Sommo Benefattore e Padre, e si attaccavano al proprio senso ed alle creature. Onde disegnato era per noi un pubblico e solenne castigo. Ma che? Abbiamo a che fare con lo stesso Dio che insieme è Re di giustizia e di misericordia? Quando una madre timorosa del male dei figliolini discolti vuol salvarli, finge timori che viene il lupo, e così quelli atterriti corrono tralle sue braccia ed evitano il pericolo. Nella stessa guisa lo Spirito Santo cagiona in noi grandi timori e sveglia nei cuori dei servi suoi lo spirito della preghiera, acciò noi intimoriti ed ajutati dalle preghiere de’ giusti, corriamo al seno della divina misericordia e scansiamo i flagelli. Ciò supposto per ritornar alla nostra Serva di Dio nella novena dello Spirito Santo del 1763, Iddio le manifestò i futuri flagelli disegnati alle nostre iniquità per l’anno seguente, ed insieme le ispirò compassione, dolore e preghiera [...]. Le religiose non arrivarono mai a penetrare la cagione dell’afflizione della Serva di Dio [...]. Durò l’afflizione dal maggio fino al Natale e dopo sì lunghe di lei preghiere, querele e penitenze, si mitigò dal Signore il castigo, come venne, colla penuria del pane ed in seguito con una epidemia non generale. Sarebbe stata ridotta in cenere la nostra città se il Dio d’amore non avesse disposto il cuor della Serva di Dio a piangere e pregare⁸².

La monaca dello Splendore continuò fino alla fine dei suoi giorni, seguendo l’esempio di Maria Amalia di Sassonia, ad essere esempio di “eroica” umiltà per le sue consorelle, inginocchiandosi ai loro piedi per baciarli e riuscì a leggere nell’animo delle giovani educande comprendendo se le loro vocazioni erano autentiche o semplicemente imposte dalle famiglie decise a salvaguardare i loro patrimoni dal peso enorme delle doti matrimoniali⁸³. Maria Maddalena, da quanto si legge dalle pagine del suo biografo, palesò sempre la volontà di versare il sangue per la difesa della fede e fu sottoposta ad atroci maltrattamenti dal demonio, determinato ad ostacolare il suo cammino. Queste «innumerevoli» pene le permisero, tuttavia, di espiare davanti a Dio le colpe dei sudditi del

⁸¹ Ivi, p. 49.

⁸² Ivi, pp. 69-70.

⁸³ Ivi, pp. 56-57.

Regno e di ricevere, durante le sue estasi, visioni di Cristo che, col corpo pieno di piaghe, le diceva: «Cercano i peccatori di darmi affanno e dolori in ogni momento; zela per te il mio onore perché sei la sposa mia e figlia; [...] rendesi più acerbo il mio dolore vedendomi trafitto e malmenato dai miei propri figli e fratelli da me creati, e redenti e cibati colle proprie carni; voglio da te esser compatito, usando nell'istesso tempo carità ai miei offensori, per la conversione dei quali non lascerai di pregarmi continuamente»⁸⁴.

Per sette anni la «serva di Dio» rifiutò qualsiasi tipo di nutrimento cibandosi unicamente di pane eucaristico, mentre la malattia corrodeva il suo corpo vecchio e sofferente⁸⁵. Morì il 13 marzo del 1775, assistita dal padre spirituale Giovan Battista Farina che, pochi anni dopo, avrebbe raccolto l'abiura di Isabella Milone⁸⁶. Il suo cadavere rimase esposto per cinque giorni conservandosi perfettamente incorrotto, mentre i numerosissimi fedeli in lacrime accorsi a renderle omaggio intinsero i loro fazzoletti nel suo sangue «vivo e rubicondo»⁸⁷. Gennaro Radente raccontò di 13 miracoli operati per intercessione della religiosa, dei quali beneficiarono 10 donne e tre uomini, ma la sua opera non fu sufficiente a propiziare l'apertura di un processo di beatificazione in tempi brevi⁸⁸. Solo nel 1907, infatti, nella diocesi di Napoli si diede inizio alla fase informativa della procedura e il postulatore Gennaro Lamagna costruì gran parte dei suoi *Articoli* seguendo pedissequamente i contenuti e i moduli espressivi proposti dall'agiografo settecentesco⁸⁹. Rimaneva perfettamente intatta, quindi, a distanza di oltre un secolo, l'esigenza di quest'ultimo di costruire un profilo di santità dal quale trarre un esempio utile a costruire le basi per la rinascita di una religione maltrattata e mortificata.

La sofferenza ed allegrezza ammirabile, che [nella serva di Dio] si divisava, nasceva da un cuor sitibondo di patire e che aveva sempre avanti per modello Gesù paziente. Oh l'avessero ancor tutti li Cristiani! Vedremmo la Chiesa di nuovo doviziosa di martiri⁹⁰!

Repressione e riconoscimento degli aspiranti santi per una nuova immagine del potere monarchico

I casi esposti in questo capitolo, pur nella loro evidente diversità, presentano notevoli punti di contatto. La ridefinizione dei rapporti tra stato e chiesa e la conseguente affermazione

⁸⁴ Ivi, p. 90

⁸⁵ Ivi, pp. 124-125.

⁸⁶ Ivi, p. 125.

⁸⁷ Ivi, pp. 129-131.

⁸⁸ Ivi, pp. 133-142.

⁸⁹ ASDN, *Processi di beatificazione, Maria Maddalena Sterlich*, vol. I.

⁹⁰ G. Radente, *Vita della serva di Dio*, cit., p. 103.

delle prerogative regie sulle materie che, fino ai primi decenni del Settecento, erano state esclusivo appannaggio dei tribunali ecclesiastici contribuì a mutare in maniera decisiva alcuni aspetti essenziali della vita religiosa del Regno. Le trasformazioni in atto cominciarono ad incidere anche sulle vite di alcuni aspiranti santi che, con l'aiuto di devoti, sostenitori e, soprattutto per le donne, di abili direttori spirituali, andarono in cerca del riconoscimento pubblico delle loro virtù. La vicenda di Isabella Milone, come abbiamo già anticipato, fu assimilata dai contemporanei a quella di Giulia De Marco, ma i destini delle due “simulatrici” furono decisi in due contesti storici completamente diversi. È evidente, infatti, che nella prima metà del XVII secolo il controllo e la repressione dei rei di affettata santità erano saldamente in mano alle autorità religiose, rappresentate principalmente dal tribunale del Sant'Ufficio, mentre i tentativi operati dal potere vicereale per interferire sul corso del processo si conclusero in un sostanziale fallimento⁹¹. La bizzoca di Perdifumo, invece, pur osteggiata dal vescovo della capitale e da alcuni dotti prelati, si trovò a fronteggiare principalmente le decisioni dei tribunali regi, fermamente decisi a tenere sotto sorveglianza una donna le cui presunte profezie avevano il potere di agitare gli instabili umori del popolo minuto, prestandosi, nello stesso tempo, a prevedibili tentativi di strumentalizzazione portati avanti da esponenti del ceto civile, nobiliare e clericale in cerca di facili consensi.

I provvedimenti restrittivi che costrinsero Pompilio Maria Pirrotti a trascorrere gli ultimi sette anni della sua vita lontano dalla capitale del Regno furono il risultato di una complessa trama di rapporti che condusse i superiori dell'ordine degli Scolopi, le autorità diocesane e le magistrature laiche a raggiungere una piena confluenza di intenti finalizzata a mettere a tacere una voce indubbiamente scomoda per la pacifica conservazione dell'ordine costituito. Le “imprudenti” manifestazioni devozionali promosse dall'impetuoso predicatore, accompagnate da una disinvolta distribuzione delle elemosine e da un'indubbia capacità di calamitare il consenso dei ceti disagiati che si radunavano nella Congregazione della Regina del Paradiso, rientrarono comunque nelle competenze del delegato regio che, destinando il frate nella lontana periferia di Campi Salentina, si mostrò fermamente intenzionato a garantire nella capitale lo svolgimento di cerimonie religiose “ordinate”, lontane dagli eccessi “barocchi” che continuavano a caratterizzare tante manifestazioni di fede. L'inizio, negli anni quaranta dell'Ottocento, della procedura diocesana per la canonizzazione del «servo di Dio» coincise con una rivisitazione delle vicende biografiche che mise in luce l'importanza di un'azione pastorale capace di

⁹¹ Si vedano, in proposito, le pp. 21-24 di questo lavoro.

incontrare le esigenze della maggioranza dei fedeli, lontana dall'elitaria freddezza della regolata devozione muratoriana, indispensabile supporto del potere monarchico in una prospettiva tesa a subordinare il controllo dell'ordine pubblico alla edificazione morale e religiosa dei sudditi.

La vicenda di Maria Maddalena Sterlich, narrata nelle pagine dell'agiografo Gennaro Radente dimostra, anche per le enormi consonanze con i fatti capuani che videro protagonisti Salvatore Pagnani e Angela Marrapese, l'importanza e il valore propagandistico, almeno nei confini del Regno di Napoli, della costruzione di un profilo di santità fondato sulla celebrazione della famiglia reale borbonica, in un'epoca nella quale risultava evidente l'avanzamento delle prerogative regie sul controllo e la promozione di nuovi culti. La monaca del Conservatorio dello Splendore raggiunse nella seconda metà del secolo, al pari della sua collega del monastero di san Gabriele, un'autorità e un prestigio enormi, fino al punto che il sacerdote Ignazio Mostillo, esaminatore spirituale della terziaria francescana Francesca Gallo (meglio conosciuta come Maria Francesca delle Cinque Piaghe) decise di chiedere il suo supporto. La notizia dell'incontro tra le due aspiranti sante si diffuse velocemente in tutta la capitale e la celebre "bizzoca dei quartieri", che nel giro di qualche decennio avrebbe raggiunto la gloria degli altari, ottenne un riconoscimento fondamentale per accrescere e consolidare la sua nascente fama⁹².

Il fatto che Maria Maddalena Sterlich e Angela Marrapese fossero poste, dai loro devoti e sostenitori, al centro di una strategia apertamente filocuriale, fondata sul rilancio dell'alleanza trono-altare come garanzia della conservazione dell'ordine esistente, risultò evidente soprattutto nei drammatici giorni che, nel 1767, precedettero l'espulsione dei gesuiti, durante i quali l'eruzione del Vesuvio e le processioni organizzate per l'occasione al seguito del patrono San Gennaro contribuirono a creare in città un clima particolarmente rovente che turbò l'animo del giovanissimo Ferdinando IV, già sconvolto dalla scomparsa della sua promessa sposa Maria Giuseppa d'Asburgo.

Sabato sera al principio della privata conferenza – scriveva Tanucci a Carlo III il 10 novembre – trovai il re arrossito ed agitato. Subito mi mostrò una lettera scritta dalla Maestà sua da quella che chiama Serva di Dio, come quella di Capua, e ambedue empion le segreterie di domande dei lor parenti, donna Maria Maddalena di Sterlich. Diceva la lettera che Dio col fulmine vicino, colle furie del Vesuvio, e colla morte della sposa, avvertiva la Maestà Sua a non cacciare li gesuiti. Vedeva l'animo tenero abbattuto. Pregai Sua Maestà a considerare che Dio due sole vie ha date all'uomo per conoscere quello che deve fare, la rivelazione e la

⁹² Si veda G. Sodano, *Santi Beati e venerabili ai tempi di Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, in «Campania Sacra», 22, 1991, p. 453. Sull'importante figura di Maria Francesca delle Cinque Piaghe torneremo nel prossimo capitolo di questo lavoro.

ragione; che dopo Gesù Cristo non può esser rivelazione che obblighi, ed è eresia dir il contrario; dunque, che non aveva in quest'affare il re altro lume da seguire che quello della ragione colla quale il suo gran padre si era mosso ed aveva bastantemente dichiarato per consigliarne il figlio. Che Sua Maestà era stata consigliata da dieci ministri savi, onesti, sperimentati, eccettuato me. Che il suo stesso confessore aveva dato alla Maestà Sua lo stesso consiglio. Parve persuasa la Maestà Sua, ma non lo dichiarava; io entrai con dire che se era suo servitore che gli aveva presentata la lettera, era questo un traditore o almeno corrotto con denaro. Ah Signore, sono stati fatti lavori scelleratissimi su questo!⁹³.

Qualche settimana più tardi si scoprì che sulla prediletta di Maria Amalia di Sassonia erano state esercitate notevoli pressioni affinché scrivesse a Ferdinando IV.

Ho saputo – si legge nella lettera del ministro toscano del 22 dicembre – che la monaca non voleva far la lettera, che le premure furon grandi e per la poveretta inevitabili. Ho anche saputo che li gesuiti, negli ultimi tempi, nei quali eran più forti li sospetti della loro espulsione, si diedero al romanesco loro uso di metter in uso il danaro, [...] dunque anche nella lettera della beata può il danaro aver avuto parte⁹⁴.

I complessi meccanismi che caratterizzavano le realtà ecclesiastiche del Regno, in particolar modo gli ordini religiosi, in un'epoca di sostanziale ridefinizione delle funzioni dell'intero ceto ecclesiastico, segnarono tutti i momenti chiave delle vicende biografiche degli aspiranti santi presi in esame, legando indissolubilmente la loro immagine alle specificità del contesto socio-politico settecentesco e allontanandola, conseguentemente, dai canoni di universalità richiesti dalla Chiesa di Roma per dare inizio alle scalate verso la gloria degli altari. Tra eventi traumatici e trasformazioni realizzate in maniera più graduale, i temi fondanti della storia civile contaminarono gli schemi consolidati della storia sacra contribuendo a fare in modo che anche la letteratura agiografica manifestasse l'acquisizione di precise posizioni politiche, mettendo sotto accusa un processo di affermazione dell'assolutismo monarchico che aveva marginalizzato il ruolo del clero.

La promozione, di stampo illuminista e riformista, di una nuova idea di società fondata su valori laici non si era accompagnata, tuttavia, alla realizzazione di un sistema giudiziario capace di separare in maniera netta la sfera individuale da quella pubblica, il foro della coscienza dal foro esterno, il concetto di peccato da quello di colpa. I tribunali ecclesiastici, anche se in una condizione di subordinazione, continuarono ad essere parte integrante dell'apparato repressivo statale, dando sostanziale continuità ad un meccanismo di sovrapposizione tra materie secolari e religiose che consentì di conservare quella

⁹³ R. Mincuzzi, *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III*, cit., pp. 412-413.

⁹⁴ Ivi, p. 420.

fisionomia confessionale dell'organizzazione politica che aveva caratterizzato l'età della controriforma. Nonostante gli enormi cambiamenti in atto, rimasero perfettamente intatti i presupposti sui quali si era costruita un'identità del potere monarchico che, pur nei tentativi di evoluzione operati alla luce delle grandi novità del pensiero europeo, non fu capace di prescindere dalla sacralizzazione delle sue strutture lasciando enormi spazi di azione a una cultura cattolica dichiaratamente conservatrice che, anche attraverso la promozione dell'immagine di una dinastia borbonica impegnata nella difesa della fede, continuò a subordinare il conseguimento dell'unità politica al raggiungimento di una perfetta uniformità dei comportamenti religiosi e delle pratiche devozionali dei sudditi.

Cap. IV

Dai santi di corte ai paladini della controrivoluzione

L'identità dei santi che vissero e operarono nel corso del XVIII secolo nel Regno di Napoli è già stata oggetto di alcune indagini preliminari, riguardanti in particolar modo l'arcidiocesi della capitale, nella quale furono aperti numerosi processi di beatificazione¹. Queste fonti, specie se affiancate alle produzioni agiografiche che, di solito, accompagnavano la scalata agli altari di alcuni servi di Dio², rappresentano, senza ombra di dubbio, una risorsa importantissima al fine di individuare eventuali elementi di continuità o di rottura con il passato nella formulazione di nuovi profili di santità, ma non possiamo dimenticare che l'energico accentramento di competenze imposto in materia dalla chiesa cattolica in epoca post-tridentina continuava ad influenzare in maniera evidente il lavoro dei promotori, i quali tendevano ad omogeneizzare le loro proposte uniformandosi al dettato delle congregazioni pontificie. Quest'opera di diffusione del messaggio cristiano fondata su modelli teologici, spirituali e liturgici tendenzialmente univoci ed organici, non riuscì, tuttavia, a neutralizzare completamente gli elementi di specificità che caratterizzavano i comportamenti religiosi delle comunità periferiche e anche le rappresentazioni della santità continuarono a mostrare evidenti elementi di connessione con le vicende storico-politiche del territorio di provenienza³.

Nel mutato contesto settecentesco, il pensiero giurisdizionalista, i progetti riformisti, le nuove prerogative attribuite ai monarchi, i processi di secolarizzazione, imposero alla Chiesa un cambiamento di prospettive che tenesse conto delle significative evoluzioni che investirono il panorama sociale e politico. Dalle ricerche svolte fino ad oggi, sappiamo che su tutto il territorio italiano, intorno alla ridefinizione delle regole della vita monastica, alla collocazione del clero regolare all'interno della società e al più generale ridimensionamento delle capacità di controllo sulla vita dei fedeli, dovuto anche alla crisi

¹ Si veda, in particolare, il saggio di G. Sodano, *Santi, beati e venerabili ai tempi di Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, cit., pp. 441-460. Dello stesso autore si vedano anche i lavori riguardanti i processi di canonizzazione aperti nel corso del XIX secolo, molti dei quali riguardavano personaggi che furono protagonisti della vita religiosa settecentesca: Id, *La santità a Napoli nell'Ottocento tra innovazioni e continuità*, in «Cristianesimo nella storia», n. 18, 1997, pp. 557-578; Id., *I processi di beatificazione e canonizzazione a Napoli durante l'episcopato di Sisto Riario Sforza*, in «Campania sacra», n. 29, 1998, pp. 259-276.

² Sulla produzione agiografica a Napoli nel secolo XVIII si veda M. Campanelli, *Agiografia e devozione nell'editoria napoletana del Settecento*, in A.M. Rao (a cura di), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, cit., pp. 447-475; si vedano anche le importanti osservazioni di R. De Maio, *Religiosità a Napoli*, cit., pp. 144-148, 336-339.

³ Si vedano, in proposito, le osservazioni svolte nelle pagine 9-15 di questo lavoro e le relative indicazioni bibliografiche.

irreversibile dei tribunali inquisitoriali, si consumarono aspri conflitti che influenzarono fortemente la costruzione di nuovi profili di santità.

I casi fin qui analizzati di Salvatore Pagnani, Angela Marrapese, Isabella Milone, Pompilio Maria Pirrotti, Maria Maddalena Sterlich vanno a comporre un quadro parziale e complesso, nel quale si osserva un chiaro avanzamento delle prerogative dello stato borbonico sulla gestione e promozione dei nuovi culti e sulla repressione dell'affettata santità che, fino ai primi decenni del secolo XVIII, era rimasta saldamente nelle mani delle autorità ecclesiastiche. Pur nella diversità delle loro vicende, questi aspiranti eroi della chiesa, a differenza dei loro predecessori, vissero ed agirono in costante riferimento all'autorità del potere monarchico, nella piena consapevolezza che nelle aule dei tribunali regi e nelle stanze delle più influenti famiglie aristocratiche si sarebbero decise le loro fortune o le loro disgrazie. Gli ordini religiosi di riferimento, i devoti e i diffusori del loro culto rivolsero il loro impegno alla costruzione di reti protettive capaci di coinvolgere direttamente esponenti degli apparati burocratico-amministrativi dello stato, accentuando fortemente, in alcuni frangenti, le funzioni sociali dei servi di Dio, la loro capacità di sanare i frequenti conflitti che laceravano le litigiose comunità di antico regime, di combattere i comportamenti devianti, ma soprattutto di opporsi alle pressanti novità di una cultura razionalista che, mettendo in secondo piano la religione e valorizzando un nuovo stile di vita fondato su valori profani, riusciva a "corrompere" gli animi dei sudditi, ponendo enormi ostacoli alla monarchia nella sua azione di disciplinamento.

Senza dimenticare la definizione dei modelli teorici imposti dalla chiesa di Roma tra il XVIII e il XIX secolo, cercheremo, in questo capitolo, di affrontare il tema delle nuove proposte di santità formulate nello stesso periodo nel Regno di Napoli adottando una scansione cronologica fondata sulle date di apertura dei processi diocesani di beatificazione e di pubblicazione delle opere agiografiche, tenendo inoltre ben presente che le figure del promotore e dell'agiografo, pur obbedendo a due mansioni formalmente diverse - di stampo "giudiziario" quella del primo, più specificamente letteraria quella del secondo - in qualche caso si identificavano o comunque partecipavano complementariamente alla definizione delle strategie di diffusione dei nuovi culti. Identificando le dinamiche relazionali e comunicative che caratterizzavano il rapporto tra i "gruppi di pressione" e il "pubblico" dei fedeli, è stato possibile anche chiarire in maniera più precisa le connotazioni socio-politiche degli aspiranti santi e, soprattutto, la loro eventuale capacità di farsi portatori di istanze di conservazione o di cambiamento. Nelle fonti studiate è emerso, infatti, un costante e crescente riferimento agli eventi e ai conflitti

che sconvolsero la vita dello stato nel corso del “secolo dei Lumi”, ma anche al faticoso processo di affermazione delle prerogative regie sullo svolgersi della vita religiosa e culturale dei sudditi. I momenti più drammatici di questo processo, la soppressione del Sant’Ufficio, la repressione delle Logge massoniche, la carestia del 1764, l’espulsione dei gesuiti e l’avvio, nel principio degli anni ottanta, dell’ultima delicata fase del riformismo borbonico, invasero gradualmente le vite dei santi e gli *Articoli* dei loro processi di beatificazione, i quali, probabilmente anche in virtù di un processo di omologazione, non sempre consapevole, ad una letteratura apologetica di stampo anti-illuministico e, più tardi, anti-rivoluzionario, si arricchirono di precisi riferimenti ai problemi caratterizzanti del contesto storico nel quale venivano prodotti, allontanandosi dalle esigenze universalistiche richieste dalla Santa Sede sulla promozione di vecchi e nuovi culti.

Il processo di rafforzamento del potere statale, la riorganizzazione degli apparati burocratici e amministrativi, la gestione del delicato rapporto tra poteri laici ed ecclesiastici rappresentavano le coordinate essenziali del contesto in cui le vite e le opere dei nuovi candidati alla canonizzazione erano immerse e costituivano, contemporaneamente, il campo d’azione nel quale gli stessi religiosi furono chiamati a svolgere la loro battaglia per la difesa della fede. Se il potere pontificio mostrò una evidente debolezza sullo scacchiere politico internazionale, nelle strutture periferiche della chiesa, in alcuni rappresentanti del clero secolare e regolare, nell’opera di zelanti predicatori, nelle esperienze mistiche di monache di clausura o di semplici terziarie, si trovarono inaspettate energie per continuare ad esercitare una sensibile influenza sul popolo e per conservare un sostanzioso potere contrattuale nei confronti del sovrano. Proprio nella restaurazione di un’antica alleanza con il potere monarchico, sostenuta da nuove figure candidate alla gloria degli altari, si intravide, probabilmente già negli anni ’60 del Settecento e quindi in ampio anticipo rispetto alla rottura rivoluzionaria, uno degli strumenti più efficaci per la lotta contro “i mali del secolo”.

Vita politica, vita sociale e nuovi profili di santità

Tra gli anni ’30 e gli anni ’60: Giuseppe Maria Cesa, Maria Rosa Giannini e Ludovico Sabbatini.

Nel 1754 fu aperto a Napoli il processo informativo per la beatificazione del frate francescano Giuseppe Maria Cesa, morto dieci anni prima ad Avellino tra la venerazione di

un'immensa folla di fedeli che accorse a rendere omaggio alla sua salma⁴. Antonio Sangiorgio, postulatore dell'ordine e autore degli *Articoli*, si curò di mettere in evidenza le virtù eroiche dell'aspirante santo che aveva consacrato la sua vita al bene della comunità cristiana e aveva lottato strenuamente contro tutte le tentazioni che avevano condotto i membri della chiesa cattolica fuori dalla retta via⁵. Dopo essere stato ammesso al noviziato nel 1704, all'età di 18 anni, ed essere stato ordinato sacerdote sei anni dopo, il «servo di Dio» si dedicò prevalentemente alla predicazione, riscuotendo enormi consensi tra il popolo che comprendeva con facilità il suo linguaggio e apprezzava le devozioni che da lui venivano promosse, prendendo parte con grande coinvolgimento emotivo alla celebrazione della Via Crucis e alla distribuzione delle «cartelline» dell'Immacolata Concezione prodotte dal famoso frate gesuita Francesco Pepe, il quale, anche in virtù della sua vicinanza alla famiglia reale che gli concedeva una grande libertà di azione, sarebbe giunto, all'inizio degli anni cinquanta, a ricoprire un ruolo fondamentale nella repressione delle logge dei Liberi Muratori⁶. Giuseppe Maria Cesa, durante le sue prediche inveiva contro tutti coloro che disprezzavano il messaggio di Cristo, si autoflagellava procurandosi profonde ferite e si mostrava «tutto attento ad avvisare il popolo quando vi erano Indulgenze acciocché tutti si movessero a suffragare le dilette spose di Cristo purganti»⁷. Affermava con veemenza che la vera fede sembrava ormai «morta nel cuore dei cristiani» e che questa grave perdita avrebbe procurato alla chiesa danni incalcolabili, più di quanti ne avevano mai portati gli «eretici», i «Turchi» o gli «Ebrei»⁸. Accoglieva a braccia aperte tutti i penitenti e pur di portare a termine tutte le confessioni giornaliere era pronto a rinunciare all'alimentazione e al riposo, compromettendo, talvolta gravemente, il suo fisico debilitato e sofferente, sul quale pesava l'impegno «eroico» per la difesa di una religione maltrattata e mortificata⁹. Prestava attenzione solo a coloro che parlavano «di Dio, di Maria e dei santi», sostenendo che «tutti li discorsi non necessari» conducevano gli uomini a «dilapidare il tesoro del tempo» e ad inseguire falsi ideali lontani dalla verità contenuta nelle sacre scritture¹⁰. Nonostante i suoi concittadini, in massima parte i «personaggi di qualità» appartenenti ai ceti privilegiati, mostrassero diffidenza verso il suo operato, egli fu costantemente caritatevole verso i poveri, ai quali elargiva elemosine «senza considerare se

⁴ Sulla morte di Giuseppe Maria Cesa si veda J.M: Sallmann, *Santi barocchi*, cit., pp. 371-373.

⁵ ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Maria Cesa*, vol. I.

⁶ Ivi, art. 26 e 30. Sul ruolo ricoperto dal gesuita Francesco Pepe nella repressione delle Logge dei Liberi Muratori si vedano le pp. 53-55 di questo lavoro.

⁷ Ivi, art. 26 e 35.

⁸ Ivi, art. 40.

⁹ Ivi, art. 80.

¹⁰ Ivi, art. 55.

ne avevano o no preciso bisogno», bastando semplicemente che qualche «meschino» la «chiedesse per amor di Dio»¹¹. Non rivolgeva mai la sua collera verso i meno abbienti e, anche quando questi ultimi si rendevano protagonisti di azioni disdicevoli, predicava compassione e perdono¹².

Non si mostrò altrettanto accondiscendente verso i «notabili», con i quali litigava ferocemente, constatando con amarezza, in diverse occasioni, che «con più riverenza si [portavano] li cristiani nelle anticamere di un principe, che finalmente è un pugno di terra, che nella casa di Dio che è il Vero Monarca»¹³. L'autore degli Articoli, Antonio Sangiorgio, sottolineò a più riprese che il servo di Dio impegnava il suo carisma nella risoluzione di controversie tra famiglie e nella difesa delle vittime di abusi e ingiustizie.

«Signor principe – disse rivolgendosi ad un nobile molto influente che si rifiutava di pagare un debito - si ricordi di obbedire ai suoi [obblighi], che tutte le limosine che fa i tempo, se non compie le proprie obbligazioni, non le giovano, dovendo prima soddisfare l'obbligo della giustizia, poi quello della carità»¹⁴.

Dimostrò notevoli capacità diplomatiche, convincendo una nobildonna avellinese a mettere da parte le sue esitazioni nell'intraprendere «la fabbrica di un nuovo dormitorio» per la città, mentre il vescovo di Ariano Irpino, Monsignor Atripaldi, vista la sua capacità di gestire anche le situazioni più scabrose e delicate, gli affidò la cura di diverse comunità religiose femminili, notoriamente caratterizzate da molteplici problemi¹⁵.

¹¹ Ivi, art. 90. In piena sintonia con quanto accadeva per i processi di beatificazione di religiosi francescani, la procedura riguardante Giuseppe Maria Cesa dedicava grande spazio al tema della povertà e della carità verso i poveri. Si vedano, in proposito, le osservazioni svolte da G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Argo, 1997, pp. 79-127. L'argomento, però, non era privo di aspetti fortemente controversi, soprattutto considerando il fatto che l'immagine della povertà aveva subito, nel corso dell'età moderna, delle significative metamorfosi, anche alla luce dell'evoluzione delle politiche statali ed ecclesiastiche nei confronti degli indigenti. Sull'argomento, in particolare sulla complessa relazione tra povertà e definizione di nuovi profili di santità nel corso del XVIII secolo, si veda lo studio di M. Caffiero, *La politica della santità*, cit., pp. 63-112. Si vedano, per inserire il tema in una considerazione di lungo periodo, S. Boesch Gajano, *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici*, in AA. Vv. *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi in onore di Paolo Brezzi*, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1988, pp. 117-129; L. Fiorani, *Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma tra Cinquecento e Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», n. 3, 1979, pp. 43-131; M. Rosa, *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal Cinque al Seicento*, in «Storia e società», n. 10, 1980, pp. 775-806; B. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)*, in R. Romano – C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali I, Dal Feudalesimo al capitalismo*, Torino, Einaudi, pp. 981-1047. Sul panorama europeo si vedano gli studi di P. Geremek, *La stirpe di Caino: immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee*, Milano, Il saggiaatore, 1988; Id., *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma, Laterza, 1991; Id., *Uomini senza padrone: poveri e marginali tra Medioevo e età moderna*, Torino, Einaudi, 1992; Id., *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna: 1350-1600*, Roma, Laterza, 1999.

¹² ASDN, Processi di beatificazione, Giuseppe Maria Cesa, cit., art. 89.

¹³ Ivi, art. 133.

¹⁴ Ivi, art. 134.

¹⁵ Ivi, art. 96 e 139.

Ebbe diversi agguerriti nemici e, tra questi, ci fu un noto panegirista che, dopo averlo invitato ad un discorso «in onore di Maria Santissima» nel monastero della Visitazione, colse l'occasione per accusarlo di praticare una «selvatica ed indiscreta devozione»; Giuseppe Maria Cesa rispose con un commento estremamente conciso che suscitò l'ammirazione di tutti i fedeli presenti: «Meglio sarebbe stato se il Padre non fosse uscito così strabocchevolmente dall'assunto intrapreso»¹⁶. In altre occasioni il suo zelo nella repressione del peccato e dei cattivi costumi suscitò invidie e reazioni che gli procurarono «innumerevoli» sofferenze.

Volendo il servo di Dio con tutta segretezza e prudenza far togliere l'abuso di certe corrispondenze che riuscivano di scandalo e di offesa a Dio, saputo questo da due persone di qualità che mantenevano il detto abuso, il perseguitarono e lo calunniarono in maniera in maniera che nelle piazze e nelle botteghe se ne lacerava pubblicamente la stima¹⁷.

Egli perdonò i suoi accusatori assistendoli sul loro letto di morte, ma la sua “eroica” carità non impedì che altre persone malvagie, “strumenti del demonio”, lo accusassero presso il vescovo di Avellino di aver rivelato i contenuti delle confessioni di alcune penitenti. L'ordinario diocesano svolse le sue indagini con estrema solerzia e scoprì che la denuncia era stata il frutto di una «congiura» organizzata da «una specie di setta quietista», i cui componenti furono prontamente smascherati e puniti¹⁸.

Morì il 9 giugno del 1744 all'età di 8 anni e, nonostante i suoi persecutori avessero prodotto ogni sforzo per screditarlo agli occhi della comunità irpina, la sua fama di santità si diffuse rapidamente fino a giungere, anche con il contributo dell'influente frate gesuita Francesco Pepe, nella capitale del Regno, dove si diede inizio al processo informativo. Dopo la pubblicazione, da parte della Congregazione dei Riti, del *Decretum super non cultu* nel 1762, la procedura si arenò e rimase ferma per più di due secoli. La causa di beatificazione di Giuseppe Maria Cesa è stata riaperta nel 1983 ed è tuttora in corso¹⁹.

Nel 1755, quasi in coincidenza con l'apertura del processo informativo diocesano, fu pubblicata a Napoli la *Vita della serva di Dio suor Maria Rosa Giannini religiosa professa*

¹⁶ Ivi, art. 140.

¹⁷ Ivi, art. 140.

¹⁸ Ivi, art. 141. Il problema del quietismo faceva ancora sentire i suoi strascichi nei decenni centrali del Settecento. Si vedano, oltre alle indicazioni già fornite nel prologo di questo lavoro, le osservazioni svolte da M. Caffiero, *Le profetesse di Valentano*, in G. Zarrì, (a cura di), *Finzione e santità*, cit., pp. 493-517.

¹⁹ Si veda in proposito la Relazione ufficiale del postulatore generale C. M. Zambelli, Roma, 26 novembre 2000, pubblicata sul sito ufficiale dei minori conventuali francescani, www.ofmconv.org.

del terz'ordine di S. Domenico scritta dal padre predicatore Tommaso Cherubino Pellegrino, professore di teologia nell'«Università de' Regj studj»²⁰. La donna, dotata di una personalità controversa e di un enorme carisma, pur provenendo da una famiglia agiata ed avendo due fratelli monaci, si vide precluso in un primo momento l'accesso alla clausura, vestì l'abito di terziaria all'età di 19 anni e per diversi anni cercò invano di regolarizzare la sua posizione all'interno del ramo femminile dell'ordine. Frequentò diversi confessori, tra i quali i domenicani Nicola De Alteriis, che si dimostrò con lei «rigido e severo» fino all'eccesso²¹, e Tommaso di Capua, che fu procuratore fiscale del tribunale dell'Inquisizione e divenne, più tardi, promotore della causa di beatificazione della stessa «serva di Dio»²². Da queste fonti emerge l'immagine di una donna capace di conquistare un'enorme fama grazie alla sua instancabile opera di assistenza ai poveri e ai malati, determinata a versare il sangue pur di difendere la sua città dalla corruzione dei cattivi costumi che si diffondevano in maniera crescente e arrivavano a “corrompere” fasce sempre più ampie della popolazione²³. Insegnò i rudimenti della fede, gli esercizi di pietà e i lavori domestici a diverse fanciulle in una sua casa nei pressi di san Giovanni Maggiore, ma soffrì fin dalla giovinezza di lancinanti dolori ai fianchi, allo stomaco e alla testa che la costrinsero all'immobilità per lunghissimi periodi²⁴. Le frequenti cadute nel «sonno mistico» e la convinzione di aver ricevuto, come tante altre celebri sante del passato, il dono delle piaghe, le procurarono la stima di diversi eminenti ecclesiastici, tra i quali l'arcivescovo di Benevento, ma non mancarono numerosi detrattori che «la chiamavano ipocrita, anzi diceano esser ella una strega, un'illusiva, un'indemoniata, e la caricavano di motti e di rimproveri ponendo in burla e derisione il tenor di sua vita»²⁵. Fu affidata a direttori spirituali che analizzarono con zelo i contenuti delle sue visioni cercando di tenerla lontana «dalle diaboliche oppressioni», ma i suoi tormenti non cessarono e, anzi, si

²⁰ T.F.C. Pellegrino, *Vita della serva di Dio suor Maria Rosa Giannini religiosa professa del Terzo ordine di San Domenico. Cavata da i Processi ordinarj, e scritta dal P.F. Tommaso Cherubino Pellegrino Maestro de' Predicatori, e Professore di Teologia nella Cattedrale del Testò di S. Tommaso in questa Università de' Regj Studj*, Napoli, Stamperia Muziana, 1755.

²¹ Ivi, p. 42. Sulla fama e le funzioni sociali di Rosa Maria Giannini nei primi decenni del Settecento, si veda A.M. De Spirito, *Maria Francesca Gallo, Alfonso de' Liguori e il «gran numero» di bizzoche*, in «Campania sacra», n. 22, 1991, pp. 427-428. Sugli aspetti più strettamente medico-taumaturgici della pretesa santità della terziaria napoletana si veda il saggio di D. Gentilcore, *Contesting illness in early modern Naples. «Miracolati», phisicians and the Congregation of Rites – Miraculously cured sick people*, in «Past and Present», August 1995, pp. 148-177; più in generale, sulla condizione delle religiose terziarie tra XVII e XVIII secolo, si veda G. Boccadamo, *Le bizzoche a Napoli tra Seicento e Settecento*, in «Campania Sacra», n. 22, 1991, pp. 351-394.

²² ASDN; *Processi di beatificazione, Rosa Maria Giannini*, Vol. I, art. 1.

²³ Ivi, art. 31.

²⁴ A.M. De Spirito, *Maria Francesca Gallo*, cit, p. 401-402.

²⁵ T.C. Pellegrino, *Vita della serva di Dio*, cit., p. 59.

inasprirono col passare del tempo rendendole impossibile il riposo²⁶. Similmente a quanto accadeva negli stessi anni alla religiosa capuana Angela Marrapese, in piena consonanza con i tratti specifici di un linguaggio mistico-visionario che la chiesa della Controriforma aveva cercato faticosamente di disciplinare, ella affermava di subire gli attacchi «di mostri, di fiere o di larve», di «uomini sozzi e difformi», di un «etiope di mostruosa figura» che la percuoteva senza pietà impedendole di chiedere aiuto²⁷. In alcune occasioni, «essendo di genio allegro, nel parlar grazioso in mezzo agli scherzi, le scappava di bocca una profezia» e riusciva ad ascoltare «le prediche» che i missionari d'oltreoceano rivolgevano «agli idolatri». Nel settembre del 1739, mentre i turchi assediavano la città di Belgrado, Maria Rosa, «rapita in ispirito» volle «riparare all'imminente ruina» e, impugnando «una croce di color nero», cominciò ad agitarla mimando un gesto di flagellazione per «i maomettani»: la città slava riuscì ad evitare la capitolazione e la notizia dello stravagante rituale messo in scena dalla donna fece il giro della città suscitando ammirazione tra i fedeli.

La sua devozione per San Gennaro la spingeva a desiderare «cento morti per mano degli infedeli»²⁸, mentre con «novene, digiuni, astinenze ed altri esercizi di pietà implorava la protezione del santo martire per la città e per l'intero Regno»²⁹. Dopo la sua morte, avvenuta l'8 gennaio del 1741, il suo sangue fu raccolto in un'ampolla e ogni anno, nella stessa data, ebbe luogo il miracolo della liquefazione, proprio come accadeva con il sangue del celebre patrono di Napoli. La sua scalata verso la gloria degli altari, pur cominciando in tempi relativamente brevi con l'apertura del processo informativo diocesano sostenuta dal ramo maschile dell'ordine di san Domenico e da una notevole fama ottenuta presso i ceti umili, non ebbe molta fortuna.

Gli studi degli ultimi due decenni dedicati alla santità femminile nel Seicento e nel Settecento hanno dimostrato che l'esigenza, manifestata dalla chiesa di Roma, di «incanalare in sicuri alvei istituzionali» i fenomeni mistici che continuavano a manifestarsi numerosi dentro e fuori dalle mura dei monasteri, si scontrava con «la concretezza delle pratiche sociali e dei modelli diffusi» che sfuggiva alla «rigida normativa comportamentale e ai codici controriformistici di disciplinamento della vita religiosa»³⁰. L'umiltà, l'obbedienza al dettato del confessore, l'asprezza e la rigidità delle pratiche devozionali si erano ormai affermate come garanzie di virtù raggiungibili soltanto attraverso la vita

²⁶ Ivi, p. 56.

²⁷ Ivi, p. 75.

²⁸ ASDN, *Processi di beatificazione, Maria Rosa Giannini*, art. 31.

²⁹ Ivi, art. 42.

³⁰ M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. Scaraffia – G. Zari, *Donne e fede*, cit., pp. 329-330.

claustrale, ma le forme di «entusiasmo» religioso che nascevano in ambienti esterni ai recinti monastici, mettendo talvolta in discussione le prerogative dei ceti aristocratici e alcuni nuclei portanti della morale tradizionale, furono costantemente guardate con sospetto dalle autorità religiose e politiche³¹. Negli anni trenta del Settecento la pubblicazione del celebre *De servorum Dei beatificatione* di Prospero Lambertini – il futuro papa Benedetto XIV – segnò un importante momento di svolta nella gestione e nel controllo delle esperienze mistico-visionarie, subordinando la loro accettabilità alla pratica verificabile delle virtù eroiche in una visione più «ascetica, razionale, sobria» dell'esperienza religiosa, certamente contigua all'idea di regolata devozione che raccoglieva in quegli anni crescenti consensi tra le gerarchie romane anche in virtù del fondamentale contributo di Muratori³². La produzione agiografica risentì in maniera evidente del nuovo clima culturale, ma, se negli ambienti giansenisti e riformatori la grande fortuna dei profili agiografici delle vergini martiri si affiancava a una nuova concezione delle religiosità femminile fondata sulla vita attiva e sull'apostolato sociale, la trattatistica di Alfonso De Liguori proponeva modelli di comportamento distanti dalle idee rigoriste o dagli eccessi mistici, facilmente attuabili da tutte le donne devote, non solo dalle claustrali³³. In questo magma di orientamenti diversi, talvolta completamente antitetici, si aprirono nuovi spiragli per la promozione delle esperienze delle religiose terziarie che superavano il canonico dualismo tra stato monastico e stato laicale, senza però definire nettamente i contorni del loro ruolo sociale.

La vicenda di Maria Rosa Giannini, sia per i suoi estremi cronologici sia per i suoi caratteri distintivi, va collocata in una fase estremamente delicata della parabola settecentesca, durante la quale i nuovi orientamenti culturali penetrati all'interno del mondo cattolico confliggevano con tendenze conservatrici che, resistendo ai progetti di riforma devozionale, si andavano connotando in senso anti-razionalistico organizzando una sfida sempre più consapevole allo «spirito dei Lumi»³⁴. La religiosa terziaria napoletana si distinse tanto per la sua costante assistenza ai fedeli bisognosi di aiuti materiali e conforto

³¹ Ivi, pp. 331-338.

³² Ivi, p. 344; sull'opera di Prospero Lambertini in rapporto alla santità femminile e alla mistica visionaria nel secolo XVIII si veda M. Rosa, *Mistica visionaria e «regolata devozione»*, in Id., *Settecento religioso*, cit., pp. 47-73. Altre indicazioni importanti sulla religiosità femminile, in particolare sul problema della direzione spirituale, nel periodo in questione sono in G. Orlandi, *Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spirito del Sei e Settecento*, in G. Zari (a cura di), *Finzione e santità*, cit., pp. 435-463. A. De Spirito, *Il «sesso devoto». Religiosità femminile tra Settecento e Ottocento*, G. De Rosa (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*. II, cit., pp. 453-476;

³³ M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica*, cit. p. 351. Sui contenuti della trattatistica liguoriana si veda M. Campanelli, *Una «virtù soda, maschia e robusta»*, in G. Galasso – A. Valerio, *Donne e religione a Napoli*, cit., pp. 139-158.

³⁴ M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica*, cit. p. 355.

spirituale, quanto per le sue inclinazioni visionarie e profetiche spesso accompagnate da importanti risvolti politici, che nel rovente clima pre e post-concordatario degli anni quaranta e cinquanta destava ancora notevoli perplessità tra le gerarchie ecclesiastiche e le autorità laiche.

Il processo informativo sulla fama, le virtù e i miracoli di Ludovico Sabbatini fu aperto a Napoli nel 1765, a 41 anni di distanza dalla morte. Il «servo di Dio» nacque a Napoli il 19 agosto del 1650 da Matteo e Anna Maria Quaranta, «l'uno e l'altra di nobile famiglia, molto facoltosi, dotati di rare e singolari virtù cristiane»³⁵. Nonostante un'infanzia trascorsa nell'assidua frequentazione della chiesa di san Nicola alla Carità di Napoli, il padre lo destinò alla carriera del foro, facendogli intraprendere «lo studio delle leggi civili e canoniche» sotto la protezione di «alcuni suoi parenti a lui maggiori di età». Il giovane, però, dopo poco tempo, cominciò a mostrare segni di disagio, principalmente perché era affiancato da compagni «scapestrati» che «prorompevano in discorsi impuri e scandalosi» che lo costringevano a turarsi le orecchie «acciò quei disonesti ragionamenti non avessergli apportato minimo nocumento»³⁶. Fu spesso condotto, contro la sua volontà, a rappresentazioni teatrali che attiravano l'attenzione di un pubblico numerosissimo, ma non si fece corrompere dai contenuti «futili», «peccaminosi» e «poco edificanti» messi in scena, continuando ad essere, per tutti i suoi conoscenti, un irreprensibile esempio di virtù. All'età di 17 anni, ormai disgustato da un mondo concentrato unicamente sulla ricerca delle gioie profane, decise di «esercitarsi» unicamente «nelle sante virtù e procurare l'altrui salute», vestendo l'abito religioso dell'Ordine dei Predicatori e la Congregazione dei Pii Operai. Svolse il noviziato sotto la guida del celebre frate Antonio Torres, il quale lo istruì a dovere nelle arti della confessione e della predicazione e lo indirizzò verso le zone periferiche della capitale per curare le anime dei fedeli che abitavano i sobborghi ed erano costretti a combattere quotidianamente la fame e le epidemie³⁷. Fu ordinato sacerdote nel 1674 ottenendo, nel giro di pochi anni, la nomina a vicedirettore dell'istituto di San Giorgio Maggiore, maestro dei novi e rettore del convento di santa Maria ai Monti. Nel 1684 fondò un ritiro nei pressi della chiesa della Santissima Annunziata destinato ad accogliere le fanciulle abbandonate, pericolanti, bisognose di conforto spirituale e, «quantunque il demonio per impedire quest'opera avesse fatto tutto il possibile, anche col prendersela col Servo di Dio, pur egli la condusse ad effetto con mirabil profitto di quelle

³⁵ ASDN, *Processi di beatificazione, Ludovico Sabbatini*, Vol. I, art. 1.

³⁶ Ivi, art. 2.

³⁷ Sulla figura di Antonio Torres si vedano le indicazioni a p. 27 di questo lavoro.

donne»³⁸. Tre anni più tardi partì alla volta di Roma per promuovere l'attività della Congregazione dei Pii Operai, ma, nonostante le sue prediche riuscissero a convertire i più ostinati peccatori e persino gli Ebrei, non mancarono calunnie e persecuzioni di nobili e prelati, che gli procurarono «infinite» amarezze e sofferenze³⁹.

Nel 1699 fu eletto «preposito generale» della Congregazione e si trasferì definitivamente a Napoli, dove continuò la sua opera pastorale, combattendo la miscredenza e portando avanti uno stile di vita nettamente contrario alle mode del tempo⁴⁰. Per rispondere al suo «gran desiderio di conversione degli infedeli e di coloro che stavano fuori dalla luce di Santa Romana Chiesa» fondò in Santa Balbina «un'Accademia di dommatica acciocché tutti si fussero ritrovati istruiti per convincere quei poveracci che stavano rinvolti tra le tenebre dell'Ebraismo»⁴¹.

«Fu nemicissimo di dottrine nuove ed opinioni che non fossero chiaramente conformi alla Dottrina Cristiana. Fu nemicissimo degli eretici e, perciò, al solo aver notizia che l'autore di uno dei suoi libri era tinto di eresia di Calvino, quantunque avesse facoltà di ritenerlo, pure nondimeno subitamente se lo levò»⁴².

In una società lacerata da faide e conflitti, dallo scontro di diversi interessi particolaristici, fu capace di riappacificare diverse famiglie in lotta tra loro, «giungendo con le sue parole a fare che anche gli offesi e quelli ai quali era stato ammazzato alcun parente chiedessero agli offensori la pace»⁴³. I fedeli gli attribuirono capacità profetiche e taumaturgiche, ma la sua fama raggiunse esponenti delle alte gerarchie ecclesiastiche, ceti privilegiati e popolo minuto grazie a un impeccabile esercizio dell'arte del discernimento degli spiriti, che gli permetteva di smascherare i simulatori di santità e di riconoscere, tanto nelle monache di clausura quanto nelle religiose terziarie, visioni e rivelazioni ispirate dal

³⁸ ASDN, *Processi di beatificazione, Ludovico Sabbatini*, cit., art. 7. Sul clima pesante che, in quel periodo, circondava la fondazione di nuovi istituti religiosi femminili e sull'emblematica vicenda che coinvolse la terziaria alcantarina Serafina Diodati e il suo direttore spirituale Diodato dell'Assunta, si veda S. Musella, «Non si facciano più ritiri», in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli*, cit., pp. 139-158; si vedano, inoltre, le osservazioni svolte alle pp. 98-102 di questo lavoro.

³⁹ ASDN, *Processi di beatificazione, Ludovico Sabbatini*, cit., art. 7.

⁴⁰ Ivi, art. 42.

⁴¹ Ivi, art. 14. Sul problema del rapporto tra cultura cattolica intransigente e minoranze giudaiche nel XVIII secolo, si veda M. Caffiero, «Le insidie dei perfidi Ebrei». *Antiebraismo e riconquista cattolica alla fine del Settecento*, in «Rivista storica italiana», n. 2, 1993, pp. 555-581; Id., *Antiebraismo e antimodernità, in Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, Istituto editoriale e poligrafico internazionale, pp. 193-291; su uno dei più atroci risvolti dell'antiebraismo in età moderna e contemporanea, si veda, Id., *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004.

⁴² ASDN, *Processi di beatificazione, Ludovico Sabbatini*, cit., art. 13.

⁴³ Ivi, art. 32.

demonio⁴⁴. Questi aspetti dell'azione pastorale del «servo di Dio» risultano tanto più importanti se si pensa che tra gli ultimi decenni del XVII secolo e i primi del secolo successivo i problemi legati al controllo dei fenomeni mistici che continuavano a proliferare dentro e fuori dai conventi si facevano sempre più spinosi e continuavano a suscitare aspre controversie tra le gerarchie ecclesiastiche romane e periferiche.

Morì l'11 giugno del 1726 e, nonostante i suoi confratelli cercassero di tenere nascosta la notizia per evitare sconvolgimenti dell'ordine pubblico, un'immensa folla accorse a venerare il cadavere, lacerando le vesti e ricavandone delle reliquie che si pretendevano dotate di poteri miracolosi⁴⁵. Anche Ludovico Sabbatini, però, similmente a quanto accadde per Giuseppe Maria Cesa, non fu innalzato alla gloria degli altari e, nonostante il modello di santità costruito intorno alla sua figura sembrasse pienamente aderente agli orientamenti che si erano affermati lungo l'epoca della controriforma anche grazie al perfezionamento degli strumenti di controllo istituzionale sulle diverse fasi dell'esperienza agiografica, la sua memoria rimase viva solo tra gli esponenti del suo ordine religioso. La vicenda del pio operaio, similmente a quelle del francescano avellinese e di Maria Rosa Giannini può fornire delle indicazioni importanti se inquadrata in un contesto storico caratterizzato da una chiesa cattolica che, nei rapporti sempre più difficili con i diversi stati italiani e nel tentativo di superare divisioni culturali interne alla sua stessa gerarchia, cercava faticosamente di assumere un orientamento univoco nei confronti delle novità del secolo. Nelle rappresentazioni di questi tre aspiranti santi, vissuti nel Regno di Napoli nei primi decenni del secolo XVIII, l'adesione a modelli dottrinali consolidati si accompagna a una presenza, non predominante ma comunque percettibile, dei segni delle tensioni di un'epoca nella quale le trasformazioni dell'universo religioso-devozionale, accompagnate dalle influenze di un potere politico sempre più invasivo, contribuivano a fare in modo che la stessa produzione degli agiografi e dei postulanti delle cause di beatificazione, ormai troppo esposta alle incertezze delle autorità centrali del mondo cattolico, fosse sottoposta ad esigenze di ricodificazione.

Brevi vite di redentoristi scritte da Alfonso de' Liguori

Anche le brevi opere agiografiche di Alfonso de' Liguori dedicate ai confratelli che divisero con lui le fatiche della fondazione e dell'affermazione della Congregazione dei

⁴⁴ Ivi, art. 48; sul tema del discernimento degli spiriti, soprattutto in un'epoca contrassegnata dalla diffusione del quietismo e dall'azione repressiva portata avanti dalla chiesa contro gli eccessi mistico-visionari tipici della religiosità femminile, si vedano le osservazioni di G. Romeo, *L'Inquisizione*, cit. pp. 91-93.

⁴⁵ ASDN, processi di beatificazione, Ludovico Sabbatini, cit., art. 50.

Redentoristi contengono alcuni importanti elementi di novità che meritano una riflessione. Nel 1752 fu pubblicato il *Compendio della vita del servo di Dio Gennaro Maria Sarnelli*, uno dei più noti predicatori del sodalizio alfonciano, proveniente da una famiglia nobile e facoltosa. Egli nacque a Napoli il 12 settembre del 1702 da Don Angelo, barone «della terra di Corani» e da «donna Caterina Scoppa» che diede alla luce «otto figliuoli, sei maschi e due femmine», dei quali il quinto, Andrea, divenne prete secolare e, «con tanta edificazione e profitto del pubblico» fondò una casa di missionari che ricoprì un ruolo importante nell'evangelizzazione della diocesi di Salerno «aiutando la povera gente di campagna»⁴⁶. Liguori, nel suo opuscolo, dedicò un notevole spazio alla «carità verso il prossimo» posseduta «in grado sommo» dal suo celebre confratello, il quale viveva in condizioni disagiate, mangiava pochissimo e vestiva «miseramente», non solo «affine di andar disprezzato», ma anche per «poter maggiormente provvedere i poveri», a beneficio dei quali raccoglieva elemosine e provviste, sopportando fatiche sovrumane e subendo umiliazioni dalle persone che non condividevano le sue scelte di vita⁴⁷. Visitava gli ospedali portando agli infermi diverse vivande nascoste «sotto il mantello», qualche «cosa di dolci, di rinfresco o di frutta, o d'altro che comprava a posta, o pure di cui si privava della porzione che gli toccava a tavola»⁴⁸. Era «indefesso nel predicare e confessare»: durante una missione «da lui fatta nella terra di Bracigliano», faticò in solitudine «per due mesi continui» ascoltando oltre 2000 peccatori, mentre nella «villa de' Schiavi, terra della diocesi di Caiazzo» si dedicava al conforto spirituale dei fedeli per 22 ore al giorno, privandosi del nutrimento necessario alla sopravvivenza e compromettendo gravemente le sue condizioni di salute⁴⁹.

L'azione pastorale di Gennaro Maria Sarnelli, nella ricostruzione del fondatore dei Redentoristi, assumeva contorni prodigiosi e, viaggiando oltre i limiti delle umane capacità, poteva rappresentare, agli occhi del lettore, una prova tangibile dell'assistenza riservata dallo Spirito Santo al nuovo candidato alla gloria degli altari. Tra le opere di quest'ultimo, però, nessuna fu grandiosa e degna di memoria quanto la conversione delle pubbliche donne, sempre più numerose nella città di Napoli, i cui cittadini si distinguevano ormai solo per la trasgressione e il malcostume, ragion per cui il servo di Dio si espose ad umiliazioni e maltrattamenti.

⁴⁶ A.M. De Liguori, *Compendio della vita del servo di Dio Gennaro Maria Sarnelli*, in Id., *Opera Omnia*, cit., p. 480.

⁴⁷ Ivi, p. 492. Sull'argomento della povertà e dell'assistenza ai poveri nei nuovi modelli di santità settecenteschi si vedano le osservazioni di M. Caffiero, *La politica della santità*, cit., pp. 63-112.

⁴⁸ A.M. De Liguori, *Compendio della vita del servo di Dio*, cit., p. 493.

⁴⁹ Ivi, pp. 493-494.

Egli ne manteneva molte a sue spese, contribuendo a ciascuna di loro un certo sussidio il mese, acciocché si astenessero dal vendere l'onore e le Anime loro. E non solo procurava d'ajutare quelle, che gli si presentavano, ma andava girando attorno, e spiando per Napoli, dove fosse alcuna di loro per salvarla dal peccato. Di queste, sedici ne collocò in Conservatorj, molte ne collocò in matrimonio, due specialmente le mantenne per due anni, e poi le collocò provvedendole di letto, ed anche di utensili di casa. E perché alla spesa grande, che in ciò vi bisognava, egli non poteva arrivare col suo livello, poiché tra lo spazio di pochi anni a questa sola opera, vi spese da cinque in seicento ducati, perciò andava cercando limosine per tutto Napoli non solo per gli luoghi pii, ma anche per le case particolari, con tanta ripugnanza, ch'egli poi diceva sentirsi morire per lo rossore; avendo dovuto in far quest'ufficio patire non solo incomodi immensi nel replicare le visite, ma ancora rimproveri, ed anche ingiurie. Confidò egli ad un amico, che alcuni, i quali prima lo stimavano e gradivano, quando poi lo vedevano, lo fuggivano, o licenziavano con mali termini⁵⁰.

Ritenendo che queste «donne infami» disperse nei quartieri «più popolati» suscitassero «uno scandalo immenso così a' vicini, come a coloro che passavano per le strade», Gennaro Maria Sarnelli concluse che il rimedio migliore era «ridurle ad abitare tutte fuori della città», e per «giungere al compimento di quest'opera», vista anche l'ostinazione dei suoi nemici, «si adoprerò» con quei «ministri principali del Re» che potevano aiutarlo a «veder adempito il suo desiderio»⁵¹. Scrisse un libello riguardante le *Ragioni cattoliche, legali, e politiche in difesa delle repubbliche rovinate dall'insolentito meretricio* nel quale asserì che molte prostitute di età avanzata praticavano la stregoneria e addottrinarono le loro colleghe più giovani nella composizione di formule magiche e «maleficij» finalizzati a «conquistare amatori», a conservare quelli «già guadagnati» e a propiziare il ritorno di quelli «deviati»⁵². Con un dispaccio regio «di nove capi» del 14 settembre 1737 spedito al «duca di Giovenazzo, reggente allora della Gran Corte della Vicaria», si ebbe notizia che le proposte avanzate dall'aspirante santo erano state accolte dalla monarchia borbonica,

⁵⁰ Ivi, p. 498.

⁵¹ Ivi, p. 499; sul problema della prostituzione a Napoli nel secolo XVIII e sul ruolo ricoperto da Gennaro Maria Sarnelli nell'ambito dell'azione repressiva portata avanti dalle autorità laiche ed ecclesiastiche si veda A.M. De Spirito, *Maria Francesca Gallo e il «gran numero» di bizzoche*, cit., pp. 418-422; id., *La prostituzione femminile a Napoli nel XVIII secolo*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 13, 1978, pp. 31-70; L. Valenzi, *Prostitute, pentite, pericolanti, oblate a Napoli tra '700 e '800*, in «Campania sacra», n. 22, 1991, pp. 307-322. Più in generale, sulla figura di Gennaro Maria Sarnelli predicatore e missionario, si veda E. Novi, *Il governo delle anime*, cit., pp. 291-311; rimando a quest'ultimo lavoro anche per una bibliografia più completa sul personaggio. Sul problema della prostituzione nel pensiero settecentesco si veda il saggio, molto datato ma comunque utile, di A. Sampaoli, *La prostituzione nel pensiero del Settecento*, Rimini, Cosmi, 1973; indicazioni generali in R. Canosa – I. Colonnello, *Storia della prostituzione in Italia: dal Quattrocento al Settecento*, Roma, Sapere, 2000; G. Sjoberg, *Le città dei padri: re, pastori, ladri e prostitute nelle città preindustriali*, Milano, Feltrinelli, 1980.

⁵² G. M. Sarnelli, *Ristretto delle ragioni cattoliche, legali, e politiche in difesa delle repubbliche rovinate dall'insolentito meretricio. Coll'aggiunta delle maniere da restringere, e frenare le meretrici, da conservare le fanciulle pericolanti, e mantenere le Contrade purgate dalle carnali dissolutezze. E si risponde alle opposizioni*, Napoli, s.n., 1739, p. 67.

mentre i «bandi» pubblicati il 4 maggio dell'anno successivo diedero inizio a una violenta persecuzione contro tutte le pubbliche donne che si mostrarono riluttanti «a partirsi dalle proprie case».

[...] furono **buttate** le robe dalle **finestre** e con ciò furono **discacciate** dalla Città di Napoli da trenta in quaranta mila **meretrici**: delle quali **parte** se ne collocarono in matrimonio, **parte** se ne chiusero ne' **conservatorj**, e l'altre si ritirarono ne' **luoghi assegnati**, oppure se ne **fuggirono** altrove. Ma per questo **affare** il nostro D. Gennaro Maria passò più volte **pericolo** della **vita**, e d'esser **ucciso** dagli **Amati** di quelle **infelici**; che perciò i suoi **parenti** non desistevano d'**impedirlo**, per **timore** di qualche **aggravio** che venisse **fatto** a lui, ed in **conseguenza** a tutta la loro **Famiglia**; ma egli si **protestava**, ch'era **pronto** a **patire** ogni **affronto**, e che sarebbe **chiamato fortunato**, se per quest'**opera** di tanta **gloria** di Dio avesse **perduta** anche la **vita**⁵³.

Lo zelo pastorale del redentorista trovò espressione nella pubblicazione di diverse altre opere edificanti, le più importanti delle quali furono certamente *La discrezione degli spiriti*, *Il Cristiano illuminato*, e *Il mondo santificato*, senza tener conto di quelle che rimasero incompiute a causa della morte dell'autore, come il *Trattato del soccorso delle anime del purgatorio*, il *Modo di placare Dio ne' pubblici flagelli*, le *Riflessioni divote per tutti i giorni dell'anno*⁵⁴. In piena sintonia col pensiero liguoriano, Sarnelli affrontò nella sua produzione anche il problema delle numerose visionarie che riscuotevano enormi consensi tra i fedeli e, pur «non intendendo derogare» alla «virtù e santità delle donne» dotate di «sodezza di spirito celeste, veterane nella perfezione e veramente sante», dirigeva le sue violente accuse a «quel sesso troppo facile e troppo debole» per non essere colpito da «acerrime passioni» e «veementissime turbazioni d'animo»⁵⁵.

Anche durante le ultime infermità che gli avevano sottratto gran parte delle energie vitali, il servo di Dio non volle rinunciare ad assistere i fedeli nella missione di Posillipo, fino a quando, il 30 giugno del 1744, nell'«antivigilia della visitazione di Maria», esaudendo il suo desiderio di «morire dentro una novena della Santissima Vergine» esalò l'ultimo respiro⁵⁶. Il suo corpo cominciò ad emanare «un soave odore, che per molto tempo» fu avvertito «non solo da coloro che l'assistarono, ma anche da' forestieri», mentre il fratello

⁵³ A.M. de Liguori, *Breve compendio*, cit., pp. 499-500.

⁵⁴ Ivi, p. 502; G.M. Sarnelli, *Il mondo santificato. Opera utilissima per ogni stato di anime: che contiene le pratiche per l'orazione in particolare, ed in comune. Colle Meditazioni sopra le massime eterne. Per la vita purgativa*, Napoli, Naso, 1740; Id., *Della descrizione degli spiriti. Operetta istruttiva, illuminativa, e direttiva. Per regola, e cautela delle anime, che attendono all'esercizio dell'orazione, ed al cammino della perfezione. E per gli loro direttori*, Napoli, s.e., 1741; Id., *Tomo 4. che contiene il Cristiano illuminato, diretto, ed ammaestrato ne' pensieri di vita eterna, nel cammino della vita spirituale, negli obblighi principali di sua religione. Con l'aggiunta di un trattato per li morti, coronella del ss. nome di Maria, Visita al sacramento, e Canzoncine*, Napoli, Paci, 1780 (ed. orig. 1743).

⁵⁵ G.M. Sarnelli, *Il cristiano illuminato*, cit., pp. 347-348.

⁵⁶ A.M. de Liguori, *Breve compendio*, cit., p. 506.

Domenico «non sapea staccarsi da quella stanza, [...] provandovi una gran consolazione di spirito». Dopo lo svolgimento delle esequie, alle quali accorsero numerosissimi devoti, rimase insepolto per 48 ore, «dopo le quali vennero molti sacerdoti con altre persone» e, trovandolo «tutto flessibile», gli praticarono delle incisioni cutanee «al braccio ed alla testa» ricavandone «vivo sangue». Alcune persone, essendosi «raccomandate a Dio per li meriti del Padre Don Gennaro Maria», ottennero «grazie prodigiose», ma Alfonso de' Liguori, per non allontanarsi dal suo «intento di fare un breve compendio della vita» dell'aspirante santo, lasciò ai posteri il compito di narrarle⁵⁷.

In appendice al suo libello, il futuro santo aggiunse un'altra breve biografia riguardante Vito Curzio, nobile originario della terra di Bari che entrò a far parte della Congregazione in qualità di fratello laico. Durante «il tempo della gioventù», egli aveva mostrato «presuntuosa bizzarria della sua persona, di guisa che fu in pericolo per diverse fiato di perder la vita» dedicandosi ad attività perverse e peccaminose⁵⁸. L'incontro con don Cesare Sportelli, procuratore del marchese di Vasto, uomo da sempre rivolto alle «cose celesti» che sarebbe morto nel 1749 in odore di santità, fu un importante momento di svolta nella vita di «fra Vito», ma la conversione avvenne grazie ad una «visione» nella quale «gli parve di trovarsi appiè d'un monte smisurato, e di difficile salita [...] poiché appena stendeva il piede si ritrovava più in dietro di quello ch'era, e replicando le mosse, gli riusciva sempre inutile, finattantoché mosso a compassione uno di que' Padri gli fé cenno di stendere la mano, onde col di lui aiuto avesse potuto giungere felicemente sul monte»⁵⁹.

Per essere ammesso a vestire l'abito religioso della Congregazione liguoriana, si ritirò nella «casa di Scala», dove diede prove di umiltà e obbedienza, sopportando eroicamente le «commozioni» e i «disturbamenti» delle tentazioni diaboliche, contro le quali fu messo in guardia dai suoi confratelli⁶⁰. Riconoscendo finalmente le «vanità» della vita mondana e la pazzia di «quegli uomini intenti a fabbricare edifici ed acquistare ricchezze», riuscì a liberarsi dalle «passioni tumultuose» che gli deturpavano i tratti del viso e tenne gli occhi sempre fissi verso la terra, disprezzando la vista degli «oggetti curiosi» che gli venivano proposti come «incentivi al peccato»⁶¹. Si mostrava incurante della «contrarietà delle stagioni», si esponeva a gravi rischi di salute rifiutando di vestire abiti adatti a difenderlo dal freddo, camminando e lavorando nel giardino della sua casa religiosa «co' piedi

⁵⁷ Ivi, p. 507.

⁵⁸ A.M. De Liguori, *Breve ragguaglio della vita di fra Vito Curzio*, in Id., *Opera omnia*, cit., p. 31.

⁵⁹ Ivi, p. 32.

⁶⁰ Ivi, p. 34.

⁶¹ Ivi, p. 35.

immersi nel fango, lacchè con grande suo rammarico gli fu espressamente inibito dal superiore»⁶².

Alfonso de' Liguori mette in evidenza nel suo *Ragguaglio* anche gli aspetti più crudi e “carnali” della religiosità del gentiluomo convertito, mostrando, in tal modo, una sensibilità lontana dalle istanze di moderazione avanzate negli ambienti cattolici riformatori del primo Settecento e decisamente più affine ai moduli agiografici predominanti durante tutta l'epoca della controriforma che assegnavano un ruolo centrale alla mortificazione del corpo⁶³.

[...] gli fu proibito di succhiare la materia che emanava dalla piaga di un infermo vecchio. [...] Formatosi una cintola di punte di ferro, lunga circa due palmi, se l'avvolgea a' fianchi, e per gran tempo mantenea sì penoso strumento sulla sua persona. In un modo più barbaro usava delle aspre e continue discipline a sangue, finché pel continuo flagellarsi giunse una volta ad offendersi un nerbo della gamba, ed in tale stato rimase sino agli ultimi estremi di sua vita. Pel cibo si contentava di semplice pane e brodo, non ostante che avrebbe potuto più degli altri servirsi comodamente, mentre trovavasi assegnato alla divisione delle pietanze, eppure non riserbava né carne, né minestra per sé⁶⁴.

In virtù della sua “eroica” carità verso il prossimo, Vito Curzio si spogliò di tutti i beni a sua disposizione per correre in soccorso dei «poverelli» e, «siccome per le sue occupazioni non potea tanto facilmente contribuire a sì santo suo desiderio, così ei risolvé di adempirlo non solo nella persona degl'infermi fratelli di Religione, ma co' forestieri eziandio i quali casualmente si trovavano a dimorare nel monastero»⁶⁵.

Appena si diffuse la notizia della sua morte, avvenuta nel 1745 dopo una lunga e dolorosa malattia, «accorse da tutte le case gran quantità di genti per distribuirsi le sue poverissime suppellettili e lacere vesti, onde formarne reliquie». Le esequie del «frate» furono «accompagnate da un concorso immenso di popolo, e da gran numero di gente di civil condizione», alle quali gli esempi forniti dalla vita dell'aspirante santo potevano indicare «la via che conduce al cielo»⁶⁶.

Nel 1766 Alfonso de' Liguori fece dare alle stampe la vita di Paolo Cafaro, religioso redentorista originario della diocesi di Cava, appartenente a una famiglia di agiate condizioni che lo introdusse fin da bambino alla dottrina cristiana. All'età di 10 anni il

⁶² Ivi, p. 37.

⁶³ Sulla mortificazione del corpo nei modelli di santità settecenteschi si veda M. Caffiero, *La politica della santità*, cit., pp. 113-126.

⁶⁴ A.M. De Liguori, *Breve compendio*, cit., p. 37.

⁶⁵ Ivi, p. 39.

⁶⁶ Ivi, p. 43.

servo di Dio fu colpito da una «gravissima infermità», ma la «soffrì con tanta pazienza, senza mai lagnarsi che il medico ne rimase ammirato e disse di volerlo andar predicando». Durante gli anni dell'adolescenza si distinse per la sua discrezione e fu «amante della vita nascosta» fino al punto di starsene «solitario e ritirato in una stanza» per «non far vedere le astinenze e mortificazioni che praticava»⁶⁷. Condiva «con erbe amare» il suo cibo ed era solito privarsene per donare «un cestino a' poveri che l'aspettavano, rimanendo egli contento d'un poco di pane», senza curarsi delle precarie condizioni di salute che avrebbero richiesto un'alimentazione più accurata. Non dimenticava mai di «mortificarsi con discipline e cilizi» e «adoperava sulle sue carni una catena di ferri aculeati che faceva orrore a vederla», dormendo sempre su tavole di legno senza materassi, talvolta «sopra la nuda terra, appoggiando la testa ad un banco»⁶⁸. Anche in questa biografia, come in quelle di Curzio e Sarnelli, l'autore non risparmiava al lettore una copiosa gamma di riferimenti ai particolari macabri e sanguinolenti che caratterizzavano la «devozione» di Cafaro, tipici della cosiddetta «pietà barocca» che aveva trovato nella pastorale gesuitica uno dei suoi veicoli di espressione più definiti⁶⁹.

Le discipline a sangue eran già cose ordinarie; e per quelle si avvaleva talvolta di fascetti di spine che procuravasi nella campagna; ma ordinariamente si serviva di una canna grossa piena di piombo, e tutta armata di aghi lunghi e grossi, e con quelli non solo si pungea, ma si trafiggea le carni. In oltre si tormentava con coscialetti e braccialetti di catenelle aculeate, e queste le adoperava anche mentre predicava e sentiva le confessioni; del che essendosi accorto il superiore, in una missione glie le tolse e dielle a conservare al fratello laico. Anche mentre andava passeggiando per il bosco d'Iliceto nel tempo di divertimento, fu venduto andar battendo le mani sulle spine. In somma per d. Paolo non vi erano mai divertimenti e sollievi; altro non era la sua vita e l suo pensiero, che un continuo contraddirsi e negarsi ogni propria soddisfazione, e tormentarsi colle penitenze quanto poteva⁷⁰.

Il servo di Dio studiò a fondo «per istruirsi prima nella lingua latina e greca» e «poi nella filosofia» e «nella teologia», mettendo le sue conoscenze al servizio dei giovani novizi della Congregazione, per i quali era utile liberarsi «dall'incomodo dello scrivere», spesso pregiudizievole alla sanità fisica e alla purezza della fede. Innalzato alla carica sacerdotale e ottenuta la patente di confessore, «ebbe la consolazione di convertire colla sua dolcezza e dottrina, ma più colle orazioni e penitenze, due nobili calvinisti capitati nella Cava» e, a

⁶⁷ A.M. de Liguori, *Vita del Reverendo Padre Don Paolo Cafaro*, in Id., *Opera Omnia*, cit., p. 653.

⁶⁸ Ivi. Si veda l'indicazione alla precedente nota 639.

⁶⁹ Sull'argomento la bibliografia è notoriamente sconfinata. Mi limito qui a rimandare all'efficace e ancora attualissima sintesi di O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Carocci, 1998, pp. 163-194.

⁷⁰ A.M. De Liguori, *Vita del reverendo padre*, cit., p. 665.

soli 28 anni, ricevette dal vescovo l'importante incarico di curare le anime della parrocchia di San Pietro. La sua azione pastorale, però, diveniva particolarmente intensa nel periodo delle feste, durante le quali «se ne andava il giorno col crocifisso girando per i casali e visitando specialmente le botteghe ed i luoghi più sospetti, affine di impedire qualche peccato», continuando il suo lavoro fino a notte fonda, «intimando con brevi sentimenti le verità eterne e i divini castighi, per atterrire coloro che si ritrovavano in disgrazia di Dio»⁷¹. Alfonso de' Liguori, anticipando in qualche misura le tesi che avrebbe sostenuto di lì a pochi anni nella *Fedeltà de' Vassalli*, sottolineò l'importanza dell'azione evangelizzatrice del servo di Dio proponendola come supporto irrinunciabile al potere monarchico nella complessa opera di disciplinamento dei sudditi-fedeli⁷². Paolo Cafaro, stando alle parole del fondatore della Congregazione dei Redentoristi, «colle sue fatiche liberò molte donne dal peccato, altre trasportandole in luoghi lontani, altre alimentandole a sue spese; e quando non avea modo di soccorrerle di proprio danaro, andava mendicando in giro per le case, siccome specialmente fece una volta, in cui tolse una donna dalla mala pratica, e per assicurarla, la trasportò in altra casa, e così mendicando la sostenò fin tanto che si fece il matrimonio con quell'uomo che prima la possedea». Vista la decadenza dei costumi e la tendenza sempre più diffusa ad infrangere le leggi, egli sostenne la nascita di un sodalizio di dodici preti destinato ad occuparsi «delle genti abbandonate della diocesi, cioè de' carcerati, de' marinari, de' figlioli dei poveri», mentre nelle sue prediche, parlando «dell'eternità» faceva «tremare ognuno che l'udiva»⁷³.

[...] di quando in quando menava il popolo nel cimitero, ed ivi pigliando l'ossa de' morti, con quelle in mano predicava, cercando così d'imprimere nella mente de' vivi il timor della morte, la vanità del mondo, e l' pensiero dell'eternità. E quasi in ogni sermone che faceva in pubblico vi frapponea sempre il pensiero della morte, o dell'eternità⁷⁴.

Si dimostrò particolarmente abile nell'arte del discernimento degli spiriti e fu capace di assistere una religiosa bisognosa d'aiuto «per la sua coscienza» per «otto giorni continui», senza trascurare, nello stesso tempo, la cura delle anime della sua parrocchia. In alcune occasioni cadde egli stesso in preda al «sonno mistico»: durante una «predica della passione», fu veduto «colla faccia così accesa, come fosse stata di fuoco e trasformato in

⁷¹ Ivi, pp. 653-654.

⁷² Sui contenuti e sulle possibili interpretazioni dell'opera di Liguori intitolata *La fedeltà de' vassalli*, si vedano le pp. 87-91 di questo lavoro.

⁷³ A.M. De Liguori, *Vita del Reverendo padre*, cit., p. 658.

⁷⁴ Ivi, p. 659.

modo che pareva un angelo», mentre in un'altra occasione, nella terra di Oliveto, davanti al Santissimo Sacramento, restò per molto spazio di tempo estatico, senza parlare, ed immobile», commuovendo tutti i fedeli⁷⁵.

La *Vita* di Paolo Cafaro, pur presentandosi in gran parte analoga alle altre biografie alfonsiane dedicate a membri della Congregazione redentorista, presenta anche qualche importante elemento di novità, principalmente nel riferimento esplicito alla lotta contro la cultura illuminista e razionalista che raccolse nel corso del secolo crescenti consensi, mettendo in discussione la centralità del dettato religioso nella vita socio-politica e culturale.

Alcuni *oggi* vantansi d'essere *forti spiriti* per non far conto delle verità e massime della fede, chiamate da essi *pregiudizj* di *spiriti deboli*. D. Paolo può dirsi *veramente* che fu *spirito forte*: egli sempre con *fortezza* perseverò ne' suoi *buoni propositi*, sempre si *avanzò* nel *divino amore* senza mai *allentarsi* dal suo *fervore* e *desiderio* d'acquistare la maggior *santità* che sia *possibile* ad un *uomo*⁷⁶.

Il servo di Dio rifiutava «spettacoli, conviti, musiche, cacce, giuochi, conversazioni o altri divertimenti di mondo» e in aperta polemica contro le mode del tempo che privilegiavano la lettura di romanzi o altre opere «licenziose», dedicava il suo tempo allo studio delle vite dei santi che spesso erano aspramente criticate negli ambienti intellettuali⁷⁷.

Il 13 agosto del 1753, dopo una lunga malattia vissuta abbandonandosi «nelle mani della divina misericordia», morì all'età di 47 anni tra la disperazione dei suoi «fratelli» e dei «forastieri». Alla sua salma furono praticate delle incisioni dalle quali si ricavò una copiosa quantità di sangue, mentre «per mezzo delle sue reliquie» avvennero «grazie prodigiose» che non era possibile render pubbliche prima dell'innalzamento dell'aspirante santo all'onore degli altari⁷⁸.

Mariano Arciero

Nel 1788 fu pubblicata a Napoli una relazione anonima sulla vita del «servo di Dio» Mariano Arciero, dedicata a Francesco Capece Minutolo, duca della terra di San Valentino, il quale, tra i «patrizi napoletani» che «con religiosa venerazione» si rivolgevano ai «santi

⁷⁵ Ivi, p. 668.

⁷⁶ Ivi.

⁷⁷ Ivi, pp. 668-669.

⁷⁸ Ivi, p. 670. Alfonso de' Liguori, rispettando pienamente le celebri disposizioni di papa Urbano VIII, affermava nella chiusa della sua opera: «Prima di *seppellirlo*, gli fu *aperta* la *vena*, e subito *mandò sangue*. Molti dopo la di lui *morte* hanno *ottenute*, per *mezzo* delle sue *reliquie*, *grazie prodigiose*, le quali si sono *notate*, ed a *tempo* suo si *pubblicheranno*, quando il *Signore* si *compiacerà* di farlo *onorare* sugli *altari*, se sarà suo *volere*».

viventi» procurandosi «pezzetti degli abiti od altro seguita lor morte», si distinse «in maniera cotanto visibile, [...] ch'ebbe del sorprendente e dell'edificante»⁷⁹. L'autore, fin dalle pagine introduttive, riconosceva la necessità di porre la sua opera sotto un'autorevole protezione, vista l'abitudine di «qualche mordace lingua», non rara «nel guasto corrente secolo», a coprire di scherno le opere agiografiche che si ritenevano inutilmente fantasiose, veicoli di una cultura estranea ai dettati della ragione e adatta unicamente al gusto grossolano del volgo.

L'editore Paci sottopose la stampa al giudizio del revisore regio il 21 marzo del 1788 e dopo poche settimane Francesco Rossi, professore della regia università degli studi, dichiarò di non aver incontrato «cosa veruna» che potesse «offendere gli inviolabili diritti di sovranità o il buon costume» poiché l'aspirante santo aveva saputo «coraggiosamente far uso del dovere indispensabile del proprio ministero, facendo sempre trionfare la verità di cristiana religione contra la impostura e l'ambizione» che mal si reggevano «sull'ignoranza e sull'inganno»⁸⁰. L'8 luglio dello stesso anno Domenico Ferrara, cattedratico di «sacra teologia» rilevava l'utilità dell'opera per l'«istruzione» di tutti gli ecclesiastici che, rendendosi protagonisti di azioni sconvenevoli e facendosi corrompere dai costumi mondani, dimenticavano di essere «obbligati con la loro vita a riuscire di edificazione e non di scandalo al popolo, di servizio e non già di danno o vergogna al santuario»⁸¹.

Mariano Arciero nacque a Contursi, in diocesi di Consa nei pressi di Salerno, il 26 febbraio del 1707, da Mattia e Autilia Marmuro, proprietari di un piccolo terreno e due casette, i quali, nonostante le condizioni economiche non proprio agiate, fecero degli enormi sforzi per permettere ai figli di studiare⁸². Venne condotto in tenera età nella casa del marchese Parise di Panicocoli, dove poté fare enormi progressi «nella pietà e nella scienza» prima di trasferirsi col giovane Don Emanuele nella capitale del Regno per studiare retorica nel Collegio Massimo dei gesuiti⁸³. L'educazione ferrea ricevuta dalla famiglia aristocratica condusse il «servo di Dio» a vestire l'abito clericale prima di aver compiuto il ventesimo anno di età: il suo esempio, per l'anonimo autore della *Relazione*, doveva esortare i sacerdoti di quel tempo a «mirarsi nello specchio» per «conoscere e ravvisare quelle freschissime macchie che in taluni», visti i «tempi» difficili e la decadenza dei «costumi»,

⁷⁹ Anonimo, *Breve relazione della vita del servo di Dio don Mariano Arciero sacerdote secolare, fratello e padre della Congregazione dei reverendissimi padri Missionari della conferenza delle Sante Missioni, scritta da un fratello della stessa Congregazione*, Napoli, Paci, 1788, pp. III-IV.

⁸⁰ Ivi, p. XVIII.

⁸¹ Ivi, p. XIV-XV.

⁸² Ivi, pp. 1-2, 5.

⁸³ Ivi, pp. 8-9.

avevano «di troppo lordata la bassa chierisà»⁸⁴. Il 21 dicembre del 1729 il giovane Mariano venne accolto nella Congregazione dei Padri Missionari e, dopo aver ottenuto due anni più tardi l'ordinazione sacerdotale, si distinse per le sue infervorate omelie che mietevano consensi tra un grandissimo numero di fedeli bisognosi di conforto spirituale, ma soprattutto prendevano di mira i comportamenti del clero secolare, troppo spesso piegati alle tentazioni mondane e sempre più lontani dall'integrità morale e dalla povertà della chiesa delle origini⁸⁵.

Il suo vestire era di faja grossolana, la sua sottana era alla forma degli antichi nostri preti missionari, tutta in fano con collàro, le sue scarpe parimenti alla foggia nostra antica, cioè grossolane con fibbie ricoperte di pelle. La sua capillatura cortissima. In breve il suo portamento esteriore a tutti visibilissimo non era che d'un uomo veramente apostolico. In tale specchio tantissimi dovrebbero mirarsi del clero odierno per componersi negli abiti, quali li ricerca la Santa Chiesa ne' suoi Sacri Canonici. Era tale punto pel nostro servo di Dio, quando il' toccava ne' suoi santi sermoni a' preti, troppo d'amarezza, parlandone con forza, veemenza e dolore; nol poteva soffrire che nel clero, anziché vedersi santità nel vestire, lusso, superfluità e bizzarrie s'osservavano⁸⁶.

Quando Gennaro Fortunato, canonico della cattedrale di Napoli, fu nominato vescovo di Cassano, nelle terre di Calabria, chiese che gli venisse mandato in aiuto un valente missionario per aiutarlo a «coltivare» le «inselvatiche terre» della sua nuova diocesi e il suo pensiero corse prontamente al «padre Mariano» che già si era distinto a Napoli per la sua zelante azione pastorale⁸⁷. Il «servo di Dio» accettò con entusiasmo il nuovo incarico, ma si accorse ben presto che «dirozzare gente sì trascurata ne' doveri de' cristiani e cotanto inselvaticata ne' costumi, non era fatica da farli alla leggiera, ma di durata di più ora al giorno e di più mesi in cadaun luogo»⁸⁸. La sua salute ne risentì fortemente e, soprattutto per la sua «veemenza nell'istruire e nel predicare», mise seriamente in pericolo la sua vita esponendosi in diverse occasioni alle rappresaglie di peccatori incalliti, abituati ad infrangere le leggi dello stato e i comandamenti di Dio, che mal sopportavano la presenza di un giudice tanto determinato a condannare pubblicamente le loro azioni⁸⁹. Nonostante tutte queste avversità, riuscì a ridurre a convertire numerosi malviventi, mise fine alle gravi violenze che caratterizzavano i conflitti tra famiglie, ottenne il pentimento di una donna che era giunta al «tal empietà» da progettare di uccidere il marito, placò l'ira di uomini che

⁸⁴ Ivi, p. 25.

⁸⁵ Ivi, p. 27.

⁸⁶ Ivi, pp. 41-42.

⁸⁷ Ivi, p. 43.

⁸⁸ Ivi, pp. 53-54.

⁸⁹ Ivi.

malmenavano le loro mogli e non macò di intercedere a favore dei trasgressori della legge davanti ai tribunali laici.

Accadde mentre era nella diocesi di Cassano che uno scapestrato giovine assaltollo col nudo ferro per ucciderlo a cagion di uno scandalo tolto dal servo di Dio; or quello preso dalla dolcezza e mansuetudine del nostro padre Mariano si ravvide del fallo ed umile dimandò perdono [...] e veramente addivenne da scandaloso un santo. Restavano le parti della giustizia umana; vi si interpose per lui lo stesso offeso padre Mariano e ne 'l liberò interamente: questo fu veramente un atto di eroica carità⁹⁰.

Ridusse all'obbedienza quei monasteri femminili che ormai da lunghissimo tempo, anche a causa della notevole influenza esercitata dalle famiglie aristocratiche che spesso li sottraeva al controllo delle autorità ecclesiastiche⁹¹, erano diventati scenari di scandalosi abusi e, come suggello finale della sua opera, portò a compimento a Castrovillari la fondazione di un ritiro di vergini donzelle», anche se «conservarlo in buon sistema ebbe a durarsi somma fatica; dovè inghiottirsi de' bocconi amarissimi e si espose a' pericoli evidenti di perdere la vita»⁹².

Il profilo di santità costruito intorno alla figura di Mariano Arciero dall'anonimo autore della *Relazione*, oltre ad essere debitore nello stile e nei toni delle *Vite* alfonsiane, attingeva, senza dubbio, all'opera dei postulatori della causa di beatificazione di un altro famoso aspirante santo napoletano del XVIII secolo, il gesuita Francesco de Geronimo, in principal modo per il fatto che l'opera evangelizzatrice di quest'ultimo venne dipinta con «caratteri di esasperata straordinarietà», al fine di costruire l'immagine di un religioso che, a dispetto di un'aperta ostilità del suo uditorio, di condizioni atmosferiche proibitive che mettevano a dura prova un fisico fragile e malandato, riusciva, grazie alla prodigiosa assistenza dello spirito santo, a sostenere fatiche che superavano ogni umana possibilità⁹³. Per il padre missionario originario di Contursi, tuttavia, questi elementi diventavano parte integrante di un discorso più ampio che prendeva di mira un clero secolare contraddistinto da costumi indecorosi e comportamenti poco edificanti che compromettevano qualsiasi credibilità presso i fedeli.

Il viaggiare sempre a piedi per incomodissimi luoghi, tra nevi, tra piogge, con incommode abitazioni, con cibi vilissimi da stomacare chicchessia, era questo un continuo miracolo, come ancora il viver tra tante e sì

⁹⁰ Ivi, p. 211.

⁹¹ Si vedano, sull'argomento le pp. 98-102 di questo lavoro.

⁹² Ivi, pp. 75-77.

⁹³ G. Sodano, *Modelli e selezione*, cit., pp. 96-99. Sull'avanzata di nuovi modelli di santità incentrati su figure di sacerdoti secolari veda anche Id., *Santi, beati e venerabili*, cit., pp. 446-449.

straordinarie fatiche, con infermità cotanto pericolosa nella carriera del missionario, ed in quella maniera, come si disimpegnava dal nostro Padre Mariano, il quale in tale prospetto, come incoraggisce ed infervora i zelanti ministri della Chiesa nella Divina opera delle Sante Missioni, parimenti rimprovera e fa arrossire que' delicati e signorili ministri delle anime, i quali niente d'aspro e niuna cosa incomoda, niun patimento nelle abitazioni, nel cibo, nel letto, ed in tutto quell'altro che indispensabilmente porta l'arte del missionario, vorrebbero soffrire⁹⁴.

È stato evidenziato da diversi storici, negli ultimi anni, che il Settecento fu un importante momento di svolta nella storia del clero secolare, analizzato soprattutto attraverso una vasta produzione trattatistica finalizzata all'elaborazione di nuovi modelli di comportamento per il «buon parroco»⁹⁵. Pur trattandosi di un tema «religioso-ecclesiale», l'interesse delle autorità politiche fu enorme e, se nel Regno di Napoli le preoccupazioni di Antonio Genovesi sulla quantità e sul ruolo dei religiosi influenzarono non poco l'azione politica di Bernardo Tanucci⁹⁶, in altre regioni della penisola «il riformismo cattolico e quello statalista» trovarono significativi punti di confluenza nella necessità di ridisegnare le funzioni del sacerdote, accentuando l'utilità della «cura d'anime» per il miglioramento della vita sociale⁹⁷. Le correnti giurisdizionaliste, la cosiddetta «Aufklärung cattolica», le istanze di influenza giansenista, contribuirono alla formazione di un orientamento teologico-disciplinare, il parrochismo, che avrebbe trovato concrete espressioni nel celebre sinodo di Pistoia voluto dal vescovo Scipione de Ricci nel 1786 e, quattro anni più tardi, nella Costituzione civile del clero francese⁹⁸. Ciò nonostante, fino ai primi anni del XIX secolo, si registrò una quasi totale assenza di modelli di santità incentrati su figure di sacerdoti secolari, mentre il monopolio degli ordini regolari sulle procedure di beatificazione rimaneva pressoché intatto. Il caso di Giovan Battista De Rossi (1698-1764), portato alla luce da Pietro Fragnelli e Marina Caffiero, diventa, in questa prospettiva, particolarmente indicativo poiché la scalata alla gloria degli altari del prete romano fu accompagnata da «un'aperta contestazione della trascurata prassi pastorale coeva e della debolezza strutturale dell'organizzazione parrocchiale» che faceva emergere

⁹⁴ Anonimo, *Breve relazione*, cit., pp. 56-57.

⁹⁵ Si vedano, sull'argomento, i lavori di X. Toscani, *Dal Concilio di Trento alla metà del Settecento: una fase di aumento del clero secolare*, in G. Chittolini – G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali, IX*, cit., pp. 573-628, in particolare le pp. 598 e seg.; M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, in Id., *Storia d'Italia. Annali, IX*, pp. 645-715.

⁹⁶ Si vedano, in proposito, le pp. 58-73 di questo lavoro.

⁹⁷ M. Caffiero, *Santità e cura d'anime nel Settecento. Problemi storiografici e casi esemplari*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 59, 2001, pp. 206-207.

⁹⁸ Sull'evoluzione delle istanze parrochiste nel XVIII secolo si veda M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, cit., pp. 188 e seg.; Id., *Settecento religioso*, cit., pp. 149-184.

l'importanza dell'attività missionaria per una chiesa sempre più determinata ad avversare le novità del secolo dei Lumi⁹⁹.

Il biografo di Mariano Arciero pose l'accento sui medesimi temi, costruendo un esempio edificante al quale avrebbero dovuto «modularsi taluni operaj della vigna di Gesù Cristo per non essere tanti girandoli o autori di opere imperfette», destinate a morire per una troppo diffusa tendenza a scambiare «riscaldate fantasie» per «lumi celesti», ad orientare le proprie azioni sulle imposture di chi spacciava «visioni e profezie»¹⁰⁰. La denuncia della decadenza dei costumi sacerdotali si affiancava sempre ad una ferma opposizione alle correnti culturali del tempo che minacciavano l'ortodossia cattolica raccogliendo consensi anche all'interno del ceto clericale.

Noi ne' suoi santi sermoni l'ascoltammo allorché invevasi contro de' libri oltramontani empj, e specialmente contra quei che al Secolo d'oggi formano lo specioso studio de' letterati alla moda; e che in taluni, a loro eterna ruina, producono il passaggio dal Cristianesimo all'ateismo, o almeno all'indifferentismo; era al certo tale la pena ed il dolore con cui parlavane, sicchè talvolta appariva piangerne pubblicamente; deplorando specialmente la trascuratezza, se non vogliamo di anco il disprezzo, de' nostri sagrosanti libri a paragon di quelli scellerati ed empj, e ben la sua pena maggiore dimostrava, quando soggiungea: «Anco i sacerdoti fanno così»¹⁰¹.

Se l'«eroica» carità verso il prossimo rese l'aspirante santo di Contursi «sollecito ed operante» verso i «temporali bisogni» dei sudditi, «il demonio, sempre invidioso alle opere del Signore ed allo zelo per la salute delle anime, procurava colla sua diabolica astuzia di frapporsi nelle opere apostoliche che faceva l'invitto servo del Signore [...] or con suscitargli contro la persecuzione de' laici, or più tremenda da' sacerdoti e finanche da' parrochi, nelle chiese de' quali fatigava»¹⁰². Il «padre Mariano» riuscì a superare tutte queste avversità rifiutando il ricorso a mezzi umani, affidandosi alla benevolenza di Dio e praticando rigide penitenze, anche se il suo stile di vita ritirato e «nascosto» impedì ai suoi conoscenti di diventare testimoni diretti delle «mortificazioni di cilici, di discipline, di digiuni» delle quali pure si dava notizia nelle «orazioni funebri»¹⁰³.

Il suo ritorno a Napoli, a seguito della morte del vescovo di Cassano avvenuta nel 1754, fu salutato con soddisfazione dai componenti della sua Congregazione, i quali, «specialmente

⁹⁹ M. Caffiero, *Santità e cura d'anime nel Settecento*, cit., p. 214; P. Fragnelli, «Carità operativa» e cura d'anime nelle lettere di Giovan Battista De Rossi, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», n. 7, 1988, pp. 289-330.

¹⁰⁰ Anonimo, *Breve relazione*, cit., p. 80.

¹⁰¹ Ivi, pp. 164-165.

¹⁰² Ivi, pp. 210 e 231.

¹⁰³ Ivi, p. 187.

nel pericolo cui era esposta» della «totale dismissione dell'opera delle Sante Missioni cotanto necessarie e utili» alla «capitale» e al «Regno», decisero di nominarlo direttore e di affidare alla sua «zelante» guida il superamento delle «gravi turbolenze» nelle quali si ritrovavano¹⁰⁴. La scelta si rivelò particolarmente proficua e il prestigio del «servo di Dio» crebbe costantemente tra il «popolo minuto, gente di civile condizione, dame, cavalieri, sacerdoti d'ogni ordine, prelati e vescovi», fino agli ultimi mesi del 1787, quando le sue precarie condizioni di salute si aggravarono e lo condussero alla morte il 16 febbraio dell'anno successivo. Nella convinzione di «essersi perduto un grand'operaio, un uomo di vera e massiccia virtù», tantissimi fedeli accorsero a venerare la sua salma che, per diversi giorni, emanò un odore soave e rimase flessibile e incorrotta¹⁰⁵. Nonostante l'enorme consenso popolare bisognò attendere oltre quattro decenni per l'apertura dei primi processi informativi diocesani per la beatificazione di Mariano Arciero, che fu dichiarato venerabile dalla santa sede solo nel 1954.

Stefano Pelosi

Nel 1794 fu aperto nella diocesi di Napoli un processo informativo per la beatificazione di Stefano Pelosi, converso professo dell'ordine carmelitano. Il promotore Gaetano Imparato dimorante nel convento di Santa Maria della Vita narrava che il servo di Dio, nato nei pressi di Milano il 29 gennaio del 1689 da una famiglia di nobili origini, fin dagli anni dell'adolescenza dimostrò di avere un enorme carisma radunando intorno a sé tantissimi giovani e conducendoli all'ascolto della parola del Signore¹⁰⁶. I parenti lo destinarono ad un conveniente matrimonio e, dopo una lunga serie di trattative con i rappresentanti di altri casati, gli proposero di prendere in moglie Marta Stangone, «del villaggio di Triosso», ma il giovane non si piegò a questa scelta e convinse la sua promessa sposa a rimanere vergine e a ritirarsi nel convento benedettino di «San Lorenzo sopra Sondrio»¹⁰⁷. Nel 1716 Stefano vestì l'abito dell'ordine carmelitano e quattro anni più tardi abbandonò i suoi luoghi natali e tutto il parentado poiché fu ammesso alla professione religiosa a Napoli nella «casa» di santa Maria della Vita, dove ricoprì l'incarico di portinaio e poté toccare con mano le condizioni miserevoli dei poveri e degli emarginati che affollavano le strade della capitale del viceregno¹⁰⁸. Con le sue interminabili orazioni si guadagnò la stima dei suoi confratelli e incoraggiò i fedeli, sempre più «intiepiditi» nelle fede, alla pratica della «comunione

¹⁰⁴ Ivi, p. 104.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 114, 128, 132-137.

¹⁰⁶ ASDN, *Processi di beatificazione, Stefano Pelosi*, Vol. I, art.1.

¹⁰⁷ Ivi, art. 11.

¹⁰⁸ Ivi, art. 12-13.

frequente», grazie alla quale si poteva fuggire dalle tentazioni del demonio ed affidarsi teneramente al volere di Dio¹⁰⁹.

Non fu mai rimproverato dal suo confessore Pier Tommaso Musco, «maestro e dottore di Sacra teologia, procuratore generale presso la maestà del Re Carlo», e fu anzi un eroico esempio di integrità morale ignorando tutte le frivolezze della vita mondana e tenendo gli occhi sempre bassi mentre camminava per le strade della capitale»¹¹⁰. Studiò a fondo le scritture, i testi dei padri della chiesa e gli scritti teologici, ma, la sua modestia intellettuale non gli impedì di «insegnare la dottrina cristiana a ortolani e lavoratori di campagna», i quali, al pari dei suoi confratelli, rimanevano colpiti dalla semplicità delle sue devozioni¹¹¹. Il frate Stefano preparava, infatti, con estrema cura gli altari dei santi, partecipava con grande emotività alla celebrazione delle «quarantore» e, mostrando un “mirabile” attaccamento al suo monastero, provvide a sacralizzarne gli spazi ricollocandovi immaginariamente gli scenari dei passi evangelici, in modo che potessero diventare luoghi di raccoglimento e di preghiera¹¹².

Fuggiva a tutto potere da ogni mondano commercio. [...] vedeasi sempre nel coro, nella chiesa, nel forno o nella cantina [...] ove colla sua idea designati e definiti avea i luoghi di Getsemani, del pretorio, del Calvario, quali misteri ne' determinati luoghi attentamente meditando, sovente vedeasi dirottamente piangere¹¹³.

Il promotore Gaetano Imparato sottolineò con particolare cura che il suo confratello, pur essendo particolarmente abile nell'arte del discernimento degli spiriti e riuscendo a riconoscere con facilità delle professioni religiose delle giovani monacande, soffrì costantemente i tormenti del demonio che infestava la sua cella nelle ore notturne e cercò di combattere le tentazioni con una severissima disciplina corporale che lo aiutò a temprare l'animo e a rafforzare la fede.

Era solito il Servo di Dio cingersi i lombi di catene di ferro con acute punte e di portar addosso camicia ruvida che potea meglio chiamarsi cilizio; né questi barbari istromenti depona in quei pochi momenti che predea il sonno o su la nuda terra o su le nude tavole del letto¹¹⁴.

¹⁰⁹ Ivi, art. 15 e 17.

¹¹⁰ Ivi, art. 22-23.

¹¹¹ Ivi, art. 27.

¹¹² Sulla celebrazione delle quarantore nel XVIII secolo si veda M. Caffiero, *La politica della santità*, cit., pp. 157-165. Sulle pratiche devozionali, attraverso le quali si operò una “riconquista” dell’ “spazio sacro nella capital del mondo cattolico durante il secolo XVIII si veda S. Nanni, *Roma religiosa nel Settecento. Spazi e linguaggi dell'identità cristiana*, Roma, Carocci, 2000, in particolare le pp. 51-76.

¹¹³ ASDN, *Processi di beatificazione, Stefano Pelosi*, cit., art. 26.

¹¹⁴ Ivi, art. 24.

L'importanza dell'azione evangelizzatrice dell'aspirante santo emerse in maniera evidente durante alcuni momenti drammatici della vita dello stato napoletano: durante il terremoto del 1732, infatti, egli preservò dalla morte numerosissimi fedeli, portandoli al riparo e offrendo loro assistenza, mentre «nel primo giorno» del 1763 affermò pubblicamente che «questo anno avrebbe avuto un buon principio, ma pessima fine». Nel momento della sua morte, avvenuta il 17 gennaio dell'anno successivo, il popolo era ben consapevole del fatto che la profezia del frate carmelitano si era avverata e, anche per questa ragione, gli rivolse gli onori e la venerazione destinati ad un santo già canonizzato. La «penuria del grano e delle altre vettovaglie», accompagnata dal «pestilenzial morbo» che «desolò» la capitale, risparmiò prodigiosamente i religiosi del convento di Santa Maria della Vita, che trassero dall'evento ulteriori stimoli per diffondere la fama del loro già noto confratello¹¹⁵. Nel momento in cui, attraverso la gestione non ordinaria della carnevale e delle feste pubbliche, si affermava l'immagine di un sovrano generoso e attento ai bisogni dei suoi sudditi, emergeva prepotentemente la forza di personaggi carismatici ai quali veniva attribuita la capacità di proteggere la collettività nei momenti di bisogno¹¹⁶. Se Bernardo Tanucci e gli altri rappresentanti del governo temevano che le gravi deficienze del sistema annonario potessero provocare rivolte e tumulti popolari, il lavoro svolto da missionari e predicatori riuscì a scongiurare questi pericoli trasformando il malcontento popolare in timore religioso verso un Dio vendicativo e remuneratore, pronto a colpire tutti i peccatori con la sua ira e a premiare le persone pie e penitenti. L'ordine pubblico, quindi, nella prospettiva del promotore del processo di beatificazione di Stefano Pelosi, era strettamente subordinato all'efficacia dell'azione pastorale di un clero zelante capace di promuovere pratiche devozionali che potevano marginalizzare i comportamenti devianti e potenzialmente destabilizzanti.

Tutti i temi che gravitavano intorno alla disciplina religiosa e sociale, pur essendo costantemente presenti nella letteratura agiografica e apologetica, avevano ormai acquisito prioritaria importanza nel pieno degli anni novanta del secolo, in coincidenza con la virata anti-riformista e filo-papale della monarchia borbonica atterrita dagli eventi che stavano sconvolgendo la Francia¹¹⁷. Col semestre repubblicano del 1799 e la successiva

¹¹⁵ Ivi, art. 45.

¹¹⁶ Sui problemi legati alla carestia e alla gestione del carnevale e delle feste pubbliche, si vedano le pp. 66-67 e 83-84 di questo lavoro con le relative indicazioni bibliografiche.

¹¹⁷ Si veda, sull'argomento, D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale*, in G. Chittolini – G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali IX*, cit., pp. 784-793. Rimangono fondamentali, sull'argomento, le indicazioni ricavabili dalla raccolta di testi di V.E. Giuntella, *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma, Istituto per la Storia del

restaurazione borbonica si sarebbero consumate, nel giro di pochi anni, altre tappe essenziali di un processo di rinsaldamento del rapporto tra istituzioni laiche ed ecclesiastiche che ebbe conseguenze importanti anche sulla promozione di nuovi culti e nuovi santi, intorno ai quali si produsse una circolazione di idee in grado di supportare la ricostruzione delle basi fondate della società di antico regime.

Della vita ed Istituto del venerabile servo di Dio Alfonso Maria de' Liguori

Le vicende biografiche di Alfonso Maria De' Liguori sono state oggetto di tantissimi studi, così come la monumentale opera pubblicata nel 1794 dal padre Antonio Maria Tannoia, che prima delle altre trattò dettagliatamente tutti gli eventi principali della vita del santo¹¹⁸. Non ci soffermeremo, quindi, in questo lavoro, sugli aspetti più conosciuti della figura del fondatore della Congregazione dei Redentoristi, ovvero quelli filosofici, letterari, teologico-dottrinali e pastorali¹¹⁹, ma cercheremo di rintracciare all'interno delle pagine della più famosa agiografia a lui dedicata gli elementi di esplicito collegamento al contesto socio-politico settecentesco, utili a comprendere meglio la nuova atmosfera nella quale, durante gli anni novanta del secolo, si inseriva il problema della santità, sempre più ricco di implicazioni nella complessa evoluzione dei rapporti tra stato e chiesa.

Fin dagli esordi della sua attività evangelizzatrice, stando alle parole del biografo, il religioso originario di Marianella incontrò forti contrarietà da parte di autorevoli esponenti del ceto ecclesiastico e nobiliare della capitale del Regno. Già alla fine degli anni venti, nelle piazze di Santa Teresa de' Scalzi, di S. Agnello, della chiesa della Stella suscitavano sempre maggiore clamore le «adunanze» di «lazzari, saponari, muratori, barbieri, falegnami» che, «quanto più erano dell'infima condizione, tanto maggiormente venivano abbracciati» dai missionari amici del «servo di Dio», «il Porpora, il De Alteris, Mazzini, Letizia, Sarnelli, Capozzi, Pirelli», i quali mettevano «in orrore il vizio» e «in prospetto le virtù cristiane», parlando della «mortificazione della propria carne», dell'obbligo di «imitar Cristo Crocifisso»¹²⁰. Sotto le istigazioni di Satana che non poteva lasciare «in pace» un'«unione così santa», i padri paolotti cominciarono a sorvegliare sospettosamente quanto avveniva nei pressi della loro casa monastica e, «perché sentivansi in quel tempo varie unioncelle di soldati luterani in diversi luoghi di Napoli», supposero che si trattasse di

Risorgimento, 1988. Allo stesso modo, rimangono utili le ricerche di G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1994.

¹¹⁸ A.M. Tannoia, *Della vita ed Istituto del venerabile servo di Dio Alfonso Maria de' Liguori*, cit.; l'opera è articolata in 4 libri e 204 capitoli.

¹¹⁹ Si vedano, a tal proposito, le osservazioni contenute nel paragrafo 6 del primo capitolo di questo lavoro.

¹²⁰ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. I, p. 44.

«gente sensuale» ed informarono il vescovo Pignatelli e il Reggente della Vicaria affinché accertassero cosa accadeva «tra i preti e i secolari»¹²¹. I fedeli che partecipavano alle missioni furono «accerchiati da birri e da cursori» e furono sottoposti all'esame del «canonico Giordano, fiscale della Curia», prima di essere rimessi al giudizio del Reggente, il quale, «essendosi chiarito della loro innocenza», si trattenne a far domande sulle «pratiche di pietà che loro venivano insegnate», mostrando grandissima ammirazione. L'ordinario diocesano, pur assolvendo Alfonso da qualsiasi colpa, gli sconsigliò vivamente di dare seguito alle adunanze, poiché i «tempi» erano «troppo sospetti» e i «timori di setta» che serpeggiavano nella città, dove era evidentemente ancora vivo il ricordo della repressione antiquetista e del processo agli ateisti, rendevano necessari controlli rigorosi¹²². Nella narrazione di Tannoia traspaiono vivamente le tensioni che seguirono la pubblicazione del sinodo del 1726¹²³, ma gli obiettivi dell'agiografo erano strettamente legati ai temi fondanti del dibattito politico di fine secolo, visibili principalmente nell'affermazione di una chiave di lettura che posponeva la disciplina sociale alla perfetta confluenza di intenti tra poteri laici ed ecclesiastici.

All'inizio del decennio successivo, Alfonso de' Liguori, accogliendo gli inviti del canonico Matteo Criscuoli, si recò con i suoi amici più fedeli a Scala, dove fu accolto festosamente «da Pastorj, capraj e da altra gente che dispersa se ne stava per quelle campagne», riconoscendo «il gran bisogno spirituale» delle anime «prive de' sacramenti e della divina parola».

Raccontava ei medesimo, che buona parte di quei contadini vivevano all'intutto dimentichi di Dio; e quello ch'è più, perchè lontani da Paesi, ignorati ancora delle cose più necessarie; anzi tanti e tanti non si potevano abilitare alla Confessione, se prima non si istruivano, e dirozzavano ne' primi rudimenti della Fede¹²⁴.

Di fronte alle prediche del santo, l'uditorio, composto tanto da nobili quanto da persone di condizione miserevole, prorompeva in pianti, «singhiozzi e schiamazzi», mentre i prodigi e le conversioni furono tali che «anche s'intesero nel vicino Conservatorio delle monache del Salvatore», dove viveva una religiosa «molto favorita da Dio»¹²⁵. Si trattava di suor Maria Celeste Crostarosa, passata «a miglior vita» con «fama di eroiche virtù» il 14 settembre del 1755, dopo aver sofferto per le sue «illustrazioni» sovranaturali numerosi «travagli e

¹²¹ Ivi, lib. I, p. 45.

¹²² Ivi, lib. I, pp. 46-47.

¹²³ Si vedano, in proposito, le pp. 31-33 di questo lavoro.

¹²⁴ A.M. Tannoia, *Della vita ed Istituto*, cit., lib. I, p. 62.

¹²⁵ Ivi, lib. I, p. 63.

contraddizioni», che non le impedirono, tuttavia, di fondare a Foggia un ritiro di «fanciulle», finalizzato all'«edificazione» della città e al «solievo delle case nobili» della provincia¹²⁶. Costei, «nel giorno terzo di ottobre 1731», ebbe una visione che le preannunciò la nascita di «una nuova Congregazione di preti, tutta sollecita in aiutare milioni di anime, che abbandonate vivevano e senza ajuto in tanti villaggi e contadi». Alfonso, apprendendo queste novità, acquisì in un primo momento un atteggiamento di netta diffidenza, ma più tardi, consultandosi col vescovo di Castellammare monsignor Falcoia, uomo «di sperimentata santità e molto illuminato nelle cose dello spirito», concluse che la religiosa era stata ispirata da Dio e che non vi erano motivi per dubitare della veridicità delle sue affermazioni¹²⁷. Tornato a Napoli, egli sentì la necessità di cercare ulteriori conferme alle sue convinzioni e si rivolse al padre Tommaso Pagano, che lo indirizzò da Vincenzo Cutica, superiore della casa di San Vincenzo de Paoli, e al «padre Manulio gesuita», entrambi «in quel tempo tenuti in somma venerazione» per la loro perizia nell'arte del discernimento degli spiriti. Ascoltati i racconti del giovane missionario, i rinomati religiosi furono «così persuasi del volere di Dio», che lo incoraggiarono a portare avanti, «senza perdita di tempo», un'opera che era pronta a rivelarsi di pubblica utilità e «di certo vantaggio per la Chiesa»¹²⁸.

La notizia di quanto era accaduto nella città di Scala, tuttavia, si diffuse rapidamente nella capitale fino a scatenare «una tempesta assai fiera» tra chi diceva che Alfonso «era impazzito e stravolto di senno», chi «avevalo per infantastichito e visionario», chi «dicea che, gonfio di sé stesso, eragli dato in testa troppo fumo». I canonici Giulio Torno,

¹²⁶ Ivi. Così scrive l'autore in nota: «Lo spirito di profezia nelle Anime elette, i lumi di Dio, e le sue comunicazioni non mancarono, né sono per mancare nella Chiesa di Gesù Cristo. Questa Religiosa fu Suor Maria Celeste Crostarosa. Per queste sue illustrazioni, e presagimenti soffrì la poverina nel Conservatorio di Scala molti travagli, e contraddizioni. Iddio però autenticò cogli effetti quanto gli fosse cara. Espulsa di là, ritornò a Nocera nel Casale detto i Pareti un Conservatorio di figliuole: e chiamata nella Città di Foggia, eresse un altro di figliuole nobili, che di presente sotto il titolo del Salvatore fa l'edificazione di quella Città, ed il sollievo delle case nobili di quella Provincia. Passò a miglior vita in Foggia Suor Maria Celeste con fama di eroiche virtù a' dì di 14 settembre 1755. Il suo corpo è peranche vegeto, ed intero, che le Monache, sempre che si apre la tomba, morendo qualche Sorella, sogliono cambiarle la tonaca. Trent'anni dopo il suo passaggio all'altra vita, e propriamente nel primo di Gennaro 1785, volendosi rivestire, nel levarle la camicia, ritrovossi questa attaccata al femore del piede destro e strappandola ne uscì tal copia di sangue, che la Religiosa restò imbrattata nelle mani. Similmente a' 18 ottobre 1788 rivedendosi in Cadavere, si rinvenne il fazzoletto, che se l'era posto sul volto nel 1755 tutto insanguinato in quella parte che corrispondeva alla bocca. Di questo se ne fece un atto con tre Notari da Monsignor Saggese Vescovo di Montepeloso, e Vicario in quel tempo del Conservatorio, coll'intervento di varj Ecclesiastici, e Gentiluomini. Sarà sempre viva in Foggia la memoria di questa gran Donna, e gran Serva di Dio». Sulla figura di Maria Celeste Crostarosa si veda M. Campanelli, *Centralismo romano e policentrismo periferico. Chiesa e religiosità nella diocesi di S. Alfonso Maria de' Liguori (secoli XVI-XVIII)*, Milano, F. Angeli, 2003, pp. 210-212. Rimando a questo lavoro anche per ulteriori indicazioni bibliografiche sulla monaca di Scala, la cui spiritualità, testimoniata da una sostanziosa mole di scritti, è stata oggetto di numerosi interventi.

¹²⁷ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. I, p. 64.

¹²⁸ Ivi, lib. I, pp. 65-66.

procuratore fiscale del tribunale del Sant'Ufficio, e Matteo Gizzio, rettore del Seminario, pur conoscendo bene il servo di Dio, diventarono i più ostinati oppositori del suo progetto e, «credendolo di certo stravolto di capo e, quel ch'è più, da una donnicciuola», si rammaricavano di «vederlo perduto», ormai «inutile per la gloria di Dio e per il bene delle anime»¹²⁹. Di opinione ben diversa si mostrò il frate domenicano Ludovico Fiorillo, «uomo santo» e «zelante missionario», artefice di «varie opere di gloria di Dio nella città di Napoli», il quale, temendo che larga parte dell'alto clero potesse «disgustarsi» dei progetti di Alfonso sentendo minacciate le proprie prerogative e i propri privilegi, consigliò di mantenere la massima discrezione su quanto si andava realizzando e assicurò la sua protezione.

Sparsa la voce, non di altro si parlava per tutta Napoli, che della nuova Congregazione, e del preteso Fondatore. Questo era l'ordinario soggetto de' Caffè, e delle Conversazioni. Vedendo le comuni derisioni i Fratelli della Congregazione di Propaganda, erano essi i primi a prevenirne gli altri, e chi caricavano di vituperio da una parte, e chi per l'altra; nè soffrivano che Alfonso denominato si fosse più loro Confratello¹³⁰.

Il padre Matteo Ripa, fondatore del Collegio dei Cinesi che fu più volte un importante punto di riferimento per il futuro santo, nella convinzione che quest'ultimo non avesse le condizioni necessarie per perseguire il suo “folle” tentativo di inimicarsi una parte così importante delle gerarchie ecclesiastiche della capitale, volle riunire «un congresso di teologi», affinché dessero il loro parere sulla vicenda¹³¹. Il vescovo Falcoia espresse parere negativo sullo svolgimento di questo ulteriore esame e, anche se la fondazione di un «novello istituto», appoggiata su «una o più visioni di donne», non poteva essere immune a «sospetto d'illusione», egli sostenne con determinazione il progetto, insieme a tutti coloro che avevano prestato fede alle parole della «monaca di Scala»¹³².

La narrazione di questa fase cruciale della fondazione della Congregazione dei Redentoristi presenta notevoli analogie con la tradizione agiografica che si sviluppò

¹²⁹ Ivi, lib. I, pp. 66-67; il canonico Giulio Torno fu confessore di Maria Maddalena Sterlich e, oltre ad essere procuratore fiscale del Tribunale del S. Ufficio, fu uno dei più accesi oppositori dell'opera di Pietro Giannone (si veda p. 170, nota 558 di questo lavoro).

¹³⁰ Ivi, lib. I, p. 69.

¹³¹ Ivi, lib. I, p. 72. Matteo Ripa morì in odore di santità nel 1746, ma, nonostante l'impegno profuso dai membri del suo Collegio, il suo processo di canonizzazione non ebbe molta fortuna. Non è da escludere che le discordie intervenute nel suo rapporto con Alfonso de' Liguori abbiano influito sullo svolgimento della procedura, ma è molto probabile che, negli anni della Restaurazione, la scalata agli altari del religioso originario di Eboli sia stata ostacolata dalle sue scarse simpatie per l'ordine gesuitico. Si veda, in proposito, il saggio di M. Fatica, *Il processo di canonizzazione di Matteo Ripa, fondatore del Collegio dei Cinesi di Napoli. L'iter di un fallimento*, in G. Luongo (a cura di), *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell'associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997)*, Roma, Viella 1998, pp. 303-324.

¹³² A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, lib. I, pp. 72-73.

intorno alla figura del frate carmelitano Salvatore Pagnani, principalmente per tutti gli aspetti legati all'enorme contributo che poteva derivare alla nascita di nuovi istituti religiosi da estasi e rivelazioni di donne cui si attribuivano "grazie" soprannaturali. Alfonso de' Liguori, così come era accaduto al fondatore del monastero di San Gabriele con la nota Angela Marrapese, beneficiò del carisma di Maria Celeste Crostarosa e ottenne il sostegno dei medesimi personaggi autorevoli, primi fra tutti il gesuita Francesco Saverio Manulio e il domenicano Ludovico Fiorillo, superando gli ostacoli frapposti da tanta parte del clero napoletano che temeva di perdere spazi di azione e di influenza. Le analogie tra le due vicende o, per essere più precisi, tra le due ricostruzioni agiografiche, comprendono anche altri elementi di rilievo: ricordiamo, infatti, che un'ampia parte della nobiltà capuana, specialmente quella di più antico lignaggio, possedendo saldamente il controllo dei quattro conventi di clausura già esistenti nel centro di Terra di Lavoro e temendo che la nascita di un nuovo rifugio con le stesse caratteristiche potesse ledere privilegi consolidati e facilitare l'ascesa di famiglie meno influenti, cercò di ostacolare con tutti i mezzi possibili l'opera dell'intraprendente concittadino. Pur con le dovute distinzioni, spiegabili sulla base della differente natura delle "imprese" liguoriane rispetto a quelle di Salvatore Pagnani, notiamo che le «persecuzioni» di cui furono oggetto le missioni redentoriste, minuziosamente raccontate da Antonio Maria Tannoia, si inseriscono in un medesima lettura "politica" di un quadro socio-religioso caratterizzato da un costante contrasto tra l'azione "disciplinante" delle missioni, ispirate dalla divina sapienza, e la riottosità di comunità locali che, spesso sobillate da un clero troppo legato ai propri benefici o da un'aristocrazia poco incline a prestare obbedienza al potere monarchico e a sottoporre i propri comportamenti al vaglio di severi giudizi morali, si mostravano lontane dal messaggio evangelico.

Nel 1737 Alfonso e i suoi confratelli si dedicarono alla cura delle anime della costa amalfitana dove, principalmente nel centro di Maiori, rimase una viva «memoria» del «gran profitto» che scaturì dal loro operato.

Tra l'altro vi fu una [povera Madre](#), cui barbaramente [era stato ucciso](#) un [figlio](#). Questa, quantunque [mediazione](#) e [preghiera](#) adoperate si fossero anche da [persone](#) di [sommo riguardo](#), sempre si [era dimostrata](#) in non voler [perdonare](#) l'[uccisore](#). Intervenendo alla [predica](#), fu così [tocca](#) nel [vivo](#) [...], che non ebbe [difficoltà](#) portare in [Chiesa](#) una [sera](#) a [vista](#) del [Popolo](#), la [remissione](#) per l'[uccisore](#), e posarla con [tenerezza](#) di tutti a i [piedi](#) del [Crocifisso](#)¹³³.

¹³³ Ivi, lib. II, pp. 112-113.

Nella diocesi di Cava la popolazione era «molto bisognosa di ajuto» poiché «sovrabbondava il peccato», ma, per «quanti abusi vi erano, tutti si videro» riportati sulla retta via con «remissioni di gravi offese, restituzioni grosse e senza numero, scandali tolti». Grazie alle omelie nelle quali si celebrava «l'eccellenza della castità», più di cinquanta «zitelle», decisero di «tosarsi i capelli, prestandosi tutte a non volerne più sapere di marito», nonostante molte di loro avessero già formulato le promesse di matrimonio¹³⁴. Nella città di Caiazzo, in Terra di Lavoro, Alfonso e i suoi confratelli, con l'appoggio del vescovo Vigilante, si distinsero per le «opere di pietà, piantandone delle nuove e consolidando le antiche», catechizzarono «i popoli, estirpando i vizj ed innesatando i semj di virtù cristiane»¹³⁵. Non tutto, però, andava per il verso giusto poiché «vi erano taluni in quei Casali che non soffrivano aver i missionari giudici e censori de' loro vizj» e, fra questi, «vi era un prepotente sacerdote che con iscandalo viveva perduto con una donnaccia». Costui, «vedendosi attraversato» dai religiosi redentoristi «ne' suoi pravi disegni, animato dal demonio, ne cercò la rovina» e, trovati diversi alleati tra il clero locale e tra le famiglie nobili più potenti, «si diede a borbottare non esser conveniente che si mangiasse da' forestieri il pane ch'era dovuto a' Cittadini».

Tratto tratto ingrossati gli animi, si diede di piglio al costume. Spacciavano i Missionarj per tanti ipocriti, che una cosa predicavano ed altra eseguivano. Che il P. Liguori, era uno di questi, e che poi vendeva santità e giustizia. Ma non ebbe qui termine l'iniquità. Vi fu chi disse, che di notte i Missionarj si abusavano in Casa di una donna; e questa, animata e pervertita, ebbe la temerità asserire in giudizio averci avuto commercio, non eccettuandone Alfonso; anzi disse che egli più di tutti erasene abusato e riportavane in contesto le grosse mancie ricevute¹³⁶.

Con il crescere vorticoso del fiume delle «calunnie», i “rivoltosi” trovarono le condizioni per presentare «varj ricorsi» nei «tribunali di Napoli», ma, «non avendosi che guadagnare né presso il Delegato della Regal Giurisdizione, né presso altri ministri», non esitarono a far uso della violenza, impedendo forzosamente che si svolgessero le celebrazioni religiose previste e rendendo inagibili gli alloggi dei predicatori. Questi ultimi, la notte del 10 giugno 1737, tra le «lacrime» e i «singhiozzi» dell'ordinario diocesano, furono costretti alla fuga, ma la «giustizia divina», ben lungi dall'essere «indifferente per questi tanti attentati», non tardò a mostrare la sua «indignazione». La «donnaccia che ratificato aveva in giudizio l'asserita impostura dell'infame commercio avuto con Alfonso e Compagni si

¹³⁴ Ivi, lib. II, p. 113.

¹³⁵ Ivi, lib. II, p. 114.

¹³⁶ Ivi, lib. II, pp. 114-115.

vide inverminita la lingua» e ritrattò pubblicamente tutte le sue accuse, mentre Nicola Masucci, «anch'esso concorso alla calunnia», morì «da disperato latrando come un cane». Giambattista Ricciardi, «uno de' principali persecutori, non finì di vivere, che dando urla tra dolori spasmodici» e un destino ugualmente atroce toccò a Pietro Isolda, reo di andar «acecatando falsi testimoni», il quale subì la perdita del suo unico figlio e morì poco dopo, ormai in preda alla pazzia, in condizioni miserevoli.

Attestano tutt'i vecchi, che quanti ebbero mano in perseguitare i Missionarj, tutti furono oggetto delle Divina Giustizia. Fra tutti questi disgraziati, uopo è dire, che non voleva Iddio la morte del misero Sacerdote, autore di tanto male, ma che convertito si fosse, e vivuto alla grazia. Appena partiti i Missionarj, essendo insorto un fiero temporale sopra della Villa, un fulmene cascò ai piedi dell'infelice nella propria sua stanza, tramortì, e per un quarto d'ora non ebbe sensi. Questo, che fu avviso del Cielo, non fu curato: restò spaventato, ma non ravveduto. Essendosi per esso cambiato l'animo del Principe, si vide malmenato e perseguitato: Monsig. Vescovo, per li suoi scandali, lo sospese dalla Messa; ed a capo dell'anno dacchè partirono i nostri, fu ritrovato una mattina quasi sotto del letto, soffocato nel proprio sangue¹³⁷.

Nonostante i gravi incidenti di percorso, l'azione pastorale del futuro santo continuò a mietere consensi e, nel 1743, convinto dalle suppliche del vescovo di Nocera preoccupato per lo stato delle anime della sua diocesi, Carlo di Borbone approvò la fondazione di una nuova casa redentorista e, «incamminata la fabbrica», ne seguì «un sacro furore di popolo» con «gentildonne» impegnate nel «trasporto delle pietre» e i «gentiluomini» a «far da manuali» coadiuvando «la maestranza in ogni occorrente»¹³⁸. Non potendo «il demonio starsene indifferente a un'opera tutta opposta a' suoi disegni», risvegliò l'«invidia» di «parrochi» e «confessorj», tanto «secolari che regolari», i quali, «lasciati da varj penitenti» e vendosi «mancar le loro giornaliere limosine», temevano che le «messe avventizie, donazioni ed altro sarebbero state de' soli missionari». I contrapposti interessi «tra l'uno e l'altro clero» contribuirono a far «entrare in gelosia anche tanti del popolo», in particolar modo chi «aveva» o «aver poteva un figlio sacerdote, un fratello, un zio o un qualche suo nipote», mentre le maldicenze arrivarono fino al punto che «non vi era ridotto o bottega» in cui «di questo non si parlasse e non si rilevassero le conseguenze».

«Che sperar possono per essi i poveri giovani, che vengono appresso - esclamava anche un buon Prete - se questi si fissano in Nocera? Questi si vedranno Confessori di Monache: in mano loro si metteranno le Congregazioni: saranno qui come una sciabica, che radunerà in uno tutte le Messe, e i legati»¹³⁹.

¹³⁷ Ivi, lib. II, pp. 115-116.

¹³⁸ Ivi, lib. II, p. 142.

¹³⁹ Ivi, lib. II, p. 146.

Francescani, Olivetani, Cistercensi e benedettini si unirono a una parte del clero secolare per ricorrere «al Re», esponendo che «la città non era, come falsamente se li era rappresentato, destituita di spirituali aiuti; che oltre la parrocchia ci erano altre nove chiese di preti e quattro monisteri di regolari; che si avevano tanti **ottimi religiosi**; e tra **preti** vi erano **predicatori, teologi** e **persone** laureate; che non **mancavano** di **continuo** delle **novene**, **ottavari**, e **catechismi**». I padri redentoristi furono accusati di non essere «una Congregazione approvata, ma di gente di strada e miseri pretazzoli che, non avendo di che vivere ne' propri paesi, lo cercavano altrove», non dimostrando di possedere «gran talento» e incentrando la loro cura delle anime solo su «qualche popolare sermone» e sul «cantar devote canzoni e canzonette», attornati «da fanciulle e donnicciuole»¹⁴⁰. Il vescovo De Dominicis tentò a diverse riprese di placare gli animi, ma i suoi tentativi furono vani poiché i religiosi forestieri divennero oggetto di scherno anche per i «giovinastri birboni» che li «insultavano», li motteggiavano e, affettando il loro modo di predicare, «assordivano il mondo con terzi suoni e con sentenze di spavento». Lo stesso Alfonso, trovandosi nella terra di Ciorani si vide «onorato con termini sconvenevoli non meno al carattere che alla nascita», trattato come un qualsiasi villano che andava «strappando pane dalle mani de' fanciulli»¹⁴¹. La furia dei persecutori, tuttavia, era destinata a scontrarsi con le decisioni della Segreteria dell'Ecclesiastico, «più che persuasa dell'onestà» del religioso originario di Marinella e del favore che il sovrano borbonico aveva manifestato nei suoi confronti.

Avendosi **contrario** il **Vescovo**, [i ricorrenti] rivolgono le **armi** nel medesimo **Prelato**. Si fa **presente** al **Re**, che il **Vescovo** contro le **reali intenzioni** erasi **abusato** di sua **autorità**: ch'essendosi **degnato permettere** a' **Missionarj** l'erezione di una **casa** a suo **benepiacito**, il **Vescovo** di sua **autorità** **avevala stabilita perpetua**: che **approvato** aveva le **Regole** senza l'assenso della **Real Camera**, e senza essersi **esaminate** dal **Cappellano Maggiore**. **Espongono**, che, per esser **valida** la **Fondazione**, **bisognava**, per **disposizione** de' **Canonici**, la **pontificia approvazione**; e che **Monsignore** illegittimamente **usurato** s'aveva **ciocchè** non li **conveniva**. Si querelano finalmente, che avendo **permessa** la **Maestà** sua una **semplice casa**, il **vescovo**, ed i **missionarj** **intrapreso** avevano un **formale Collegio**, con **pubblica Chiesa**, anche in **disprezzo** delle **reali determinazioni**, ed in **pregiudizio** del **Clero**, e del **pubblico** di **Nocera**¹⁴².

Memore di quanto era accaduto nella diocesi di Caiazzo, Alfonso era pronto a «scuotersi le scarpe» e a dire addio anche a questa nuova impresa, ma, informato dell'accaduto il suo direttore spirituale Falcoia, ricevette una ferma esortazione a perseverare nel suo intento, a

¹⁴⁰ Ivi, lib. II, p. 147.

¹⁴¹ Ivi, lib. II, pp. 148-149.

¹⁴² Ivi, lib. II, p. 149.

dispetto dell'ostinazione dei suoi persecutori, certamente posseduti dal «demonio». I «gentiluomini» Lucio Tortora e Pietro Longobardi offrirono apertamente il loro appoggio ai Redentoristi e, dopo lo svolgimento di un consesso dei rappresentanti delle «sette università» che costituivano il comune di Nocera, pur «trovandosi esausta la cassa del pubblico», diversi partecipanti «si obbligarono mantenere in Napoli a proprio interesse avvocati e procuratori» che avrebbero curato le vertenze in corso. Il futuro santo, dovendosi difendere anche dalle accuse mosse presso le autorità pontificie, fece ricorso alle nozioni della sua formazione giovanile che lo avevano reso istruito nelle leggi «del foro» e nei Sacri Canoni, sostenendo che «tutte le Religioni non furono approvate adulte nella Chiesa, senza prima essere state bambine sotto la protezione de' Vescovi» e meritando tanto «in Napoli la clemenza del Sovrano», quanto «in Roma la grazia del Papa» e dei «savi Porporati»¹⁴³.

Il clero locale, però, era ben lungi dal mostrare segni di resa e non si fece scrupoli a corrompere l'«ufficiale di carico» della Segreteria dell'Ecclesiastico per manipolare i permessi e introdurre false clausole che impedivano la costruzione di una chiesa accanto al nuovo istituto. I documenti contraffatti furono sottoposti al giudizio del «delegato della Real Giurisdizione il marchese Fraggianni», il quale ordinò immediatamente di sospendere i lavori, prima di essere informato dal segretario di stato Brancone che si trattava di una truffa¹⁴⁴. Stando alla ricostruzione di Antonio Maria Tannoia, gli sforzi dei persecutori sortirono effetti opposti da quelli sperati e, nonostante non fossero stati risparmiati «denari, cavilli, contumelie», la Congregazione, «anziché denigrata, restò conosciuta ed applaudita» per i suoi meriti «dal capo visibile della chiesa», Benedetto XIV, e da Carlo di Borbone¹⁴⁵. Il padre Francesco Contaldi, titolare della parrocchia dove stava per nascere il nuovo «collegio», in aperta disobbedienza al dettato del monarca, si procurò l'alleanza del giureconsulto Francesco Cailò, «alunno di Pietro Giannone», il quale, negli ultimi mesi del 1745, permise che i «progetti del demonio» si incuneassero nelle aule dei tribunali regi, convincendo diversi ministri del fatto che le fondazioni nocerine non dovessero aver luogo¹⁴⁶. Il 7 febbraio dell'anno successivo il delegato regio sequestrò diversi beni alla

¹⁴³ Ivi, lib. II, pp. 150-151.

¹⁴⁴ Ivi, lib. II, p. 154. Il ruolo centrale del marchese Fraggianni nell'affermazione delle politiche anticurialiste nei decenni centrali del Settecento è ricostruito nei paragrafi 2 e 3 del primo capitolo di questo lavoro.

¹⁴⁵ Ivi, lib. II, p. 158.

¹⁴⁶ Ivi, lib. II, pp. 167-168. È importante anche valutare con attenzione gli aspetti più strettamente linguistici che completano l'impianto agiografico-dottrinale dell'opera di Tannoia: «Invidioso il Demonio del gran bene, che Alfonso operava in Puglia, volendolo o deviare da quelle Missioni, o maggiormente amareggiarlo, se mutar sistema al Contaldi. Non avendo che sperare nel Sagro Regio Consiglio, lascia questo Ven. Tribunale, ed unito co' suoi, s'incamina nella Delegazione. Ingannato il Delegato, ordina a' sette di Febbraio 1746 al Governatore di Valentino, che sequestrato avesse ai Missionarj i frutti di otto moggia di terre

compagnia, ma Alfonso, «qual **saggio nocchiero**, che quanto più ingrossa[va] la **tempesta**, tanto **maggiormente** si adopera[va] per **vedere la nave in porto**», di fronte alla necessità di porre termine a tutte le controversie, chiese di essere «**ammesso alla presenza del Re**», facendo «**presente co' sensi più vivi**» che la sua opera era in grado di soddisfare, allo stesso tempo, «il **bisogno delle Anime**» e «l'**interesse dello Stato**». Mise in evidenza «lo **zelo** de' suoi **compagni** e la **riforma** che già **vedevasi nel costume** in tante **diocesi e provincie**», nelle quali regnava una grande ignoranza «de' **doveri verso Dio**, verso l'**uomo**, e verso il proprio **Principe**». Consapevole che la congregazione «non poteva **sussistere**» senza formarsi come «corpo **stabile**», **presentò** «la **Regola**», suscitando commozione nel «**pio cuore del Re Carlo**», il quale, «**troppo interessato**» a difendere «l'**onore di Dio**» e il «**bene de' suoi vassalli**» si mostrò disponibile ad accordare «la **grazia**» definitiva. Non per questo egli volle oltrepassare i dettati della «**ragion di stato**» e rispettò rigorosamente le procedure rimettendo la questione «con **biglietto di proprio pugno**», a «**monsignor Celestino Galiano suo Cappellano Maggiore**» affinché, «**esaminati i rispettivi interessi, dato** avesse il proprio **parere**»¹⁴⁷.

Di fronte a una tale decisione, Alfonso cerco «la **mediazione di persone autorevoli**», ma poiché si trattava di una materia particolarmente delicata in grado di suscitare aspre tensioni, «**non tutti erano uguali i complimenti**» e «**molti o non gli davano udienza, o freddamente lo ricevevano**, e se **ammettevasi** la prima, di certo **era escluso la seconda volta**». Nella casa del principe di Iaci, i servitori a stento gli diedero «luogo nell'anticamera», mentre ben diversa fu l'accoglienza del principe di San Nicandro che «lo ricevette co' segni di somma stima» assicurandogli il suo sostegno e, «licenziandosi, non ebbe difficoltà accompagnarlo per un tratto di scala»¹⁴⁸. Il canonico Niccolò Borgia, vescovo di Aversa, accolse calorosamente le richieste di aiuto del redentorista, il quale non disdegnò di fare appello «in **Napoli e fuori, a varj monisteri di sacre Vergini**, ed a molte

assegnate ad essi, e poi **donate** alla **Cappella consagrada al Patre Eterno**, quando erasi **decretato** antecedentemente nel **Sagro Regio Consiglio**, che i **debitori riconosciuto** avessero i **Missionarj** per loro **creditori**. **Dippiù** volendo ingarbugliare **maggiormente** le **cose**, nel **primo di Aprile** fece in **parte donazione** di altra **roba** già **donata** ai Nostri, a **beneficio** di un **Sacerdote** suo congiunto, e con questi, e con altri raggiri e **cavilli non lascia ai Missionarj nè pace, nè quiete**. Ma la **vince Iddio**, e non il **Demonio**» (ivi, p. 179).

¹⁴⁷ Ivi, lib. II, pp. 187-188.

¹⁴⁸ Ivi, lib. II, pp. 189-190. Sulla figura di Domenico Cattaneo, principe di San Nicandro, personaggio centrale della vita politica napoletana dagli anni quaranta agli anni sessanta del secolo, componente del Consiglio di Reggenza durante la minore età di Ferdinando IV di Borbone e successivamente precettore del giovane monarca, si vedano le pp. 59-62 e 97-98 di questo lavoro e le relative indicazioni bibliografiche. Ai fini della valutazione del suo ruolo nella vicenda della fondazione della Congregazione dei Redentoristi, è importante ricordare le sue posizioni all'interno del Consiglio, costantemente contrarie alle scelte politiche di Bernardo Tanucci.

anime sante, affinché coadiuvato l'avessero presso Iddio» con «mortificazioni» e «opere penali in comune ed in privato»¹⁴⁹.

Celestino Galiani, «avendo in mira» il progetto che gli era stato sottoposto, «non mancò mettere in veduta del Re ciocchè sentiva in contrario» e sottolineò che, guardando agli interessi del potere laico, la fondazione di «una nuova Congregazione» equivaleva a quella di un nuovo ordine religioso.

«Che i Padri della Missione – si leggeva nel parere - per ragion di esempio, sieno una Congregazione di Preti Regolari, e non una Religione, come sono i Domenicani, ed i Francescani, questo allo Stato nulla importa, perchè gli uni e gli altri si moltiplicano ed acquistano nuovi beni [...]».

Il cappellano manifestava il timore che, «col tempo», le esigenze materiali dei missionari avrebbero sopravanzato «lo zelo per le anime», così come era accaduto a tanti altri altri religiosi che, «spento il primo fervore», erano «divenuti inutili e di peso grave allo stato, senza ricavarsene alcun vantaggio»

«L'esperienza del passato – egli scriveva - gran maestra dell'avvenire, fa temere che l'istesso farà per succedere alla nuova Congregazione del P. Liguori, e che, morti i primi Fondatori, l'opera pia ed utile, alla quale finora si sono impiegati con lodevole zelo, si andrebbe a dismettere, com'è succeduto in altre simili Congregazioni, che erette per lo stesso fine dell'istruzione de' Villani per le Campagne, o de' Fanciulli orfani, ora le loro Case si trovano stabilite nelle Città, con attendere a tutt'altro, che al fine unico, e principale del loro Istituto»¹⁵⁰.

Secondo il giudizio di Tannoia, Celestino Galiani, pur avendo a cuore il destino dei redentoristi, non intendeva, specialmente «in tempi così critici» caratterizzati dalla prepotente avanzata delle istanze giurisdizionaliste, apparire troppo «condiscendente avanti al Ministero ed al pubblico di Napoli», preferendo «dimostrarsi contrario» in un primo momento, per poter poi avanzare in una seconda fase le sue condizioni per la realizzazione del progetto liguoriano¹⁵¹. Egli propose infatti di unire tutte le «adunanze» che fino a quel momento avevano avuto luogo in una «sola Congregazione, sotto il nome del Santissimo

¹⁴⁹ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. II, p. 190. Il vescovo di Aversa Nicola Borgia fu direttamente coinvolto anche nelle controverse vicende che portarono alla condanna della falsa santa Isabella Milone e morì in odore di santità nel 1773. Si vedano, in proposito, le pp. 159-160 di questa ricerca.

¹⁵⁰ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. II, p. 191.

¹⁵¹ Ivi. Per una considerazione più ampia del ruolo ricoperto da Celestino Galiani nella complessa rete di rapporti tra il Regno di Napoli e lo Stato Pontificio, si veda il secondo paragrafo del primo capitolo di questo lavoro.

Salvatore», esponendo dettagliatamente i vantaggi che potevano derivarne «alla chiesa e allo stato».

«É ben noto – scrisse il 22 agosto del 1747 - al sublime intendimento di Vostra Maestà, che alcuni popoli di questo Regno son quasi selvaggi, e commettono in gran numero de' delitti, specialmente omicidi, e latrocini gravissimi, come nel Cilento ne' confini della Provincia di Salerno, verso la Calabria, ed in alcune contrade della Calabria, e della Basilicata. Or se in detti luoghi, ei dice, si fondasse nella Campagna, o ne' Villaggi qualche Casa di questi buoni Preti, stimerei, per fin che in essi si conserva il presente spirito, che potesse essere di qualche vantaggio, per rendere quegli abitanti più umani, ed impedire i tanti atroci omicidi, che tutto giorno si commettono»¹⁵².

Ai missionari era vietato stabilirsi in un qualsiasi luogo del Regno senza il permesso regio e qualsiasi azione non direttamente finalizzata all'evangelizzazione dei sudditi sarebbe stata severamente punita «senza esserci bisogno di ottenere licenza o permissione del papa». Tutti i beni acquistati restavano a disposizione del sovrano e dei suoi successori per l'edificazione di «opere pubbliche e pie», escludendo la possibilità di accumulare «eredità o donazioni *causa mortis*» elargite da testatori che avevano parenti poveri «fino al quarto grado», mentre i nuovi istituti redentoristi si sarebbero edificati solo «mediante la soppressione dei conventini inutili»¹⁵³. Il Consiglio di Stato, anche davanti a queste «vantaggiose» condizioni, non ritenne opportuno che la monarchia potesse contravvenire alla sua esigenza di ridurre drasticamente il numero di «regolari» caricandosi sul groppone «un altro corpo di individui» con le stesse prerogative e decise, pertanto, di non «accordare la progettata unione»¹⁵⁴. Il Re si mostrò dispiaciuto di questa risposta negativa e, per mezzo del marchese Brancone, incoraggiò Alfonso a perseverare nel suo servizio per il bene spirituale e temporale dei sudditi, con la promessa che si sarebbe trovata qualche via alternativa per fornire sussidi alle missioni. Il vescovo Borgia individuò nelle «rendite» delle «Cappelle di Castel di Sangro in Abruzzo» una potenziale fonte di finanziamento, ma, nonostante una sentenza favorevole del «tribunale misto», anche questo tentativo incontrò il veto dei ministri borbonici, evidentemente troppo «stretti di petto» e poco inclini a realizzare «il volere di Dio»¹⁵⁵.

Nello stesso anno 1747 si rese vacante la sede arcivescovile di Palermo e Carlo di Borbone «erasi determinato a volerla provvedere in persona sua» con un pastore che si era distinto per «il gran zelo per le anime», ma il futuro santo, conosciuti i disegni che si stavano

¹⁵² A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. II, p. 191-192.

¹⁵³ Ivi, lib. II, p. 192.

¹⁵⁴ Ivi, lib. II, pp. 193-194.

¹⁵⁵ Ivi, lib. II, p. 195.

facendo sulla sua persona, si mostrò fermo nel proposito di non voler abbandonare i suoi confratelli¹⁵⁶. I suoi sforzi si orientarono unicamente a guadagnare il riconoscimento del potere politico per la congregazione e, nei primi mesi dell'anno successivo, grazie alla mediazione del canonico Matteo Testa, egli riuscì a chiedere l'aiuto di Bernardo Tanucci, il quale, pur mostrandosi in un primo momento sensibile alle richieste che gli venivano formulate, non contravvenne ai principi basilari intorno ai quali già si stavano disegnando le sue linee di condotta. Fermo nel proposito di sottrarre la cosa pubblica dai gravami delle prerogative ecclesiastiche facendo leva sull'attività dei tribunali, egli si adeguò alle decisioni della «Camera di santa Chiara» e concluse che, «non volendosi in Napoli altri nuovi Istituti», non potevano «essere di accordo i motivi politici del Ministero colla pietà del sovrano»¹⁵⁷.

Le missioni, nonostante tutti questi “travagli”, continuarono anche nella capitale e, nella parrocchia di san Giovanni Maggiore, «sorprendente fu il concorso di dame e cavalieri» che «facevano a gara per ascoltare, com'essi dicevano, un apostolo redivivo».

Tra questo ceto, vi furono tali conversioni, che fecero del rumore in tutta Napoli; e di altro non si parlava, che dello zelo di Alfonso, e de' gran colpi, che, per suo mezzo, operava la Grazia. Una Dama fu così toccata nel vivo, che anche in Chiesa diede in eccesso di pianto, e di contrizione¹⁵⁸.

Anche nella parrocchia dello Spirito Santo, il 10 marzo 1748, un «infinito popolo» aveva occupato tutti gli spazi disponibili, ma «il demonio», vedendo «le sue perdite», non mancò di «armarsi a danno» di queste prodigiose opere. Parlando del messia, sempre disponibile ad ascoltare l'uomo anche nei momenti di maggiore difficoltà, e «adottando i sentimenti di Santa Teresa», l'ormai celebre predicatore disse che «i Re della Terra» non si comportavano allo stesso modo: «Questi non danno udienza, che poche volte l'anno, e per averla si deve stentare; nè ad ognuno è permesso parlargli quanto vuole, e con quella confidenza, come si parla con Gesù Cristo in questo Sacramento. Con Gesù Cristo ci parla ognuno sempreché vuole: ci parla da tu a tu, e con confidenza gli espone i proprj bisogni». Diversi «nemici» presenti nell'uditorio interpretarono questi «sensi così schietti» come «ingiuriosi al sovrano» e chiesero l'immediata espulsione di Alfonso de' Liguori dal Regno, ma anche queste accuse caddero grazie all'intervento del marchese Brancone che riuscì a placare gli animi assicurando il suo protetto che non ci sarebbero state gravi

¹⁵⁶ Ivi, lib. II, pp. 196-197.

¹⁵⁷ Ivi, lib. II, p. 200.

¹⁵⁸ Ivi, lib. II, p. 201.

conseguenze¹⁵⁹. Le imputazioni sortirono, anzi, effetti opposti a quelli sperati dai persecutori e il religioso rafforzò il suo prestigio fino ad essere chiamato ad assistere i soldati del reggimento del principe di Castropignano, incontrando sommo «compiacimento» per il suo parlare «senza cerimonie»¹⁶⁰.

Nell'autunno del 1748, anche nella diocesi di Nocera il guadagnato consenso del titolare della «rettorìa» e «il gran bene che si operava», unito all'«esemplarità della vita» dei missionari, riuscirono ad aver ragione di tutte le ostinate rimostranze che erano state portate avanti da «preti», «regolari» e «gentiluomini» del posto. Proprio laddove erano insorti degli ostacoli apparentemente insormontabili, Alfonso riuscì ad incassare la sua più sonante affermazione, tanto da riuscire a spianare la strada per continuare a lavorare alla realizzazione di un progetto che, solo qualche mese prima, poteva sembrare completamente compromesso¹⁶¹. Grazie al sostegno di numerosi arcivescovi, tra cui Spinelli, che prese a cuore le missioni, e gli ordinari di Salerno, Conza, Bovino, riuscì a sottoporre la Regola a Benedetto XIV e ad ottenere l'approvazione il 25 febbraio 1749 suscitando lo stupore di chierici, nobili e fedeli, poiché «una grazia così grande» era avvenuta in un tempo «così corto»¹⁶². La notizia si divulgò tanto velocemente da attirare «un concorso non ordinario di giovanetti virtuosi, e di sacerdoti insigni in santità e dottrina», ma la strada da percorrere per ottenere l'approvazione definitiva da parte dello stato borbonico era ancora tanta, così come le contrarietà da superare. Come abbiamo già visto nel III capitolo di questo lavoro, tutte le agitazioni causate, nei primi anni cinquanta, dalle eredità ricevute dal canonico Giacomo Casati di Illiceto furono superate anche grazie all'intercessione di Salvatore Pagnani e Angela Marrapese presso la regina Maria Amalia di Sassonia e, nonostante la posizione del delegato Niccolò Fraggiani sembrasse inamovibile, la «pietà» del monarca prevalse su tutti gli impedimenti frapposti dalla macchina burocratico-amministrativa del Regno, riconoscendo finalmente le missioni redentoriste¹⁶³.

Antonio Maria Tannoia, nella sua monumentale opera, dedica anche molto spazio all'episcopato di Alfonso de' Liguori nella diocesi di Sant'Agata dei Goti, infestata come tante altre dagli «scandali» che sconvolgevano le «piazze» trovando risoluzione solo «con spargimenti di sangue», «replicati assalti» o vendette private poco utili a redimere i

¹⁵⁹ Ivi, lib. II, p. 202.

¹⁶⁰ Ivi, lib. II, p. 204.

¹⁶¹ Ivi, lib. II, pp. 205-206.

¹⁶² Ivi, lib. II, p. 214. L'iter che condusse all'approvazione pontificia della regola redentorista è descritto nelle pp. 209-215 dell'opera di Tannoia.

¹⁶³ Si vedano, in proposito, le pp. 123-127 di questo lavoro.

peccatori più ostinati ed incalliti. Tra questi vi era certamente uno dei canonici della cattedrale che si accompagnava ormai da anni «con una maritata donnaccia», incurante dello «scandalo del pubblico» e forte di un'impunità guadagnata grazie ad una parentela molto influente¹⁶⁴. Allo stesso modo un «chierico beneficiato» della località di Moiano, Giuseppe De Luca, senza alcun rispetto per il suo abito, viveva tra «ridotti» e «taverne» e, «avendo tolta una giovane di fianco al marito, tenevala con sé» a dispetto della condanna ricevuta dal precedente vescovo monsignor Danza, mentre tutti i fedeli rabbrivivano solo a sentir pronunciare il suo nome¹⁶⁵. Il «servo di Dio», nell'autunno del 1762, dopo diversi tentativi di ripristinare l'ordine non andati a buon fine, decise di chiedere l'intervento dell'autorità regia ed ottenne, nel giro di pochissimi giorni, un'ordinanza di carcerazione dai componenti del Consiglio di Reggenza, i quali spedirono nelle cittadine del beneventano due «squadre» armate che arrestarono i trasgressori suscitando gran clamore e «compiacimento» tra la popolazione, felice di veder «troncato lo scandalo». Rafforzato nella sua autorità e felice di essere riuscito ad incutere «maggior timore nei discoli», il nuovo vescovo negò agli imputati il «privilegio del foro», non essendosi mai essi distinti «con verun segno ecclesiastico», ma solo con «bajonette e duebotte», condannandoli, di fatto, a una lunghissima detenzione¹⁶⁶.

Durante la carestia degli anni 1763 e 1764, Alfonso de' Liguori, «ogni **giorno** convocando i **primi gentiluomini, canonici, e regimentarj sessionava** come sollevarsi la **Città**, e non **vedere i poveretti vittima della fame**»¹⁶⁷. Tante persone benestanti, forse per avidità o semplicemente per mancanza di fede, gli negarono aiuti finanziari, ma «vi furono altri che, **fattasi compassione, sollevarlo non mancavano con pingui elemosine**» anche a costo di chiedere prestiti in una congiuntura drammatica come quella che si stava vivendo¹⁶⁸. La paziente opera di assistenza al popolo bisognoso di soccorsi materiali fu accompagnata da rigide privazioni e mortificazioni corporali, che dovevano fungere da esempio per tutti i fedeli.

Tra questo tempo, avendosi addossato i peccati del popolo, carico vedevasi di catenette e tutto il giorno flagellarsi a morte, per richiamare sopra di sé lo sdegno di Dio. Volendo **commuovere** anche i **cuori** de' suoi **figli** a **penitenza**, ogni **festa predicava**, facendo **carico** il **popolo** esser il **peccato l'unica causa** di tutti i **mali**; ed

¹⁶⁴ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, lib. III, p. 40.

¹⁶⁵ Ivi, lib. III, p. 41

¹⁶⁶ Ivi, lib. III, pp. 42-43. Sul privilegio del foro per gli ecclesiastici nel corso del XVIII secolo si veda E. Brambilla, *La giustizia intollerante*, cit., pp. 219-241; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il mulino, 2000, pp. 325-453.

¹⁶⁷ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. III, p. 94. Sui problemi legati all'anno "della fame" si vedano le pp. 66-67 di questo lavoro.

¹⁶⁸ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. III, p. 94.

ogni sera, calando alla visita di Gesù - Sacramento, non inculcava, che odio al peccato, ed emenda della vita¹⁶⁹.

Chiamò i «capi di tutti i conventi, che vi erano in diocesi» li pregò di moderare i consumi accumulando elemosine e approvvigionamenti «per soccorrere i poveri», e, grazie a rigidi controlli sul regime alimentare dei regolari, «non vi fu paese, che non avesse avuto in quantità grano, legumi ed anche danaro» per soddisfare le comuni necessità¹⁷⁰. Nonostante tutti questi sforzi, il «venti di Febrajo dell'anno susseguente, avanzata la penuria, S. Agata si vide tutta in rivolta» e «la plebe», poco incline alla benevolenza verso gli ufficiali pubblici accusati di fare razzia di provviste, «dichiarossi tutta a danno di D. Domenico Cervo che in quel tempo era Sindaco» e, «volendolo assassinare, si diede a fracassare il portone con accette alla mano»¹⁷¹. Ricevuta notizia che la loro vittima sacrificale si era rifugiata nel palazzo vescovile, i «tumultuanti» persero «ogni riguardo» anche per l'ordinario diocesano, ma quest'ultimo, «volendo raddolcire lo sdegno e confidando nella provvidenza di Dio», distribuì pane e farina in gran quantità attingendo alle sue riserve, riuscendo a placare gli animi infervorati. Informata la «corte di Napoli» dei gravi disordini che si erano verificati, furono mandati a Sant'Agata sessanta militari di cavalleria, ma il popolo non fu affatto intimorito dalla loro presenza.

Moltiplicata la gente, di vantaggio mancava l'annona e questo istesso fomentava un'altra mossa. Considerando Alfonso le conseguenze non mangiava, né dormiva. In tutte le ore conferiva coll'officialità, affinché i soldati non fossero stati di modestia a veruno, e nel tempo istesso si maneggiò in Napoli per lo richiamo della soldatesca. Chiama i capi popolari, raccomanda la quiete, compatendo la comune afflizione. Avendo procurato altro grano e legumi, soccorreva tutti, per quanto poteva, con pane e con danaro; né si vide in pace se non partiti i soldati, ed il popolo acquietato¹⁷².

La «dolente istoria dell'anno sessantaquattro» non finì, però, «cogli anzidetti anfratti» poiché di questo «calice» troppo «amaro» e «disgustoso», restava ancora una «porzione di feccia non ancor trangugiata». Il «Tribunale di Montefusco» fu informato del tumulto avvenuto e nel mirino del «fiscale D. Niccola Vuolo» finirono «trenta capi di casa» che, nonostante la loro «innocenza», furono accusati di aver sobillato la plebe affamata. Diverse persone influenti, considerando che questa azione giudiziaria avrebbe rovinato «tante famiglie», chiesero l'intervento del vescovo, «comun padre», il quale comprese

¹⁶⁹ Ivi, lib. III, pp. 95-96.

¹⁷⁰ Ivi, lib. III, p. 97.

¹⁷¹ Ivi, lib. III, pp. 98-99.

¹⁷² Ivi, lib. III, pp. 99-100.

l'opportunità di risparmiare agli imputati «quel travaglio» e, sfruttando la sua autorevolezza presso i giudici, mise a tacere tutte le voci sulle «asserite criminalità». Nell'anno “della fame” la sua azione pastorale fu da sollievo a tutti gli «afflitti» e non vi era alcun dubbio – sottolineava Tannoia – che la diocesi di Sant'Agata «non soffrì gran cosa in paragone alle altre» poiché in «tanti luoghi» non «mangiavasi il pane che a grana dieci e dodici il rotolo», mentre nel piccolo centro beneventano i prezzi rimasero molto più contenuti¹⁷³.

Negli anni successivi la Congregazione dei Redentoristi dovette affrontare altri “travagli”, principalmente per le case di Iliceto e Ciorani che già erano state diverse volte nell'occhio del ciclone, ma se per la prima Alfonso poteva godere del favore del ministro Tanucci, il quale «teneva mano in tutte le segreterie ed in provincia disponeva a talento di qualunque tribunale», per la seconda la situazione era molto più complessa¹⁷⁴. I persecutori, infatti, aggiungendo «calunnia a calunnia», avevano messo «alle strette» il «cuore de' ministri» e «quello del sovrano» e costrinsero il servo di Dio ad abbandonare la sua diocesi per recarsi nella capitale, dove fu accolto da «canonici, capi d'ordine, cavalieri» e «avvocati», ma anche dal «popolo basso» che era «ansioso di ossequiarlo»¹⁷⁵. Il principe della Riccia gli dimostrò «somma venerazione», così come il marchese De Marco, segretario dell'Ecclesiastico, che «volle baciarli la mano» accompagnandolo «fino alla porta dell'anticamera», e il principe di San Nicandro che si raccomandò ripetutamente «alle sue orazioni»¹⁷⁶.

Questa comparsa di Alfonso in Napoli avvili i contraddittori. Anche i loro avvocati, come cominciò a girare pel ministero, dicevano aver mutato aspetto la causa. Ove prima si volevano perduti i missionarj, e soppressa la Congregazione, mutato linguaggio, vedevansi questi protetti, e la Congregazione applaudita. I medesimi avversarj anch'essi non potevano far giustizia al di lui merito. Agivano, e non agivano; anzi cercavano per grazia quello, che pretendere non potevano per giustizia¹⁷⁷.

Il vescovo di Sant'Agata dei Goti vinse la sua «causa» senza combattere e i legali dell'accusa, intenzionati a far espellere i missionari dalla casa di Ciorani per le presunte irregolarità nell'amministrazione di quei benefici, non ebbero nemmeno «lo spirito» di

¹⁷³ Ivi, lib. III, p. 100.

¹⁷⁴ Ivi, lib. III, p. 193.

¹⁷⁵ Ivi, lib. III, pp. 194-195.

¹⁷⁶ Ivi, lib. III, p. 196; anche sulla figura di Carlo De Marco, segretario dell'Ecclesiastico e personaggio importante per la ricostruzione dei rapporti tra stato e chiesa nella seconda metà del Settecento, si vedano le indicazioni presenti nei paragrafi IV-V del I capitolo di questo lavoro.

¹⁷⁷ A.M Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. III, p. 197.

comparire davanti ai giudici della Real Camera di Santa Chiara, facendo di conseguenza cadere tutte le loro rimostranze¹⁷⁸.

Antonio Maria Tannoia volle mettere chiaramente in evidenza nella sua opera che l'opera pastorale del religioso originario di Marinella era stata, lungo tutto il XVIII secolo, un supporto irrinunciabile al processo di affermazione e consolidamento del potere borbonico che - talvolta scavalcando il filtro dei "corpi intermedi" (ceto "togato", nobiltà) e delle rappresentanze cittadine, sia nella capitale che nei centri periferici - cercava di affermare le sue prerogative su una società pericolosamente frammentata, dominata da conflitti tra diversi gruppi di potere guidati da componenti aristocratico-clericali difficilmente disciplinabili, nonché da comunità locali gelose delle loro autonomie, fortemente cementate da alleanze intercetuali che rendevano problematica l'affermazione di un potere centrale capace di far prevalere i dettati della legge sulle tradizionali logiche particolaristiche. La figura del nuovo santo veniva pienamente e consapevolmente inserita, quindi, diversamente da quanto era accaduto lungo l'epoca della controriforma, in un contesto storico-politico nel quale il complesso rapporto tra autorità laiche e religiose aveva conosciuto importanti tentativi di ridefinizione, mettendo in discussione ruoli e funzioni dell'associazionismo religioso all'interno della macchina statale. Nell'ultimo decennio del "secolo dei Lumi", di fronte alla Rivoluzione francese che aveva minato le basi fondanti della società di antico regime distruggendone le istituzioni caratterizzanti, le monarchie europee lasciarono spazio ad una cultura tradizionalista e legittimista che, pur rimanendo nell'ombra, aveva costantemente mostrato la sua vitalità e aveva trovato anche nella letteratura agiografico-devozionale un importante veicolo di espressione¹⁷⁹. Alfonso de' Liguori, secondo Tannoia, poteva diventare la pietra angolare di un nuovo edificio costruito sull'alleanza tra il trono e l'altare poiché aveva compreso prima degli altri, con la sua opera dedicata alla *Fedeltà de' vassalli* pubblicata in tempi difficili e "calamitosi", che

¹⁷⁸ Ivi, lib. III, p. 198.

¹⁷⁹ Le principali indicazioni sull'argomento sono in D. Menozzi, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, Queriniana, 1983; Id., *La Chiesa italiana e la rivoluzione francese*, cit.; C. Zaghi, *La chiesa davanti alla rivoluzione*, in Id., *Potere, chiesa e società. Studi e ricerche sull'Italia giacobina e napoleonica*, Napoli, Istituto universitario orientale, 1984, pp. 71-108. Si vedano anche S. Giombi, *La Rivoluzione francese e il cattolicesimo in Italia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. 27, 1991, pp. 497-517; M. Rosa, *Di fronte alla Rivoluzione: politica e religione in Italia dal 1789 al 1796*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. 36, 1992, pp. 508-540; C. Tosi, *Repubblica e religione. Studi recenti sul rapporto tra politica e religione nella prima repubblica cisalpina*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. 31, 1995, pp. 293-319. Sullo sviluppo di tematiche devozionali e profezie millenaristiche contro le novità del secolo dei Lumi e la "deriva" rivoluzionaria si vedano M. Caffiero, *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», n. 4, 1987, pp. 584-602; Id., *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in «Cristianesimo nella storia», n. 10, 1989, pp. 389-442; Id., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991. Sulla letteratura controrivoluzionaria, oltre al già citato V.E. Giuntella, si veda L. Guerci, *Appunti sulla letteratura controrivoluzionaria in Italia*, in «Il pensiero politico», n. 34, 2001, pp. 255-267.

un popolo consapevole «de' propri doveri verso Dio», diveniva «ossequioso» anche «verso il sovrano»¹⁸⁰.

Persuasivo di questa gran verità non davasi pace quando sentiva congiure, e tradimenti. «Essi la sgarrano - ripeteva, intendendo i monarchi - nè avranno mai pace, se non hanno a cuore impedir il peccato. Ove non domina la Religione - ei diceva - regna l'iniquità, e la perfidia. Posto il peccato, tutto è sconvolgimento così, reso il popolo fedele a Dio, anch'è fedele per essi». Propone i mezzi in quest'opera, e stabilisce alcune massime, che perché singolari, sono tutte proprie per promuovere la gloria di Dio, il bene de' sovrani, ed il vantaggio de' sudditi: così varj esempj mette in veduta di principi savj, e santi, che col promuovere ne' proprj vassalli gli spirituali vantaggi, hanno reso florido lo stato, e goduto col popolo i frutti della pace, e della filiale subordinazione. Scrivendo quest'opera, quasi ubriaco di zelo, disse rivolto ad uno de' nostri: «Che missioni e missioni, uno di questi che colgo, vale per cento e mille missioni. Quello che un sovrano tocca da Dio può fare di bene, nol possono fare mille missioni»¹⁸¹.

Il libello era letto, dunque, non solo come un'esortazione a restaurare un regime collaborativo tra poteri laici ed ecclesiastici utile a controllare una società difficilmente disciplinabile, ma anche come un esplicito atto d'accusa nei confronti di regimi politici che, dimenticando il valore del dettato religioso e facendosi ingannare dalle “perniciose” idee degli scrittori “illuminati”, avevano creato le condizioni per la rottura rivoluzionaria. Anche la soppressione dei gesuiti, infatti, nelle pagine dell'agiografo del vescovo santagatese, è considerata come un evento nefasto che aveva sottratto alle città del Regno «tanti ajuti» spirituali e materiali, mentre l'avvento dei missionari redentoristi, voluto da un “pio” monarca attento ai bisogni dei suoi sudditi, era riuscito in qualche misura a sopperire al venir meno dei padri della Compagnia¹⁸².

Il 21 novembre del 1777 il Re Ferdinando IV ottenne dal papa Pio VI che il regno di Napoli potesse godere dei privilegi della Bolla della Crociata, grazie alla quale tutti i peccatori potevano ottenere l'assoluzione tramite sostanziose donazioni che andavano a riequilibrare i deficitari conti pubblici in un momento storico nel quale i problemi della schiavitù e delle incursioni barbaresche continuavano a pesare tantissimo sull'attività commerciale e sull'organizzazione militare del Regno¹⁸³. Essendo «bastantemente» note alla corte la «pietà» e lo «zelo» del servo di Dio, oltre al suo indiscutibile «attaccamento alla chiesa ed allo stato», si pensò di affidare a lui il compito di pubblicizzare presso i fedeli questa nuova vendita di indulgenze.

¹⁸⁰ Ivi, lib. IV, p. 46.

¹⁸¹ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. IV, pp. 46-47.

¹⁸² Ivi, lib. IV, p. 48.

¹⁸³ Si veda, in proposito, E. Chiosi, *Chiesa e editoria a Napoli nel settecento*, in A.M. Rao (a cura di), *Editoria e cultura*, cit., pp. 328-331.

«Avendo in considerazione il Re – così [scriveva] il Marchese della Sambuca ad Alfonso a' 22. Ottobre dell'anno susseguente - le incessanti fatiche di cotesti missionarj 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 principj della sana morale, relativi a' doveri di un buon cittadino, e di un buon cristiano, si è determinata la Maestà Sua che l'Opera della Crociata, la quale non è ad altro ordinata, che alla salute de' Fedeli, ed al vantaggio dello Stato, sia promossa e sostenuta dallo zelo di cotesti Missionarj. [...] Mi ha ordinato il Re [...] manifestar a V. S. Illustriss. e Reverendiss. Che, a corrispondenza dell'esito felice che avranno le fatiche di cotesti Missionarj, non lascerà dare i convenienti segni del suo real gradimento»¹⁸⁴.

La circolare del fondatore ai suoi confratelli non si fece attendere.

«Già vedete, fratelli miei carissimi – scriveva l'8 novembre - che il nostro piissimo e religiosissimo Monarca altro non inculca e comanda che l'adempimento del fine del nostro Istituto, cioè istruire i popoli ne' proprj doveri verso del Sommo Iddio, del Principe, del prossimo, e di loro medesimi. [...] Un Opera dunque di tanta pietà [...], che ha per oggetto principale l'interesse della religione, ed il pubblico bene dello stato, oltre i vantaggi di già espressi, non merita essere guardata con occhio indifferente, ma con ogni sforzo promuover si deve da chi per disimpegno del proprio inistero, è tenuto a zelare l'onore di Dio, a procurare l'utile dello stato ed a fomentare verso il prossimo la Carità cristiana»¹⁸⁵.

Le posizioni che Tannoia attribuisce ad Alfonso intorno al problema della Bolla della Crociata sono pienamente in linea con quelle di diversi apologeti che, tra la fine degli anni settanta e l'inizio del decennio successivo, scrissero dissertazioni o spiegazioni per rendere più comprensibile ai fedeli il significato di questo “beneficio” che, evidentemente, doveva risultare in quell'epoca abbastanza oscuro. Tra costoro, oltre all'arcivescovo di Napoli Serafino Filangieri che fu nominato commissario generale dell'impresa e pubblicò un'apposita *Istruzione* per parroci e predicatori¹⁸⁶, vanno ricordati Giannandrea Lampitelli¹⁸⁷, Nicola Vecchi¹⁸⁸, Andrea Viglieno¹⁸⁹, Filippo Cammarata¹⁹⁰, Giuseppe

¹⁸⁴ A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto*, cit., lib. IV, p. 62.

¹⁸⁵ Ivi.

¹⁸⁶ S. Filangieri, *Istruzione pe' parrochi e per tutti gli altri che saranno destinati a predicar la Bolla della crociata nella citta e nel regno di Napoli*, Napoli, s.e., 1783.

¹⁸⁷ G. Lampitelli, *Dissertazione sulla Bolla della S. Crociata conceduta al regno di Napoli dal romano pontefice Pio IV a richiesta del nostro re e signore Ferdinando IV. Dell'avvocato napoletano Giannandrea Lampitelli*, Napoli, s.e., 1778.

¹⁸⁸ N. Vecchi, *Dissertazione storico-parenetica sopra la Bolla della Crociata pel regno di Napoli dell'anno 1779*, Napoli, s.e., 1779

¹⁸⁹ A.N.L. Viglieno, *Della dilucidazione sulla santa bolla della crociata del Regno di Napoli opera dell'abate d. Andrea Liberato Natale Viglieno della real citta, ed isola di Procida, divisa in due libri*, Napoli, Settembre, 1784.

¹⁹⁰ F. Cammarata, *Dissertazione epistolare canonico-dogmatica intorno a tre articoli di quistione, e a tutt'i privilegi, grazie, ed indulti della bolla della S. crociata di Sicilia, e di Napoli. Col testo latino d'entrambe le bolle. E con la ripurgata dottrina su le indulgenze. Scritta dall'abate Filippo Nerio Maria Cammarata*

Maria De Lucia¹⁹¹, Francesco Amenduni Della Marra¹⁹², Antonio Maria Cecere¹⁹³, Giuseppe Maria Pavone¹⁹⁴, ma soprattutto l'oratoriano Pietro Degli Onofri che, come vedremo più avanti, diventò uno dei più importanti agiografi del Regno a cavallo tra Sette e Ottocento mutuando proprio dalla più importante biografia di Liguori le strategie espositive e gli impianti narrativi¹⁹⁵. Proprio un genere letterario come quello delle vite dei santi, caratterizzato da strutture molto rigide cristallizzate da una secolare tradizione e, quindi, poco incline alle innovazioni, conobbe, in questa delicata congiuntura storica, delle significative metamorfosi.

Devoti e promotori del culto di Maria Francesca delle Cinque Piaghe

Il processo di beatificazione di Maria Francesca delle Cinque Piaghe (al secolo Anna Maria Gallo), una delle più famose sante napoletane del secolo XVIII, fu aperto nelle diocesi di Napoli e Massa Lubrense nel 1792 e la stesura degli *Articoli* fu affidata al postulatore alcantarino Jacopo Pollio. Nata il 25 marzo del 1715 da Francesco e Barbara Bainisi, la bambina, mostrò, fin dagli anni dell'infanzia, la sua particolare inclinazione verso l'obbedienza al volere di Dio esultando alla vista di prelati e immagini sacre e ricevendo la benedizione di due celebri religiosi del tempo, Giovanni Giuseppe della Croce e Francesco De Geronimo, i quali riconobbero in lei lumi sovranaturali¹⁹⁶. Il padre, uomo avido e malvagio, nonostante l'evidente precocità della piccola nell'apprendere la dottrina e le preghiere sembrasse destinarla al servizio della fede, decise di sfruttarla per i lavori domestici e per trarne aiuto nella sua attività di «filatore d'oro», fino a compromettere gravemente le sue condizioni di salute¹⁹⁷. Tutti questi patimenti venivano accettati con una tacita sottomissione, alla quale si aggiungevano diversi comportamenti esemplari e

dottore teologo della città di Caltanissetta al M.R.P.M.S.Z. e pubblicata sotto gli auspici dell'eminentissimo, e reverendissimo cardinale Antonio Colonna Branciforti, Napoli, Mazzola – Vocola, 1784.

¹⁹¹ G.M. De Lucia, *La Sacra celeste miniera in dodici ragionamenti parrocchiali, che servono di forte stimolo a prendere la Bolla della Crociata, e di eccitamento a' fedeli per questa grande opera, di d. Giuseppe Maria De Lucia arciprete curato della Matrice chiesa di S. Felice in Basilicata recitati dall'autore. Prima edizione dedicata all'eccellentiss., e reverendiss. monsignor D. Antonio Bernardo Gurtler, Napoli, Campo, 1788.*

¹⁹² F. Amenduni Della Marra, *Dissertazione su la bolla della crociata, concessa dal Sommo Pontefice Pio IV., ad formam dell'antica disciplina, impetrata da Ferdinando IV re delle Sicilie. Composta dal dottor secolare d. Francesco Amenduni della Marra, Pagano, oriundo di Barletta, Napoli, s.e. 1790.*

¹⁹³ A.M. Cecere, *La dottrina della Chiesa sulle indulgenze esposta e difesa da f. Antonio Maria Cecere minore conventuale per dimostrare il valore delle indulgenze contenute nella bolla-crociata pe' Regni delle due Sicilie, Napoli, Simoniaca, 1791.*

¹⁹⁴ G.M. Pavone, *La luce fra le tenebre continuazione del Battesimo laborioso. Vi si tratta di tutto quanto appartiene alla giurisdizione del confessore. Si aggiungono molte dissertazioni sopra l'usura, la negoziazione de' sacerdoti, la bolla della Crociata, Napoli, Manfredi, 1791.*

¹⁹⁵ P. Degli Onofri, *Spiegazione della Bolla della S. Crociata che incomincia (Catholicae Ecclesiae) dal Regnante Pontefice Pio VI, Napoli, Raimondiana, 1778.*

¹⁹⁶ ASDN, *Processi di beatificazione, Maria Francesca delle Cinque Piaghe, Vol. I, art. 2-5.*

¹⁹⁷ Ivi, art. 8.

sentenze edificanti, talvolta riportate dalla tradizione agiografica in un dialetto, chiaramente influenzate dai linguaggi e dalle immagini tipiche delle missioni gesuitiche volte a suscitare stupore e terrore nell'animo dei fedeli. La tradizione agiografica, sia pur in rari casi, non disdegnava l'uso del dialetto, consolidando in tal modo il rapporto con i ceti popolari scarsamente propensi alla fruizione della lingua italiana e mostrando, di fatto, di possedere una strategia comunicativa tanto definita quanto lontana dalle prospettive delle élites intellettuali che avrebbero conosciuto proprio su questo delicato campo (ricordiamo le celebri riflessioni di Eleonora Pimentel de Fonseca sul *Monitore Napoletano*), non pochi momenti di imbarazzo durante la Repubblica del 1799. Mentre, ad esempio, la madre le lavava il viso, Maria Francesca era solita dire:

«Ma che a' lavate a fa' sta capa e' morta? Chist'ucchie nu iuorno saranno fracete, e sta faccia quatt'ossa e dui buchi»¹⁹⁸.

Più tardi il padre le propose un matrimonio molto vantaggioso, ma ottenendo un deciso rifiuto, non mancò di vendicarsi sottoponendola a severe punizioni, dalle quali la giovane traeva sommo godimento, poiché si sentiva «maltrattata a somiglianza di Gesù Cristo Crocifisso»¹⁹⁹. L'8 settembre del 1731, dopo aver frequentato per lungo tempo la chiesa di dell'istituto di Santa Lucia al Monte, non potendo aspirare ad entrare in un monastero di clausura a causa delle insufficienti risorse finanziarie ed del mancato consenso della sua famiglia, vestì l'abito di terziaria alcantarina, ma il demonio, non rassegnandosi a veder compiuto l'inizio di un cammino che avrebbe portato tanto bene al popolo napoletano, volle ostacolarla in tutti i modi sottoponendola alle sue tentazioni e procurandole rovinose cadute durante la celebrazione della Via Crucis²⁰⁰. Grazie a severe discipline corporali, la serva di Dio riuscì a rafforzare la sua fede eludendo questi tentativi di “sabotaggio” e conquistò all'interno del suo quartiere, a ridosso di via Toledo, una discreta fama che attirò l'attenzione di importanti esponenti delle gerarchie clericali, tra cui i noti sacerdoti Giulio Torno, procuratore fiscale del tribunale del Sant'Ufficio, e Giovanni Pessiri che divenne suo direttore spirituale fino ad accoglierla nella sua casa di Vico tre Re²⁰¹. Quest'ultimo fu direttamente coinvolto nelle traversie dell'aspirante santa, quando alcune persone di rango

¹⁹⁸ B. Laviosa, *Vita della venerabile serva di Dio suor Maria Francesca delle cinque piaghe di Gesù Cristo terziaria professa alcantarina*, scritta dal P.D. Bernardo Laviosa C.R.S. e dedicata alla sacra real maestà Carlo Emanuele IV re di Sardegna, Pisa, Prosperi, 1805, p. 15; riporto una traduzione della frase: «Per quale motivo lavate questo teschio? Un giorno questi occhi si decomporranno e di questa faccia resteranno quattro ossa e due buchi».

¹⁹⁹ ASDN, *Processi di beatificazione, Maria Francesca delle Cinque piaghe*, cit., art. 8.

²⁰⁰ Ivi.

²⁰¹ G.B. Laviosa, *Vita della venerabile serva di Dio*, cit., pp. 79-80.

sostennero che ella «andava burlando il mondo facendo credere che vedea il Signore, l'Angelo Custode e le anime del Purgatorio, ma che in realtà era una donna ignorante, fattucchiera e ingannata dal demonio e, quel che era peggio, che veniva regolata nello spirito da un'ignorante religioso alcantarino, il quale era il primo a credere nel di lei fanatismo»²⁰². L'arcivescovo Spinelli, vista la gravità della situazione decise di affidare provvisoriamente ad Ignazio Mostillo²⁰³, parroco di santa Maria di Ognibene, la gestione della scottante vicenda, ma la religiosa si difendeva dalle accuse con la sua solita disarmante semplicità.

«Oh, che malo juorno che m'è venuto 'neullo, tutte p'accunte manna a me lo zì cardenale; va inginocchiati 'lloco e aspetta sin'acché non te chiammo pe te senti. Ne' tu si chella che bide Gesù Cristo, la Madonna, l'Angelo Custode coll'anime del Purgatorio, e biva essa, va decenno»²⁰⁴.

Diverse donne, inoltre, vedendo l'integrità dei propri mariti minacciata dall'intraprendenza della bizzoca, la presero di mira e una di queste, come racconta fra Diodato dell'Assunta nella *Vita del servo di Dio Francesco di S. Antonio*, «sedotta dallo spirito infernale» la assalì «con nembo di atroci calunnie ed amarissime villanie» rendendola oggetto di «strane ed orribili persecuzioni sino ad essere accusata presso i tribunali di Napoli»²⁰⁵. Si trattava di Andreana Valente, moglie del droghiere Marciano D'Amelio, che, nel 1752, fu accusata dallo stesso marito di aver dissipato ingenti somme di denaro e fu rinchiusa per ordine del regio consigliere Verduzio, Caporuotua della Gran Corte della Vicaria, nel conservatorio di santa Chiara per poi essere trasferita in quello di Sant'Antoniello a Porta Alba²⁰⁶. La donna, allo scopo di difendersi, denunciò la serva di Dio per «flagrante violazione» di domicilio additandola come principale causa dei disordini che si erano verificati nella sua famiglia²⁰⁷. I giudici attestarono l'innocenza della religiosa e l'«illibatezza» dei suoi «costumi» solo dopo aver ascoltato le testimonianze di eminenti personalità «ecclesiastiche e civili», tra i quali Antonio Maria Novi, parroco della Chiesa dei SS. Francesco e Matteo,

²⁰² D. Ambrasi, *Maria Francesca delle Cinque piaghe: una santa della Restaurazione*, in «Campania sacra», n. 22, 1991, p. 187; la fonte è la deposizione di Giovanni Pessiri rilasciata a Massa Lubrense il 12 maggio del 1794; premettendo che il passo non è di facile comprensione anche per chi conosce il dialetto napoletano, riporto una possibile traduzione: «Oh, che cattiva giornata mi è precipitata addosso; il signor cardinale manda tutti a me per controllarmi; inginocchiati lì e aspetta di essere chiamata per essere ascoltata. Ma tu sei quella che vede Gesù Cristo, la Madonna, l'Angelo Custode e le anime del Purgatorio! Evviva lei, dice il popolo».

²⁰³ ASDN, *Processi di beatificazione, Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, cit., art. 17.

²⁰⁴ D. Ambrasi, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, cit., p. 188; deposizione di Giovanni Pessiri rilasciata il 12 maggio del 1794.

²⁰⁵ Diodato dell'Assunta, *Vita del servo di Dio fratello Francesco da S. Antonio terziario professo de' Frati Alcantarini napoletani del p.f. Diodato dell'Assunta*, Napoli, Raimondi, 1792, p. 204.

²⁰⁶ ASNA, *Processi antichi. Sacro Regio Consiglio*, p. n. 4893, ff. 1-171. Il documento è segnalato anche da D. Ambrasi, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, cit., p. 283.

²⁰⁷ ASNA, *Processi Antichi. Sacro regio Consiglio*, p. n. 4893, f. 44r.

Chiara D’Affinito, badessa del conservatorio di Buoncammino, Giuseppe Maria Fiorillo, provinciale dei Domenicani²⁰⁸.

Col passare degli anni tutte le maldicenze sul conto dell’aspirante santa furono messe a tacere, ma contribuirono alla maturazione di un profilo di santità centrato sull’eroica resistenza a «tribolazioni e persecuzioni», particolarmente adatto a rappresentare metaforicamente una chiesa umiliata e accerchiata da una società dominata dai valori mondani e da una cultura razionalista che conquistava sempre maggiore credito all’interno della società sottraendo spazi di influenza al clero²⁰⁹. Maria Francesca affermò sempre con decisione che, tra tutte le virtù, preferiva di gran lunga «chella e’ schiattà n’cuorpo» e riuscì a scrollarsi di dosso tutti i sospetti di simulazione solo dopo aver ottenuto la benedizione di suor Maria Maddalena Sterlich, ormai divenuta celebre per la stima accordatale dalla regina Maria Amalia di Sassonia²¹⁰. L’immagine di «monacella» dal volto sofferente eppure caratterizzato da «soave ilarità», capace di rendere il «suo corpo un vero simulacro di morte con le sue innumerevoli fatiche» in vantaggio dei poveri e delle donne abbandonate, le procurò la stima incondizionata del popolo, ma anche quella dei ceti più agiati²¹¹.

Fu ammirabile la prudenza della Serva di Dio nel consigliare non soltanto gli illetterati, ma quei ancora che erano dotti e costituiti in dignità, tanto per affari, e bisogni spirituali, e direzione di spirito, che per negozi temporali. La destrezza che poi usava nel dare consigli era di nascondersi sotto li titoli di una povera donna ignorante e bisognosa di essere illuminata²¹².

Negli ultimi anni della sua vita, mentre le prime notizie della Rivoluzione accrescevano fortemente le tensioni sociali nel Regno di Napoli, l’aspirante santa divenne un punto di riferimento per molti chierici che intendevano distinguersi per la loro fedeltà alla monarchia e che si radunavano a pregare affinché Dio proteggesse la «Santa Chiesa» dal «gran flagello».

«Nel mese di luglio e di agosto 1791- raccontava fra Luigi Maria di Gesù nella sua deposizione - rattrovandomi con altri sacerdoti e religiosi in sua casa, venne anche il Rev. padre cassinese Don Ferdinando Filangieri a raccontarci d’esser in punto giunta la notizia molto grata e favorevole che il Re di Francia Luigi

²⁰⁸ Ivi, ff. 121-131, 170-171.

²⁰⁹ G.B. Laviosa, *Vita della venerabile serva di Dio*, cit., p. 105.

²¹⁰ Ivi, pp. 45 e 171. L’espressione «schiattà n’cuorpo» si può facilmente intendere come «soffrire intensamente».

²¹¹ ASDN, Processi di beatificazione. Maria Francesca delle Cinque Piaghe, cit., art. 59; G.B. Laviosa, *Vita della venerabile serva di Dio*, cit., p. 99.

²¹² ASDN, Processi di beatificazione, Maria Francesca delle Cinque Piaghe, cit., art. 62.

XVI di felicissima memoria era scappato da Parigi per cui tutta Napoli ora giubilava ed anco tutta la nobiltà posta in gala correva al Palazzo Reale per congratularsene coi nostri sovrani. In ciò sentire tutti noi sacerdoti ci posimo in allegria benedicendo il Signore. Ma la Serva di Dio però a tal racconto si turbò subito in volto e si pose in una gran mestizia, e domandata da me se vere erano tali notizie, ella dando prima un mesto sospiro e colle lagrime agli occhi, rispose: “Sono guaj, sono guaj e più brutti verranno appresso, ed io sto pregando i Signore a non farcivi trovare in mezzo a questi guaj. Un gran flagello è questo, il Signore era sdegnato e ora bisogna placarlo”. A capo di tre o quattro giorni sopraggiunse l’altra notizia dell’arresto del Re di Francia e cominciò la catastrofe luttuosa delle tragiche scene che han funestato quasi tutto il mondo»²¹³.

Il frate barnabita Francesco Saverio Maria Bianchi (che sarebbe diventato, nel 1802, postulatore del processo di beatificazione) fu uno dei più convinti devoti della “bizzoca” e contribuì a radunare intorno a lei tanti altri fedeli che si riconobbero in una religiosità costruita su devozioni estremamente semplici, lontane dall’elitario rigore del dettato giansenista e diventate, nell’ultimo decennio del secolo, potenti fattori di attrazione del consenso popolare contro le istanze “sovversive” che mettevano in crisi le istituzioni di antico regime²¹⁴. Intorno alla figura di Maria Francesca delle Cinque Piaghe si strinsero diversi esponenti di una cultura intransigente, legittimista, filoromana, che affidava il buon esito della lotta controrivoluzionaria alla riscoperta dell’alleanza tra trono e altare, imputando tutte le “disgrazie” del XVIII secolo a una politica riformista “scellerata” capace di distruggere tutti i pilastri portanti dell’organizzazione politico-ecclesiastica nell’epoca della controriforma, primo fra tutti l’ordine gesuitico. Non a caso tra i principali sostenitori del processo di beatificazione ci furono Carlo Emanuele IV di Savoia e la moglie Maria Clotilde Adelaide Saveria di Borbone, sorella del decapitato re di Francia Luigi XVI, i quali, costretti a scappare dai loro domini in seguito agli eventi rivoluzionari e rifugiatisi per un breve periodo (dal 1800 al 1802) nel Regno di Napoli, ebbero sempre a cuore le sorti della Compagnia, impiegando tantissimi sforzi per tenere uniti i suoi componenti e per farla risorgere²¹⁵. Ai due regnanti sardi fu dedicata la prima importante biografia dell’aspirante santa scritta dal somasco Bernardo Laviosa, di origini palermitane, il quale dal 1781 aveva assunto a Napoli la carica di provinciale e di direttore del Collegio dei Nobili non mancando mai di frequentare la casa di Vico Tre Re, dove si tenevano

²¹³ Il passo è citato in D. Ambrasi, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, cit., p. 206. La fonte è la deposizione di fra Luigi Maria di Gesù, in ASDN, cit., f. 897r.

²¹⁴ Sul legame tra il frate barnabita Francesco Saverio Maria Bianchi e Maria Francesca delle Cinque Piaghe si veda G. Sodano, *Santi, beati e venerabili*, cit., p. 452.

²¹⁵ Ivi, p. 451.

quotidianamente incontri di preghiera²¹⁶. Qualche tempo più tardi egli si trasferì, in seguito agli ordini dei suoi superiori, a Genova, ma riuscì a mantenere stretti contatti con la bizzoca attraverso la mediazione di suo fratello Gaetano, col quale intrattenne una fitta corrispondenza epistolare anche nei drammatici anni della Rivoluzione e dell'ingresso delle armate francesi nella penisola. Nel 1797, dopo aver tentato inutilmente di entrare nelle grazie del governo «democratico» della città ligure²¹⁷, in seguito al saccheggio del Collegio di Santo Spirito, fu costretto a fuggire e si fermò a Pisa, dove cominciò a scrivere la *Vita* della serva di Dio napoletana, tenendo costantemente aggiornato il fratello sulla stesura dei vari capitoli e ricevendone notizie importanti sui passi compiuti dal processo di beatificazione e sulle più importanti deposizioni che venivano rilasciate²¹⁸.

Maria Francesca delle Cinque Piaghe, divenne, per i diffusori del suo culto, il simbolo di un'eroica resistenza all'ondata rivoluzionaria e, stando alle parole scritte nel luglio del 1799 da Gaetano Laviosa che non abbandonò la capitale del Regno durante il semestre repubblicano, nessuno di loro patì «danno nella persona e nella roba» e, pur vedendo le loro abitazioni perquisite e saccheggiate, trovarono nella casa della serva di Dio «somma quiete e pace, nel tempo che si stava [...] cannoneggiando il Castel Nuovo ed il Castel di Sant'Elmo in appresso da' moscoviti e dagli Inglesi, insino a tanto che si resero»²¹⁹. Il frate somasco era ben consapevole che il nascente culto e le fortune della procedura di canonizzazione erano strettamente legate all'evolversi delle vicende politiche dell'epoca e sottolineò a più riprese la stretta corrispondenza presente tra la crescita di popolarità della defunta bizzoca napoletana e il riscatto di una comunità cattolica messa alle corde dalla “tempesta” sovversiva che aveva sconvolto l'Europa.

«[...] mi funestavano – scriveva al fratello Bernardo il 29 luglio del 1800 - mille pensieri riguardanti la povera Italia e la chiesa di Gesù Cristo; ma viva Dio e ne sia sempre benedetto e ringraziato, io nulla temo di voi: avete conosciuta la gran Serva di Dio Maria Francesca delle Cinque Piaghe di Gesù Cristo. Essa in quelle vi nasconde, vi guarda, vi protegge in un modo singolare, e per vostra consolazione vi dirò che i di lei processi sono già in Roma, e stiamo noi tutti della Pia Congregazione nella dolce speranza di sentirla quanto prima dichiarata dalla Chiesa venerabile. Oh quanto ella ha pregato in vita per la Santa Chiesa di Dio, e pur

²¹⁶ D. Ambrasi, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, cit., pp. 166-167. Bernardo Laviosa fu anche un poeta, noto tra alcuni suoi contemporanei come emulo di Dante Alighieri e pubblicò vari scritti tra cui i *Canti melanconici offerti all'amico Marco Lomellino* (Pisa, Tipografia della Società letteraria, 1802).

²¹⁷ Il frate somasco fu autore di un libello intitolato *I diritti ed i doveri del cittadino democratico. Orazione del cittadino Bernardo Laviosa somasco. Recitata in occasione della festa per l'Albero della libertà innalzato nella piazza della Maddalena di Genova dedicata al popolo sovrano*, Genova, A. Frugoni, 1797.

²¹⁸ D. Ambrasi, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, cit., p. 167; le lettere spedite da Gaetano Laviosa al fratello Bernardo, conservate nell'archivio della Congregazione somasca, sono state pubblicate da D. Ambrasi in appendice al saggio citato (pp. 228-271).

²¹⁹ Ivi, Gaetano Laviosa al fratello Bernardo, luglio 1799, pp. 228-229.

diceva che dopo il flagello inaudito avremmo veduto quante belle cose sapeva fare il Signore. Ecco che il tempo si avvicina e dopo un'altra purga degli empì trionferà la misericordia e la grazia di Nostro Signore Gesù Cristo. Grandi sono li portenti che si sentono ogni giorno della Serva di Dio, ma oh quanto maggiori li sentiremo nella li lei santificazione. Pare certo che il Signore la voglia sugli altari, e mi par mille anni che abbiamo il permesso di rivedere il di lei corpo, nel di cui cuore si vedrà tutta impressa la passione di Gesù Cristo. Il concorso alla di lei casa cresce ogni giorno per le grazie che si compiace il Signore di compartire a quelli che a lei si raccomandano con viva fede, ed in tempi così critici crescono ancora ogni di le limosine grandi ed abbondanti, che si raccolgono per farsi in Roma la di lei causa»²²⁰.

Nelle lettere del frate somasco l'aspirante santa era proposta come vessillo della fedeltà alla causa monarchica, mentre i suoi devoti si facevano promotori di una religiosità lontana dalle raffinatezze intellettuali della "regolata devozione", fatta di pratiche cultuali semplici e popolari, grazie alle quali anche i ceti dirigenti spodestati dalla rivoluzione potevano riconquistare il consenso perduto. In una fase storica estremamente delicata, durante la quale il prestigio dei regnanti aveva subito gravi turbamenti, egli pianse la morte, avvenuta tra il «dispiacere de' buoni e de' malvagi», della principessa Maria Clementina duchessa di Calabria e arciduchessa d'Austria, moglie di Francesco di Borbone (figlio di Ferdinando IV e Maria Carolina d'Asburgo), ripercorrendo nei dettagli le sofferenze che accompagnarono la sua malattia e attribuendole diverse virtù eroiche, prima fra tutte la capacità di scambiare «il Regno della terra con quello del cielo».

«Non vi potete credere le preghiere che si sono fatte da ogni ceto di persone per la di lei guarigione, ma noi non eravamo degni di avere una principessa così savia e benefica. Ella ha dato quanto avea a' poveri e, non avendo più da dare, a dispensato sino le sue vesti e biancherie a' bisognosi, non avendo altro dolore di non potere dare di più. [...] Li suoi patimenti sono stati continui per nove mesi, né mai è uscito un minimo lamento dalla sua bocca. La notte, dormendo, faceva un continuo lamento, ma, appena svegliata, si mostrava tutta ilare e faceva tutta la forza a sé medesima, per non far vedere di patire e per non essere compatita. Ieri parlai col maestro della principessa in fantina e mi ha detto che la virtù di questa santa principessa è assai maggiore di quello che sia noto, non solo al pubblico, ma anche alle persone più confidenti della corte»²²¹.

L'affermazione di istanze legittimiste e controrivoluzionarie aiutava a definire, in un quadro più ampio, una concezione della fede fortemente orientata in senso anti-moderno che vedeva nella cultura illuminista un enorme potere corrosivo non ancora completamente neutralizzato. Proprio per questa ragione, tra le numerose conversioni avvenute per intercessione della "bizzoca dei quartieri", assunse particolare rilevanza quella di «un

²²⁰ Ivi, Gaetano Laviosa al fratello Bernardo, 29 luglio 1800, pp. 232-233.

²²¹ Ivi, Gaetano Laviosa al fratello Bernardo, 16 novembre 1801, pp. 239-240.

giovine da 36 anni in peccato, incredulo del tutto e solo amico di Volterre e Rossò», il quale «si pasceva» di «sentimenti scelerati ed empj», incurante di un'immaginetta della «Regina del Paradiso» che teneva ormai «da molti tempi» in «saccoccia, già consumata».

«Venne a passare innanzi alla Chiesa di San Gennaro all'Olmo, ove si venera la detta immagine in un quadro che io feci fare al parroco di detta chiesa Don Giovanni Elefante. Si sentì mosso di entrare nella medesima, resistette da prima, ma dovette poi cedere al forte impulso che n'ebbe al cuore dalla Vergine potentissima. Entrò dunque in chiesa, intese la meditazione della morte, diede in un gran pianto. Si confessò immediatamente dal parroco, bruciò Volterre e Rossò e, dicendo che non potea più stare in Napoli ove la gioventù era tutta guasta e corrotta, si è ritirato alla Trappa per abbracciare quel santo e penitente Istituto»²²².

Negli ultimi giorni del 1805 Gaetano Laviosa, di fronte alla prepotente espansione dell'impero napoleonico, condivide le sue lettere con toni apocalittici e invitava il fratello Bernardo a prestare fede in Maria Francesca e altri eroi della chiesa, come il fondatore dei Passionisti Paolo della Croce, che nel corso del XVIII secolo avevano operato per la «conversione de' più grandi peccatori».

«O, i tempi terribili, che si preparano alla universale giustizia di Dio! Beati quelli che l'amano di cuore e servono Dio *in iustitia et veritate*. Il Signore vuole togliere dal mondo gli empj, che inondano al terra tutta, quei pochi che resteranno saranno la buona semenza che renderà centuplo il frutto. *Terra dabit fructum suum* come ne' primi tempi della chiesa con lo spirito de' santi apostoli. O che gioia sarà allora il vedere santificate le anime, il culto della casa di Dio non ispirar altro che santità, onore Gloria alla Santissima Trinità. *Veni, veni Domine, noli tardare*. Nascondiamoci nelle piaghe amorosissime del Signor nostro Gesù crocifisso, e siamo sicuri»²²³.

La caduta dell'antico regime entrava nei rigidi schemi della storia della salvezza assumendo i contorni di un male necessario per il realizzarsi della giustizia divina, orientata a punire i misfatti degli uomini illusi dall'idea di poter creare i presupposti della “pubblica felicità” rifondando completamente le istituzioni e dimenticando la strada verso la salvezza indicata da Cristo. Queste posizioni non ci sembrano lontane da quelle espresse da una discreta parte del mondo cattolico che propugnava un «completo superamento dell'età moderna» finalizzato al recupero dei caratteri basilari della società medievale gravitante intorno al potere temporale dei papi e alla crescita di strutture ecclesiastiche capaci di garantire l'assistenza spirituale e «la pace sociale». Se Napoleone, attraverso l'attuazione del concordato stipulato con Pio VII, cercò di affermare le prerogative dello

²²² Ivi, Gaetano Laviosa al fratello Bernardo, 30 luglio 1804.

²²³ Ivi, Gaetano Laviosa al fratello Bernardo, 10 dicembre 1805.

stato sulle materie di fede e si propose come capo politico-religioso tanto da essere definito dalla pubblicistica a lui favorevole «il moderno Costantino», permanevano i segni evidenti di una cultura fortemente ancorata al passato e dotata di un grande potere di influenza sui ceti più disagiati della popolazione²²⁴.

I «servi di Dio che si adoperarono pel bene spirituale e temporale della città di Napoli»: nuove strategie agiografiche nell'opera di Pietro Degli Onofri

Nel 1803, nel pieno della prima restaurazione borbonica, fu pubblicata a Napoli una voluminosa raccolta di biografie, intitolata *Elogi storici di alcuni servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi e si adoperaron pel bene spirituale e temporale della città di Napoli*²²⁵, scritta dal frate oratoriano Pietro degli Onofri, già autore di diversi scritti tra i quali la *Vita di santo Leucio primo vescovo di Brindisi*²²⁶, l'*Elogio estemporaneo per la gloriosa memoria di Carlo III*²²⁷, la *Vita del servo di Dio Francesco D'Anna*²²⁸. Il dedicatario dell'opera non era, come accadeva nella maggior parte dei casi, un nobile, bensì Vincenzo Aulicino, «accreditato negoziante di Napoli, fratello di don Cosimo nativo di Santa Maria di Capua», maestro del seminario Arcivescovile ed «esaminatore sinodale», autore di diversi manoscritti, i più importanti dei quali erano dedicati alla «veridica istoria dell'accaduto in Capua per l'ingresso delle armi francesi nel 1799 e il di più avvenuto dopo la lor partenza», alla confutazione del «Sinodo di Pistoia di Monsignor Ricci» e delle «massime del giacobinismo»²²⁹. L'«annotazione storica» presente nelle pagine introduttive ripercorreva brevemente il dibattito che ebbe luogo tra sostenitori e detrattori del libro: se i primi, infatti, ammirarono «lo zelo veramente divino» col quale i protagonisti esercitavano il loro «apostolato a pro de' napoletani», gli altri si burlavano di «siffatte operette spirituali» ritenendo che i contenuti fossero unicamente riconducibili ai «pregiudizi» e alle «imposture de' frati»²³⁰. Pietro Degli Onofri rispondeva a queste aspre critiche affermando

²²⁴ Si veda, sull'argomento, il saggio di D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit., pp. 786-793.

²²⁵ P. Degli Onofri, *Elogi storici di alcuni servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi e si adoperarono pel bene spirituale e temporale della città di Napoli*, Napoli, tip. Pergeriana, 1803.

²²⁶ P. Degli Onofri, *Vita di Santo Leucio primo vescovo di Brindisi composta da Pietro D'Onofri prete dell'oratorio di Napoli e dedicata alla maestà del re delle Due Sicilie per uso degli abitatori di detta nuova popolazione di Santo Leucio nel distretto di Caserta*, Napoli, Raimondi, 1789.

²²⁷ P. Degli Onofri, *Elogio estemporaneo per la gloriosa memoria di Carlo III. Monarca delle Spagne e delle Indie*, Napoli, tip. Pergeriana, 1789.

²²⁸ P. Degli Onofri, *Succinte notizie della vita del servo di Dio P. Francesco D'Anna prete dell'oratorio di Napoli compilate da Pietro D'Onofri prete della medesima congregazione e dedicate a S.E. il signor cavalier Acton*, Napoli Morelli, 1790.

²²⁹ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., pp. VI-VIII.

²³⁰ Ivi, pp. IV e VI.

di essersi «discostato dalla via battuta da altri storici di simili materie» e di aver dato «una cert'aria di novità» ai suoi «Elogij» arricchendo i soggetti trattati con diverse notizie inedite che avrebbero stimolato l'«erudizione» e la «curiosità» dei lettori.

Per esperienza so che le leggende devote sono poco ai dì nostri pregiate, anzi son rigettate come cose noiose, insipide, esagerate: la qual cattiva sorte non incontra mica i favolosi romanzi, né le amorose poesie, nè le seducenti Istorie, né le pestifere opere di que' autori che ci vengono di la da monti e di la da mari»²³¹.

Pur disprezzando «il Rousseau, il Voltaire, l'Ambert, il signor Linguet, [...] la monarcomachia del Machiavello, il trattato della Fratellanza ed Uguaglianza, l'Egoismo», i «naturalisti, materialisti, indifferentisti, deisti, ateisti» e tutti gli autori che seducevano «i semplici ed il sesso imbelle», il frate oratoriano era ben consapevole del fatto che tali libri venivano letti «con tutta attenzione, come tanti quinti Evangelij» per «più ora al giorno» anche da persone di alto rango, i quali li baciavano e li riponevano «ben custoditi nelle scanzie delle loro eleganti librerie»²³². Per far concorrenza, dunque, a tanti «titoli capricciosi e stravaganti»²³³, egli fece probabilmente frutto della lettura degli scritti del gesuita di origine svedese Lorenzo Ignazio Thjulen che, in età rivoluzionaria, contaminò i moduli tradizionali della controversistica con i linguaggi agili e facilmente fruibili della narrativa e con gli efficaci strumenti comunicativi della “moderna” cultura filosofica, apportando in tal modo significative modifiche a un genere letterario ormai prevedibile e sommerso dagli stereotipi²³⁴. L'operazione incontrò anche il consenso del cavalier Luigi Mercogliano, il quale, interrogato dal Cappellano Maggiore per un parere circa la concessione dell'*Imprimatur* all'opera, commentò entusiasticamente la scelta di percorrere «una via non battuta da altri».

«[L'autore] – scriveva il 26 agosto 1803 - adescia i curiosi a non gittare [le vite degli aspiranti santi] dalle loro mani, come la sorte è ai dì nostri di siffatte opere, ma a scorrerle tutte con piacere e avidità. Premette intanto un breve elogio al servo di Dio [...], indi fa seguire un'aggiunta di annotazioni, le quali, mettendo in lume

²³¹ Ivi, p. X.

²³² Ivi, p. XVI.

²³³ L'autore elencava anche alcuni di questi titoli, aggiungendo i suoi commenti: «*L'Esame della Religione* (ma da quanto in qua la religione è stata mai soggetta all'Esame di un privato? Punti decisi dalla Chiesa, dai Concilij, dai Santi Padri, massime sostanziali della Fede Cattolica dovrai soggiacere agli scrutini di costoro? Dovrà formarsene un nuovo esame? Dovrà di nuovo pronunciarsene la definitiva sentenza?). [...] *Lo spirito delle leggi* (ma con qual fronte chi toglie ogni *ius*, ogni diritto, si avrà ardire di citare al proprio tribunale le leggi quantunque umane e non divine?), *Le virtù dei Pagani* (non nego che alcuni di essi siano stati in qualche senso virtuosi. E' lodata presso i gentili la rettitudine di Seneca [...], ma non vi è mai stata, né vi può essere tra i pagani vera virtù), *Il Patriottismo* (l'amore della patria è lodevole, ma dee incominciarsi dalla religione e da Dio, e poi di mano in mano stendersi secondo i gradi della cognizione)» (Ivi, p. XVI).

²³⁴ Si veda, sull'argomento, il saggio di A. Guerra, *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la Controrivoluzione*, Milano, Franco Angeli, 2004.

migliore e più definito l'azion accennata, tanti riportano avvenimenti particolari, tante riferiscono notizie patrie, analoghe tutte al soggetto di cui si parla, che non può esser a meno che chi comincia non voglia terminar la lettura senza nojarsi»²³⁵.

La raccolta presentava, quindi, degli evidenti elementi di discontinuità col passato e poteva avere un destino diverso dalle altre biografie devote, nelle maggior parte dei casi bersagli di taglienti giudizi e stroncature, non solo perché prendeva in prestito alcuni schemi narrativi tipici della letteratura profana, ma anche perché inseriva le azioni dei protagonisti in un preciso contesto socio-politico, i cui caratteri principali erano ben conosciuti e potevano suscitare la viva partecipazione del pubblico. Gli intenti che erano alla base dell'opera non sembravano divergere di molto dalle peculiarità indicate nell'*Enciclopedia* da D'Alembert, secondo il quale gli «elogi storici» si distinguevano dagli «elogi oratori» anteponendo la ricostruzione della verità storica alla vena creativa e riflessiva dell'estensore. Proprio nel corso del Settecento, del resto, le rigide definizioni stilistiche della panegiristica, soprattutto quando si trattava di vite di santi, incontravano l'esigenza di preservare la verosimiglianza della narrazione al fine di costruire solide basi sulle quali innestare l'esposizione di massime e precetti morali²³⁶. Sarebbe difficile, comunque, comprendere adeguatamente le ragioni profonde dell'adozione da parte dell'autore napoletano di nuove strategie nel campo dell'agiografia, senza analizzare alcuni episodi importanti della sua precedente produzione apologetica, attraverso i quali è possibile far luce sulla sua formazione religiosa e sulle sue posizioni politiche.

Nel 1778 egli fu incaricato dall'arcivescovo Filangieri di comporre una spiegazione semplice e facilmente fruibile dei benefici derivanti dalla pubblicazione della Bolla della Crociata, grazie alla quale, in cambio di una donazione in denaro, stabilita per tre diverse fasce di reddito, i fedeli potevano ottenere uno "sconto" sulle discipline penitenziali assegnate loro durante la quaresima e acquisivano la facoltà di scegliersi il confessore in due occasioni particolari anche per l'assoluzione dai casi riservati²³⁷. L'opera si apriva con un dialogo tra autore e lettore, dove il primo, di fronte alle pressanti domande del secondo, metteva in chiaro di non aver voluto «distendere un compendio di moral teologia», ma aveva perseguito l'unico scopo «di sciorre più brevemente i dubbj» che potevano

²³⁵ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., p. XVIII.

²³⁶ Sulla definizione di "elogio storico" maturata negli ambienti illuministi e sulle evoluzioni settecentesche della letteratura panegiristica e agiografica, specie per quanto riguarda gli ambienti filo-gesuitici, si veda l'importante studio di A. Trampus, *I Gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 112-118.

²³⁷ E. Chiosi, *Chiesa e editoria*, cit., pp. 328-331.

«facilmente nascere su tal materia», non disdegnando di inserire un discreto numero di esempi riconducibili alla sfera del quotidiano²³⁸.

Ho preso occasione di parlare quasi di preposito su diverse cose, come se quelle fosser materie principali dell'opera, e l'idea fosse di far di più cose un'epitome, per così non tediar coloro che si faran a leggere un tal libro; ben sapendo correr un secolo che assapora solo opere di spirito, lusinghiere, brillanti ed amoroze»²³⁹.

Il revisore regio Giuseppe Rossi e il lettore di filosofia dell'aula arciepiscopale Salvatore Ruggiero concessero l'*imprimatur* allo scritto sostenendo che l'autore aveva compreso «le mire del piissimo sovrano», indirizzate esclusivamente «al bene e vantaggio così spirituale come temporale» dei sudditi, comunicandole con chiarezza e assolvendo, quindi, pienamente il compito che gli era stato assegnato²⁴⁰. La Bolla della Crociata, seguendo le parole di Pietro Degli Onofri, era una benevola concessione del «vicario di Gesù Cristo» che intendeva permettere all'«infelice peccatore», impossibilitato a trovare «facili vie» per uscire dal «miserabile suo stato», di «render la coscienza libera da tanta oppressione»²⁴¹. Di fronte al cammino impervio che bisognava spesso percorrere per ottenere una completa remissione delle proprie colpe o alla prospettiva di scontare lunghe e rigorose penitenze, le indulgenze concesse dalla Santa Sede dovevano essere interpretate come un atto di «misericordia» finalizzato a rendere gli uomini finalmente «meritevoli della maggiore di tutte le grazie di questa vita», ovvero dell'«amicizia di Dio»²⁴². Le «elemosine» erano destinate a contribuire al bene della chiesa e dello stato, ad accrescere «sempre più il partito della Santa Fede» per «difenderla, stabilirla, propagarla», a difendere le attività economiche tenendo lontani dai confini «i Turchi nimici e gl'infedeli predatori» che rendevano problematico l'approvvigionamento delle città e insicure le attività commerciali, recando enormi danni agli investitori impegnati ad accrescere i propri «capitali» attraverso

²³⁸ P. Degli Onofri, *Spiegazione della Bolla della Crociata*, cit., p. XX.

²³⁹ Ivi, p. XII.

²⁴⁰ Ivi, p. XXII.

²⁴¹ Ivi, p. 3.

²⁴² Ivi, pp. 4-5. «[Coteste difficoltà] – scriveva l'autore - nascon perché sovente la gravità del suo peccato non incontra sì facile l'assoluzione da qualunque ministro del Santuario. Più volte una giusta legge penale ecclesiastica, e anche la censura, nella quale s'incorse per lo peccato, obbliga a presentarsi dinanzi a quel giudice ecclesiastico che solo può dar l'assoluzione, ch'egli medesimo a sé riserbassi o dalla Sede Apostolica fu a lui riserbata. Le pena del foro divino è quella che resta ancora dopo perdonata la colpa, per la quale o si dee soddisfare al Signor Dio con il rigor della Penitenza in vita, ovvero pagarla con tutto il rigor di giustizia nel fuoco del Purgatorio. [Per tenere a sé aperti i tesori della divina misericordia, il peccatore] incontra que' forti impedimenti; e sono la difficoltà di ricever facile l'assoluzione alla enormità e moltitudine de' suoi peccati da qualunque confessor di sua elezione; il doversi soggettar al rigor di una lunga ed esatta penitenza dovuta per altro a'suoi eccessi; mille obblighi di coscienza che dovrebbe soddisfar esattamente; mille risoluzioni che dovrebbe prendere per di bel nuovo entrare nell'amicizia di Dio. Tai cose costituiscono sovente al peccatore un intricato labirinto da cui l'uscita è molto difficile» (ivi, pp. 4-6).

²⁴² Ivi, pp. 20-21.

la compravendita di merci²⁴³. Respingendo la minaccia della miscredenza e del «maomettismo» e restituendo al popolo cristiano «la purità della coscienza e la santità de' costumi», si potevano finalmente ricollocare le tribolate vicende del XVIII secolo nei sicuri binari della storia della salvezza, la quale insegnava che la sopravvivenza delle nazioni era strettamente subordinata all'obbedienza prestata dai sudditi al dettato celeste²⁴⁴.

[Rileggete] gli Annali della santa Chiesa, formate induzioni, consultate le Scritture e i Padri, e vi diran francamente che i peccati de' fedeli [...] son quelli che posson far divenire il Signor Dio, da protettor che era de' suoi eserciti, a duce de' nimici. Per tal riflesso la principal mira della Bolla della Crociata è la purificazione dell'anime; è farle gradite e belle agli occhi del Signore. A questo fine si facilita il Sacramento della penitenza cotanti privilegi. [...] Cotale abbondanza di grazie [...] è per riconciliar Dio con il suo popolo, è per disarmarlo, acciò che facendo piombare la sua giusta ira opra le barbare nazioni che il suo nome non adorano, serbi per la sua Chiesa le vittorie, i trionfi e tute quelle benedizioni di protezione e di dolcezza, che si merita questa sua sposa»²⁴⁵.

Le vere ragioni del fallimento delle guerre religiose condotte nei secoli del medioevo contro i musulmani andavano ricercate nelle «divisioni tra' cristiani», nella «corruzione de' costumi pel commercio con le nazioni infedeli che stavan d'intorno», nella presenza di un'«infinità di persone senza coscienza e di scellerati che, in Terra Santa, passavano per liberarsi dalle ricerche di giustizia» portando in dote «i medesimi vizj, de' quali volevano sfuggire il castigo»²⁴⁶. La *Spiegazione* si concludeva con un'«orazione da recitarsi nella visita della chiese o altari per conseguire le indulgenze», contenente un appello ai sovrani Ferdinando IV e Maria Carloina d'Asburgo, affinché riuscissero a conseguire l'«eterna salvezza» e a preservare il Regno dal castigo divino «formando la esemplarità degli Ecclesiastici, la incorruttibilità de' magistrati, la costumatezza della nobiltà, la pietà del popolo»²⁴⁷.

Nel 1789 Pietro Degli Onofri diede alle stampe l'*Elogio estemporaneo per la gloriosa memoria di Carlo III monarca delle Spagne e delle Indie* col quale intese celebrare i meriti di un sovrano che aveva posto le «cristiane virtù» alla «base del suo regnare» ed era riuscito ad attraversare indenne la grandi trasformazioni di un'epoca «volubile», regalando ai suoi sudditi «una stagion placidissima nel più rigido verno»²⁴⁸. L'opera conteneva una ricca serie di annotazioni che, per detta dello stesso autore, erano finalizzate a risparmiare

²⁴⁴ Ivi, p. 21.

²⁴⁵ Ivi, pp. 22-23.

²⁴⁶ Ivi, pp. 66-67.

²⁴⁷ Ivi, pp. 365-366.

²⁴⁸ P. Degli Onofri, *Elogio estemporaneo*, cit., pp. IV e IX.

«il tedio a chi non gustasse di periodi e di retorica eloquenza e fosse solo amante di fatti e d'istorie», ma anche a cercare di trarre un «profitto spirituale» dai lettori disattenti, abituati a porre la loro attenzione a «libretti volanti», talvolta «regalati per far raccolta» e destinati a restare «ne' caffè su de' soffà o tavolini, alla discrezione degli oziosi e degl'impazienti in far più lunghe anticamere», ad essere gettati «appena veduta l'edizione, osservato il frontespizio, saputo lo stampatore, criticato tutto senza prima leggere ed intendere»²⁴⁹. L'arrivo del re nel 1734 – si legge nelle prime pagine dell'*Elogio* - fu salutato dal «mare tranquillo», dall'«aer sereno» e da raccolti «ubertosissimi d'ogni genere di frutta», ma il segno inequivocabile del favore celeste si ebbe con la liquefazione del «prodigiosissimo sangue» di San Gennaro che «più non fu veduto» negli anni successivi tanto «vivido, vermiglio» e «scorrente»²⁵⁰. La «giustizia» e l'impegno di Carlo per la «sicurezza dei suoi amati vassalli» erano testimoniati da «que' tribunali ch'egli a tal oggetto eresse», da «que' ministri che, non rispondendo con esattezza alla integrità della carica, furon deposti», da quelli che, «per le doti di dottrina e d'interezza», furono «inaspettatamente promossi», dai malfattori che abbandonarono i loro propositi criminosi per timore di severe punizioni, dalle «sante leggi e le prammatiche da lui pubblicate a beneficio di tutti quant'i suoi popoli»²⁵¹. Servendosi dell'aiuto delle autorità ecclesiastiche, specialmente dei vescovi più zelanti, riuscì ad affrontare epidemie e carestie confortando «con abbondanti soccorsi le amarezze degli indigenti» e si rese «diletto a Dio» facendo della «santa religione» la principale «motrice» delle sue azioni²⁵². Fu sempre devoto alla sua consorte Maria Amalia di Sassonia, donna di esemplare «pietà» che traeva la sua grande forza d'animo dagli insegnamenti della «divina scrittura» e dell'«istoria eccelsiastica», umile fino al punto di «ricamare sacri arredi» per le «chiese più povere» e di usare «il fuso e la conocchia» per fabbricare «gli sfilacci» per le piaghe degli «infermi degli ospedali»²⁵³. La giovane sovrana coinvolgeva Carlo nelle sue pratiche devote – il re poneva grande attenzione nella costruzione del presepe ed «era cosa mirabile e di edificazione grandissima il vederlo a certe ora sfaccendate del giorno con le regie sue mani impastar de' mattoncini e cuocerli» - ma la sua capacità di influire sulle decisioni del marito la indusse a perseguire obiettivi ben

²⁴⁹ Ivi, p. LXVII.

²⁵⁰ Ivi, p. IX.

²⁵¹ Ivi, pp. XIII-XIV.

²⁵² Ivi, pp. XX, XXII-XXIII. «[...] Osserviamo – scriveva l'autore - che per difetto di vera religione gli Eroi più famosi che vanta la pagana antichità, ad onta dell'adulazion degli scrittori, caddero in errori sì grossolani e sì stravaganti formarono disegni, che oggidì a' professori del santo Vangelo oggetti sono di beffe e di schernimento» (ivi, p. XXIII).

²⁵³ Ivi, p. CLXXXVII.

più importanti, come quello «di voler per gli Alcantarini, Teresiane e Carmelitane fondar de' Monasteri»²⁵⁴.

Tardando nel mettere alla luce un erede maschio per la dinastia, Maria Amalia decise di superare le sue afflizioni facendosi «un giorno toccare con viva fede dalla reliquia di San Pasquale Baylon, tenuta per mano di un laico alcantarino di buono spirito chiamato frate Serafino della Concezione» e le sue preghiere furono esaudite poiché, pochi mesi più tardi, rimase incinta e partorì un bambino²⁵⁵. Il re, in segno di ringraziamento per la grazia ricevuta, donò al religioso 5000 ducati che furono utilizzati per edificare un nuovo istituto nei pressi di Chiaia e, negli anni successivi, finanziò in maniera sostanziosa anche i monasteri di Lecce, Taranto e Oria. Uguale generosità toccò alle monache teresiane di Pontecorvo, le quali, volendo fondare un nuovo convento, comprarono il terreno del regio consigliere Don Carlo Gaeta per 12000 ducati ed ottennero che la nuova chiesa fosse dichiarata, il 10 maggio del 1757, «di padronato regio»²⁵⁶. Della «pietà» dei sovrani cattolici, però, beneficiò in massima parte il «notissimo monastero» di San Gabriele «delle monache carmelitane di Capua», del quale «ben a ragione» si poteva dire «che le Maestà loro ne fossero stati i fondatori, tanti furono i favori e i soccorsi che di continuo somministrarono a quel venerabil luogo» posto «sotto la Real Protezione» e contraddistinto dal simbolo delle «Regie Arme».

[...] la Regina – racconta Pietro degli Onofri – [attratta] dalla fama di santità di Suor Maria Angela del Divino Amore, detta comunemente la Marrapesa, ch'era il di lei cognome nel secolo, volle conoscerla e parlarle. Vedutala, talmente le si affezionò, che spesso andava a visitarla; e alle volte, passando il Re per Capua, per andare in qualche caccia, la regina si restava in cotesto monastero in compagnia delle monache. Salita poscia al Trono di Spagna, punto non dimenticò Maria Amalia il suo amore per costei; cosicché, oltre il continuo carteggio colla Marrapesa, nella sua morte lasciò al già detto monastero un legato di 9000 ducati; de' quali se ne fece una compera di annua entrata. Continuò poi il fu Re Cattolico a riguardare di buon occhio tal sacro luogo, e con larghe limosine abilità qualche donzella per monacarvi; e fu attentissimo nel soddisfare ai legati della regina stata sua consorte. [...] Saputasi poi la morte del loro insigne benefattore Carlo III, non mancarono quelle religiose di farli celebrare con gran pompa i funerali; come già avevan fatto, per gratitudine e dovere, per la requie eterna dell'anima della splendida loro benefattrice Maria Amalia Walpurga²⁵⁷.

Il frate oratoriano, nella sua opera celebrativa, attribuì al sovrano borbonico la volontà di anteporre il benessere spirituale dei sudditi alla cura del regio erario, ragion per cui vietò «i

²⁵⁴ Ivi, p. XXV. Le notizie sulla costruzione del presepe sono a p. CLXXXVII.

²⁵⁵ Ivi, p. CLXXXIV.

²⁵⁶ Ivi, p. CLXXXV.

²⁵⁷ Ivi, p. CLXXXVI.

pubblici giuochi d'azzardo» (dopo aver udito le «funeste conseguenze» che ricadevano sulle «impoverite famiglie») e, nonostante un proclama pubblicato il 2 febbraio del 1740 col quale assicurava facilitazioni e protezione ai commercianti ebrei, fu convinto dalle rimostranze di diversi ecclesiastici (primo fra tutti il gesuita Francesco Pepe) ad ordinare la loro espulsione, poiché si erano resi protagonisti di «usure» e «scostumatezze», facendogli comprendere la necessità di avere nei suoi possedimenti «un sol gregge e un sol pastore»²⁵⁸. Negli anni della conclusione del concordato con la Santa Sede, caratterizzati da un inasprimento delle tensioni tra i sostenitori delle istanze giurisdizionaliste e i difensori delle prerogative del clero, fu «pieno di perplessità e dubbiezze, né mai volle da sé risolvere cosa, che prima non avesse al giudizio sottoposta di uomini dottissimi»²⁵⁹. Anche dopo l'espulsione dei gesuiti dai suoi domini spagnoli e dallo stato napoletano (avvenuta nel 1767 per ordine del figlio Ferdinando) e la successiva soppressione pontificia, guardò ai membri della Compagnia da «tenero padre appassionato», ascoltando «le loro suppliche», servendosi dei suoi ministri per proteggerli da tutti i tentativi di aggressione cui furono sottoposti, inviando loro generosi aiuti economici²⁶⁰.

La sollecitudine che Carlo di Borbone mostrò nell'obbedienza alle prescrizioni religiose fu solo una conseguenza della sua devozione per gli «eroi» della chiesa: al ritorno dalla battaglia di Velletri, Carlo egli volle che «le gloriose sue bandiere fossero sospese» all'altare del protettore San Gennaro, mentre «nella Fajola», vedendo le armate impegnate nella «difesa de' suoi Regni» in difficoltà davanti all'avanzata dei nemici, si pose al collo una borsa di «sante reliquie» dicendo: «Mi ho posto il giaco, non ho più timore»²⁶¹. Recandosi «a visitar nella Chiesa di Santa Maria la Nuova» di Napoli «l'intatto corpo del taumaturgo Sant'Jacopo della Marca», il suo cuore si intenerì a tal punto da coprire i suoi occhi di lacrime e, «de' due capperucci usati dal santo, ch'ebbe in dono da que' poveri religiosi, uno sel tenne sempre caro presso di sé, e l'altro tosto inviò in Ispagna all'amatissima sua genitrice Elisabetta»²⁶². Dopo la posa della prima pietra per la costruzione della Reggia di Caserta, donò un «martello» e una «cocchiaia d'argento» all'architetto Vanvitelli, ma, sapendo che quest'ultimo li aveva inviati a Roma «in voto al

²⁵⁸ Ivi, p. XXVIII. Sull'episodio dell'espulsione degli Ebrei si vedano le osservazioni di R. Ajello, *Carlo di Borbone, re delle Due Sicilie*, in I. Ascione (a cura di), *Carlo di Borbone. Lettere ai Sovrani di Spagna*, vol. I, cit., p. 43. Sull'antiebraismo nel XVIII secolo si veda le indicazioni contenute nella nota 41 di questo lavoro.

²⁵⁹ P. Degli Onofri, *Elogio estemporaneo*, cit., p. CCLXIX.

²⁶⁰ Ivi, p. CCLXXI.

²⁶¹ Ivi, pp. XXXII-XXXIII.

²⁶² Ivi, p. XXXIV.

Glorioso Filippo Neri acciocché ne proteggesse l'edifizio», si rallegrò a tal punto da esternare le sue emozioni davanti al popolo dichiarando: «I santi posson molto in cielo»²⁶³. Pietro Degli Onofri era ben consapevole che i suoi aneddoti sarebbero stati etichettati come «superstizioni», «picciolezze» o «debolezze» da tanti «moderni libertini», frequentemente riconosciuti come «spiriti forti e sciolti», ma egli affermava con forza che tutte le dissertazioni contrarie alla pratica di un culto «esteriore» e «corporeo» erano poco convincenti e pesantemente contraddittorie²⁶⁴. Il «defunto monarca», in barba ai «filosofi» e «pubblicisti» che si «gloriavano» di pratiche devozionali meditative dimenticando di «adorare, invocare» e «ringraziare» Dio, «non sentiva vergogna della pubblica pietà e la religion sua nutriva, non solo con gli atti interni, ma anche la mostrava con i frequenti e giornalieri atti esterni, e non già per ipocrisia, ma per vero spirito e sincero»²⁶⁵. Durante la malattia che precedette la sua morte, «non volle con altri più usare, che co' ministri del sacro altare, né altro più ebbe nella mente, che i secoli eterni» esalando l'ultimo respiro tra la disperazione dei suoi sudditi, «le lagrime di lutto della corte» e «le preci ed i conforti de' sacerdoti»²⁶⁶.

L'*Elogio* del sovrano borbonico, in piena consonanza con gli altri numerosissimi scritti celebrativi dello stesso genere prodotti durante l'antico regime, era caratterizzato dai toni morbidi tipici della letteratura agiografica e proponeva una lettura del contesto storico-politico saldamente ancorata ai presupposti sacrali sui quali si poggiava l'istituto monarchico, ma presentava anche importanti elementi di specificità che meritano una riflessione, principalmente per il loro stretto legame con la successiva produzione dell'autore²⁶⁷. La compenetrazione tra potere laico ed ecclesiastico che aveva caratterizzato l'epoca della controriforma negli stati cattolici, infatti, fu messa pesantemente in discussione dal pensiero settecentesco e il richiamo a una concezione dell'assolutismo fondata sull'inscindibilità dell'unità sociale da quella religiosa, sul connubio tra la volontà del re e i disegni divini che si realizzavano attraverso l'operato della chiesa, era da interpretare come un'aperta polemica verso la modernità tesa a condannare un processo storico che aveva minato equilibri ormai consolidati e rischiava di compromettere il

²⁶³ Ivi.

²⁶⁴ Ivi, pp. XXXV-XXXVI e nota a p. CCXLIV.

²⁶⁵ Ivi, p. CCXLV.

²⁶⁶ Ivi, pp. XLIV-XLV.

²⁶⁷ Sulla sacralità dell'istituto monarchico, rimangono importanti le indicazioni di S. Bertelli, *Il corpo del re: sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1995. Sulla tradizione degli elogi dedicati a Carlo di Borbone tra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta del Settecento e, più in generale, sugli elementi caratterizzanti del rapporto tra intellettuali e potere monarchico durante i primi anni della rivoluzione francese, si vedano le osservazioni di A.M. Rao, *Dalle élites al popolo: cultura e politica a Napoli nell'età dei Lumi e della Rivoluzione*, in R. De Simone, *Napoli 1799*, Napoli, Di Mauro, 1999, pp. 36-39.

destino delle nazioni. Il grido d'allarme lanciato pochi anni prima da Alfonso de' Liguori nel trattato sulla *Fedeltà dei vassalli* raccoglieva i consensi di una cultura intransigente che, anche di fronte alla minaccia rivoluzionaria, si preparava a risvegliare le sue cellule dormienti e a raccogliere i primi frutti importanti della "lotta contro i mali del secolo", trovando anche nella costruzione di nuovi profili di santità un valido laboratorio per la codificazione di alcune linee ideologiche portanti.

Anche in altre aree dell'Europa cattolica, come ci è stato indicato dagli studi di Antonio Trampus, la tradizione elogiativa, specie negli ambienti filo-gesuitici, mutava le sue funzioni affiancando ai consueti toni celebrativi «nuovi contenuti culturali» tesi ad affermare precise visioni delle vicende storiche e dei problemi più urgenti che affliggevano il corpo sociale, attraverso l'uso di tecniche espositive ben riconoscibili dai diversi componenti della "Repubblica delle lettere"²⁶⁸. La morte dell'imperatrice Maria Teresa d'Austria, avvenuta nel 1780, fu seguita dalla stesura di un sostanzioso numero di ricostruzioni biografiche intrise di significati morali, politici e religiosi che formavano la base di una «battaglia politica di prima linea volta a riaffermare il ruolo del clero e a porre un freno alle istanze giurisdizionalistiche giuseppine»²⁶⁹. Per l'ex-gesuita Anton Siro Vanini che ne celebrava le esequie nella chiesa di Sant'Ambrogio Maggiore di Milano, la sovrana era stata una protagonista indiscussa della lotta ai «progressi precipitosi della incredulità del secolo».

Madre amatissima de' suoi sudditi angosciatasi al solo timore di vederci travolti nella fatal perdizione; vietava libri, anatomizzava parlari, eccitava apologisti e scrittori, spediva ministri, esplorava e puniva combriccole. Grande Iddio! Lo zelo di questa vostra fedele vi parla ancora di sotto l'altare; gemono nel freddo avello le Sante sue ceneri per la Religion de' Suoi Padri; Voi ascoltate i pii clamori e i progressi frenate della orribile infestazione²⁷⁰.

Maria Teresa, non diversamente da Carlo di Borbone, era descritta come baluardo della cristianità contro la diffusione dell'ateismo e dell'anarchia spirituale, mentre i rapporti tra chiesa e stato divenivano nuclei fondanti di trattazioni tese a sostenere istanze filocurialiste in uno dei momenti più delicati della parabola riformista, dimostrando che anche forme comunicative fortemente ancorate al passato come gli elogi potevano diventare efficaci strumenti di lotta politica.

²⁶⁸ A. Trampus, *I Gesuiti e l'Illuminismo*, cit., pp. 120-121.

²⁶⁹ Ivi, p. 130

²⁷⁰ A.S. Vanini, *Le reali esequie di Maria Teresa dell'abate Anton Siro Vanini*, Milano, Sant'Ambrogio Maggiore, 1781. Il passo è citato anche in A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo*, cit., p. 130.

La vita del servo di Dio Padre Francesco D'Anna

Nel 1791 Pietro degli Onofri, dopo aver composto la *Vita di Santo Leucio primo vescovo di Brindisi*, dedicata a Ferdinando IV e destinata agli abitanti della colonia regia di San Leucio nel distretto di Caserta²⁷¹, pubblicò le *Succinte notizie della vita del servo di Dio Padre Francesco D'Anna prete dell'oratorio di Napoli*, dedicandole al cavalier Acton, uomo capace di distinguersi, prima ancora che per «la spada», per «la pietà, la religione, il rispetto del santuario»²⁷². L'aspirante santo, nato a Pizzofalcone da Giuseppe Maria D'Anna duca di Laviano e da Adriana Carafa di Stigliano dei duchi di Calvello, studiò giurisprudenza e frequentò «lo strepito de' tribunali», prima di rinunciare alla carriera del foro per dedicarsi alla preghiera e al servizio dei bisognosi²⁷³. Nel 1743 fu accolto dai padri dell'Oratorio, comunemente detti girolamini, e ricoprì cariche importanti all'interno dell'ordine, come quella di maestro dei novizi e di «preposito generale», senza mai peccare di superbia e mantenendo sempre il suo portamento «dimesso e raccolto», col «capo più tosto chino e cogli occhi sempre riguardanti la terra»²⁷⁴. La sua «eroica» umiltà si manifestò chiaramente ai suoi confratelli e a tutti gli abitanti della città di Napoli in occasione delle visite alla Congregazione di «personaggi di alto rango, quali furono, in vari tempi, il Gran Duca e la Gran Duchessa di Toscana, l'Arciduca Ferdinando, governator di Milano, l'Arciduca Massimiliano ora arcivescovo di Colonia, Maria Cristina di Saxe-Hilbourghaufen, che venne accompagnata anche da Sua Maestà Maria Carolina d'Austria sua sorella»²⁷⁵. Per far fronte al «gran concorso di persone d'ogni ceto e condizione» che accompagnava «sì ragguardevoli soggetti», egli pretendeva «che tutto fosse all'ordine con ogni pulizia e ogni decoro e che tutti fossero intesi a servire», ma nonostante fosse il «capo della famiglia», rimaneva ben lontano dall'attribuirsi qualsiasi merito e «compariva sempre alla rinfusa con gli altri, senza curarsi punto di venir distinto»²⁷⁶. La regina di Napoli, venuta a conoscenza delle sue nobili origini, volle incontrarlo di persona, ma il padre Francesco, fu tanto imbarazzato e mortificato da presentarsi col volto «tutto pieno di rossore» e, dopo essersi «con ogni venerazione e

²⁷¹ P. Degli Onofri, *Vita di Santo Leucio*, cit.

²⁷² P. Degli Onofri, *Succinte notizie della vita del Servo di Dio Padre Francesco D'Anna*, cit., p. IV. Il frate oratoriano Francesco D'Anna fu direttamente coinvolto nelle vicende che condussero alla condanna della «bizzoca» di Perdifumo Isabella Milone, accusata di simulazione di santità. Si vedano, in proposito, le pp. 151-160 di questo lavoro.

²⁷³ Ivi, pp. 2, 4-5.

²⁷⁴ Ivi, pp. 7, 16, 21, 26, 35-36.

²⁷⁵ Ivi, p. 42.

²⁷⁶ Ivi, pp. 42-43.

rispetto inchinato col berrettino in mano», non seppe dire altro che «poche parole di riconoscenza»²⁷⁷.

Il servo di Dio fu conosciuto tra i fedeli anche per le sue doti di confessore poiché imponeva una disciplina «rigida» e «inesorabile», non riconducibile a una «qualunque osservanza», ma integralmente incentrata sulla legge divina e intollerante verso «le singolarità nella devozione», a tal punto da fare in modo che i «suoi penitenti di ogni ceto, sesso e condizione» diventassero «esempi» per tutta la città²⁷⁸. Donne «pericolanti», prostitute, vedove, orfani, malati e detenuti beneficiarono della sua carità e ricevettero tanto soccorsi materiali quanto sostegni spirituali venerandolo come un santo vivo e diffondendo la sua fama in tutte le province del Regno. Durante la carestia del 1764, di fronte alle «schiere degli affamati» che «correan fin da lontani paesi» cercando «sollievo», alle «torme» di uomini «pallidi, estenuati, semivivi» che abbandonavano i corpi infermi lungo «le strade e le piazze», egli si avvide che non erano sufficienti «i savj provvedimenti del pubblico» o la «generosità dei privati».

Allora [...] vedeasi più spesso del suo solito uscir di casa con in tasca pane, denari e conforti, per subito accorrere in sollevar quegli afflitti, che vedansi per città gettati in terra. Ma - assicura chi in quel tempo per uscire eragli compagno - che più volte nel metter piè fuori di porteria, ed in incontrandosi con uomini e donne pallide e cascanti, subito, senza esser richiesto, si facea loro incontro e li chiamava e dava limosine di pane, o di dolci, o di quattrini secondo il bisogno»²⁷⁹.

Sopportò con «ammirabile mansuetudine» gli «sgarbi» e le «ingiurie» dei «secolari» invidiosi della sua notorietà, mentre fu costretto a difendere le sue «massime» semplici e popolari divennero oggetto dal biasimo di insigni pensatori, che le ritennero «lasse e degeneranti della nobiltà dell'Evangelo»²⁸⁰. Le persecuzioni furono per lui un dono di Dio in quanto gli permisero di ripercorrere la strada tracciata da Gesù Cristo (accusato dagli «Scribi e Farisei» eppure perseverante nella piena sicurezza «della sua pura intenzione») e di legare il suo destino a quello della chiesa del XVIII secolo, “maltrattata” e “disprezzata” dagli “spiriti forti”, penalizzata dalle politiche statali, ma ben lontana dal dichiararsi sconfitta²⁸¹. In seguito alla sua morte, avvenuta il 10 maggio del 1782, un'enorme folla accorse a rendergli omaggio tanto da costringere i suoi confratelli a tenere in esposizione

²⁷⁷ Ivi, p. 44. Sono evidenti le somiglianze tra il racconto dell'incontro di Francesco D'Anna con Maria Carolina D'Asburgo e i precedenti racconti degli incontri di Angela Marrapese e Maria Maddalena Sterlich con Maria Amalia di Sassonia. Si vedano, in proposito, le pp. 119-121 e 171-173 di questo lavoro.

²⁷⁸ P. Degli Onofri, *Succinte notizie della vita del Servo di Dio*, cit., p. 139.

²⁷⁹ Ivi, pp. 68-69.

²⁸⁰ Ivi, pp. 48 e 138.

²⁸¹ Ivi, p. 138.

per diversi giorni il cadavere, che rimase perfettamente «flessibile» non dando alcun segno di irrigidimento, mentre le ferite continuarono a versare una gran quantità di sangue nel quale i numerosissimi fedeli accorsi intinsero i loro fazzoletti per ricavarne delle «miracolose» reliquie²⁸².

Pietro Degli Onofri, nel tracciare il profilo del suo confratello girolamino Francesco D'Anna, osservò che le molteplici virtù esposte contribuivano a formare «un simulacro perfetto di santità» che poteva risultare «aspro ed intrattabile al senso umano» e sentì, quindi, il bisogno di precisare che «seppe egli ligarle alla cultura, alla dolcezza, al commercio all'affabilità»²⁸³.

[...] Quando conveniva ed il bisogno lo richiedeva, presentavasi con una fisionomia compiacente, con una dolcezza adorna di candida urbanità e fu osservato con tutti cortese, umano, attento alle pulitezze tutte e decenze della vita privata e della pubblica. [...] In somma era egli quell'uomo che lo Spirito Santo chiama amabile alla società e quell'amico mille volte più caro di un fratello. Questo vincolo sì prezioso nella società era per lui stretto dalla virtù e dal merito, non già dalla simpatia e dall'interesse: lasciava egli alle anime volgari questi bassi motivi²⁸⁴.

Era evidente in queste pagine l'influenza delle novità proposte da un certo numero di autori di vite di santi tardo-settecenteschi, orientati ad abbandonare gli inimitabili modelli di perfezione che avevano dominato la scena lungo tutta l'età della controriforma e a proporre un'eroicità dall'aspetto più umano potenzialmente riproducibile da ogni devoto nella sua quotidianità, ma era altrettanto evidente la presenza di alcuni nuclei tematici centrali delle opere morali liguriane, tese ad inserire dinamicamente la prassi religiosa nel contesto più ampio dei comportamenti sociali²⁸⁵. Pur contenendo degli importanti elementi di rottura con il passato, tuttavia, la scrittura agiografica di Pietro degli Onofri rimaneva in buona misura ancorata agli schemi tradizionali, ma i segni di crisi dell'antico regime e l'ondata rivoluzionaria proveniente dalla Francia erano destinate a cambiare radicalmente le carte in tavola, portando significative metamorfosi anche all'interno di un genere letterario fortemente cristallizzato. Gli *Elogi* dei servi di Dio che operarono per il «bene spirituale e temporale della città di Napoli», scritti in seguito agli sconvolgimenti del triennio 1796-

²⁸² Ivi, pp. 156, 158-162.

²⁸³ Ivi, p. 135.

²⁸⁴ Ivi, pp. 135, 147.

²⁸⁵ Si vedano, in proposito, R. De Maio, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 2, 1972, pp. 132-160; Id., *Religiosità a Napoli*, cit., pp. 144-148, 328-339; M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia*, cit., pp. 11-24; Id., *Dall'esplosione mistica all'apostolato sociale*, cit., pp. 327-373; P. Giovannucci, *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica in età moderna*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2004, pp. 433-478.

1799, si poggiavano su concezioni politiche e dottrinali già espresse dal frate girolamino nelle sue opere precedenti, ma si arricchivano di prospettive apologetiche maturate nel contesto delle insorgenze popolari che avevano attraversato l'Italia giacobina e napoleonica.

Francesco De Geronimo

La prima biografia contenuta nella raccolta pubblicata nel 1803 era quella del «Padre Francesco di Girolamo della Compagnia di Gesù», nato a Taranto il 17 dicembre del 1642 e morto a Napoli 73 anni più tardi, già dichiarato venerabile dalla chiesa cattolica. Nel corso del XVIII secolo già diversi autori si erano dedicati a questo notissimo predicatore, tra i quali i suoi confratelli Carlo Stradiotti²⁸⁶, Carlo De Bonis²⁸⁷, Simone Bagnati²⁸⁸, che furono anche i principali sostenitori del suo processo di beatificazione e definirono un profilo di santità fondato sulla virtù della carità, pienamente in linea con la tradizione dell'ordine ignaziano²⁸⁹. Pietro Degli Onofri prese in prestito alcuni nuclei tematici fondamentali dai suoi predecessori riservando molto spazio all'azione pastorale dell'aspirante santo che riuscì a convertire un gran numero di infedeli, donne di malaffare, giovani boriosi e miscredenti, richiamando all'osservanza ritiri e conservatori femminili affidati a direttori spirituali incapaci o inadeguati, mettendo pace tra diverse famiglie nobili inclini alla vendetta e alla sopraffazione²⁹⁰. Predicò in ospedali, carceri, galee e frequentemente si recava al largo di Castel Nuovo, luogo frequentato da «giovani sfrontati e senza vergogna» amanti dell'«oscenità» delle «commedie», o nelle osterie, dove si tenevano «laidi discorsi» seguiti da azioni becere e peccaminose²⁹¹. Nei quartieri più disagiati della città andava alla ricerca degli «sorchissimi ricettacoli di quelle donne infami che, perduta la cristiana misericordia», facevano «mercato dei loro corpi a spese dell'anima» disonorando la «fede» e diffondendo una «peste» incurabile.

²⁸⁶ C. Stradiotti, *Della vita del p. Francesco di Geronimo, della Compagnia di Gesu, libri due, scritta, e dedicata dal p. Carlo Stradiotti della medesima Compagnia*, Venezia, Tomasini, 1719.

²⁸⁷ C. De Bonis, *Vita del venerabile padre Francesco Di Geronimo della Compagnia di Gesu tradotta nell'idioma italiano da quella che nell'anno 1734 diede alla luce in lingua latina il p. Carlo De Bonis della medesima compagnia, coll'aggiunta delle notizie venute da quell'anno fin'al 1746*, Napoli, Muzi, 1747.

²⁸⁸ S. Bagnati, *Vita del servo di Dio P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesu, nuovamente scritta dal P. Simone Bagnati della medesima compagnia per le nuove notizie delle sue virtu, e grazie impetrate da Dio. Libri tre*, Napoli, Mosca, 1725.

²⁸⁹ Si vedano, in proposito le osservazioni di E. Novi Chavarria, *Il governo delle anime*, cit., pp. 269-290; G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno*, cit., pp. 88-99.

²⁹⁰ P. Degli Onofri, *Elogi istorici*, cit., pp. 32-35.

²⁹¹ Ivi, pp. 47-48, 53.

[...] non eran poche quelle che, dalle porte delle finestre e per fin di mezzo alle pubbliche piazze, con mille sconce maniere, ne mettean in derisione le prediche con contrastarlo e beffarlo e caricarlo di villanie e di ingiurie per allontanarlo dalle lor case²⁹².

Sapendo che molte prostitute, «non contente di esser malvagie per sé medesime, allevavano le figliuole per lo stesso infame mestiere», ed essendo consapevole che «le sue forti ammonizioni» non bastavano «a por rimedio a un tal disordine», chiese più volte «l'aiuto del braccio secolare» riuscendo in tal modo a portare «in salvo» le bambine sfruttate²⁹³.

Lo zelo che caratterizzò la sua azione pastorale non lo rese immune dai volenti attacchi dei miscredenti che, durante l'arciepiscopato di Cantelmo, lo definirono «ignorante, imprudente, perturbatore della pubblica quiete», ma egli nutriva «un profondo desiderio di essere vilipeso e maltrattato» ritenendo che Dio volesse mettere alla prova la sua «fortezza»²⁹⁴. Quando ebbe notizia che nella strada «detta volgarmente de' Greci» era giunta «una giovane di alti spiriti, di bell'aria e maniera e al sommo nociva per la focosa gioventù», organizzò celermente una «missione» e, «incominciata la predica presto si accorse che in casa della rea femmina, anziché scemar il fracasso, faceasi sempre maggiore, appunto per distrar l'udienza». Non potendo sopportare l'affronto, si interruppe e, «preso di mira l'iniquo ridotto», cominciò ad inveire con «voce alta e sonora» contro le dissolutezze che si stavano praticando, scese dal palco «col crocifisso alla mano» e, «accompagnato da alcuni fratelli della Missione, cantando le litanie della Vergine», salì «speditamente la scala, presentossi con risoluzione» dando «a quanti erano dentro un'occhiata severa»: tanto bastò «a sbigottir tutti quanti e far loro cader tutta la passata bravura», né ci fu bisogno di altre sollecitazioni perché «tutti sul momento» uscirono «col capo chino ed in alto silenzio»²⁹⁵.

In un'altra occasione, nei pressi della porta di San Gennaro, si avvide di una donna che «stava sentendo alla finestra» la sua predica «non già a motivo di profittar de' suoi insegnamenti», ma «al solito per burlarsi di lui e schermirlo sollazzandosi al tempo stesso» con una gazza domestica «che seco avea».

Quando preso improvvisamente il volo la pica, andò a dirittura a posarsi tutta modesta e quieta sopra di un braccio del crocifisso che stava inalberato al lato del Santo missionario, quasi volesse anch'essa sentir la

²⁹² Ivi, p. 55.

²⁹³ Ivi, p. 56. Sul problema della prostituzione nel contesto socio-politico settecentesco, si vedano le indicazioni della nota 627 di questo lavoro.

²⁹⁴ Ivi, pp. 31-34, 40.

²⁹⁵ Ivi, pp. 58-59.

predica. Attonita a quello improvviso spettacolo la donna: «Oh vedete – disse tra sé – un animale senza ragione rispetta il suo creatore, ed io creatura ragionevole, tanto da lui beneficiata, altro non fo che nel continuo offenderlo». Con quel salutare pensiero, dando luogo alla divina ispirazione, si dié ad ascoltare il sant'uomo con vivo desiderio di giovarsene in pro della sua anima²⁹⁶.

L'episodio narrato da Pietro Degli Onofri, già contenuto nei processi di beatificazione e costantemente riproposto nella tradizione agiografica settecentesca, possedeva un notevole valore simbolico poiché opponeva l'uso della razionalità, grazie alla quale gli uomini avevano accantonato i dettati della fede dimenticando anche i buoni costumi e le regole del vivere civile, alla disarmante inconsapevolezza di un volatile che, come tutti i fedeli illetterati, estranei alla superbia intellettuale dei pensatori illuministi, era capace di riconoscere il richiamo della parola di Dio²⁹⁷. La figura di Francesco De Geronimo, tuttavia, nella ricostruzione del frate oratoriano, si arricchiva di ulteriori caratteri anti-moderni, in una prospettiva che tendeva ad considerare la sua capacità di ricomporre le numerose lacerazioni che attraversavano il tessuto sociale del Regno, la sua perizia nel direzionare verso il medesimo scopo gli affari spirituali e temporali e, nel complesso, la sua azione pastorale come un supporto necessario al potere regio nel tortuoso e complesso tentativo di condurre i sudditi-fedeli all'abbandono del peccato e al rispetto della legge. Le attestazioni di stima che ebbero per lui l'«elettore di Magonza Lottario Francesco Sciambron», il principe Carlo Alberto di Baviera, l'imperatore Carlo IV e, non ultimo, il Re delle Due Sicilie Carlo di Borbone, dovevano essere considerate come la dimostrazione tangibile «dell'esimie ed eroiche sue virtù» e propiziarne la scalata verso «l'onore degli altari e il culto pubblico di beato»²⁹⁸. Tuttavia, l'approvazione canonica di «quattro de' più strepitosi» miracoli «da lui fatti in vita e dopo morte» non era stata sufficiente a raggiungere questo traguardo e le ragioni di questo fallimento andavano ricercate unicamente nei «tempi critici e contrari alla Compagnia di Gesù, della cui religione il Venerabile Servo di Dio, per esserne individuo, tanto si gloriava»²⁹⁹. Gli esiti della procedura di beatificazione, secondo Degli Onofri, erano legati al destino dell'«Europa» e del «mondo tutto»: solo mettendo fine al «rovinoso sconvolgimento» della Rivoluzione era possibile placare l'ira di Dio contro i peccati e la tracotanza degli uomini, con la certezza

²⁹⁶ Ivi, p. 71.

²⁹⁷ Sulla funzione dei simboli e delle metafore nei modelli di santità elaborati nel corso del XVIII secolo si vedano le osservazioni di M. Caffiero, *La politica della santità*, cit., pp. 52-61, 165-181.

²⁹⁸ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, p. 80.

²⁹⁹ Ivi, p. 15

che il «Venerabile Padre Francesco posto in su l'altare» sarebbe diventato il simbolo di «sì fausto e desiderato avvenimento»³⁰⁰.

Giambattista Cacciottoli

Gli *Elogi storici* continuavano con la *Vita* di un altro membro dell'ordine ignaziano, Gianbattista Cacciottoli, nato a Castrovillari il 21 ottobre del 1668, devoto fin dagli anni dell'infanzia all'Arcangelo Michele, il quale, secondo quanto raccontavano i devoti, gli era apparso in sogno e lo aveva «eletto promulgatore delle sue glorie»³⁰¹. Dopo numerose missioni svolte in Sicilia, Calabria, Puglia, giunse a Napoli nel 1724 e fu accolto nell'Istituto del Gesù Nuovo dove divenne un esempio di virtù per tutti i suoi confratelli e cominciò a radunare un gran numero di devoti bisognosi di conforto spirituale³⁰². Aveva un'indole esuberante e tendenzialmente altezzosa, ma, dopo aver assistito a un esorcismo praticato da un sacerdote nolano e aver ricevuto pesanti minacce “infernali” per bocca dell'indemoniato, fu sconvolto a tal punto da smussare anche i tratti più spigolosi del suo carattere e inasprì la sua disciplina penitenziale con lunghissimi digiuni, flagellandosi «ben tre volte al dì a colpi di orribil catena, portando sempre al fianco un orrido cilizio e sul petto due lastre di ferro scabro e traforato che gli pendevan dal collo»³⁰³. Divenne egli stesso un abile esorcista e fu in grado di liberare dai “tormenti satanici” tanto persone del popolo minuto quanto monache di clausura, tra le quali la nobile salernitana Benedetta Francesca Rugi che lo accolse con somma noia e sembrava non rispondere in alcun modo agli scongiuri cui era sottoposta, ma alla fine pose «in calma» i suoi «risentimenti»³⁰⁴. Praticava devozioni che erano solite raccogliere le preferenze di un grandissimo numero di fedeli e, nel 1727, compì un “eroico” pellegrinaggio al monte Gargano, «santificato» dall'apparizione dell'Arcangelo Michele, senza servirsi di mezzi di trasporto, «grondando sangue dai piedi scalzi» e tornando a casa «ben provveduto di pietre» raccolte sulla «sacra cima, «con le quali operò poi de' gran portenti»³⁰⁵.

Le «carceri della Vicaria, per ampiezza di recinto e per moltitudine di delinquenti assai note in Napoli ed altrove, furono il vasto campo aperto allo zelo e alla carità» del gesuita,

³⁰⁰ Ivi, p. 16.

³⁰¹ Ivi, pp. 82-86.

³⁰² Ivi, pp. 88-89.

³⁰³ Ivi, p. 87.

³⁰⁴ Ivi, pp. 111-112.

³⁰⁵ Ivi, pp. 122-125. Sul tema del pellegrinaggio nei modelli di santità settecenteschi si veda M. Caffiero, *La politica della santità*, cit., pp. 126-148; per inserire il problema in una considerazione di lungo periodo si veda S. Nanni – M.A. Visceglia (a cura di), *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna (1550-1750)*, Roma, Archivio Guido IZZI, 1997; G. Cherubini, *Pellegrini, pellegrinaggi, giubilei nel Medioevo: quattro studi*, Torina, Paravia, 2000; M.I. Maciotti, *Pellegrinaggi e giubilei. I luoghi del culto*, Roma, Laterza, 2000.

così come il porto e i quartieri malfamati, dove diventò un punto di riferimento per la popolazione anche in momenti particolarmente drammatici come il terremoto del 20 marzo 1731 che «scosse Napoli e smantellò tutta la città di Foggia» e «replicò al 29 dello stesso mese che diroccò gran parte della città di Ariano».

Allora sembrò il padre Cacciottoli un nuovo Gioele nel predicar la penitenza ed indurre il popol napoletano alla conversione sincera e a ravvedersi e placar Iddio molto sdegnato; [...] di fatti si videro allora per opera del servo di Dio delle stupende mutazioni di vita nella plebe e nella signoria: andando per le strade, predicando ad alta voce e disciplinandosi a sangue, [...] dava compassione al sol vederlo e ne tramortiva alle volte³⁰⁶.

Svolse le sue missioni nelle galee «ove disponeva le infelicissime turbe a viver cristianamente» e «tal carità usava anche con gli schiavi turchi, i quali per sì fatta amorevolezza, gli corrisposero con amor tanto robusto che ne rispettavan le parole e disponevansi ad abbracciar la Cattolica Religione»³⁰⁷. Non perdeva occasione per predicare nelle piazze, specialmente nei giorni in cui si svolgeva il «mercato», spesso frequentato da gente turbolenta e «rivoltosa», per «mantenerla [...] timorata di Dio, ma ancora ubbidiente alla maestà del Sovrano»³⁰⁸. Fu vicinissimo a Carlo di Borbone, che «illustrò [...] i primi anni del suo governo» promuovendo «la religione cattolica apostolica romana ne' popoli delle Due Sicilie e la riforma de' costumi ne' suoi vassalli» e, quando «seppe che nella real città di Napoli vi era non picciol numero di quella rea gregge di femmine che volentieri prostituiscono i loro corpi», non ricorse impulsivamente all'uso della «forza», ma «volle valersi dell'opera di uomini zelanti», quali il redentorista Gennaro Maria Sarnelli, il gesuita Francesco Pepe e lo stesso padre Giambattista. Formulò, quindi, un dispaccio con cui assegnò loro l'«incombenza di applicarsi alla conversione delle meretrici, offrendo il braccio di sua real potestà in tutto ciò che, a tal fine, si riputasse giovevole» e «ogni assistenza di birreria e soldatesca a por freno a chiunque osasse di frastornar le suddette femmine dall'ascoltar la divina parola, o dal convertirsi»³⁰⁹. Il servo di Dio volle organizzare una «missione più lunga e più strepitosa delle solite» e scelse per questo scopo la chiesa di Santa Maria della Fede, collocata in una zona periferica della città dove erano state confinate tantissime giovani cadute nel vortice della prostituzione:

³⁰⁶ P. Degli Onofri, *Elogi istorici*, cit., p. 90.

³⁰⁷ Ivi, p. 105.

³⁰⁸ Ivi, p. 106.

³⁰⁹ Ivi, pp. 109-110; Pietro Degli Onofri fa probabilmente riferimento ai provvedimenti presi dal governo borbonico nel settembre del 1737 e nel maggio dell'anno successivo, già citati da Alfonso Maria de' Liguori nella biografia del suo confratello Gennaro Maria Sarnelli, in prima linea nella lotta alla prostituzione. Si vedano, in proposito le pp. 191-193 di questo capitolo.

molte di loro, decise a cambiare vita o «malsicure per la loro inopia», si «recisero le trecce, si arresero» e furono collocate nel nascente «ritiro detto della Infiascata», un «asilo di sicurezze per non più offendere il Signore Iddio» la cui edificazione, come accadeva di solito in questi casi, suscitò le contrarietà dei potentati locali, timorosi di perdere la loro influenza sul territorio³¹⁰.

La biografia del padre Cacciottoli, morto il 10 ottobre del 1742 tra l'adorazione dei fedeli che facevano per prelevare dei pezzi di stoffa dai suoi abiti e ricavarne delle reliquie³¹¹, non diversamente da quella di Francesco De Geronimo, tendeva chiaramente a sottolineare la produttività di un rapporto collaborativo tra istituzioni laiche ed ecclesiastiche, al fine di eliminare le storture che caratterizzavano la vita sociale e ridurre i sudditi all'obbedienza al proprio principe. Non mancava, tuttavia, un velato atto d'accusa ad un processo storico che, ridimensionando gradualmente il peso delle prerogative del clero nella gestione della vita pubblica, aveva fatto in modo che mancassero, durante la rivoluzione, religiosi (primi fra tutti i gesuiti) capaci di arginare la riottosità di alcuni gruppi sociali difficilmente gestibili, lasciando lo stato sguarnito delle sue colonne portanti, privo di protezione.

Finisco lettor carissimo con farvi riflettere come di tempo in tempo volle il Signor Dio che nella città di Napoli vi fosse un qualche suo servo palese e popolare che assistesse al popolo, faticasse a suo vanaggio sì spirituale che temporale, come brevemente si è veduto in questo breve elogio del padre Cacciottoli ed in queste succinte aggiunte. È questo mancato, tra le altre nostre disgrazie, nella passata anarchia e sconvolgimento. Molto avrebbe giovato pel buon costume³¹²!

Francesco Pepe

Francesco Pepe, da quanto si apprende nell'opera di Pietro Degli Onofri, nacque a Civita del Molise, in Diocesi di Guadalfiere il 17 febbraio del 1684 da Michelangelo e Vittoria Viola, che, disponendo di buone possibilità economiche, lo condussero all'età di 10 anni nella capitale, dove si formò nei scuole della Compagnia di Gesù e seguì scrupolosamente le regole della vita di fede tenendosi lontano dalle «pubbliche feste» e dalle «cuccagne»³¹³. Il 6 aprile del 1698 vestì l'abito dell'ordine ignaziano, ma, non essendo particolarmente propenso agli studi di filosofia e teologia, «pregò i suoi superiori di destinarlo nelle missioni e nella predicazione», e fu accontentato «con indicibil contento del suo cuore»

³¹⁰ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., p. 110.

³¹¹ Ivi, pp. 93-94.

³¹² Ivi, p. 129.

³¹³ Ivi, pp. 130-132.

cominciando la sua opera in diverse province e «villaggi del regno», nei quali si fece apprezzare come uomo «santo» e «dotto», «operando delle conversioni e dei portentosi, fondando ritiri e case di educazione, sradicando il vizio e stabilendo le virtù»³¹⁴. Tornato a Napoli nell'istituto del Gesù Nuovo «pose subito la man all'aratro nel faticare, e non si volse giammai più indietro, incominciò tosto ad assistere al confessionale, visitar carceri e galee, predicar nel mercato e nel largo del Castello, ne' luoghi infami, in assister infermi e moribondi, in confortar i condannati dalla giustizia al patibolo, a dar gli esercizi spirituali per le Chiese, Congregazioni, Monasteri di Monache, case particolari, in girar per le strade e per i casali per invitare alla comunione generale alla terza domenica del mese [...]: era pronto ed esatto di giorno e di notte a tutto e ad ogni chiamata, esponendosi per fin agli azzardi e facendo conto della medesima sua vita, qualor trattavasi di impedir il peccato e di promuover la maggior gloria di Dio»³¹⁵.

Il popolo, durante le prediche, pendeva dalle sue labbra, lo venerava come un santo e si infervorava assistendo alle sue sanguinolente auto-flagellazioni, cercando di strappargli le vesti intrise di sangue che si ritenevano dotate di poteri taumaturgici³¹⁶. I riti e le processioni da lui organizzate erano caratterizzate da una meticolosa attenzione agli aspetti scenografici fondata sulla preferenza per le ambientazioni notturne che consentivano di sfruttare al meglio gli effetti dei contrasti tra luci e ombre, dal costante richiamo ad aspetti lugubri e luttuosi finalizzati a coinvolgere emotivamente i partecipanti, in piena consonanza con le linee-guida tracciate dalla pastorale gesuitica nel corso del secolo XVII³¹⁷. Durante una missione nella città di Larino, l'ordinario diocesano del luogo, essendo riluttante di fronte alle «comparse di anime dannate» o di busti «di pece» che atterrivano i fedeli, gli vietò severamente l'uso di questi espedienti e ricevette rassicurazioni dal «padre Pepe», il quale si disse «alieno da tali cose», salvo poi cambiare idea repentinamente.

Non so poi come fu che alla meditazione o predica della morte, cavò fuori sul pulpito un teschio di morte e cominciò con questo a parlare; fu tale la commozione, specialmente del prelado, che ritirassi egli il primo piangendo all'Episcopio. Stimò bene il padre Pepe di andar la sera a fare una scusa col vescovo, se avea trasgredito il suo comando e addurne il motivo, ma quelli, appena in vederlo, se l'abbracciò, lo ringraziò del

³¹⁴ Ivi, p. 135.

³¹⁵ Ivi, p. 136.

³¹⁶ Ivi, pp. 143-145.

³¹⁷ Si veda, in proposito, l'efficace sintesi di O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, cit., pp. 169-177. Sulle polemiche suscitate dalle metodologie pastorali sviluppate nell'ambito della Compagnia di Gesù tra XVII e XVIII secolo si vedano anche le osservazioni recentemente svolte da Mario Rosa, *Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. 2, 2006, pp. 247-281.

frutto fatto con la vista di quel teschio che commosse prima lui e gli dié licenza di fare quante comparse volea, e dimostrazioni per utile spirituale dei suoi diocesani³¹⁸.

Nei giorni del miracolo di San Gennaro, specialmente nelle occasioni in cui l'attesa della liquefazione del sangue diventava lunga e snervante col popolo che si «mettea in costernazione ed in terrore», il frate gesuita contribuiva a placare gli animi e, con i suoi discorsi, rafforzava la fede nel patrono e scongiurava il verificarsi di disordini³¹⁹. In questo passaggio del testo, Pietro Degli Onofri inserì una nota, nella quale, esponendo la perdita di attenzione subita dal principale momento di aggregazione del popolo napoletano intorno a un simbolo della fede, cercava di spiegare il più generale processo di «decadimento» della religione avvenuto dall'epoca in cui operava il servo di Dio (i decenni centrali del XVIII secolo) ai giorni in cui egli scriveva i suoi Elogi (i primi anni del XIX secolo).

[...] Presentemente ciò non si vede. Si vede bensì una somma indifferenza e non curanza: né nella Cappella del tesoro, nel tempo dell'ottava, vi è quel consorso di gente come prima, riducesi a poche donnicciuole, né quell'ansietà di sapere se si è fatto o no il miracolo. La devozione si è molto rattappita³²⁰.

Tra tutte le devozioni praticate da Francesco Pepe quella che suscitò maggiori discussioni fu certamente la distribuzione di «cartelline» dell'Immacolata Concezione, alle quali la plebe attribuiva poteri miracolosi, suscitando le perplessità e la derisione di tanti “spiriti forti” che arrivarono a scrivere sull'argomento persino versi e libretti satirici, incorrendo talvolta nelle pesanti punizioni inflitte da Carlo di Borbone³²¹. L'autore ammetteva che il sinodo napoletano del 1726 celebrato dall'arcivescovo Pignatelli aveva promulgato precise direttive restrittive in materia, ma affermava, allo stesso tempo, che «primieramente gravissimi uomini» si erano mostrati disposti a ritrattare quelle decisioni e che, nonostante l'«ignoranza di alcuni devotelli» che abusavano delle «cartelle» inghiottendole «prima della comunione», erano disposti ad approvare il fatto che venissero usate³²². Anche la

³¹⁸ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., p. 164.

³¹⁹ Ivi, p. 168.

³²⁰ Ivi, nota a p. 168.

³²¹ Ivi, pp. 220-225; Pietro degli Onofri cita, in particolare, un'operetta satirica intitolata *La ricetta delle cartelle del padre Pepe*, il cui stampatore sarebbe stato addirittura esiliato per ordine del re. Il dato certo è che l'argomento diede vita a diversi dibattiti, parte dei quali sono ricostruiti nel trattato del conventuale Gregorio Pio Milesio, *Colloquj di F. Gregorio Pio Milesio minore conventuale sopra la sostanza, uso, ed abuso delle cartelle dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine e di altre cose sagre e naturali*, Napoli, Porsile, 1747.

³²² Il sinodo del 1726 fu, senza ombra di dubbio, uno dei momenti cruciali della storia ecclesiastica napoletana settecentesca e, secondo alcuni studiosi, può essere considerato come una svolta periodizzante in quanto i suoi esiti pesarono su tutti gli eventi più importanti della storia politico-religiosa settecentesca. Si vedano, in proposito, le pp. 31-33 di questo lavoro e le relative indicazioni bibliografiche. Sul culto

regina Maria Amalia di Sassonia, vedendo che i piccoli amuleti erano «confermati dal cielo con numerose grazie e portenti», ne «imboccava uno per ciascun infante» e ne parlava con commozione, tanto da spingere anche il papa Benedetto XIV a riconoscere ai possessori un'indulgenza di cento giorni e a riconoscere l'Immacolata come «patrona e protettrice» della città di Napoli il 21 settembre del 1748³²³. Il sovrano borbonico, per celebrare l'evento volle assecondare la richiesta del padre Pepe di erigere una nuova guglia davanti alla chiesa del Gesù Nuovo, detta anche della Trinità Maggiore, e, tra i diversi modelli presentati dai più bravi architetti e disegnatori della capitale, venne scelto quello di Giuseppe Genuino che sceglieva di collocare «nel prim'ordine di sopra» tutte «le statue dei santi gesuiti» e altri simboli che rappresentavano la trinità, la sacra famiglia e le principali festività a loro dedicate, mentre «nel second'ordine, di sotto del piede, su quattro cartoccioni» era prevista la disposizione delle «statue del Re Carlo, della regina Amalia e de' reali infanti»³²⁴. Il progetto era carico di significati simbolici e proponeva, per via figurativa, una lettura del quadro storico-religioso settecentesco pienamente aderente alla prospettiva apologetica adottata dall'autore degli *Elogi storici* all'inizio del secolo successivo, la quale riportava artificiosamente i primi decenni del Regno autonomo in una dimensione mitica, astorica, ritraendo una monarchia perfettamente uniformata al volere di Dio e costantemente pronta a porre il suo braccio secolare a sostegno delle autorità religiose (principalmente dell'ordine gesuitico) e dei simboli della fede³²⁵.

Portata a termine l'erezione della guglia il servo di Dio si curò di accendere dodici lampade per consentire ai fedeli di fermarsi a recitare le loro preghiere e, dopo l'espulsione dei gesuiti, la cura dell'illuminazione rientrò nelle competenze delle «dame monache» del convento di santa Chiara.

E' qui da notarsi – precisava Pietro Degli Onofri - come nel passato guasto e sconvolgimento de' repubblicani ed insorgenti, che di notte andavano rompendo e smorzando ogni fanale, furon questi accesi intorno alla guglia sempre esentati, rispettati e non toccati affatto. Un divoto di Maria fu in quel tempo vigilante si di ciò e testimonio oculare³²⁶.

dell'Immacolata, oggetto di numerosissime dispute lungo i secoli del tardo medioevo e dell'età moderna, si vedano le osservazioni recentemente svolte da Adriano Prosperi, *L'Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola*, in «Studi Storici», cit., pp. 481-510; rimando a questo lavoro anche per un'abibliografia aggiornata sull'argomento. Si vedano, inoltre, le note alle pp. 12-13 di questo lavoro.

³²³ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., p. 229, 176.

³²⁴ Ivi, p. 177.

³²⁵ Si notino le enormi similitudini presenti tra questi passaggi dell'opera di Pietro Degli Onofri e la produzione agiografica che si sviluppò, qualche decennio prima, intorno alla figura del frate carmelitano Salvatore Pagnani. Il rapporto tra il profilo di santità del religioso di Capua e la celebrazione del potere monarchico è ricostruito nelle pp. 147-150 di questo lavoro.

³²⁶ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., p. 187.

Francesco Pepe riuscì a sensibilizzare la famiglia reale anche sul tema della decadenza dei costumi e, denunciando le maniere sempre più «seduttrici e lascive» con cui vestivano le donne, spinse la regina a ordinare che «in niun luogo, anche ne' teatri, si ammettessero le donne colle braccia e col petto scoperto e con gonna corta», mettendo fine a «tanta sfacciataggine» e facendo in modo che anche le «ballarine rappresenta[ssero] decentemente, sapendo su di ciò i sentimenti de' piissimi sovrani»³²⁷. A partire dall'anno 1746, il predicatore gesuita, insieme al domenicano Gregorio Rocco, si impegnò nell'erezione di due nuovi ritiri, il primo detto «dell'Immacolatella a Chiaia», vicino al monastero dei padri teresiani, il secondo dedicato a San Vincenzo Ferreri nel rione Sanità, ricevendo dal sovrano anche un «assegno» di cinquanta ducati al mese per prendere in affitto la casa del principe Brancaccio di Ruffano ed affidare 115 fanciulle alle cure delle «Maestre Pie»³²⁸.

L'aspirante santo si scagliò contro i libri «perniciosi», propagatori di «infami» calunnie nei confronti del clero e «del Vicario di Gesù Cristo in terra, il Sommo Pontefice», trovando anche in questa battaglia l'appoggio di Carlo che «fè subito emanar dispaccio fulminantissimo di prevenzione» ai revisori delle opere stampate a Napoli e «fè subito levar d'uffizio chi presiede allora alla dogana» per aver permesso la circolazione «di stampe inique, specialmente alle opere di Voltaire e delle lettere giudaiche».

In questi ultimi tempi – osservava Degli Onofri - nella Germania, nella Ispana e nella Russia vi sono stati ordini e prammatiche rigorosissime per la stampa e l'introduzione de' libri, fatale origine dei guai sofferti. Si è ora tocatto con mano il gran danno che ha arrecato la lettura de' libri cattivi. Sien in ciò oculati i genitori co' figli, i maestri co' discepoli, i Sovrani co' sudditi. Questa è stata una delle armi della guerra sofferta³²⁹.

Considerando l'importanza del «traffico» e del «commercio» per il benessere economico del paese, Carlo di Borbone, poco tempo dopo il suo arrivo, volle «accomodare» il porto della capitale per renderlo «capace di ogni sorta di bastimenti», cominciando a «maneggiare trattati di corrispondenza» volti ad incentivare la crescita del volume di scambi. Grazie a queste novità diversi operatori economici di «nazione» ebraica decisero di recarsi nel Regno e «al loro arrivo videsi pubblicato ai 13 febbraio dell'anno 1741 un

³²⁷ Ivi, pp. 196-197.

³²⁸ Ivi, pp. 190-194; le Maestre Pie rappresentarono, tra XVII e XVIII secolo, un'importante novità nel campo dell'educazione religiosa femminile. Si veda, in proposito lo studio di M. Caffiero, *Santità femminile e istituzioni. Le Maestre Pie tra centro e periferia (secoli XVII-XVIII)*, in id., *Religione e modernità*, cit. pp. 113-130.

³²⁹ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., pp. 194-196.

editto di 37 articoli di privilegi per anni 50 e 5 di proroga», che fu accolto con costernazione dal «popol napoletano» perchè «era già prossima la festa di San Gennaro e si temea» che il patrono, adirato per questa inconcepibile concessione agli “infedeli” non avesse permesso il verificarsi del «miracolo»³³⁰. Francesco Pepe, forte del suo strettissimo rapporto con i ceti più umili, riuscì a diventare il principale intermediario tra i sudditi e il re, il quale, informato dei gravi disordini che stavano per verificarsi e convintosi ad anteporre «la pace e la tranquillità» al «vantaggio» economico, ordinò «al marchese di Monteallegro ed al conte di Santostefano, suo primo ministro ed educatore» di revocare immediatamente il provvedimento. Anche la ricostruzione di questo evento, nella prospettiva di Pietro degli Onofri, aiutava a fornire delle risposte ad alcuni problemi che caratterizzavano il suo presente e che potevano essere additati come cause del “disastro” rivoluzionario.

Non v’ha dubbio – egli scriveva - che il miscuglio delle differenti nazioni che professano diverse religioni non sia un grande incentivo alla corruzione dei costumi. Non vò io in ciò provarlo con la divina scrittura e con l’istoria Sacra e profana, ma solamente con quello che non a molto è a noi accaduto pel guasto e sconvolgimento sofferto nel brevissimo governo prima acefalo, senza capo ed anarchico, e poi per 4 mesi e 22 giorni repubblicano, che fu motivo di introdursi a Napoli differenti nazioni e di culto diverso. Or dopo l’ accaduto i napoletani non son più quelli di prima, timorati di Dio, fedeli, cordiali, disinteressati? Oibò! [...] Or ci rubbiamo, ci assassiniamo e ci mangiamo l’un con l’altro³³¹.

Altro motivo posto a supporto dell’eroicità delle virtù dell’aspirante santo gesuita fu il suo ruolo centrale nella lotta alle logge dei Liberi Muratori che raccolsero, negli anni quaranta del secolo, un numero sempre maggiore di adepti e che trovarono nella *Lettera apologetica* del principe di San Severo Raimondo di Sangro un chiaro manifesto ideologico³³². L’agiografo girolamino passava in rassegna tutte le ipotesi che si formulavano all’epoca sull’origine della massoneria – secondo alcuni le radici della setta andavano cercate al tempo delle Crociate, secondo altri bisognava risalire ai tempi di Salomone o addirittura alla preistoria – tacciandole puntualmente come «fandonie» e chiamando a sostegno della sua tesi l’autorità di Ludovico Antonio Muratori, il quale raccontava che nel XVII secolo

³³⁰ Ivi, p. 196. Sull’Editto che assegnava privilegi agli Ebrei si vedano le osservazioni di di R. Ajello, *Carlo di Borbone, re delle Due Sicilie*, in I. Ascione (a cura di), *Carlo di Borbone. Lettere ai Sovrani di Spagna*, vol. I, cit., p. 43. Più in generale, sulle tensioni che caratterizzavano i rapporti tra autorità laiche e religiose negli anni che precedettero e seguirono la stipula del concordato con la Santa Sede, si vedano le pp. 39-46 di questo lavoro.

³³¹ P. Degli Onofri, *Elogi istorici*, pp. 196-197.

³³² Si veda, in proposito, la ricostruzione proposta alle pp. 52-58 di questo lavoro con le relative indicazioni riguardanti il ruolo svolto da Francesco Pepe, il quale divenne uno dei principali intermediari tra il governo napoletano e la Santa Sede, scavalcando persino le prerogative del nunzio apostolico.

«fu ritrovato il piano ed il disegno dell'istituto massonico dal famoso Cromwell in Inghilterra, vago e presuntuoso di farsi autore di una setta abilissima a corromper il mondo ed abbatter l'Altare e il Trono».

[...] I sovrani e molto più i pastori stavan in un continuo batticuore, che sotto il segreto di tali adunanze, renduto impenetrabile per preso giuramento, si covasse qualche magagna pericolosa, e forse pregiudiziale alla religione, alla pubblica quiete ed ai buoni costumi³³³.

Mentre con la Bolla *Providas* del 18 maggio 1751 si rinnovava la condanna pontificia formulata 13 anni prima, Francesco Pepe, nelle sue infervorate prediche, aizzava il popolo contro i “frammassoni” e il governo organizzava un tribunale straordinario composto da giudici che rappresentavano «ciascun ordine di persone»: «il duca di Miranda, Lossada, Somigliere [...] per i signori di corte, il duca di Castropignano, allora capitano generale, per i militari, il presidente del Consiglio per gli avvocati ed altre persone del Foro, il principe di Centola per la nobiltà, ed il Cappellan Maggiore per gli ecclesiastici»³³⁴.

Se oggi, grazie allo studio di fonti storiche di diversa provenienza, siamo in grado di dimostrare che l'operato dell'esecutivo borbonico (in particolar modo quello del delegato della Real Giurisdizione Niccolò Fraggianni³³⁵) fu nettamente orientato a trasferire la gestione della condanna delle sette sotto le esclusive competenze dello stato ribadendo, con un chiaro indirizzo anticurialista, la subordinazione delle autorità religiose alle magistrature regie, seguendo il racconto di Pietro Degli Onofri la formulazione dei decreti anti-massonici del 10 luglio 1751 ci appare come il risultato di una perfetta collaborazione tra chiesa e stato, finalizzata a reprimere alcuni dei maggiori centri di produzione di idee

³³³ Ivi, pp. 200-207. L'autore scriveva in queste pagine anche una lunghissima nota per scagionare l'ordine gerosolimitano dalle accuse di connivenza con le logge dei Liberi Muratori. Al tempo di Carlo V, infatti, i cavalieri si stabilirono a Malta e vi rimasero fino al 1798, quando furono messi in fuga e si dispersero sotto i colpi dall'esercito della Francia rivoluzionaria. Si riunirono soltanto nel 1802 grazie alla collaborazione dello zar Alessandro I e del papa Pio VII che elesse Bartolomeo dei principi Ruspoli Gran Maestro. L'isola di Malta era tornata nei possedimenti di Ferdinando IV che vi manteneva il presidio di due reggimenti in attesa di poter rimettere l'ordine nel «luminoso stato primiero». La prova dell'estraneità dell'ordine alle sette muratorie stava nel fatto che, durante i travagliati eventi storici degli ultimi anni che li avevano coinvolti, i cavalieri gerosolimitani si erano costantemente dimostrati nemici giurati della Repubblica transalpina e fedeli ai legittimi sovrani degli stati europei. Anche in questo caso la prospettiva di Pietro Degli Onofri lega il passato e il presente ad un unico comune denominatore, cercando e trovando negli eventi trascorsi tutte le spiegazioni apparentemente più convincenti, utili a fare chiarezza sulle lacerazioni di una società traumatizzata dalla caduta dei suoi pilastri portanti. Egli dedicò ai cavalieri anche un'intera opera intitolata *Succinto ragguaglio dell'origine, progresso, e stato presente del sacro Ordine gerosolimitano con un ristretto di tutte quante le vite de' gran maestri. Opera del p. Pietro D'Onofri dell' Oratorio diretta a tutti que' giovani cavalieri, che vogliono ascrivere ad un sì rispettabile ordine, e che subito bramano di aver così in generale una compita e giusta idea del medesimo*, Napoli, Raimondi, 1791.

³³⁴ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., p. 212.

³³⁵ Si vedano le osservazioni a pp. 54-55 di questo lavoro.

“perniciose” per la salute delle due istituzioni portanti della società di antico regime³³⁶. A tutti coloro che, nel corso degli anni ottanta e novanta del XVIII secolo, affermarono che tali provvedimenti erano stati basati sulla falsa supposizione che nelle «adunanze» si «macchinassero congiure contro del pubblico e de’ Sovrani [...]» e che una tal prammatica fosse poi «caduta «in disuso», l’autore rispondeva appoggiandosi all’autorità della patristica:

Ditemi! La Potestà del re non è mica quella di cui parla l’apostolo San Paolo, ed alla quale chi resiste, resiste allo stesso Signor Dio? Di più: *Non est potestas nisi a Deo. Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*. L’autorità di possedere e comandare ai popoli (vuol qui dire San Paolo) non è, come scrivono i liberi pensatori e libertini filosofi, una umana invenzione o un mero effetto dell’ambizione e prepotenza dell’uomo ma sì bene una vera partecipazione dell’autorità e potestà di Dio; ed in qualunque modo queste potestà sussistono, sempre tener si debbono come stabilite ed ordinate dallo stesso Dio³³⁷.

Per controbattere, invece, a chi credeva nelle dicerie secondo le quali alcune riunioni dei massoni avevano goduto persino della presenza del pontefice, il frate girolamino trascriveva una lettera di quest’ultimo al servo di Dio.

Vi sarete più volte posto a ridere a caschioni nel sentir dire che io ancora son Libero Muratore ed ascritto a una delle principali Loggie; e fu bella tempo fa che fummi portato a vedere un grosso libro manoscritto di un morto (ma pentito) Libero Muratore, col catalogo esatto di tutti i socij ed i fratelli, tra i quali soggetti molto rispettabili ci ero Io; ed Io lessi il mio nome coi miei proprj occhi con avermi posto sul naso un nuovo occhiale: *Lambertino di Bologna or Papa col nome di Benedetto XIV*. La volete più graziosa? Che ne dite, mio caro padre Pepe? Ecco come tirano ad accreditar le loro unioni e combriccole, per far sempre buon partito contro del sacerdozio e del principato³³⁸.

Gli *Elogi storici* non esitavano a stabilire un rapporto di causalità tra la diffusione delle logge segrete e le rivoluzioni e, in virtù di un netto processo di identificazione tra i settari degli anni quaranta e i giacobini, muovevano anche pesanti accuse contro i cambiamenti di strategie che caratterizzavano la politica estera francese all’alba del XIX secolo. Sul numero 91 della Gazzetta Universale di Napoli del 14 novembre 1801 era riportato un discorso dell’ambasciatore transalpino al Re di Svezia del 29 settembre appena trascorso.

Ella è ormai passata l’epoca terribile per tutti i governi e per la maggior parte degli stessi Francesi, in cui la nostra Repubblica, nel primo sperimento delle sue forze, sembrava che minacciasse annientar tutto [...]. I

³³⁶ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., pp. 213-214.

³³⁷ Ivi, p. 216.

³³⁸ Ivi, p. 214.

Francesi son oggi determinati a rispettare quanto da più secoli a questa parte fu sempre consacrato dal consenso formale o tacito di tutte le nazioni [...]. Il nuovo cambiamento della Rivoluzione francese sarà l'ultimo. Noi onoreremo per l'avvenire la virtù, ovunque la incontreremo, e specialmente la onoreremo su i Troni³³⁹.

Degli Onofri citava queste parole per esprimere il suo sdegno nei confronti di chi, avendo constatato di non poter «abbattere e levar i sovrani», ora li adulava promettendo rispetto; lanciava, quindi, il suo grido di accusa: «Coerenza, o Massoni!»³⁴⁰.

Alcuni degli eventi più significativi della storia politica settecentesca entravano prepotentemente nelle pagine dell'agiografia e andavano ad inasprire i toni della polemica controrivoluzionaria nel clima della prima restaurazione³⁴¹. I profili dei nuovi santi gravitavano intorno al loro ruolo trainante nella ricostruzione dei rapporti tra chiesa e stato, gravemente lacerati dall'affermazione delle istanze giurisdizionaliste che avevano minato la confluenza di intenti che aveva contraddistinto il sistema di potere affermatosi nell'età della controriforma. L'espulsione dei gesuiti, avvenuta nel 1767, era stato, senza dubbio, un altro momento drammatico di questa parabola, pagato, secondo l'agiografo oratoriano, a carissimo prezzo dalla monarchia, che si era privata una fondamentale barriera protettiva contro il dilagare della disobbedienza. Francesco Pepe «parlò in più occasioni de' futuri guaj della Compagnia di Gesù» asserendo che il «demonio» avrebbe usato «ogni potere per calunniarla e distruggerla», ma non ci sarebbe riuscito, poiché i confratelli, radunati tutti in «un sol punto, cioè la Moscovita» avrebbero mantenuto intatta la loro identità, trovando le forze necessarie per rinascere³⁴². Allo stesso modo «con equal franchezza e certezza» profetizzò sul futuro dell'intero Regno, orfano dell'ordine ignaziano.

Oh povera Napoli! Che eccidio si vedrà in te! Per le strade si vedrà correre il sangue; i cadaveri saranno d'impedimento al camminare, la fede traballerà, la miseri angustierà tutti. Ma io non ci sarò[...]. Ma voi sì, per vostra disgrazia vi ci ritroverete: onde da ora fatevi un buon capitale di virtù sode per resistere al mal costume e mantenervi fedeli a Dio, alla Chiesa ed al Sovrano³⁴³.

³³⁹ Ivi, p. 217.

³⁴⁰ Ivi.

³⁴¹ Si vedano in proposito le numerosissime indicazioni presenti nello studio di M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, cit.; sul Regno di Napoli si veda A.L. Sannino, *L'altro 1799: cultura antidemocratica e pratica politica controrivoluzionaria nel tardo Settecento napoletano*, Potenza, S.T.E.S., 2001; sulla Francia si veda T. Serra, *L'utopia controrivoluzionaria: aspetti del cattolicesimo "antirivoluzionario" in Francia (1796-1830)*, Napoli, Guida, 1977. Nello specifico, sulla produzione letteraria di matrice controrivoluzionaria nella penisola italiana, si veda L. Guerci, *Appunti sulla letteratura controrivoluzionaria in Italia (1789-1799)*, cit., pp. 255-267.

³⁴² Ivi, P. Degli Onofri, *Elogi storici*, p. 242.

³⁴³ Ivi, p. 243.

La morte dell'aspirante santo, avvenuta il 18 maggio del 1759³⁴⁴, fu accompagnata da indescrivibili manifestazioni di cordoglio e le notizie contenute dalla biografia che stiamo analizzando ci vengono confermate dalla relazione del nunzio apostolico Pallavicini che, il giorno successivo, informava il Segretario di Stato vaticano di una «folla» enorme accorsa a rendere omaggio alla salma, composta principalmente da individui del «basso popolo» che, con strumenti di ogni genere, avevano fatto a pezzi un confessionale, solitamente usato dal defunto, per «la pia premura di averne qualche porzione».

Sento – egli scriveva – che pensino a chiamare in Napoli un certo padre Paradisi, ora stanziante in Lecce, operaio di molto credito e di non minor pietà, ma non di uguale accorgimento³⁴⁵.

La scomparsa del «Geremia dolente» che aveva orientato tutta la sua azione evangelizzatrice ad «esortare il popolo a pregar Iddio e ad essere fedele» ai monarchi e aveva preannunciato ai suoi concittadini i disastri futuri, fu rimpianta, secondo Degli Onofri, in maniera molto più amara dalle poche persone devote sopravvissute fino al 1799, che avvertirono la mancanza di un pastore capace di guidarli durante il «disumano sconvolgimento» dell'«anarchia»³⁴⁶.

Gregorio Rocco

Gregorio Rocco nacque a Napoli il 4 ottobre del 1700 da Matteo e Anna Storace e, dopo aver frequentato le scuole dei gesuiti, anche grazie alla tutela del parroco Ignazio Focaccia, entrò nel convento domenicano del quartiere Sanità e fu ammesso alla solenne professione di fede all'età di 19 anni³⁴⁷. Nel 1722 fu assegnato al Collegio del Monte di Dio di Pizzofalcone, ottenne l'ordinazione sacerdotale e divenne «lettore filosofo» per i laici professi, ma «i limiti di un privato liceo, gli insipidi oggetti delle sterili dispute non erano certamente il teatro su cui un vasto genio filantropo» potesse trovarsi pienamente a suo agio, preferendo egli imitare il famoso servo di Dio Francesco de Geronimo nel «ridurre le meretrici alla penitenza, rinchiuderle in un luogo sicuro, perseguir il giuoco ed il peccato, e fino volle imitarlo in usar la sua lunga corona per percuotere chi operava male»³⁴⁸. Cominciò quindi a operare «negli angoli più vili» della città «ove un velo tenebroso» soleva «sovente coprire il delitto ed il disordine», scegliendo «per iscopo del suo

³⁴⁴ Ivi, pp. 149-152.

³⁴⁵ Archivio Segreto Vaticano, *Segreteria di Stato, Napoli*, b. 251, ff. 362-363. Relazione del nunzio apostolico Pallavicini del 19 maggio 1759.

³⁴⁶ P. Degli Onofri, *Elogi istorici*, cit., p. 169.

³⁴⁷ Ivi, pp. 253-259, 261.

³⁴⁸ Ivi, pp. 262, 264-265.

apostolato» l'«ultima classe del popolo, la gente più scostumata e mancante affatto di educazione» spesso dotata di uno «spirito sedizioso e tumultuante» molto temuto dai ceti benestanti³⁴⁹.

Quel che più facealo rispettabile in un tempo e terribile, era l'esemplar suo vivere, l'onestà, il disinteresse, il gran concetto che avea di uom di Dio e impegnato nel pubblico bene, come vedrassi in seguito, per cui seppe rendersi il depositario [...] della pubblica volontà per dirigerla sempre e guidarla al comun bene della religione, della società e dello stato. Divenne insomma l'uom del popolo presso la Corte e l'uom della Corte presso il popolo. L'arbitro della plebe presso del Sovrano e l'arbitro del Sovrano presso della plebe³⁵⁰.

Durante le sue prediche lanciava maledizioni contro «istrioni e cantabanchi», ottenendo in risposta «rimproveri, minacce, sarcasmi e sgarbi», mentre, viaggiando tra «lupanari» e «quartieri» per redimere i malviventi, le meretrici, i giocatori d'azzardo, metteva costantemente in pericolo la sua vita con il coraggio di un «valoroso» guerriero incurante degli attacchi nemici³⁵¹. Era capace di atterrire i fedeli mettendo sotto i loro occhi l'asprezza dei «castighi divini» e inducendoli al «pentimento», sostenendo che i napoletani avrebbero pagato i loro peccati in un inferno «più tormentoso di quello delle altre nazioni, perché popolo più beneficiato nello spirituale e nel temporale», protetto «nel sen di Abramo» (o, come recitava un famoso detto, «nel ventre della vacca»), costantemente al centro dei pensieri del creatore che mandava i suoi avvertimenti attraverso le «eruzioni del Vesuvio, i terremoti», le «carestie»³⁵². Tantissime persone, principalmente uomini molto ferrati nelle argomentazioni teologico-dottrinali, rimproveravano l'aspirante santo per i suoi discutibili metodi pastorali e per la divulgazione di proposizioni non aderenti all'ortodossia, ma – sottolineava Pietro degli Onofri – costoro non comprendevano la necessità del predicatore di adattarsi al «parlar basso» della plebe per contribuire a decurtare «l'enorme catalogo dei delitti» di cui si macchiava «l'uom volgare»³⁵³. Una «moderna setta», composta da uomini «di rilasciati costumi», accusando il «padre Rocco» di «mescolarsi in tutti gli affari pubblici in vece di attendere a far vita religiosa e star nel chiostro ritirato», ottenne dal generale domenicano l'allontanamento dalla capitale e il trasferimento nel convento di Somma Vesuviana³⁵⁴. Dopo un gran numero di indagini svolte, però, non emerse alcuna prova a sostegno delle imputazioni e, in occasione della

³⁴⁹ Ivi, p. 267.

³⁵⁰ Ivi, p. 268.

³⁵¹ Ivi, pp. 331-332.

³⁵² Ivi, pp. 339-340.

³⁵³ Ivi, pp. 341-343.

³⁵⁴ Ivi, p. 310.

carestia del 1764, il religioso diede ulteriore prova del suo zelo, correndo generosamente in aiuto degli affamati, portando soccorsi ai malati, aiutando le autorità borboniche a evitare il pericolo di una sanguinosa rivolta. L'agiografo girolamino paragonava l'esilio del servo di Dio a quello dei gesuiti che, nonostante le avversità, erano «stati sempre attaccati e fedeli all'Altare e al Trono e, nel più forte calor delli avvenuti rovesci e scompigliamenti, tra tanti di diverse nazioni e temperamenti», non ve n'era stato «neppur uno reo di infedeltà», tanto da spingere le monarchie a ricorrere nuovamente al loro aiuto «per rimetter la religione e per riformar il costume con la buona educazione»³⁵⁵. In tal modo egli, mostrandosi concorde alle tendenze dell'intransigentismo cattolico tardo-settecentesco e capovolgendo le metodologie d'indagine sviluppate dalla tradizione vichiana e giannoniana, spiegava gli eventi della storia recente ricollocando l'operato della chiesa e della monarchia in un itinerario provvidenziale. Il suo punto di vista era fondato su un'idea di società esattamente antitetica a quella proposta dal movimento riformatore, che assegnava al clero e agli ordini religiosi un ruolo centrale nell'opera di assistenza ai ceti disagiati e alle fasce marginali della popolazione, ma soprattutto nella ricostruzione di una base di consenso politico-devozionale in grado di sostenere il potere regio nella difficile battaglia controrivoluzionaria.

Gregorio Rocco caratterizzò la sua azione pastorale con una esplicita opposizione alla cultura laica del XVIII secolo e, percuotendo col suo «bastone» i bestemmiatori, esprimeva «gran rammarico che andassero per le mani certi libri» che intaccavano «la religione o più veramente» puzzavano «di ateismo», rimproverando i giovani abituati a parlare da «empj» e a mettere «in derisione quanto la cattolica religione» aveva «di più sacro»³⁵⁶. Tra le opere manoscritte ritrovate dopo la morte figuravano un *Trattato della storia veridica quando furono dal Re Nostro Signore aboliti i maledetti giuochi*, una *Istoria de' Liberi Muratori e la di loro setta scoperta l'anno 1751 nel mese di settembre in Napoli*, un *Progetto per la separazione e luoghi propri a doversi situare le donne pubbliche per gli quartieri della città e suoi borghi*, un *Progetto secondo Ritrovati, modi e regole per formare un generale Ritiro per tutti li poveri del Regno*, un trattato intitolato *La bilancia del giusto giudice che giudica la causa, che per l'innata gelosia, che verte tra le due parti divise tra di essi, e sono tra il ceto del pratismo e quello de' Regolari*, un memoriale diretto al re e «fatto in tempo per una scossa di terremoto», nel quale si spiegava che le calamità naturali erano «avvisi di Dio per li peccati pubblici»³⁵⁷.

³⁵⁵ Ivi, pp. 311-312.

³⁵⁶ Ivi, p. 283.

³⁵⁷ Ivi, p. 317.

Durante le eruzioni del Vesuvio il frate domenicano «trameschiavasi tra l'immenso popolo confuso e spaventato» e, «col solito bastone in una mano» e il «crocifisso nell'altra», come «un general comandante alla testa d'un grande esercito in attuale azione di fiero combattimento», ad alta voce «incoraggiava tutti a ricorrere a Dio, a detestare i peccati, cagion unica di tal castigo». L'8 agosto 1779, durante l'arciepiscopato di Filangieri, mentre il vulcano minacciava una terribile catastrofe, fu in grado di mettere un freno all'ondata di panico che travolgeva il popolo e, vedendo che qualcuno minacciava addirittura di bruciare le residenze del clero diocesano se l'ordinario non avesse acconsentito a far uscire la statua del patrono, si mise a capo di una processione che raccolse un'enorme numero di partecipanti riuscendo prodigiosamente a frenare la colata di lava. Pietro Degli Onofri, per opporsi alle argomentazioni di scienziati e naturalisti che ritenevano l'evento una semplice coincidenza, cercava le "prove" dell'intervento sovranaturale ricorrendo all'uso della statistica, strumento riconducibile alle metodologie d'indagine della cultura razionalista.

Il miscredente filosofo crede essere una combinazion naturale il cessar che fa il Vesuvio di vomitar fuoco, perché non ha più nelle sue viscere materia da cavar fuori, e si burla quando sente dir miracolo [...]. Io qui solamente dico a codesto illuminato filosofo: vi concedo, come voi volete, che sia alle volte cosa naturale il cessar subito il Vesuvio di eruttar fuoco, ma il fatto che ogni volta costantemente che si è presentata la testa del santo d'incontro al Vesuvio, si è veduto lo stesso portento, ciò non si può attribuire a cosa puramente naturale. Qui sempre sta la forza dell'argomento³⁵⁸.

L'autore degli *Elogi storici* dedicava anche un lunghissimo excursus al famoso monte, definito dagli antichi e moderni autori «il più terribile», «antico» e «strepitoso» tra «tutti i vulcani» presenti sul «globo acquiterreo»³⁵⁹. Bisognava considerarlo, secondo lui, un dono di Dio poiché favoriva «la fertilità dei terreni», scongiurava i violenti «tremuoti», dando sfogo «per la sua bocca con l'eruzioni» ai fuochi sotterranei, diventando argomento di discussione in diversi scritti, donando benessere agli autori, «agli stampatori» che li pubblicavano, «ai libraj» che li vendevano, senza dimenticare i pittori che dipingevano le eruzioni. Tutti i benefici materiali arrecati non dovevano far dimenticare tuttavia «il vantaggio spirituale», poiché, in tantissime occasioni, «per lo terrore e il timor di essere subissati e distrutti dalle fiamme», tutti ricorrevano al cielo, si confessavano, promettevano

³⁵⁸ Ivi, p. 447 bis. A partire da questo passo, l'edizione originale del testo di Pietro Degli Onofri presenta una numerazione disordinata delle pagine, ripetendo, in alcuni casi, 2 o 3 volte la medesima indicazione.

³⁵⁹ Ivi, pp. 438-439.

«emendazione», piangevano «i loro peccati» e prendevano parte alle processioni con viva devozione³⁶⁰.

Le eruzioni avevano costantemente accompagnato i momenti cruciali della vita del Regno di Napoli e il vulcano, esortando il popolo alla fede e all'obbedienza, era il segno visibile e permanente dell'attenzione di Dio, del suo giudizio, della sua ira, ma anche della sua speciale protezione. Il 19 ottobre del 1767 ebbe luogo un'esplosione «memorabile, con tal fragore ed abbollimento delle viscere del Vesuvio e con tal copia di fiamme, bitume e sassi e cenere sparse per l'atmosfera», che i fedeli «atterriti più che mai da questi fenomeni del monte che sembrava già minacciare l'ultimo sterminio», ricorsero, come sempre accadeva nei momenti di grave difficoltà, all'intercessione «del protettor San Gennaro, per cui a contenere e appagar tutti, fu portato sul ponte della Maddalena la reliquia del Sacro Capo in processione dal cardinal Sersale, accompagnato dal clero, nobiltà e popolo, il quale giunto che fu e fermato sulla metà del ponte, si vide quel gran portento che cessò tutto immediatamente, come già fu narrato di sopra, ed in memoria si pose la statua di marmo del santo». Nello stesso mese doveva «eseguirsi l'espulsione dei gesuiti», ma il governo, vedendo che il monte «gittava foco», fu frenato dal timore di un'insorgenza della plebe e preferì rimandare il tutto alla «notte del 20 di novembre», durante la quale si agì con estrema discrezione per evitare qualsiasi disordine³⁶¹.

All'arrivo dei Francesi, nel 1799, si assisté, secondo l'agiografo girolamino, a un «inaspettato fenomeno» mai verificatosi nel corso «delle eruzioni antiche, dappoichè niun segno appalesò delle vicine fiamme, non presagio, non preludio, non indizio, né di calore, né di oscurità, né di scossa e tremuoto, né anche di fumo denso e nero, ma solamente si discoprì intra le tenebre della notte, una lava già formata di fuoco che camminava placidamente, che a cagion del sole fu occultata tutto il giorno». Per tre sere «si godette un tale spettacolo»³⁶².

Chi può ridire a queste insolite novità le mille riflessioni, sian fisiche, sian morali, e le congetture che a seconda del pensar diverso di ognuno furon fatte allora. Ma chi poteva da quell'avvenimento scavare il vero? O anzi, chi poteva entrar nei segreti giudizi di Dio? Quanto può dirsi, tutto si dirà con capriccio e senza fondamento»³⁶³.

³⁶⁰ Ivi, pp. 458-461 bis.

³⁶¹ Ivi, pp. 445-446 bis.

³⁶² Ivi, p. 455 bis.

³⁶³ Ivi, pp. 456-457 bis.

Di fronte all'evento anomalo, le risposte ricavabili dalle teorie scientifiche correnti si rivelavano, nella prospettiva di Pietro Degli Onofri, drammaticamente inefficaci. Soltanto una considerazione dell'evento fondata sulle solide basi della dottrina cristiana, capace di contestualizzare l'ingresso dell'esercito straniero nell'ampio panorama dell'*Historia salutis*, era in grado di svelare il filo diretto che legava le insolite modalità dell'eruzione e la volontà di Dio di mandare un messaggio provvidenziale al suo popolo. Più in generale, va chiarito che, con queste lunghe digressioni, l'autore cercava di costruire un contesto nel quale collocare le "eroiche" azioni del servo di Dio, consapevole del fatto che la costruzione di profili di santità capaci di affrontare, sia dal punto di vista simbolico che da quello dell'agire politico, le grandi sfide che si ponevano al cospetto della chiesa cattolica, passava attraverso una completa ristrutturazione della sacralità del territorio nazionale, dell'istituto monarchico e dell'intera macchina statale³⁶⁴.

L'immagine di Gregorio Rocco era, dunque, centrata sulla sua capacità di ricomporre una società disgregata sotto le insegne della fede e, oltre a propiziare la fondazione di Ritiri per fanciulle pericolanti, di istituti di assistenza, del Real Albergo dei poveri che incontrò l'entusiastico appoggio della regina Maria Amalia di Sassonia, egli si avvide anche della grave mancanza di illuminazione nelle strade della capitale³⁶⁵. Le ore notturne erano considerate "tempo di disobbedienza", durante il quale le offese a Dio diventavano più facili perché nascoste dalle tenebre, ma, nonostante l'urgenza di un intervento, le proposte del frate domenicano si arenarono nelle stanze delle segreterie statali, tra le inefficienti mani degli «scrivani», considerati come ostacoli alla perfetta realizzazione della volontà del sovrano³⁶⁶. L'aspirante santo si recò personalmente alla reggia di Portici per parlare

³⁶⁴ Il tema della costruzione dell'identità sacrale del territorio nell'Europa tardo medievale e moderna è trattato in S. Boesch Gajano – R. Michetti (a cura di), *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra tardo medioevo ed età moderna*, cit.; si vedano in particolare le osservazioni di R. Rusconi, *Scrittura agiografica e stati nazionali*, pp. 393-395; S. Cabibbo, *Locale, nazionale, sopranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna*, pp. 397-401; S. Ditchfield, *Historia sacra between local and universal church*, pp. 403-409. Si vedano anche le osservazioni di H. Fros, *Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème*, in «Analecta Bollandiana», n. 100, 1982, pp. 729-735. Sul rapporto tra identità nazionale e scrittura agiografica nella Sicilia di età moderna si veda S. Cabibbo, *Il paradiso del magnifico regno*, cit.; sul rapporto tra erudizione ecclesiastica, identità territoriali e universalismo cattolico si veda S. Ditchfield, *Erudizione ecclesiastica e particolarismi tra tardo medioevo ed età moderna*, in S. Genuini, (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, Pisa, Pacini, 1998, pp. 465-480. Sulle diverse visioni della storia all'interno della letteratura agiografica si veda R. Michetti, *Storia e agiografia nelle raccolte di vite di santi*, in B. Vian (a cura di), *Diventare santo: itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*, cit., 1998, pp. 37-43.

³⁶⁵ P. Degli Onofri, *Elogi storici*, cit., pp. 375-378.

³⁶⁶ Bisogna notare come anche Tannoia e altri agiografi del tempo considerassero gli apparati burocratici dello stato come un ostacolo all'affermazione della volontà regia. Sul tema della notte come "tempo di disobbedienza" si veda M. Sbriccoli (a cura di), *La notte. Ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1991.

con Carlo e gli consigliò di scavalcare tutti i filtri dell'apparato burocratico-amministrativo che ostacolavano una concreta risoluzione del problema.

«Maestà – egli disse - la tanto desiderata e necessaria illuminazione di notte per la città, quantunque ordinata e comandata per la pronta esecuzione, è svanita e non si effettuerà. Tutto va in piani, in progetti e in prove, ma nulla si conchiude e si conchiuderà giammai perché il demonio si ci è posto di mezzo. Dia Vostra Maestà a me la licenza e permesso di illuminare Napoli di notte, che io lo farò subito, senza che né la città, né la real Tesoreria si interessi neppur di un grano; così potrà effettuarsi, Maestà, [...] e lasciate che faccia Dio per mezzo mio»³⁶⁷.

In pochissimo tempo si installarono le luci che resero le strade sicure e percorribili anche di notte, si posero lampade a tutte le immagini sacre nascoste dal buio e si piantarono numerose croci affinché diventassero stimoli visibili a tutto il popolo per intraprendere la via della salvezza. Proprio queste croci simboleggiavano il ritorno di un'epoca aurea, nella quale la fede cattolica era stata capace di resistere alle persecuzioni degli «antichi tiranni imperatori», dimostrando che Cristo scelse di morire con le spalle a Gerusalemme per rivolgere il volto non solo verso Roma, che doveva diventare la «cattedra della sua fede», ma «ancor verso Napoli ed i Regni delle due Sicilie, per così sempre difenderli dagli attacchi spirituali e temporali»³⁶⁸. Allo stesso modo, se le insegne della fede furono divelte durante la rivoluzione del 1799 per far posto agli alberi della libertà, esse guidarono le armate del «valoroso cardinale Fabrizio Ruffo di Bagnara» a rientrare trionfalmente nella capitale.

E tosto l'inimico fuggì a quella sorpresa, come fuggono i fanciulli alla vista del lor maestro, nell'atto che si stan dividendo le ciambelle rubate. La mattina seguente per tutte le finestre e i balconi sventolarono le bandiere col segno della Croce, e tutti i secolari, Ecclesiastici, Religiosi e donne un tal segno si posero sugli abiti e i cappelli. All'avviso che tostò volò a Palermo, ov'erano i nostri adorabili sovrani, del fatto succeduto, somma fu l'allegria, e la pia e religiosissima nostra Regina si pose subito con le Reali principesse a ricamar una ricca bandiera bianca col segno della Croce in mezzo di color rosso e col motto d'intorno mostrato a Costantino *In hoc signo vinces*. [...] Oh, quanto critiche circostanze in cui eravamo oppressi e tiranneggiati da nemici interni ed esterni!³⁶⁹

Il successo della controrivoluzione provava inconfutabilmente che «non solamente le religioni monastiche, ma ancora i particolari religiosi e monaci» avevano posto le basi per

³⁶⁷ P. Degli Onofri, *Elogi istorici*, cit., p. 377.

³⁶⁸ Ivi, pp. 378-379.

³⁶⁹ Ivi, pp. 391-392.

recare «de' gran vantaggi allo stato», ma Degli Onofri sottolineava che i gravi danni portati dalla marginalizzazione del loro ruolo per opera delle politiche riformiste non andavano dimenticati³⁷⁰. Nel dicembre 1792 la flotta francese attraccò al porto della capitale per «stabilir trattati» con Ferdinando IV e – scriveva l'agiografo girolamino - «nel tempo che si riattavano, vi fu tra' nostri nazionali e quegli esterj tutta la comunicazione e familiar tratto, onde ci fu comodo di apprendere le idee ed il costume e guadagnar gli animi e far partito».

Tutti son d'accordo nell'asserire che allora in Napoli si apprese il giacobinismo, che avanzassi a passi giganteschi, che fu costretto il nostro governo di ritrattar la firmata neutralità³⁷¹.

Se ebbe luogo questo apprendistato della politica rivoluzionaria, le ragioni erano da imputare unicamente al processo degenerativo dei rapporti tra chiesa e stato, dal quale scaturì una insufficiente preparazione delle istituzioni religiose ad arginare la diffusione delle idee “perniciose” del «secolo barbaro» e la corruzione dei costumi³⁷². Attraverso la mitizzazione del regno di Carlo e Amalia, sovrani in grado di “riconoscere” la santità di Gregorio Rocco e di Francesco Pepe fino ad affidare a loro il compito di salvaguardare il prestigio e la funzione coagulante della monarchia in un paese disgregato e afflitto da numerose piaghe sociali, si denunciava la fine di un'altrettanto mitica epoca di idillio tra i ministri della fede e le autorità laiche e si affermava la necessità di ricucire un'alleanza vincente contro il «fare dissoluto, immodesto, inverecondo», la «ruberia, la falsità, il genio feroce» dei “miscredenti”³⁷³.

Dai taumaturghi dell'individuo ai taumaturghi della società

In seguito al semestre repubblicano, il governo borbonico, nella sua politica di riavvicinamento alla chiesa, sposò integralmente le tesi dell'apologetica cattolica intransigente, secondo le quali le responsabilità della deflagrazione sovversiva erano da imputare, oltre che all'insubordinazione di una nobiltà dotata di eccessivi margini di influenza sul territorio, alla diffusione del «moderno sedizioso filosofismo» colpevole di aver minato il rispetto per la religione e le istituzioni³⁷⁴. I «negozianti librai» della capitale,

³⁷⁰ Ivi, p. 383.

³⁷¹ Ivi, p. 348.

³⁷² La definizione «secolo barbaro» è a p. 435.

³⁷³ Ivi, p. 269.

³⁷⁴ G. Scamolla, *Sermoni morali, apologetici, polemici contro il moderno sedizioso filosofismo dell'abate Giuseppe Scamolla*, Chieti, Grandoni, 1800. Sull'argomento si veda A.M. Rao, *La prima restaurazione*

sia pur con l'evidente scopo di declinare le loro responsabilità, presentarono il 14 settembre del 1799 un esposto alla Real Camera di Santa Chiara, denunciando la circolazione incontrollata di «infetti libri» che diffondevano massime inosservanti del buon costume «ne' cuori dell'incauta gente»³⁷⁵. Il clima di sospetto sempre più diffuso in seguito alla violenta repressione anti-giacobina, favorì la diffusione di numerosi scritti filomonarchici nei quali finì sotto accusa la collaborazione tra intellettuali e potere che, sia pur a fasi alterne, si era affermata nel corso dei decenni precedenti. Il ritorno dei sovrani doveva accompagnarsi alla rivalutazione delle funzioni del ceto clericale e nonostante alcuni annosi motivi di contrasto con la Santa Sede non accennassero a trovare stabili soluzioni (Pio VII, nel luglio del 1800 chiese inutilmente la reintroduzione dell'omaggio della China, mentre i programmi di riduzione dei vescovati e il dominio sulla città di Benevento restavano questioni aperte), la ristrutturazione dei tribunali portò i segni evidenti della reazione³⁷⁶.

Fu creata una nuova giunta ecclesiastica affidata al vescovo di Capaccio monsignor Torrusio, uno degli uomini di fiducia del cardinal Ruffo, e a Francesco Migliorini, che divenne anche titolare della Segreteria dell'Ecclesiastico, uno degli organi trainanti delle politiche anticurialiste, chiarendo, fin dal suo insediamento, di voler riparare agli incalcolabili danni che i ministri di Dio avevano sofferto negli ultimi quarant'anni dai «nemici» della monarchia e della religione³⁷⁷. I tumulti sollevati dalla restaurazione delle amministrazioni comunali calabre furono sedati da vescovi e padri missionari, mentre processioni, celebrazioni di feste patronali e proclamazioni di nuovi santi protettori accompagnarono, nelle diverse province del Regno il ritorno all'ordine preesistente³⁷⁸. Nella terra di Giugliano, ad esempio, l'8 settembre del 1799, si piantò una croce davanti alla chiesa di Santa Sofia, tra musiche e fuochi d'artificio, si esposero «sopra un carro trionfale le immagini della Beata vergine della Pace, di San Giuliano e di Sant'Antonio da Padova» con l'intervento del clero locale e un «gran concorso di popolo»³⁷⁹. In tanti altri

borbonica, in Id. – P. Villani, *Napoli 1799-1815. Dalla Repubblica alla monarchia amministrativa*, Napoli Edizioni del Sole, 1994, pp. 154-163.

³⁷⁵ ASN, *Real Camera di Santa Chiara, Bozze di consulta*, XV, 896. I librai, oltre a scagionarsi dalle responsabilità che potevano essere loro imputate per la circolazione di libri «infetti», miravano ad ottenere il monopolio del commercio dei testi a stampa attraverso la chiusura della «Piazza de' negozianti librai», ma la loro domanda fu respinta. Il documento è citato anche in A.M. Rao, *La prima restaurazione borbonica*, cit., p. 156.

³⁷⁶ Ivi, pp. 154-159-

³⁷⁷ Ivi, p. 154.

³⁷⁸ Ivi, p. 157.

³⁷⁹ A. Basile, *Memorie storiche della Terra di Giugliano raccolte e date alla luce dal reverendo don Agostino Basile, dedicate all'eccellentissimo Signore Don Andrea Colonna Principe di Stigliano ed Alliano, Marchese di Castel Nuovo. Utile Signore di detta Terra*, Napoli, Simoniana, 1800, pp. 351-353.

luoghi la straripante e violenta ritualità che contrassegnò le insorgenze, con la trasformazione degli alberi della libertà in luoghi di pena per i patrioti feriti, mutilati, talvolta dilaniati, fu seguita dall'organizzazione di cerimonie ordinate e controllate “dall’alto”³⁸⁰.

Le opere pastorali riscosero grande attenzione da parte delle restaurate autorità governative e, di fronte al ricorso del canonico Vincenzo Calà che chiedeva agevolazioni economiche per la Conferenza delle Sacre Missioni, la Real Camera di Santa Chiara emise parere positivo, giudicando che l’opera, diretta al «pubblico bene», alla «riforma del costume», era «tanto più necessaria» in una congiuntura storica che pativa una grave mancanza di «istituti di pubblica educazione» adatti a «correggere» i «disordini» e le «scostumatezze» della popolazione³⁸¹. Torrusio decise, inoltre, di concedere alle congregazioni missionarie della capitale dei benefici ricavati dalle rendite sequestrate dei re di stato, mentre si riassegnò quasi interamente alla chiesa il compito dell’istruzione pubblica, conservando il controllo della censura alle autorità laiche che potevano avvalersi dell’aiuto di un apposito corpo di polizia incaricato di ispezionare mercati e tipografie³⁸².

Questi enormi cambiamenti del panorama socio-politico, realizzatisi nel giro di pochissimi mesi, portarono evidentemente le loro pesanti conseguenze anche sullo svolgersi della vita religiosa e sulla promozione di nuovi profili di santità. È importante notare come l’opera di Pietro Degli Onofri dedicasse pochissimo spazio ad alcuni aspetti che l’agiografia aveva costantemente ritenuto centrali nelle vite dei candidati alla gloria degli altari, primo fra tutti il potere di operare guarigioni. All’autore girolamino non interessava che i suoi servi di Dio fossero taumaturghi nel senso tradizionale del termine, ma che fossero in grado di curare le malattie della società, di comunicare con i ceti più umili, di raggiungere i meandri più nascosti delle città alla ricerca di peccatori da convertire, di coadiuvare il potere regio nell’opera di disciplinamento dei sudditi. Per queste ragioni la formulazione dei profili degli aspiranti santi non poteva prescindere da un’attenta osservazione delle scelte compiute, di volta in volta, dalle autorità laiche: col mutare delle strategie politiche anche le scale di valori in base alle quali si apprezzavano le gesta e le funzioni sociali dei paladini della fede subivano una metamorfosi, mentre lo stesso concetto di eroicità, pur essendo un’eredità del passato, non poteva essere considerato come una categoria stabile e immutabile, poiché subiva l’influenza del contesto di riferimento. Se le vicende di

³⁸⁰ Gli aspetti della cerimonialità controrivoluzionaria sono comuni alle diverse aree della penisola italiana. Si, veda in proposito, A.M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie*, cit.

³⁸¹ ASN, *Real Camera di Santa Chiara, Decreti e consulte*, XIV, 18, cc 76-78; il documento è citato in A.M. Rao, *La prima restaurazione borbonica*, cit., p. 158.

³⁸² Ivi, pp. 162-163.

Salvatore Pagnani, Angela Marrapese, Isabella Milone, Pompilio Maria Pirrotti avevano dimostrato, pur nella diversità dei singoli casi, una evidente avanzata delle competenze del potere regio su una materia tradizionalmente controllata dalle autorità religiose, i promotori dei nuovi culti rispondevano, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, con un vistoso spostamento del baricentro delle rappresentazioni mentali della santità, puntando sulle doti socialmente operative dei loro eroi e mutuando, talvolta, i termini della proposta agiografica dal linguaggio controrivoluzionario. Questa produzione andrebbe letta, quindi, non solo come una semplice controffensiva alla diffusione del pensiero laico sviluppatasi sul filo dell'assimilazione dei concetti di modernità e decadenza, ma anche come il frutto di una cultura che, pur conservando un solido legame con una tradizione dottrina fortemente ipostatizzata, era capace di trasformarsi dall'interno, magari assorbendo in maniera strumentale parte delle nuove idee dell'epoca. Gli schemi della storia sacra non potevano rimanere immuni agli esiti della "storia civile" e, oltre a ricondurre nei tragitti disegnati dalla provvidenza l'apocalisse rivoluzionaria, dovevano necessariamente fare i conti con tanti altri momenti critici che avevano segnato le relazioni tra la chiesa di Roma e il Regno nel corso del Settecento, dimostrando una volta di più che la ridefinizione delle identità religiose rimaneva inscindibile dall'evoluzione delle identità politiche.

Eroi del popolo durante la rivoluzione del 1799 e il decennio francese.

Nel luglio del 1817 fu aperto nella diocesi di Napoli il processo di beatificazione di Francesco Saverio Maria Bianchi e la stesura degli *Articoli* fu affidata al frate Domenico Maielli della Congregazione dei Chierici Regolari di San Paolo. Il servo di Dio nacque ad Arpino il 2 dicembre del 1743 da Carlantonio e Faustina Morelli e, dopo un'infanzia esemplare durante la quale dispensò esempi di virtù ai suoi coetanei, decise di contravvenire agli ordini dei suoi genitori che lo avrebbero voluto sposato e entrò in un convento barnabita formulando la solenne professione di fede il 28 dicembre del 1763³⁸³. Cinque anni più tardi fu ordinato sacerdote e prestò servizio nella chiesa di Santa Maria in Cosmedin conquistandosi in breve tempo l'ammirazione di un gran numero di fedeli e dando numerose dimostrazioni della sua eroica fede contro le avversità di un'epoca dominata dal peccato e dalla disprezzo del dettato evangelico³⁸⁴. Si flagellava violentemente anche in pubblico per esistere agli attacchi demoniaci che non gli davano tregua, mentre sopportava insulti e ingiurie di ogni tipo da parte dei più ostinati peccatori,

³⁸³ ASDN, *Processi di beatificazione, Francesco Saverio Maria Bianchi*, b. 210, vol. I, art. 1 e 7.

³⁸⁴ Ivi, art. 9, 15-19.

considerando tutte le persecuzioni come un dono di Dio che gli consentiva di espiare i suoi peccati³⁸⁵. Fu un incessante promotore della devozione mariana e protesse le celebri «serotine congreghe» alfonsiane, «onde si promuovesse in esse con fervore la spiega della Santa Legge di Dio e de' precetti della Chiesa e si aumentassero al maggior numero i fratelli, fino al punto che «non vi fu quasi prefetto di esse che non lo frequentasse per averne i lumi ed eccitamento per eseguire la riforma de' costumi del popolo e la fuga dal peccato»³⁸⁶. La sua capacità di raccogliere anime penitenti divenne, col passare del tempo, celebre e, dispensando validi consigli anche per gli affari di ordine temporale, riuscì a mettere fine a numerose liti e risolse annose contese tra casati nobiliari che rischiavano di degenerare nell'uso della violenza³⁸⁷. Ebbe molto a cuore le opere di assistenza per i poveri e i ritiri femminili che accoglievano zitelle, vedove, fanciulle pericolanti, aiutando molto spesso i rettori a risolvere i problemi di gestione e ad affrontare le ristrettezze economiche³⁸⁸. Durante «il tempo di carnevale», addolorato dalle “scellerate” azioni degli uomini che si dedicavano ai divertimenti e allo spreco dimenticando l'obbedienza dovuta alle istituzioni, intensificava le prediche e i riti espiativi con lo scopo di rendere omaggio a Dio e placare la sua ira per tutte le offese ricevute.

Il modello di santità costruito intorno alla figura Francesco Saverio Bianchi, come accadeva del resto per la maggior parte dei candidati alla gloria degli altari del suo tempo, accentuava fortemente i caratteri di un'azione pastorale orientata alla lotta contro le idee “deleterie” di un'epoca che si era lasciata facilmente corrompere dall'avanzata della cultura illuminista. Il postulatore Maielli sottolineava che il frate barnabita godeva «nell'udire le conversioni degli Infedeli» e, cercando di fare in modo che tutti i fedeli seguissero il suo esempio, mostrò «eroica venerazione» per la chiesa e per il «sommo pontefice», moltiplicò «le sue orazioni all'Altissimo nel tempo della schiavitù di Pio VII e ne predisse chiaramente la liberazione e l'esaltamento»³⁸⁹. Si impegnò a fondo per cancellare completamente da tutte le case del Regno la presenza di scritti proibiti e peccaminosi, predicando che la vera sapienza si poteva perseguire soltanto attraverso al contemplazione della croce, non apprendendo il dettato degli “spiriti superbi” che avevano dominato la scena durante il secolo XVIII³⁹⁰.

³⁸⁵ Ivi, art. 122, 153-159, 167-168.

³⁸⁶ Ivi, art. 65.

³⁸⁷ Ivi, art. 82, 85, 97.

³⁸⁸ Ivi, art. 66, 82-83.

³⁸⁹ Ivi, art. 18, 43.

³⁹⁰ Ivi, art. 173.

Deplorando egli la rovina che recava alla fede cattolica l'eresia, l'ateismo, congiurati ad estirpare dal cuore dei fedeli la luce evangelica per mezzo dei libri che si spargevano da oltremonte in Italia e leggevasi impunemente con grande avidità dagli studenti di ogni classe, si oppose con mirabile fermezza a tal guasto delle anime, espressamente vietando ai suoi studenti ed amici il leggere alcun libro degli eretici e scismatici e loro ordinando che i studj si facessero unicamente sulle scritture sacre e sugli scrittori approvati dalla Santa Chiesa Cattolica Romana³⁹¹.

Morì il 31 gennaio del 1815 tra la venerazione della folla che accorse a piangere sulla sua salma, ma ultimi dieci anni della sua vita furono costellati di sofferenze poiché la sua Congregazione fu sciolta ed egli, nonostante le sofferenze del suo corpo debilitato da diverse malattie, dovette operare enormi sforzi per «mantenerne il costume e soddisfarne le obbligazioni»³⁹².

Questi passaggi della biografia del servo di Dio sono carichi di significati simbolici, risultando evidente l'intento di proiettare le sue sofferenze personali su quelle della chiesa e della monarchia durante l'età napoleonica. Proprio nel segno della fedeltà al potere regio si era consolidato il fortissimo legame tra Francesco Saverio Bianchi e Maria Francesca delle Cinque Piaghe, la quale gli aveva consegnato il suo «testamento spirituale» incoraggiandolo a combattere per la difesa della fede³⁹³. Il re di Sardegna Carlo Emanuele di Savoia e la sua consorte Maria Clotilde di Borbone ebbero occasione di conoscerlo durante il loro soggiorno napoletano dal 1800 al 1802 e lo venerarono come un santo vivo, mentre, dopo la morte della regina, il sovrano vedovo contribuì enormemente ad accrescere la fama dell'aspirante santo³⁹⁴. La resistenza eroica agli attacchi della cultura laica e razionalista prima, della Francia rivoluzionaria e napoleonica poi, era il filo rosso che legava indissolubilmente tutti questi personaggi, tanto che la ricostruzione delle loro posizioni politiche e del loro operato pastorale nei momenti più drammatici del “rovescio” di fine secolo e del “decennio” 1805-1815 divenne uno dei motivi fondanti delle nuove proposte di santità.

Negli *Articoli* dedicati al sacerdote Vincenzo Romano, originario di Torre del Greco e convinto sostenitore del culto di Mariano Arciero, si leggeva che egli, con innumerevoli prediche, difese strenuamente la Santa Fede, dispreggiò l'eresia e combatté senza risparmiare energie contro tutti coloro che non obbedivano alle regole della Chiesa

³⁹¹ Ivi, art. 17.

³⁹² Ivi art. 109, 202-205.

³⁹³ Ivi, art. 178.

³⁹⁴ Ivi, art. 184, 188.

cattolica³⁹⁵. Durante l'eruzione del Vesuvio del 1794, pur vedendo la sua chiesa parrocchiale travolta dalla lava, riuscì a diventare un punto di riferimento per i fedeli, mettendo un freno all'ondata di panico che si accompagnò alla convinzione che Dio stesse mostrando la sua collera attraverso un flagello così inesorabile³⁹⁶. Pur avendo un carattere mansueto, fu estremamente determinato nel controbattere agli «insulti dei nemici» della religione e, durante i mesi del repubblica del 1799, «a taluni parteggianti che si recarono nella sua abitazione per indurlo» a giurare fedeltà al nuovo governo, «rispose con franchezza apostolica: Non temo di voi né di centomila come voi, ma temo soltanto quel Dio crocifisso»³⁹⁷. Al diffondersi della notizia che un suo fratello era entrato a Napoli in un giorno di gravi disordini, per tranquillizzare i familiari che temevano il peggio, li radunò tutti intorno alle immagini sacre della casa e recitò un' accorata «preghiera», profetizzando una felice conclusione della vicenda che puntualmente si verificò³⁹⁸.

Dal processo di beatificazione di Francesco da Lagonegro si apprende che l'aspirante santo, nato a Policastro nel 1717 da una famiglia di condizione agiata e entrato sedici anni più tardi nel convento francescano di Caserta, «si dispiaceva molto per le perdite che faceva la fede in tante persone trascinate nell'errore, pei travagli che soffriva la chiesa e per la cecità in cui giacevano tanti popoli»³⁹⁹. A partire dal 1775 fu mandato, per volere di Ferdinando IV, a portare conforto spirituale agli abitanti dell'isola di Ventotene, aggregata alla diocesi di Gaeta e abitata da contadini, pescatori, soldati e centinaia di condannati di galera⁴⁰⁰. Tornato nella capitale si fece apprezzare da tanti uomini, anche appartenenti ai ceti privilegiati, per le sue straordinarie doti di predicatore e diffuse pratiche devozionali che notoriamente riscuotevano numerosi consensi. Durante la rivoluzione organizzò diverse processioni penitenziali e si fermò spesso a dispensare consigli e benedizioni «dalle rampe di Sant'Eufrem Nuovo, mentre i devoti, venerandolo come un santo, facevano a gara per strappare pezzi dalle sue vesti e ricavarne delle reliquie»⁴⁰¹. In questi «tempi infelici di universale perturbazione» si adoperò «con ogni studio», con la «voce, coll'esercizio di fervorose preghiere» per «far trionfare la divina giustizia e allontanare [...] le colpe e gli

³⁹⁵ ASDN, *Processi di beatificazione, Vincenzo Romano*, b. 224, vol. I, art. 1, 8, 33. Il processo del parroco di Torre del Greco, morto nel dicembre del 1831, fu aperto nel 1833.

³⁹⁶ Ivi, art. 38.

³⁹⁷ La citazione è anche in G. Sodano, *La santità a Napoli nell'Ottocento tra innovazioni e continuità*, cit., p. 576. La fonte è lo stesso processo di beatificazione indicato con la vecchia segnatura XXXV-8-2, f. 46.

³⁹⁸ ASDN, *Processi di beatificazione, Vincenzo Romano*, cit., art. 95.

³⁹⁹ ASDN, *Processi di beatificazione, Francesco da Lagonegro*, b. 256, vol. I, art. 1, 50; il procedimento fu aperto nel 1856.

⁴⁰⁰ Ivi, art. 35.

⁴⁰¹ Ivi, art. 45.

scandali che si commettevano»⁴⁰². Morì il 2 gennaio del 1804 e le sue esequie, oltre a una grandissima partecipazione di popolo, videro la presenza di «gran dame e signori napoletani»⁴⁰³.

Egidio Maria di San Giuseppe, nato a Taranto il 16 novembre del 1729 e divenuto religioso alcantarino nel convento di San Pasquale a Chiaia, venne definito dal postulatore frate Modesto di Santa Maria come un “dono” mandato dal cielo all’intera città capitale per la sua capacità di sanare gravi piaghe sociali in «tempi perniciosi» per i ministri della chiesa⁴⁰⁴. La «prima nobiltà di Napoli» si rivolgeva a lui per chiedergli consiglio, ma persone «d’ogni cetto e condizione, ad onta della leggerezza» della morale e dei costumi dell’epoca, «avevano per lui un sentimento di rispetto» e un’altissima «opinione delle sue virtù»⁴⁰⁵. Durante il «tempo di occupazione militare», fu costretto a barricarsi nelle mura nel monastero, ad uscire «di rado e con precauzione», ma talvolta, «a richiesta dei parteggiani di quel governo», visitò dei malati terminali, tra i quali «il celebre ministro Saliceti» che «ebbe a sentire dalla bocca del servo di Dio gli estremi avvertimenti religiosi che nessuno aveva avuto il coraggio di fargli per la sua nota indifferenza» alla fede⁴⁰⁶. Morì il primo febbraio del 1812, ma i suoi confratelli, prevedendo i problemi di ordine pubblico che sarebbero seguiti al «gran concorso di popolo», preferirono, «in quei tempi funesti», tenere nascosta la notizia evitando di dare «il solito segno delle campane»⁴⁰⁷. Si decise di «non far intervenire» alcuna «persona di ecclesiastica autorità» per evitare l’«indignazione degli agenti» del «governo militare», ma tutte le precauzioni furono inutili poiché aristocratici e «plebei», tanto provenienti dalla città quanto «forestieri», accorsero ininterrottamente per cinque giorni a «proclamare la santità» del monaco alcantarino⁴⁰⁸. La sua eroica resistenza ai “mali” del tempo e le sue profezie sui destini del «fedelissimo popolo» napoletano lo consacrarono come messaggero del Signore inviato a «consolare la sua Chiesa afflitta dalle persecuzioni» e a rinnovare «i prodigi dei primi secoli» nella difesa della fede⁴⁰⁹. Il procedimento per la beatificazione fu aperto, nonostante una fama tanto diffusa, solo nel 1841, ma l’autore degli *Articoli* ci tenne a sottolineare che il «ritardo» era da imputare unicamente alla difficile «situazione politica» del tempo⁴¹⁰.

⁴⁰² Ivi, art. 81.

⁴⁰³ Ivi, art. 162.

⁴⁰⁴ ASDN, *Processi di beatificazione, Egidio Maria di San Giuseppe*, b. 243, vol. I, art. 1, 30-31, 35.

⁴⁰⁵ Ivi, art. 78-79.

⁴⁰⁶ Ivi, art. 81.

⁴⁰⁷ Ivi, art. 86-87.

⁴⁰⁸ Ivi, art. 88.

⁴⁰⁹ Ivi, art. 89.

⁴¹⁰ Ivi, art. 90.

Aspiranti santi e famiglie reali: Michelangelo di san Francesco e Luigi del Santissimo Crocifisso

Michelangelo di san Francesco (al secolo Pietro Vitale) nacque a Frattamaggiore, in diocesi di Aversa, nel 1740 e, fin dall'infanzia, fu avviato dai genitori al mestiere di tessitore⁴¹¹. La ricostruzione delle sue vicende biografiche, operata dal postulatore Francesco Aloisio nel 1745, ci informa che l'intensità della sua vocazione religiosa gli permise di superare i condizionamenti dell'ambiente familiare e di vestire, all'età di 22 anni, l'abito dell'ordine alcantarino. Fu accolto nel monastero di Piedimonte d'Alife, in Terra di Lavoro, dove si mostrò tanto umile da cucire gli abiti a tutti i confratelli, prima di dare inizio alla sua esperienza di predicatore e confessore, diventando «esempio di rigida e regolare osservanza»⁴¹².

Svolse un'intensa attività in soccorso dei poveri, ma «persone di ogni età, condizione e dignità» correvano «a gran folla» da lui per ricevere consigli «spirituali e temporali», consapevoli di trovarsi di fronte a «un custode gelosissimo dell'onore, della fama e della roba altrui», capace di metter pace tra le famiglie in lotta, di discernere il vero dalla menzogna, di dare conforto nelle più gravi avversità⁴¹³.

Il servo di Dio possiede in egual modo la giustizia distributiva, per ciò che spetta ai doveri che sono competenti al merito e al decoro di ciascuno, e le obbligazioni che si hanno verso la società⁴¹⁴.

Anche il modello di santità costruito intorno alla figura di Michelangelo di San Francesco era chiaramente intriso di significati anti-moderni poiché, oltre a evidenziare le capacità del candidato alla gloria degli altari di prestare servizi fondamentali alla collettività, dava molto spazio alla sua vivace opposizione a un processo di “decadenza” socio-politica che aveva messo seriamente in pericolo la stabilità delle istituzioni di antico regime. Al suono delle campane, anche trovandosi al cospetto di «persone distinte», il dimesso religioso alcantarino lasciava qualsiasi occupazione per obbedire al comando di Dio, dimostrando ai fedeli che la “perfetta” virtù andava costruita accantonando le occupazioni profane e scandendo la giornata incentrata sui ritmi delle celebrazioni religiose⁴¹⁵. La «divina provvidenza» gli aveva riservato l'ingrato compito di «preservare in qualche modo la città di Napoli dal contagioso morbo dell'iniquità che in quei tempi più che mai inondava

⁴¹¹ ASDN, *Processi di beatificazione, Michelangelo di San Francesco*, vol. I, art. I. Il processo fu introdotto nel 1845.

⁴¹² Ivi, art. 22, 36, 120.

⁴¹³ Ivi, art. 94, 103, 127,

⁴¹⁴ Ivi, art. 147.

⁴¹⁵ Ivi, art. 153.

l'Italia», di ravvedere i «malvagi», di «conservare i buoni nella speranza del bene», incoraggiare i deboli⁴¹⁶.

Sentiva un massimo dispiacere nel vedere o nell'udire che, in alcune parti [del mondo, la religione cattolica] vacillava, che la Chiesa di Gesù veniva perseguitata, che si commettevano pubblicamente scandali, e perciò non cessava di spargere vivissime preghiere a Dio perché avesse fatto dovunque trionfare la verità e la religione, perché la chiesa avesse goduta la pace e la prosperità, perché fossero rese vane le persecuzioni e le insidie dell'eresia e dell'errore e tutte le malvage intenzioni dei detrattori della Santa Religione dei quali deplorava la cecità e su di cui implorava le misericordie [...]. Quando poi sentiva la conversione di qualche incredulo o infedele o peccatore, esultava di sommo giubilo⁴¹⁷.

Nel mese di dicembre del 1792, mentre i francesi attraccavano al porto di Napoli per comunicare al sovrano borbonico le posizioni della neonata repubblica, il frate Michelangelo affrontò con molta prudenza il «grandissimo bisbiglio, disturbo ed agitazione» che serpeggiava tra il «popolo», riuscendo a scongiurare il pericolo di tumulti sovversivi e “profetizzando” che, nel giro di poche ore, gli indesiderati ospiti avrebbero lasciato la capitale⁴¹⁸. Sette anni più tardi, durante il semestre repubblicano, affrontò a testa alta tutte le avversità mantenendo un fortissimo legame coi fedeli e, il 13 giugno, accompagnò al plotone di esecuzione il suo amico «don Giovanni La Rossa», accusato insieme al fratello dal governo «come fedele suddito di Sua maestà siciliana»⁴¹⁹.

La sua lealtà verso la monarchia non fu mai messa in discussione, tanto era forte il suo legame con Ferdinando IV e Maria Carolina che, alla nascita di ciascun infante, lo chiamavano a corte «per far da compare» riservandogli «tanti reali onori» da far impallidire i più alti esponenti dell'aristocrazia, mentre non mancavano di chiedergli consiglio per affrontare le questioni «più difficili»⁴²⁰. Edificò, inoltre, nel suo convento, un altare per la «madonna detta di Fra Michelangelo», alla quale si attribuirono ben presto diverse grazie e prodigi che attirarono l'attenzione dell'«imperatrice d'Austria Maria Teresa», spingendola a donare una sostanziosa «somma di ungheresi» per provvedere alla cura

⁴¹⁶ Ivi, art. 25.

⁴¹⁷ Ivi, art. 41.

⁴¹⁸ Ivi, art. 214.

⁴¹⁹ Ivi, art. 216.

⁴²⁰ Ivi, art. 206, 272. «Quando era chiamato – scriveva il postulatore Francesco Aloisio - dal Re Ferdinando IV a far da compare ai suoi figli o per altri motivi, egli con tutto il rispetto dovuto a un sovrano sì, ma parlava a lui con tutta la semplicità. Perciò quando nacque il principe Leopoldo fu secondo il solito chiamato a far da compare, ubbidì, e dopo il battesimo, la Regina Maria Carolina d'Austria lo fece sedere accanto al suo letto; [...] in questo mentre entrò il Re, il quale ponendo a mano in testa al servo di Dio gli disse: “Addio Compare!”, cui egli rispose: “Bonni compare!”, baciandogli la mano. Tanto il Re che la Regina, a tanta semplicità, non poterono trattenere il riso» (ivi, art. 133).

e all'illuminazione dell'immagine sacra⁴²¹. La fiducia accordatagli da queste somme autorità, la «più sincera e confidente amicizia sovrana» non ridimensionarono la sua «eroica umiltà», rafforzando anzi la sua fama anche tra «persone basse, idiote od ignoranti» fino al momento della sua morte, avvenuta il 10 luglio del 1800, nel pieno del clima della prima restaurazione borbonica⁴²².

Lo stesso postulatore Francesco Aloisio si occupò di scrivere gli *Articoli* del processo di beatificazione di Luigi del Santissimo Crocifisso (al secolo Nicola Giovannelli), nato il 7 novembre del 1727 a Pietracortella, in diocesi di Benevento, anch'egli formatosi nel convento alcantarino di Piedimonte d'Alife, prima di essere trasferito nella capitale nel 1766⁴²³. Pur tenendo corsi di filosofia e teologia scolastica, egli dedicò gran parte dei suoi sforzi all'«istruzione del popolo», comprendendo quali gravi pericoli potevano derivare dalle «offese che Iddio e la Santa Chiesa ricevevano» in quei «tempi infelici di miserabile perturbazione». I «più distinti personaggi» si rivolsero a lui per chiedergli consiglio «nei traffici e nella direzione degli affari» e, tra questi, meritava una particolare menzione «la venerabile Maria Clotilde regina di Sardegna col suo marito Emmanuele» che soggiornarono a Napoli durante il loro esilio⁴²⁴.

Anche l'universo simbolico costruito intorno a questo aspirante santo, come quello di Michelangelo di San Francesco, gravitava, in gran parte, intorno al legame con l'autorità monarchica, dimostrando come, agli inizi del XIX secolo, la promozione di nuovi culti si legasse indiscutibilmente all'espressione di precise posizioni politiche. Se, infatti, intorno a servi di Dio come Mariano Arciero, Francesco Pepe, Gregorio Rocco, Alfonso de' Liguori, Maria Francesca delle Cinque Piaghe, si erano coagulate tutte le principali idee della cultura cattolica intransigente orientata a cancellare le «novità» del secolo «guasto e corrotto», il vero banco di prova per i personaggi che avevano vissuto in prima persona la caduta dell'antico regime stava nel loro impegno attivo contro il «demone» rivoluzionario. Non era più sufficiente invitare i credenti ad intensificare le pratiche devozionali o difendere l'utilità sociale della religione in polemica con le politiche anticurialiste: bisognava dimostrare che i nuovi eroi della fede avevano svolto un'opera fondamentale per la conservazione delle strutture portanti della «civitas» cristiana, per il mantenimento del consenso popolare ai «legittimi» governanti, per la sopravvivenza del «sacro» connubio tra chiesa e stato.

⁴²¹ Ivi, art. 44, 175.

⁴²² Ivi, art. 272, 293.

⁴²³ ASDN, Processi di beatificazione, Luigi del santissimo crocifisso, vol. I, art. 1.

⁴²⁴ Ivi, art. 20, 48.

Le immagini della santità conservavano, sia ben chiaro, diversi elementi di continuità con un passato durante il quale, specie a seguito della codificazione riformistica e urbaniana, i principali meccanismi rappresentativi e narrativi si erano consolidati uniformandosi ai canoni universalistici imposti dal papato. Il momento di rottura rappresentato dal decennio 1789-1799, tuttavia, aveva segnato la crisi definitiva di tutti i fermenti di rinnovamento che avevano attraversato la comunità cattolica negli ultimi decenni, radicalizzando l'esigenza di una forte reazione che non poteva più poggiarsi esclusivamente sulla riproposizione di una pietà esteriore in grado di rinnovare i fasti della controriforma, ma doveva necessariamente stimolare una forte mobilitazione, come era successo nella rivolta della Vandea o nelle insorgenze anti-giacobine delle regioni italiane. Era fin troppo evidente che anche gli aspiranti santi dovevano raccogliere questa sfida.

Morire da santi in età napoleonica: Francesco Mercurio e il vescovo Vincenzo Rogadei

Francesco Mercurio nacque a Maddaloni il 20 ottobre del 1722 da una famiglia agiata e visse gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza a stretto contatto con i monaci francescani della città di Terra di Lavoro, prima di ritirarsi nel convento cappuccino di Caserta dove, all'età di 17 anni fu ammesso al noviziato⁴²⁵. Fu successivamente accolto negli istituti di Montesarchio, Napoli, Ariano Irpino e Arienzo, dove ebbe occasione di conoscere il vescovo di Sant'Agata dei Goti Alfonso Maria de' Liguori che nutrì per «le di lui rare virtù» una profonda «stima»⁴²⁶. Nella deposizione preliminare all'apertura del processo di beatificazione rilasciata dal suo confratello Pietro da Saviano si legge che il servo di Dio, camminando «sempre con gli occhi bassi» per la sua risaputa umiltà, «si portava spesso nelle carceri» esortando i rei a rassegnarsi alla «volontà di Dio», mentre nelle «case degli infermi» predicava che le «sofferenze servivano per isconto de' peccati commessi»⁴²⁷. Persone di ogni ceto sociale «andavano a consultarlo per i loro affari sì spirituali che temporali», ma in special modo i «signori» si rivolgevano a lui «ne' loro bisogni, traversie

⁴²⁵ Anonimo, *Memorie della vita del servo di Dio Padre letter Francesco Mercurio da Mataluna Cappuccino*, a cura di C.A. Sparano, Napoli, Laurenzana, 1990, p. 11. Il testo riproduce fedelmente un documento manoscritto ritrovato nell'Archivio storico diocesano di Caserta (abbreviazione ASDC), appartenente alle deposizioni preliminari all'apertura del processo di canonizzazione del frate francescano, che avvenne solo nel 1890. Rimane difficile stabilire l'identità dell'autore in quanto il testo è incompleto, ma sia le notizie riportate che lo stile narrativo sembrerebbero ricondurre a Vincenzo Grauso che, come vedremo più avanti, fu uno dei testimoni oculari degli eventi che seguirono la morte di Francesco Mercurio.

⁴²⁶ Ivi, pp. 16-17.

⁴²⁷ ASDC, *Processi di beatificazione, Deposizioni preliminari per padre Francesco da Maddaloni*, Fra Pietro da Saviano, f. 1.

e afflizioni», ascoltando «volentieri i suoi avvertimenti» e ricavandone gran profitto⁴²⁸. Si mostrò «attaccatissimo alla Santa Sede e al sommo pontefice romano» anche nei momenti drammatici della rivoluzione, affliggendosi nel vedere «anime lontane da Dio per le loro scelleraggini», la gioventù «libertina» e «mal costumata» sedotta da «mode» e baggianerie», le chiese «profanate» dai peccatori⁴²⁹. Il suo impegno si rivolse anche alla lotta all'eresia e fu esemplare il suo comportamento quando, trovandosi nel convento della capitale di Sant'Efrem Vecchio, si avvide che un religioso siciliano chiamato fra Luigi da Cefalù «difendeva ostinatamente cinque proposizioni eretiche» di matrice giansenista e «lo avvertì ripetute volte di desistere» dall'erronea dottrina, prima di confutarla in uno scritto una scritto dai toni perentori, intitolato *Grottescalcus*, che fu presto dato alle stampe⁴³⁰.

Negli ultimi anni del XVIII secolo, Francesco Mercurio conobbe il canonico Vincenzo Rogadei, abate del monastero benedettino di San Lorenzo d'Aversa, che più tardi, nel giugno del 1805, essendosi distinto negli anni precedenti alla rivoluzione per la sua lealtà alla monarchia, fu nominato vescovo di Caserta, dopo che la diocesi era rimasta vacante per tre anni a seguito della morte di Domenico Pignatelli ed era stata affidata alle cure del vicario capitolare Agostino Macelli⁴³¹. Tra il frate francescano e l'ordinario diocesano nacque un rapporto di stretta amicizia, segnato anche da una completa condivisione di intenti nell'attuazione di strategie pastorali incentrate sulla promozione di riti penitenziali tanto spettacolari quanto lontani dalla regolata devozione muratoriana che aveva riscosso tanti consensi nei primi decenni del Settecento. A pochi giorni dall'insediamento di Rogadei nel palazzo episcopale, il 26 luglio, si verificò una violenta scossa di terremoto e il prelato, interpretando l'evento come una punizione divina contro i misfatti degli uomini, organizzò una processione a cui parteciparono tutti gli esponenti del clero diocesano e i seminaristi, ponendosi a capo del corteo a piedi scalzi, con una corona di spine in capo e una fune al collo. Raggiunse la chiesa patronale di San Sebastiano tra due ali di folla, lasciando a bocca aperta anche coloro che erano rimasti completamente indifferenti a una missione svolta dai gesuiti pochi mesi prima e, salito su un palco, pronunciò un'omelia composta da parole violentissime che atterrirono l'intero uditorio⁴³².

⁴²⁸ Ivi.

⁴²⁹ Anonimo, *Memorie della vita*, cit., p. 17.

⁴³⁰ ASDC, *Processi di beatificazione, Deposizioni preliminari*, cit., Fra Pietro da Saviano, f. 3. Dello scritto a cui si fa riferimento non rimane oggi alcuna traccia nelle biblioteche italiane.

⁴³¹ AA.vv., *Cronologia dei vescovi casertani*, Pubblicazione della Società di storia patria di Terra di Lavoro, 1984, p. 70.

⁴³² Ivi. La narrazione della processione di Rogadei è in V. Rossetti, *La vita religiosa e civile di Caserta durante l'era borbonica*, Acerra, Pierantonio, 1972, p. 69. L'autore del testo, scritto probabilmente negli ultimi anni dell'Ottocento e pubblicato solo molto più tardi, dichiara apertamente le sue posizioni filoborboniche e afferma di essersi basato su fonti orali. Afferma, inoltre, che, durante la sua gioventù,

Alla morte di Francesco Mercurio, avvenuta il 18 gennaio 1807 dopo una lunghissima malattia, forse anche a causa dell'attenta sorveglianza messa in atto dalle autorità napoleoniche, non ci fu la grande partecipazione popolare che accompagnava di solito la scomparsa degli aspiranti santi, fino a quando, due settimane più tardi, il «guardiano» del convento francescano di Maddaloni, recatosi alla nicchia per cambiare d'abito il cadavere, vide che la testa era «bagnata di vivo sangue»⁴³³. I superiori dell'istituto, stando a quanto si legge nelle deposizioni, decisero di informare dell'accaduto il vescovo, il quale si recò sul posto il 6 febbraio e ordinò che il servo di Dio venisse tenuto sotto stretta custodia⁴³⁴. Seguirono diverse visite informali fino al 14 febbraio, quando Rogadei si presentò in veste ufficiale «a fare la perizia, assistito da tutti gli eletti della città, tre notai, tre giudici a contratti, tre medici, tre chirurghi, tutta la corte» clericale, «tutto il capitolo della collegiale di San Pietro, tutti i capi d'ordini e tre testimoni dei tre ceti», uno dei quali fu Vincenzo Grauso che lasciò una memoria scritta di quegli eventi⁴³⁵. Dovendo trascorrere, «secondo il costume canonico» quaranta giorni dalla morte, non si poté effettuare il salasso, ma, terminati gli accertamenti, l'ordinario diocesano fece condurre il corpo «dal privato» alla «pubblica via» affinché «fosse veduto» e «baciato» da «tutta la gran calca delle persone del popolo che erano venute a vedere una tal funzione»⁴³⁶. Il cappuccino Fra Felice da Visciano, dimorante nel convento di Caserta, raccontò, qualche anno più tardi al processo di beatificazione, di aver udito che cominciavano a verificarsi dei prodigi e di essersi recato, insieme al suo confratello Benedetto da Quindici, a Maddaloni trovando una folla enorme che impediva persino l'entrata in chiesa.

Ci riuscì finalmente di entrare e ci recammo subito presso il padre Francesco che era stato messo in una cassa che, alla parte di chi guardavalo, aveva i vetri, ed era stato situato alto dalla terra, vicino al muro della chiesa. Mentre stavamo là una sentinella francese disse: «perché non si accendono candele davanti a questo cadavere?». Fu riposto che non si poteva perché non era dichiarato venerabile. Ripigliò allora il francese e

frequentando il seminario, sentiva narrare spessissimo aneddoti riguardanti l'episcopato di Vincenzo Rogadei (ivi, pp. 93-96).

⁴³³ ASDC, *Processi di beatificazione, Deposizioni preliminari*, cit., Fra Pietro da Saviano, ff. 6-7.

⁴³⁴ ASDC, *Processi di beatificazione, Deposizioni preliminari*, cit., Fra Felice da Grumo, f. 5. Il testimone, all'epoca della morte di Francesco Mercurio aveva 33 anni, ed era uno dei venti frati cappuccini che occupavano il convento maddalonese. Si veda, in proposito, Archivio di Stato di Caserta (abbreviazione ASC), *Monasteri soppressi, Maddaloni*, b, 32, f. 113.

⁴³⁵ S. Ambrosino, Padre Francesco Mercurio da Maddaloni (1722-1807), Napoli, Campania Serafica, 2001, pp. 138-139. In questo testo, caratterizzato da chiari intenti apologetici, è riportato per intero il manoscritto di Vincenzo Grauso che fu testimone oculare dei fatti. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1830, il documento fu custodito fino al 1890 da Florinda De Santis, perpetua della parrocchia di San Benedetto, nei pressi di Caserta, ed è giunto a noi poiché il religioso Vincenzo Campanelli, nello stesso anno 1890, ne effettuò una copia (conservata nell'archivio diocesano di Caserta) su commissione del parroco Francesco pellegrino che era impegnato nella raccolta delle testimonianze utili all'apertura del processo di canonizzazione (ivi, p. 134).

⁴³⁶ Ivi, pp. 138-139.

disse: «Perché davanti al papa si accendono? Debbono accendersi davanti a questo cadavere che fa i miracoli, non già davanti al papa che non fa i miracoli!». In questo mentre una donna quivi presente, recando tra le braccia un figliolino di cinque o sei anni, che diceva esser muto, diceva al figliolino: «Chiama, Chiama zi monaco, chiama zi monaco!» - additando il padre Francesco. Fu allora che il ragazzo alzò la voce dicendo: «Zi monaco, zi monaco!»; al che la madre, fuori di sé per la consolazione, piangeva e metteva tenerezza anche tra gli altri⁴³⁷.

Le tensioni tra le autorità napoleoniche, timorose che si potessero verificare disordini, e il clero locale accompagnarono costantemente l'afflusso di fedeli fino al 24 febbraio, quando Rogadei tornò nella cittadina e, «non appena il popolo subodorò» che egli «era venuto in Maddaloni per aprire lo stipo e cavarne il padre Francesco, inondò tutta quella non picciola chiesa e la piazza che la precede[va] ed il convento»⁴³⁸. Si crearono problemi di ordine pubblico tali da rendere impossibile «procedere all'atto dell'aprimiento» e da costringere l'ordinario diocesano a fare «un'allocuzione al popolo perché si fosse ritirato», promettendo che, «qualora il cadavere del servo di dio fosse stato rinvenuto sano», sarebbe stato «mostrato a tutti» in una celebrazione di ringraziamento. La folla obbedì e l'ispezione sul corpo di Mercurio avvenne regolarmente alla presenza «delle autorità della città e di circa ottanta testimoni». Le «poche gocce» di sangue ricavate dal «salasso» furono «raccolte in un fazzoletto bianco dal vescovo medesimo che se lo nascose in petto», prima di condurre il frate francescano davanti «al popolo numerosissimo», fra «il suono delle campane, le grida di tenerezza, lo sparo di mortai».

[...] Sul palco della piazza della chiesa fu alzato [...] un figliuolo dell'età di 12 anni circa, il quale teneva una gamba maltratta talmente che nel camminare poggiava sulla punta del corrispondente piede. Messo a contatto col cadavere in parola stese la gamba perfettamente e ritornò sano a casa sua. A quella vista il popolo cominciò a gridare: «È santo, è santo, è santo!», e da quell'epoca ebbe dalla voce del popolo l'epiteto di *Beato Francesco*»⁴³⁹.

Pochi giorni dopo Vincenzo Rogadei dovette informare dell'accaduto il governo e scrisse al duca di Gassano, direttore della Real Segreteria del culto, che raccoglieva, in buona misura, l'eredità della Segreteria dell'ecclesiastico⁴⁴⁰. La sua versione dei fatti, tuttavia, divergeva significativamente da quella, appena ricostruita, ricavata dalle deposizioni del processo di beatificazione. Il prelado dichiarava che, dopo le «esequie» del religioso, «i

⁴³⁷ ASDC, *Processi di beatificazione, Deposizioni preliminari*, cit., Fra Felice da Visciano, ff. 2-3.

⁴³⁸ ASDC, *Processi di beatificazione, Deposizioni preliminari*, cit., Fra Felice da Grumo, f. 5.

⁴³⁹ Ivi.

⁴⁴⁰ ASN, *Ministero degli affari ecclesiastici*, v. 1643, 21 marzo 1807.

suoi congiunti» chiesero di far dipingere un «ritratto» e, andando per questa ragione a recuperare il corpo, lo trovarono «sempre fresco, flessibile e senza il menomo segno di corruzione o di fetore», verificando inoltre che «una piaga incancrenita» sulla gamba, «da livida che era in vita», divenne «dopo morte vermiglia [...] e con vivo sangue».

Io stimai – si legge nel documento - di ordinare che si fusse posto in un luogo segreto e separato e chiuso in una cassa che volli che si fusse fermata col mio suggello, col disegno, dopo l'elasso di qualche tempo, di colà recarmi per osservare personalmente l'occorrente. Di fatti nel decimonono giorno della di lui morte colla possibile segretezza, mi ci recai. Trovai il suddetto cadavere fresco, flessibili ed incorrotto, e che colla piaga della gamba tingeva di vivo sangue i bianchi lini. Senza giudicare se tutto ciò fosse effetto di grazia, o di natura, altro non credei fare di seguito, se non rifare di nuovo suggellare la cassa e lasciarlo in quel luogo nascosto, per indi divenirsi al semplice atto dell'identità del cadavere, e farlo poi suggellare in luogo separato a norma di quanto vien prescritto in tali casi. Diffusa di tutto ciò la notizia, perché prevedi che la curiosità nel doversi tal atto eseguire doveva colà richiamare qualche concorso di gente, prevenni del tutto l'intendente della provincia Don Elio Parisi, affinché avesse passati gli ordini corrispondenti al Governatore di Maddaloni, per la vigilanza sul buon ordine e sulla quiete. Di fatti il tutto si eseguì senza il menomo disturbo il 14 del passato febbraio e il cadavere conservava tuttavia la sua flessibilità e freschezza. Dopo di che suggellato in una cassa fu allocato in luogo recondito, ove si trovano tumulati altri cadaveri, ma co' dovuti segni di distinzione.

Perché grande quantità di gente colà concorse per aver de' prodigi, o per curiosità, o perché sento che tuttavia cresce il concorso della gente per essersi cominciato anche a spargere nel volgo rumore di prodigi, io stimo di rassegnare il tutto a Vostra Eccellenza per la Sovrana Intelligenza e per discarico del mio dovere⁴⁴¹.

Il duca di Gassano rispose con una breve nota incaricando il clero locale di «tenere lontano ogni disordine che, con sospetto di devozione», potesse avvenire e, soprattutto, di evitare ogni forma di abuso della «credulità del popolo», ma la fama di santità del francescano continuò a diffondersi senza freno, con il decisivo contributo dell'ordinario casertano che, senza esporsi in prima persona, teneva saldamente in mano i fili della vicenda⁴⁴². La determinazione del prelado nell'ostacolare l'azione del nuovo esecutivo si era già manifestata alla fine del 1806 quando, di fronte alla soppressione del convento dei domenicani di Maddaloni, egli decise di sottrarre dalla chiesa di questi ultimi gli arredi

⁴⁴¹ Ivi, f. 114.

⁴⁴² Ivi. La nota è a piè di pagina della stessa relazione di Rogadei. Il vescovo casertano spedì, negli stessi giorni, una relazione sugli eventi anche alla Congregazione dei Riti, ma il documento, purtroppo, non è stato rinvenuto, nonostante le ricerche svolte dai promotori del processo di beatificazione, iniziato ufficialmente nel 1890 e attualmente ancora in corso. Non è necessario sottolineare che la lettura della suddetta relazione sarebbe stata importantissima ai fini della ricostruzione dell'intera vicenda, visto soprattutto l'atteggiamento difficilmente catalogabile del prelado, il quale cercava evidentemente di gestire la complessa situazione guardando, da un lato, alle pressioni delle autorità napoleoniche, dall'altro alle gerarchie romane, ma soprattutto tenendo alto il volume della vox populi. Sul mancato rinvenimento del documento e sullo stato attuale del processo si veda S. Ambrosino, *Padre Francesco Mercorio*, cit., pp. 104-105

sacri e le reliquie e di conservarli nella parrocchia di Sant'Aniello per impedire che i fedeli venissero «defraudati» di oggetti utili all'esercizio della pietà e alla celebrazione delle funzioni religiose⁴⁴³. Il 14 giugno del 1807 il governatore della cittadina di Terra di Lavoro informava l'intendente che, dei 20 frati che abitavano l'istituto cappuccino che aveva ospitato Francesco Mercurio, solo 4 avevano apertamente giurato fedeltà alle autorità, mentre tra gli altri si era rilevata la presenza di persone «intriganti», di «equivoca condotta», presumibilmente nemiche del «buon ordine pubblico»⁴⁴⁴. Vincenzo Rogadei non si arrese alla completa dispersione dei monaci prendendo le difese di «tremila fedeli» che restavano privi dei conforti spirituali e ottenne, dopo una lunga battaglia, che il ministro del culto approvasse la permanenza nel quartiere di otto religiosi che, rinunciando all'abito monacale, svolgessero le funzioni di sacerdoti secolari⁴⁴⁵.

Al momento della morte dell'aspirante santo, quindi, il suo monastero, come tantissimi altri in quei mesi, era fortemente a rischio di soppressione e la stessa diocesi di Caserta, rimasta vacante per tre anni, rischiava di essere cancellata dalla mappa delle circoscrizioni meridionali per opera del governo napoleonico che, come è noto, cercava di dare un nuovo assetto alle finanze statali attraverso una drastica riduzione dei benefici ecclesiastici⁴⁴⁶. Alla base di questi provvedimenti, come è noto, non c'erano esclusivamente ragioni economiche, ma anche l'esigenza di intervenire sulle strutture interne dell'organizzazione ecclesiastica, adeguandola alla nuova concezione dello stato che si intendeva affermare. Il complesso rapporto tra l'imperatore e il papa Pio VII era il nodo centrale di un'ampia rete di trasformazioni fondata su un progetto di moralizzazione del clero considerato come esecutore della volontà statale, parte integrante di un ampio apparato burocratico impegnato nell'attuazione di progetti di riforma tesi a risolvere i più gravi problemi sociali. Pur liberando le autorità laiche dal compito di garantire la «compattezza della società cristiana» e l'«obbligatorietà delle sue pratiche religiose», il nuovo sistema assegnava al ministro del culto il compito di controllare l'istruzione nei seminari, i titoli di accesso agli ordini sacerdotali, il regolare svolgimenti di riti e cerimonie, le eventuali derive superstiziose della pietà popolare, e, non ultima, la ristrutturazione delle circoscrizioni

⁴⁴³ ASC, *Monasteri soppressi, Maddaloni*, b. 32, f. 113, *Relazione del dicembre 1806*.

⁴⁴⁴ Ivi, *Relazione del 14 giugno 1807*.

⁴⁴⁵ Ivi, *Risposta del ministro del culto del 27 febbraio 1808*. Il 24 maggio dello stesso anno Rogadei scrisse all'intendente di Terra di Lavoro lamentandosi del fatto che il governatore locale imponeva forti proibizioni agli otto religiosi ex-francescani in materia di sacre funzioni ed esercizi di pietà. In particolar modo era proibito ad essi non era consentito di innalzare le «croci» della chiesa del convento durante le pubbliche processioni, ma l'ordinario diocesano riuscì ancora una volta ad avere la meglio che quei simboli non dovevano essere necessariamente interpretati come segni di appartenenza al soppresso monastero, ma potevano essere paragonabili a quelli esibiti da una qualsiasi confraternita locale (ivi, *Relazione di Rogadei del 24 maggio del 1808 e risposta del governatore Emiddio Caparotto del 31 maggio*).

⁴⁴⁶ P. Villani, *Il decennio francese*, in A.M. Rao – P. Villani, *Napoli 1799-1815*, cit., pp. 241-245.

diocesane e parrocchiali⁴⁴⁷. Il potere napoleonico rimaneva, quindi, consapevole che la «religione» rimaneva un «legge» capace di «comandare il cuore» e che i «ministri dell'altare» erano «i mezzi più efficaci» per «abbattere i dannosi pregiudizi del volgo» e per affermare i diritti secondo i dettati della «ragione»⁴⁴⁸. Numerosi vescovi italiani – anche se costretti a soccorrere lo stato per affrontare problemi sociali (tra cui l'obbligo della coscrizione militare, le emergenze sanitarie) per i quali rimaneva indispensabile la mediazione ecclesiastica, nonché chiamati a celebrare le vittorie francesi, a imporre nuove feste nel calendario tra cui quella di un fantomatico antico guerriero chiamato San Napoleone, a diffondere un nuovo catechismo che prescriveva il rispetto per l'imperatore – guardarono con più attenzione alla cura pastorale delle loro circoscrizioni, constatando che la perdita dell'aiuto del braccio secolare nel far osservare determinate pratiche devozionali risultava particolarmente grave, rivelando l'inosservanza dei precetti, l'abbandono dell'istruzione dottrinale e ampie «zone di indifferenza in una popolazione ritenuta unanimemente credente»⁴⁴⁹. Anche la distinzione tra matrimonio civile e religioso, seppur introdotta da poco tempo, manifestò la predisposizione di alcune persone a fuoriuscire dai percorsi coniugali tracciati dalle autorità romane in epoca post-tridentina, rivelando un disinteresse, sia pur limitato, a porre sotto la giurisdizione clericale uno dei “patti” sui cui si fondava la società “cristiana”⁴⁵⁰.

Di fronte a questa situazione di scollamento delle comunità diocesane e parrocchiali, alcuni ecclesiastici si chiusero in posizioni di guardingo attendismo o di consenso più o meno spontaneo, altri cercarono di ricorrere alle autorità civili per punire le devianze, altri ancora si impegnarono nella salvaguardia di un'identità religiosa e culturale che era ben lungi dall'essere stata cancellata dalla svolta rivoluzionaria⁴⁵¹. Soprattutto in alcune regioni settentrionali della penisola ripresero la loro attività le «amicizie cristiane», società segrete di matrice gesuitica, e altre sette che si proponevano di diffondere la stampa reazionaria e i

⁴⁴⁷ D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit., pp. 790-791; Id., *La chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in AA.Vv., *Storia della Società italiana*, cit., vol. XIII, pp. 169-170. Sulle riforme napoleoniche in campo ecclesiastico nel mezzogiorno, si vedano anche le osservazioni di E. Robertazzi Delle Donne, *Chiesa e potere nel Mezzogiorno: istituzioni ed economia*, Salerno, Edisud, 1990, pp. 163-183.

⁴⁴⁸ Le parole citate sono del ministro di giustizia e del culto di Gioacchino Murat, Francesco Ricciardi, il quale il 25 gennaio 1815, spediva una circolare all'arcivescovo di Salerno per invitare gli ordinari diocesani a promuovere il vaccino antivaioloso. Il documento è citato in E. Robertazzi Delle Donne, *Chiesa e potere*, cit., p. 180. La fonte è Archivio di Stato di Salerno, *Dispacci reali nella giurisprudenza ecclesiastica 1797-1859*.

⁴⁴⁹ D. Menozzi, *La chiesa, la rivoluzione, l'impero*, cit., pp. 172-173.

⁴⁵⁰ Ivi, pp. 173, 179. La tendenza a fuoriuscire dai percorsi coniugali tradizionali si era già rivelata, in territorio italiano, nel triennio 1796-1799. Sull'argomento si veda A.M. Rao, *Arbres de la liberté et mariages républicains en Italie*, in M. Vovelle (a cura di), *Melanges. Sur la Révolution approches plurielles*, Paris, Sociétés des études robespierristes, 1997, pp. 471-476; P. Palmieri, *Gli sposi della libertà. Il sacramento del matrimonio durante la Repubblica napoletana del 1799*, in «Studi storici», n. 2, 2006, pp. 557-585. Rimando a questo lavoro anche per un bibliografia aggiornata sull'argomento.

⁴⁵¹ D. Menozzi, *La chiesa, la rivoluzione, l'impero*, cit. p. 174.

testi della controrivoluzione cattolica, mentre diverse confraternite laicali e alcuni esponenti di ordini religiosi soppressi, senza infrangere formalmente la legge, si trasformarono in connotati del loro operato organizzando «riunioni private di culto» e promuovendo quella «spiritualità intransigente» che, pur priva di un «diretto significato politico», implicava una «radicale contrapposizione ai portati del mondo moderno nella sua globalità»⁴⁵². Con una reazione sempre più sistematica ai provvedimenti governativi, sospinta dal carisma del “papa martire” Pio VII, si profilavano nettamente i contorni di una opposizione al «neocostantinismo» napoleonico fondata sul ritorno dell’alleanza tra trono e altare e su una riscoperta delle radici medievali della cristianità che eliminava il peggiore male seguito alla caduta dell’antico regime: l’autonomia dell’uomo dal dettato delle autorità ecclesiastiche⁴⁵³.

Anche nel campo della promozione di vecchi e nuovi culti sono rinvenibili i segni evidenti di questa controffensiva e i comportamenti di Vincenzo Rogadei si spiegano con la volontà di difendere le proprie prerogative, la diocesi e un importante istituto religioso dall’avanzata del potere francese, attraverso un uso, in verità non troppo ortodosso, delle scomposte reazioni generate dall’instabile emotività popolare. La morte di Francesco Mercurio fu un’occasione impedibile per trovare una pedina di scambio con le autorità laiche che scongiurasse il pericolo delle soppressioni, ma fu, allo stesso tempo, un evento dotato di un forte potere coagulante per l’espressione di istanze legittimiste e filo-borboniche che, pur rimanendo nell’ombra, continuavano a trovare importanti veicoli di espressione. La scalata agli altari del religioso francescano non portò frutti immediati (il processo di beatificazione fu aperto solo nel 1890 ed è tuttora in corso), ma il vescovo casertano vinse la sua battaglia e, nel sinodo diocesano del settembre 1815 poté celebrare senza riserve il ritorno di Ferdinando IV.

La Chiesa di Dio – si leggeva nell’atto di indizione - prefigurata dal tipo della Torre di Davide, edificata con bastioni, pendendo da essa migliaia di scudi ed ogni specie di armatura di forti, sebbene non possa mai piangere sulla perdita e la contaminazione del deposito della dottrina, essendo così fondata sulla ferma pietra che le porte dell’Inferno non potranno mai prevalere contro di essa, tuttavia, perché l’uomo nemico non cessa di seminare la zizzania nel campo del Signore, se in ogni tempo, quanto più invece in questi ultimi tempi, la Divina Sposa di Gesù Cristo fu costretta a piangere, gemere ed ululare sulla perdita di tanti figli. Chi mai

⁴⁵² Ivi, pp. 175-176. Sulle «amicizie cristiane» si veda C. Bona, *Le «amicizie». Società segrete e rinascita religiosa*, Deputazione subalpina di storia patria, Torino, 1962; G. Griseri, *Le «amicizie cristiane». Pio Brunone Lanteri e il movimento di resistenza dei cattolici nel periodo napoleonico (1780-1815)*, Cuneo, Saste, 1990.

⁴⁵³ Sulla definizione di «neocostantinismo» napoleonico, si veda D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit., pp. 787-793.

potrebbe frenare le lacrime, dicendo tali cose? L'Italia, la Spagna, la Francia, la Russia ridondano di sangue per guerre atrocissime, avvampò l'Europa; mentre un'empia filosofia da ogni parte infuriava, strepitava ed avanzava, nel luogo santo non solo si ergeva, ma imperava l'abominazione della desolazione, tante anime fuorviavano ed erano trascinate verso il male vietato; la pia madre, cosparsa tutta di lacrime ed oppressa dall'amarezza, come un'altra Rachele spinse i suoi figli e non volle essere consolata perché essi non erano più. Noi invero, in tante calunnie di mali, ci struggiamo di dolore. Ci adoperammo a tutto potere per serbare il gregge affidatoci incolume dalla corruzione largamente dilagante. Fu necessario lottare tra i minacciosi flutti politici; ma ora godiamo nel Signore perché ci diede a vincere un forte combattimento. Ma chi potrà mettere in dubbio che, per la nequizia dei tempi, la prisca pietà non si sia raffreddata, la più austera osservanza rilasciata e della polvere mondana anche i religiosi non si siano macchiati? Allo scopo di rimuovere gli ostacoli alla salvezza delle anime, al fine di stimolare i pigri nella via del Signore, ad incoraggiare i fervorosi, che cosa ci rimane da fare? È uopo che imitiamo quei vigilantissimi pastori della chiesa, i quali, per compiere lodevolmente le cose nella casa di Dio, avendo da forti portato il manipolo dei pianti e del dolore, infine hanno ottenuto nei cieli le merende del lavoro; le loro orme è necessario che seguiamo. E, come al ritorno del sole primaverile la terra germoglia l'erba verdeggiante e portante il proprio seme e l'albero fruttifero secondo il proprio genere, così, ritornato il nostro tanto desiderato Re Ferdinando IV, germogli anche la terra dei santi, [per sconfiggere] la infermità di questi tempi, per sollevare l'indigenza spirituale dei deboli, per purificare, estirpare e sanare quanto vi fosse di depravato e corrotto⁴⁵⁴.

A distanza di quasi quattro decenni dallo svolgimento del processo diocesano per la beatificazione di Salvatore Pagnani ritornava il tema della "terra dell'obbedienza", fertile e pulita dalle "degenerazioni" del secolo "guasto e corrotto", a dimostrare l'esistenza di un filo ininterrotto che, senza mai spezzarsi, aveva guidato la cultura cattolica intransigente tenendo strettamente uniti i percorsi della religione e della politica.

Un'ultima curiosità

Vincenzo Rogadei morì improvvisamente il 16 marzo del 1816 durante la notte in preda a un attacco di polmonite. Ancora alla metà del novecento, tuttavia, circolava in città una diversa versione dei fatti, secondo la quale egli sarebbe stato soffocato da due sconosciuti che riuscirono ad introdursi di soppiatto nelle sue stanze⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ ASDC, *Sinodi diocesani, Vincenzo Rogadei, 1815, Atto di indizione*. Il documento è interamente riportato in V. Rossetti, *La vita religiosa e civile*, cit., pp. 90-91.

⁴⁵⁵ Questa versione è sostenuta anche da V. Rossetti, cit., pp. 93-96, ma, è bene ricordarlo, l'autore abbracciava chiaramente le posizioni legittimiste. Si veda anche AA. Vv., *Cronologia dei vescovi casertani*, cit., p. 70.

Cap. V

Oltre i confini del Regno: i nuovi profili di santità e la lotta ai mali del secolo

La storiografia degli ultimi decenni ha cercato di ricostruire i percorsi attraverso i quali, tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del secolo successivo, il mondo cattolico cercò di reagire ai processi di secolarizzazione e modernizzazione della società europea. L'attenzione rivolta alla costruzione di nuovi profili di santità si è rivelata particolarmente efficace ai fini dell'individuazione delle istanze e dei modelli culturali caratterizzanti di una strategia che non è semplicemente definibile nei termini di una reazione passiva o di una controffensiva alle novità del "secolo dei Lumi", ma, come ha giustamente osservato marina Caffiero, visse anche in una dimensione creativa, e dunque «tanto più efficace e duratura», condividendo «la fede delle grandi rivoluzioni» nel «primato della politica» e, soprattutto, comprendendo l'importanza degli orientamenti dell'opinione pubblica¹.

Un ruolo importante in questo senso fu giocato dai membri della soppressa Compagnia di Gesù che mostrarono, in diversi campi, durante gli anni della dispersione, una sorprendente vitalità appoggiandosi anche al ritrovato sostegno di diverse monarchie che, spaventate dalla possibilità di una celere diffusione della furia sovversiva francese, decisero di arrestare bruscamente le politiche riformiste che avevano duramente colpito il ceto ecclesiastico. Proprio tra i membri dell'ordine fondato da Ignazio di Lodola e tra i sovrani di una monarchia italiana, quella sabauda, che si distinse per la sua ostinata chiusura a qualsiasi margine di trattativa con il governo repubblicano transalpino, troviamo due aspiranti santi, intorno ai quali furono formulate proposte culturali e religiose meritevoli di una riflessione.

Il filo ininterrotto del gesuitismo: Giuseppe Pignatelli

Giuseppe Pignatelli nacque a Saragozza il 27 dicembre del 1737 da don Antonio, appartenente al ramo ducale dei Monteleone, e da Maria Francesca contessa di Fuentes, discendente della famiglia aragonese degli Hereteia e da quella catalana dei Blanes². All'età di otto anni, a seguito della scomparsa dei «nobilissimi e piissimi genitori», fu affidato alle cure della sorella maggiore che viveva a Napoli, dove compì i primi passi

¹ M. Caffiero, *La politica della santità*, cit. p. 10.

² ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, vol. 277. Articoli redatti dal postulatore della Compagnia di Gesù Giuseppe Aloisio nel 1731, art. 1.

della sua formazione culturale frequentando il Collegio della Compagnia di Gesù³. Nel 1750 tornò in patria e proseguì i suoi studi completando i tre anni di noviziato a Tarragona, un anno di studi umanistici a Manresa, e un triennio di filosofia e teologia a Calatayud, prima di raggiungere nuovamente la sua città natale nella quale visse i difficilissimi anni che precedettero l'espulsione dell'ordine ignaziano⁴. Dagli articoli del suo processo di canonizzazione, redatti dal postulatore Giuseppe Aloisio nel 1831, si apprende che egli, pur beneficiando di un «real beneplacito» che gli permetteva di rimanere nella sua terra, ottenuto anche grazie alle «premurose istanze» dei suoi influenti «congiunti», decise di seguire i suoi confratelli nell'esilio, esortandoli a prestare obbedienza agli ordini sovrani e incutendo a tutti, specialmente a quelli più scoraggiati e feriti da un colpo così duro, una rinnovata fede nel «divino volere»⁵. Dopo la pubblicazione, nel 1773, del decreto pontificio di soppressione della Compagnia, dimorò per un lungo periodo, «quasi prigioniero», a Bologna, in casa di un «commissario» regio, riuscendo a resistere prodigiosamente a tutte le «istanze» che lo obbligavano a troncane completamente i rapporti con gli altri membri della Compagnia, e legandosi ancora più strettamente a loro attraverso la professione dei voti solenni e una pratica religiosa fondata su una rigida osservazione della Regola proposta dal fondatore⁶.

Già dall'inizio degli anni ottanta del secolo, come è noto, il movimento antigesuita che si era cementato nel solco della cultura illuminista e giurisdizionalista promuovendo una riforma religiosa orientata ad arginare la decadenza delle istituzioni ecclesiastiche e a riscoprire le radici teologico-morali delle comunità delle origini, mostrava i primi importanti segni di crisi, amplificati dalle tensioni generate dalle aggressive politiche anticurialiste di alcuni stati europei, mentre i membri della disciolta Compagnia confermavano di possedere notevoli capacità propagandistiche conservando il loro spirito di corpo e ricollocandosi abilmente in alcuni ruoli particolarmente significativi dell'apparato sociale⁷. L'educazione dei giovani aristocratici e dei discendenti del notabilato borghese rimase, in molti casi, prerogativa degli ex-gesuiti, i quali furono capaci di affermare la loro presenza anche in ambiti quali il giornalismo e l'editoria, nella produzione scientifica, letteraria e storico erudita, nei posti dirigenziali di biblioteche e

³ Ivi.

⁴ Ivi, art. 2.

⁵ Ivi, art. 3.

⁶ Ivi, art. 4.

⁷ Si veda sull'argomento il recente consuntivo proposto da M. Rosa, *Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento*, cit., pp. 248, 279-280. Si vedano anche le indicazioni contenute in A. Trampus, *I Gesuiti e l'Illuminismo*, cit.; S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII-XVIII*, Roma, Salerno, 2000; N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006.

musei, mostrando un'inospettabile attivismo ben oltre i campi già sperimentati della predicazione, dell'assistenza spirituale, della trattatistica di carattere apologetico e controversistico⁸.

Di fronte alla rottura rivoluzionaria, diversi gruppi, in forme più o meno clandestine, diedero vita a iniziative volte a ricostruire l'ordine soppresso aggirando i divieti statali e pontifici: si assistè, quindi, nel 1796, alla nascita della Società del sacro cuore di Gesù, che operò nei Paesi bassi austriaci sotto la guida dell'abate francese Leonor Franz de Tournély, seguita un anno più tardi dalla fondazione a Roma della Societas Fidei Jesu, detta anche dei fideisti o paccanaristi, dal nome del promotore Niccolò Paccanari, originario della Valsugana. Quando nel febbraio del 1798, a seguito dell'arrivo delle truppe francesi, fu proclamata la repubblica Romana e il papa fu condotto a Siena da prigioniero, i membri di questo neonato sodalizio furono espulsi e, mentre alcuni si rifugiarono a Parma associandosi in segreto ai confratelli rifugiatisi in Russia e protetti dalla zarina Caterina e dal suo successore Paolo I, altri si recarono, sotto la guida di Paccanari, ad Hagenbrunn in Austria, unendosi ad alcuni superstiti della Società del Sacro Cuore⁹. La cartina politica europea era stata ormai sconvolta dalle affermazioni degli eserciti repubblicani e proprio l'impero ereditato da Francesco II aveva ormai acquisito, in quel periodo, il ruolo di principale antagonista della Francia, diventando, anche dal punto di vista simbolico, il baluardo degli antichi equilibri continentali che sembravano irrimediabilmente minati. Se quest'area divenne un importante campo d'azione per il rilancio dell'azione gesuitica, anche negli stati della penisola, l'esigenza di una ricomposizione politico-sociale, che fosse capace di arginare le novità introdotte dai governi giacobini, si poggiò sul contributo, certamente non trascurabile, di alcuni religiosi che non avevano mai completamente rinnegato la loro appartenenza all'ordine ignaziano.

Giuseppe Pignatelli caratterizzò in questo senso gran parte del suo operato e, dopo aver trascorso quasi tre decenni tenendo uniti i suoi confratelli, senza disdegnare di attingere al suo ricco patrimonio personale per sostenerli «nelle loro miserie», estese «la sua liberalità ancora agli altri sovvenendo con copiose limosine un gran numero di ecclesiastici e secolari che emigrarono dalla Francia per la Rivoluzione»¹⁰. Dal 1799 al 1802 risiedé a Colorno, presso Parma, in qualità di consigliere spirituale del duca Ferdinando di Borbone, nipote del re di Spagna Filippo V, e fece ricorso a tutte le sue capacità persuasive «presso i governanti» per risparmiare «ulteriori traversie» agli «oppressi religiosi», curandosi

⁸ M. Rosa, *Gesuitismo e antigesuitismo*, cit., pp. 279-280.

⁹ A. Trampus, *I Gesuiti e l'Illuminismo*, cit., pp. 285-286.

¹⁰ ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, cit., art. 5.

persino di conquistare «l'amicizia» e la «benevolenza» degli «stessi Repubblicani, le massime dei quali peraltro egli aborriva»¹¹. Si trasferì successivamente a Napoli, dove il suo progetto di ripristino della Compagnia incontrò gravi resistenze, ma il credito di cui godeva presso i sovrani borbonici gli permise di ottenere che i suoi confratelli fossero ricevuti «con tutta la liberalità» possibile, nel pieno rispetto dei loro costumi devozionali¹². La regina Maria Carolina, dopo aver caratterizzato con la sua linea intransigente le scelte politiche della prima restaurazione, si affidò ai consigli del servo di Dio, dimostrandogli «profonda affezione» per la sua capacità «di promuovere nei sudditi la religiosa osservanza». Quando si doleva delle «disgrazie e delle convulsioni alle quali andava soggetto lo stato», l'aspirante santo le spiegava che «la cagione» dei «comuni mali» andava cercata «nella poca deferenza che si aveva del vicario di Cristo» e in «quella indipendenza dalla Santa Sede con cui i governi pretendevano regolare le cose ecclesiastiche violando gli inviolabili diritti divini della chiesa»¹³.

Dopo l'ordinanza di pio VII del 24 luglio 1804 che riammetteva i gesuiti nel Regno delle Due Sicilie, Giuseppe Pignatelli ottenne la carica di padre provinciale e, anche se a malincuore, prestò giuramento di fedeltà al governo di Giuseppe Bonaparte, ma si tenne sempre a distanza dai nuovi ministri, limitandosi a compiere le «indispensabili visite di dovere, solite praticarsi talvolta fra l'anno e dalle quali chiunque» si trovasse «alla testa di una corporazione o di una rappresentanza» non poteva «esimersi senz'imprudenza». Preferì non celebrare la consueta adunanza annuale dell'ordine per l'inaugurazione dell'anno scolastico, in modo da non essere costretto ad invitare i «magistrati» francesi e di non dover lodare il nuovo sovrano con l'orazione che era stata preparata per quell'occasione¹⁴. La sua condotta fu orientata a sottrarre ai «nemici della chiesa» tutti gli appigli possibili «per censurare» i suoi confratelli e, «ad onta ancora delle spie che a bella posta» si impegnavano «ad ascoltare i discorsi, esaminare i passi, indagare i sentimenti degli individui», non si trovarono pretesti credibili per costruire accuse contro la Compagnia e la nuova espulsione da Napoli, ordinata nel 1806, «dové confessarsi dal governo non prodotta da altro motivo che da un ordine di Napoleone» che non la giudicava necessaria al bene dello stato. Nonostante diversi notabili si fossero attivati per trattenerlo nella città partenopea, il servo di Dio, «assuefatto a simili disastri», cercò di organizzare celermente la partenza dei suoi religiosi e, nel luglio di quell'anno, si recò esule a Roma,

¹¹ Ivi.

¹² Ivi, art. 7.

¹³ Ivi, art. 15.

¹⁴ Ivi, art. 18.

dimostrando una piena abnegazione alla sua missione, struggendosi «di lacrime per le offese che Iddio e la santa Chiesa ricevevano» in quei «tempi difficili di universale perturbazione»¹⁵. Il suo corpo stanco e sofferente non gli permise di continuare a perseguire i suoi scopi e si spense nella città pontificia nel 1811 senza poter assistere alla definitiva ricostruzione dell'ordine ignaziano che sarebbe avvenuta solo tre anni più tardi. Nonostante i funerali svolti in forma privata, un'enorme folla accorse a rendere omaggio alla sua salma e la fama delle sue "eroiche" virtù si diffuse rapidamente tra persone di ogni ceto, poveri, derelitti, aristocratici e sovrani, propiziando, all'inizio degli anni trenta, l'apertura delle procedure di canonizzazione¹⁶.

Il modello di santità costruito intorno alla figura di Giuseppe Pignatelli si poggiava sulle solide basi di una cultura teologico-politica elaborata da diversi controversisti negli ultimi decenni del XVIII secolo e orientata a sostenere la necessità della ricostruzione di un sistema di potere (idealmente attribuito da alcuni all'epoca post-tridentina, da altri all'epoca medievale, e mai effettivamente realizzato) incentrato su una piena confluenza di intenti tra poteri laici ed ecclesiastici e pesantemente compromesso dall'applicazione delle politiche riformiste e anticurialiste. Già negli anni settanta, l'ex-gesuita Nikolas Albert Von Diessbach, rilevando la necessità di fondare nuove adunanze cattoliche per cercare di influenzare l'opinione pubblica e contrastare le istanze dei philosophes, poneva i presupposti di una battaglia su più fronti contro l'incredulità e gli abusi della ragione senza dimenticare, tuttavia, l'efficacia delle nuove forme di circolazione delle idee fondate sull'evoluzione dell'editoria e del giornalismo, capaci di conquistare un numero di elettori sempre più elevato¹⁷. Negli anni novanta la rottura rivoluzionaria fu interpretata dal famoso apologeta come sito finale di un'evoluzione storica iniziata con l'affermazione della Riforma protestante e culminata con la diffusione dell'Illuminismo, con i processi di secolarizzazione che ebbero luogo in diversi stati europei e la soppressione della Compagnia di Gesù che aveva ricoperto, lungo il periodo della controriforma, un fondamentale ruolo di supporto alla stabilità del sistema politico-confessionale. Le tesi di Diessbach riscossero numerosissimi consensi nei primi anni del XIX secolo, quando la riorganizzazione dell'ordine ignaziano, anche sotto la spinta di personaggi fortemente carismatici come il celebre ex-novizio Augustin Barruel, divenne uno dei presupposti

¹⁵ Ivi, art. 20 e 36.

¹⁶ Ivi, art. 75-78.

¹⁷ A. Trampus, *I Gesuiti e l'Illuminismo*, cit., pp. 282-283. Per la ricostruzione di parte degli orientamenti della chiesa cattolica tra gli anni settanta e gli anni novanta del secolo e di alcuni importanti esiti della produzione controversistica si vedano le pp. 76-82 di questo lavoro.

essenziali della ricomposizione del mondo cattolico di fronte al dilagare della miscredenza rivoluzionaria.

Se nel regno di Napoli gli *Elogi istorici* di Pietro degli Onofri, mutuando alcuni temi forti del pensiero reazionario, avevano messo sotto accusa i processi degenerativi propiziati dalle politiche riformiste, addebitando al fronte massonico, anticuriale e antigesuitico le principali responsabilità delle degenerazioni sovversive, oltre i confini dello stato borbonico proliferava una cultura ugualmente direzionata verso la «rivalutazione della funzione sociale della religione» che si poneva come obiettivi primari «la restaurazione degli ordini religiosi, il ripristino della proprietà ecclesiastica e la stesura di nuovi concordati»¹⁸. La ricostruzione agiografica dell'azione politico-pastorale di Giuseppe Pignatelli è utile a comprendere che, proprio nella definizione di nuovi profili di santità, l'intransigentismo cattolico trovava un'efficace via di espressione delle istanze di riedificazione dell'alleanza tra trono e altare. Negli stessi anni, l'esigenza di affermare l'insostituibilità delle istituzioni religiose per il mantenimento della stabilità sociale e di sostenere la causa del legittimismo monarchico contro gli sconvolgimenti operati dalla Francia rivoluzionaria e napoleonica, confluirono nella riscoperta della santità dinastica che, specie nello stato sabauda, trovò in Maria Clotilde di Borbone, moglie di Carlo Emanuele IV, una figura carismatica capace di conciliare perfettamente i ruoli di sposa, regina e strenua protettrice della "Santa Fede".

Il martirio regale di Maria Clotilde Adelaide Saveria di Borbone

La prima biografia di Maria Clotilde di Borbone fu scritta dal delegato apostolico di Benevento Luigi Bottiglia e pubblicata per la prima volta nel 1804, per la seconda volta in un'edizione ampliata e maggiormente curata nel 1816 con una dedica al papa Pio VII¹⁹. La «serva di Dio» nacque nella reggia di Versailles il 23 settembre del 1759 da Luigi XV di Borbone e Maria Giuseppa di Sassonia, ma perse dopo pochissimi anni entrambi i genitori, prendendosi cura, nonostante la tenerissima età, della sorella minore Elisabetta²⁰. Facendo le «veci di tenera, savia e affettuosa madre» supplì alla «mancanza di quella» che le era stata «da troppo sollecita morte rapita» regalando a tutti gli esponenti dell'alta nobiltà francese, ma soprattutto ai «grandi del secolo» che erano sedotti dalla cultura razionalista dimenticando la grandezza dei prodigi divini, un «bello spettacolo ed ammirabile esempio»

¹⁸ A. Trampus, *I Gesuiti e l'Illuminismo*, cit. p. 301.

¹⁹ L. Bottiglia, *Vita della serva di Dio Maria Clotilde Adelaide Saveria di Borbone*, Roma, Bourliè, 1816. Dell'edizione del 1804 non possediamo alcun esemplare.

²⁰ Ivi, pp. 3, 6-7.

di virtù e di integrità morale²¹. La contessa di Marçon, che le fece da educatrice, provvide a tenerla lontana dagli intrattenimenti di corte rispettando la sua predisposizione alla preghiera e, quando il rispetto del protocollo imponeva alla giovane di partecipare a rappresentazioni teatrali, ella riusciva sempre ad alienarsi completamente dal contesto in cui si trovava non prestando attenzione a ciò che accadeva in scena e dedicandosi unicamente alla meditazione²². Nella «corte del re suo fratello Luigi XVI era da tutti universalmente stimata ed amata» e soltanto pochissime persone osavano dire «che la avrebbero voluta alle mondane cose più sciolta e meno pia», poiché i suoi comportamenti segnati da deferenza e contrizione talvolta eccessive non mancavano di provocare situazioni di imbarazzo nei ricevimenti ufficiali²³.

Pur mostrando una chiara predisposizione verso l'abbandono del mondo e una vita completamente dedicata alle pratiche devote, rispettò senza remore il destino che le fu assegnato dai suoi parenti, comprendendo che i suoi desideri non potevano essere in alcun modo anteposti alla «ragion di stato»²⁴. Quando alla corte di Torino giunse voce che la promessa sposa dell'erede al trono Carlo Emanuele «era fornita di eccellenti doti» sembrando più «una donzella da chiostro», una «monachina», che non «una signora destinata a far bella figura nel secolo», si diffuse un «comun sentimento» di ammirazione per il lavoro svolto dalla contessa di Marçon. Questo profilo così fortemente orientato verso i canoni della vita religiosa non implicava, tuttavia, che Maria Clotilde fosse inadatta al gravoso ruolo che era chiamata a svolgere, poiché – precisava Luigi Bottiglia nella sua biografia – ella non solo possedeva tutte le «qualità che convenivano alla di lei condizione», ma poteva renderle tanto più «pregevoli» affiancandole a un rigido esercizio delle «regole di cristiana moderazione»²⁵.

La vita matrimoniale non le impedì di perseguire «con misurate maniere, senza ombra di affettazione, una santa libertà per avanzarsi a gran passi sulla via del Signore» e, anzi, il complesso rapporto con il marito, uomo contraddistinto da una cronica insicurezza e dagli umori profondamente instabili, la spinse a perfezionare le «pratiche devote» e gli «esercizi di pietà», riuscendo poco per volta a «rallentare se non franger del tutto quei legami da' quali» erano «vincolate le azioni de' grandi, costretti, malgrado le loro inclinazioni, a seguire le costumanze di corte difficili ad esser cambiate»²⁶.

²¹ Ivi, p. 8.

²² Ivi, pp. 10-11.

²³ Ivi, p. 13.

²⁴ Ivi, pp. 14-20.

²⁵ Ivi, p. 13.

²⁶ Ivi, p. 33.

Non rari anziché frequenti – scriveva l’agiografo - sono gli esempi che dall’ecclesiastica storia ci vengono somministrati, sì di uomini che di donne di ogni condizione e grado che, in matrimonio congiunti, divennero santi. Sulle tracce di questi indirizzò i suoi passi la serva di Dio, la quale, nel soggettarsi alle divine disposizioni, conosciute per mezzo dell’altrui volontà, cui era tenuta obbedire, si era prefissa di servir Dio con tutto l’impegno, esattamente adempiendo le obbligazioni annesse allo stato di coniugata cristiana²⁷.

Mentre il suo diretto spirituale, l’abate di Rossiglione guardava con attenzione ai suoi progressi, ella decise di destinare tutte le rendite dedicate alla cura della sua persona alle opere dedicate al culto divino e «prese in uso di intervenire alla spiegazione del Vangelo alla mattina delle domeniche, come nelle ore pomeridiane al catechismo ed ebbe per compagne che la seguirono due delle reali principesse».

Un sì edificante esempio portò il vantaggio che, quando prima solo il popolo basso a tale oggetto si recava alla chiesa, presero di poi a frequentarla anche persone, o per nobiltà de’ natali o per altre qualità avute in pregio, distinte²⁸.

La «luttuosa catastrofe» rivoluzionaria che tolse «il bel sereno all’Europa» travolse Maria Clotilde costringendola a sopportare patimenti inumani, la cui «sola rimembranza» era «bastante a commuover lo spirito, se non a trarre dagli occhi le lacrime»: le «lunghe prigionie del fratello», della «cognata sorella, il mal governo che di essi tacciatisi», la loro tragica fine, la «dispersione della Real famiglia, costretta a cercar fuggiasca un asilo per mettere al coperto la vita, l’immatura morte del delfino nipote, la stretta detenzione della di lui sorella» dovevano incutere, secondo Luigi Bottiglia, nell’animo di tutti quelli che conservavano «qualche senso di umanità» un sommo orrore e dovevano diventare monito per prevenire altri eventuali lutti futuri²⁹. I «floridi e pacifici stati» in cui regnavano in Savoia, essendo «li più vicini alla sorgente delli mali», provarono prima degli altri «li funestissimi effetti» della «fiamma divoratrice» che «si avanzava rapidamente portando il guasto ovunque si approssimava», andando a «percuotere sovrani, popoli e religione».

L’estreme aggressioni, l’interne congiure fomentate da un’apparente larva di libertà, la seduzione cagionata da un’eguaglianza chimerica, e dalle perniciosissime massime d’una falsa filosofia fonte dell’empietà,

²⁷ Ivi, p. 20.

²⁸ Ivi, p. 36, 39, 41.

²⁹ Ivi, p. 43.

concorrevano insieme a turbare il buon ordine ed a sconcertare le provide misure dettate dalla più accorta vigilante saviezza³⁰.

Maria Clotilde «comprendeva altresì di essere di poca efficacia le umane forze per evitare quei finesti cambiamenti, quali a ragione si potevano temere nell'ordine politico delle cose, e a grave detrimento della religione e del buon costume» e «con sincera sommissione china va la fronte agli imperscrutabili divini decreti»³¹. Intensificò quindi il suo rigido regime penitenziale «indossando un umile e semplice abito votivo di lana, poco adatto a una regina», suscitando «una grande commozione nel popolo» che le mostrò sincera fedeltà contribuendo a sventare diversi tentativi di congiura contro la famiglia reale, il più pericoloso dei quali ebbe luogo nel 1794³². La morte del re Vittorio, avvenuta nel 1796, portò Carlo Emanuele sul trono, ma i nuovi monarchi mantennero il potere solo per due anni, contraddistinti, «più che altri mai», da «tribolazioni ed angustie» tanto da poter «esser chiamati anni di non interrotto patimento e martirio»³³. L'aspirante santa, comunque, mostrò «ammirabile fermezza» nel sopportare la «sofferenza» e «nell'aprire il suo spirito al padre Felice De Vecchi chierico regolare della Congregazione di San Paolo [...] dovette confessare che il trono era una sorgente di Croci, quali però si protestava di voler abbracciare volentieri, perché le agevolavano la strada dell'acquisto di quel sommo bene al quale unicamente anelava».

«Ha ben ragione di chiamare questa reggia un vero Calvario – rispondeva al suddetto con una lettera del 16 aprile 1798 - lo è infatti. Ma tanto meglio perché ne facciamo buon uso, e che da questo Calvario, dopo aver avuto la fortuna e la Gloria di portar la Croce col Nostro Gesù, e sulle sue tracce, possiamo poi passare un giorno al bello ed eterno Paradiso»³⁴.

L'8 dicembre dello stesso anno il Piemonte fu invaso dalle armate francesi e il re fu costretto a firmare un accordo col generale Joubert, con il quale rinunciava formalmente al trono, recandosi esule in Sardegna con la moglie che, pur fortemente contrariata, accettò di seguirlo. Giunti a Cagliari, i sovrani conobbero l'ex-gesuita Giovan Battista Senes, all'epoca sessantottenne, il quale, dopo la soppressione della Compagnia, si era posto sotto la protezione del barnabita Giacinto Gismondo Gerdil, professore di filosofia e teologia a Torino, precettore di Carlo Emanuele negli anni dell'adolescenza, nominato cardinale nel

³⁰ Ivi, p. 47.

³¹ Ivi, p. 48.

³² Ivi, pp. 51-52.

³³ Ivi, p. 57.

³⁴ Ivi, p. 59.

1777 e candidato, all'inizio del secolo XIX, al soglio pontificio³⁵. Dal 3 marzo al 18 settembre del 1799 Senes visitò assiduamente i reali, conquistò poco per volta la loro completa fiducia diventando il loro direttore spirituale e li persuase della necessità di restaurare l'ordine ignaziano, in mancanza del quale la società di antico regime non era stata in grado di resistere agli attacchi della "perniciosa" cultura miscredente e razionalista³⁶. Successivamente Carlo Emanuele e Maria Clotilde furono costretti a fuggire verso le coste della Toscana e giunti a Firenze poterono trovare «in mezzo alle angustie qualche consolazione e conforto», poiché «Dio», sempre premuroso verso le «anime» che gli erano «più care», diede loro «il contento» di «essere ai piedi del supremo gerarca Pio VI» e «di contestare ad esso i veraci sentimenti dell'incorrotta lor religione, sincero attaccamento e filial rispetto al capo visibile della Chiesa»³⁷.

Allo stesso tempo, la regina non dimenticava di tenersi strettamente in contatto col suo confessore e, il 12 novembre, gli esprimeva tutti i suoi timori di fronte alle notizie di un possibile armistizio tra Francia e Austria, raccontando con disappunto che il marito, più preoccupato della salvezza della sua anima che dei suoi possedimenti, era vittima di «ismanie e disperazioni»: si rimetteva, quindi, alle «disposizioni della Provvidenza» abbracciando «la Croce» nella speranza di «non soccombere» alle tribolazioni e di «arrivare un giorno tutti due alla gloria del Cielo», unico oggetto dei loro «desideri»³⁸. Qualche settimana più tardi descriveva le sue angosce intorno agli «affari spettanti alla religione e alla coscienza», affermando che mentre la «vita privata» era caratterizzata da «calma, grandissima ilarità» e «devozione», le decisioni importanti di portata pubblica, «per leggere o di poco rilievo che fossero», non mancavano di provocare «inquietudini» e «disperazioni».

«Spero – si legge nella lettera del 4 dicembre - che il Piemonte sarà presto liberato dai francesi, ma non spero così presto di potervi andare, di più temo molto che quel mostruoso governo repubblicano continua a subsistere, ed allora quantunque tutte le circostanze cangiassero, e ci permettessero di andarvi, credo che sarebbe impossibile di farci risolvere il Re, perché dopo avere provato cos'è la vicinanza di una tale Repubblica, la presenza di un amabasciatore e l'impossibilità che vi è allora di governare e fare la fortuna dei suoi sudditi, non vuole più una tale schiavitù. [...] Se poi le cose cangiano riguardo alla Francia e che non si abbia più per vicino e per padrone un nemico dichiarato di gesù cristo e della santa chiesa, allora sono per

³⁵ G. Manunta Bruno, *Una regina e il confessore. Lettere inedite di Maria Clotilde di Francia, regina di Sardegna, all'ex gesuita Giovan Battista Senes (1799-1802), pubblicate con documenti e diari inediti*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 103.

³⁶ Ivi, pp. 107-108.

³⁷ L. Bottigliola, *Vita della venerabile serva di Dio*, cit., p. 77.

³⁸ G. Manunta Bruno, *Una regina e il suo confessore*, cit., Maria Clotilde a Giovan Battista Senes, Firenze, 12 novembre 1799, pp. 137-139.

loro, che sarà possibile ottenere da lui quel sacrificio del desiderio suo il più vivo per questo mondo, perché allora lo farà con speranza che gli possa giovare alla salute eterna, in vece che nell'altra supposizione, gli sarebbe di danno poiché si troverebbe di bel nuovo come per il passato in necessità di fare di continuo o a permettere tante cose contra la sua coscienza»³⁹.

Nell'aprile del 1800 l'aspirante santa scriveva al marchese di San Marzano, suo confidente politico, e, dopo aver ribadito che un eventuale ritorno a Torino sarebbe stato imprudente e rischioso per il persistere della minaccia transalpina, affermava che i problemi di bilancio dello stato andavano assolutamente risolti senza «rien prendre sur le bien du Clergé tant séculier que régulier en aucune manière» poiché «le malhereuse Edit du 23 octobre 1798» era stato «la source de la ruine» della monarchia e la causa di un esilio tanto doloroso: il re era stato indotto a firmare il provvedimento con «mille prétextes», ma se ne era presto pentito e non avrebbe ripetuto l'errore per una seconda volta⁴⁰. Queste opinioni dimostravano eloquentemente che la sovrana, sposando pienamente le tesi controrivoluzionarie propagate dagli ex-gesuiti e da buona parte della controversistica cattolica, attribuiva le responsabilità della deflagrazione rivoluzionaria all'attuazione delle politiche anticurialiste che avevano privato lo stato dell'indispensabile supporto delle istituzioni religiose. Mostrando un'enorme perspicacia nella gestione dei drammatici eventi che circondavano i suoi domini, ella non si lasciava andare a facili entusiasmi nei momenti in cui le armate antifrancesi sembravano avere la meglio nel conflitto e continuava a non prendere in considerazione l'ipotesi di un ritorno a casa essendo consapevole che «i poveri piemontesi» si sarebbero aspettati un celere ritorno all'abbondanza di beni alimentari e sarebbero rimasti alquanto delusi provocando ulteriori disordini⁴¹. Accanto ai tentennamenti del marito, perennemente in preda ad ansie e convulsioni, Clotilde manteneva intatte le sue posizioni intransigenti, negando qualsiasi possibilità di poter scendere a patti con il governo transalpino messo in piedi dai giustizieri di suo fratello Luigi XVI.

«[...] bene o male – scriveva a Senes il 10 ottobre del 1800 - si farà poi quella maledetta pace, che la repubblica francese sussisterà e sarà riconosciuta, e forse ancora le altre; allora si può dire che il Piemonte non può più sussistere; ma supponiamo il più probabile che la Cisalpina e forse la ligure siano distrutte, ma tanto la francese sussisterà come avanti cioè i due ultimi anni; vorrà comandare da per tutto, e lo farà avendo

³⁹ Ivi, Maria Clotilde a Giovan Battista Senes, pp. 145-147.

⁴⁰ La lettera è riportata in N. Bianchi, *Storia della monarchia piemontese dal 1773 al 1861*, Torino, Bocca, 1879, p. 343.

⁴¹ G.B. Manunta, *Una regina e il suo confessore*, cit., Maria Clotilde a Giovan Battista Senes, 25 aprile 1880, pp. 197-198.

la forza in mano, invierà un ambasciatore che esigerà tutte le bricconerie possibili e bisognerà ubbidire per non essere strangolati, di più torneranno da capo a voler l'alleanza con noi, ecc. Vi può essere forse qualcuno che si contenta di questa situazione, e di più si creda in obbligo di accettarla per salvare, dicono, il paese e conservarsi il Dominio, ma non già il Re, che in questo non vede altro (come lo ha provato per propria esperienza) che una vera schiavitù, e peggio ancora, una obbligazione continua di fare quotidianamente delle ingiustizie, delle bricconerie, delle preferenze alla Canaglia, in somma dei Peccati»⁴².

Gli stretti rapporti tra la sovrana esule e il suo confessore cagliaritano rimanevano, comunque, principalmente finalizzati alla restaurazione dell'ordine ignaziano in Sardegna, ma l'impegno profuso in questo senso fu giudicato imprudente dal nuovo papa Pio VII, il quale, l'11 agosto del 1801, scriveva con toni risentiti a Carlo Emanuele che le notizie, imprudentemente diffuse, di un imminente ritorno di quei religiosi «andavano a suscitarsi una guerra» dagli esiti prevedibilmente non piacevoli⁴³. Nonostante la sonora rampogna ricevuta, il marito della serva di Dio, scrivendo quattro mesi dopo al segretario pontificio monsignor Tosi, mostrava di non essere affatto consapevole della drammatica situazione che si era creata nell'isola, ormai in preda a crescenti tensioni generate dalla possibilità di un attacco francese dalla Corsica e dalle carenze del sistema annonario, e attribuiva tutti i mali alla diffusione delle «massime filosofiche» che «mettevano in ridicolo le sacrosante verità» della fede, proponendo come «unico riparo» possibile il ristabilimento dei gesuiti⁴⁴. L'ultima tappa dell'esilio dei reali savoardi fu Napoli, dove l'incontro con il barnabita Francesco Saverio Maria Bianchi li introdusse al culto della celebre “bizzoca” Maria Francesca delle Cinque Piaghe, dando inizio a un connubio, carico di contenuti simbolici, che legava i destini di un'«umile ed incolta popolana» e della «regina sua ammiratrice», entrambe impegnate «nella difesa della fede e dell'ordine politico e religioso tradizionale», non diversamente da quanto era successo alla metà del secolo precedente con Maria Amalia di Sassonia e le sue predilette Angela Marrapese e Maria Maddalena Sterlich⁴⁵. Nella città campana, Maria Clotilde di Borbone visse i tragici momenti della malattia – le fu diagnosticato il tifo o “mal putrido” – descritti da Luigi Bottiglia con un'attenzione

⁴² Ivi, Maria Clotilde a Giovan Battista Senes, 10 ottobre 1800, pp. 243-245. Poco più di un mese più tardi, il 12 novembre, la regina scriveva: «La fine dello scorso mese è stata terribile ed abbiamo avuto delle manie peggiori che mai, perché pare che si farà un Congresso per la Pace Generale (la quale non sarà giammai una vera pace), pure è indispensabile che il Re vi abbia anche un Ministro per i suoi interessi, e come gli pareva che questo era un trattare con i francesi, questo solo pensiero lo metteva in vere convulsioni» (ivi, p. 254).

⁴³ D. Perrero, *I reali di Savoia nell'esiglio. Narrazione storica su documenti inediti*, Torino, Bocca, 1898. Il documento è riportato a p. 327.

⁴⁴ A. Monti, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese: compilate in occasione del primo centenario della restaurazione di essa Compagnia dal padre Alessandro Monti, vol. III, Prima della provincia*, Chieri, Ghirardi, 1915, p. 11

⁴⁵ M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo barocca all'apostolato sociale*, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 359-360.

meticolosa volta ad accostare metaforicamente le sofferenze patite dal corpo pingue e sgraziato della serva di Dio ai tormenti patiti dalla chiesa e dalla monarchia in quella delicata congiuntura storica⁴⁶. La morte della serva di Dio, avvenuta il 7 marzo del 1802, non fu accompagnata dai cerimoniali fastosi adatti alle donne del suo rango, andando a chiudere idealmente una parabola biografica segnata dal sacrificio, dall'esilio forzato e dall'emarginazione, che fungeva da modello oppositivo ai valori di una società scristianizzata che cercava faticosamente di rimettersi nei binari della fede⁴⁷.

Negli anni venti del XIX secolo la monarchia sabauda, sotto la guida di Carlo Felice, iniziò una paziente opera di ristrutturazione della sua immagine sacrale attraverso il rilancio dei culti tributati ai santi legati al territorio e delle devozioni dei primi martiri dell'era cristiana, le cui reliquie erano state, in alcuni casi, violate dagli eserciti rivoluzionari⁴⁸. Il potere civile, riappropriandosi dei cerimoniali religiosi ed ergendosi a difensore degli eroi della chiesa, tentava di dare inizio a un progetto più ampio di riedificazione morale dei sudditi chiamando le vecchie aristocrazie e i ceti emergenti a ricucire le fratture degli anni appena trascorsi. La biografia della sovrana Ludovica di Savoia (1463-1503) pubblicata da Paolo Durio nel 1840, all'indomani del decreto pontificio di conferma del culto, fu, in questo senso, particolarmente significativa poiché l'autore trasponeva nel panorama tardo quattrocentesco, ancora immune ai "flagelli" della riforma protestante, della diffusione delle idee illuministiche e della deriva sovversiva da esse provocata, i problemi del suo presente⁴⁹. Moglie affettuosa e devota, capace allo stesso tempo di sostenere il marito in un'azione di governo che diminuì «le contribuzioni» fiscali e chiuse «le vie» che conducevano gli stati «alla miseria», «cioè il lusso, il gioco e l'ozio», ella diveniva, nel panorama ottocentesco, un modello di giustizia distributiva volta a beneficiare un popolo fedele e obbediente, dimostrando «l'esportabilità nel tempo» di un modello di santità dinastica femminile di antiche radici⁵⁰. Nel 1836 moriva la giovanissima Maria Cristina di Savoia, figlia di Vittorio Emanuele I e di Maria Teresa d'Asburgo, moglie del Re delle Due Sicilie Ferdinando II, nata nel novembre del 1812, ovvero «nell'anno stesso» - come avrebbe scritto più tardi il suo biografo Guglielmo De Cesare - «in cui la mano di Dio

⁴⁶ Dei contenuti simbolici legati al corpo sofferente dell'aspirante santa si è occupata Sara Cabibbo, *Beata Stirps. Culti e santi sabaudi fra primo e secondo Ottocento*, in «Cheiron», *La monarchia nella storia dell'Italia unita. Problematiche ed esemplificazioni*, n. 13, 1996, pp. 278-286.

⁴⁷ Ivi, p. 285.

⁴⁸ Ivi, p. 272. Sul recupero delle reliquie dei santi martiri si veda S. La Salvia, *L'invenzione di un culto: Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*, in S. Boesch Gajano – L. Sebastiani (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila – Roma, Japadre, 1984, pp. 875-956.

⁴⁹ P. Durio, *Vita della beata Lodovica di Savoia*, Roma, Salviucci, 1840. Sull'argomento si vedano le osservazioni di S. Cabibbo, *Beata Stirps*, cit., pp. 275-278; id., *La santità femminile dinastica*, in L. Scaraffia – G. Zari (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 399-404.

⁵⁰ P. Durio, *Vita delle beate Lodovica*, cit., p. 9; S. Cabibbo, *La santità femminile dinastica*, cit. p. 402.

oscillava la bilancia che doveva decidere della sorte de' re e de' popoli; e le armi concitate del nord, per non essere artigliate dal vincitore, si apprestavano rumoreggianti sulle sponde del Nieman a combattere per rinnovare la faccia dell'Europa, che affranta da lunghi mali sofferti e atterrita dall'avvenire, domandava riposo»⁵¹. Questa sovrana, pur nelle enormi diversità riguardanti l'immagine e l'indole, si univa idealmente a Maria Clotilde, ormai assorbita pienamente dalla famiglia reale piemontese nonostante le sue origini borboniche, per la sua predisposizione a ricollocare l'ambiente familiare e la corte nei canoni della perfetta vita cristiana, fungendo da modello per l'intero corpo dei sudditi.

Il profilo di santità costruito intorno alla consorte di Carlo Emanuele IV, quindi, poneva i fondamenti della ridefinizione dell'identità politico-religiosa dello stato sabaudo che avrebbe caratterizzato l'età della restaurazione mutuando alcuni caratteri importanti dai canoni controriformistici e dal ricco santorale della dinastia, ma presentando anche degli elementi di rottura con il passato legati al mutamento del quadro storico di riferimento. Luigi Bottiglia sottolineava, infatti, nelle pagine finali della sua biografia che le «dolcezze» con le quali «compiacevasi Dio di ricolmare i patimenti della sua serva, siccome eran dirette a confortare lo spirito e renderlo robusto a portare la pesante croce», non potevano essere «simili a quelle delle quali si» degnava «arricchire certe anime», ovvero «estasi, visioni, allocuzioni e simili», ma consistevano più semplicemente «in un certo sensibile godimento e dolce spirituale trasporto alle azioni religiose, in lumi che opportunamente dissipavano la caligine e rischiavano la mente».

Se in tutte le morali virtù della nostra serva di Dio si esercitò, allorché si presentavano occasioni che ne richiedessero la pratica, alla quale sempre si trovava con l'animo disposto, per rapporto però a quella della fortezza, con tutta verità è da dire che non mai fu interrotta la serie degli atti dalla medesima generosamente ripetuti, e per gl'infausti avvenimenti che le amareggiaron la vita, e per una continua incertezza sì della propria che dell'altrui sorte, e per tant'altre cause così da Dio ordinate a tener la sua Serva sempre unita alla Croce e purgarla col fuoco delle tribolazioni⁵².

Pur affermando, quindi, che nessuna condizione sociale poteva precludere l'accesso alla perfezione cristiana, l'agiografo non poteva fare a meno di marcare le specificità del percorso verso la santità di una regina che era stata capace di porre su un unico piano, nella sua parabola esistenziale, le incombenze politiche e il richiamo della fede. Il frate

⁵¹ G. De Cesare, *Vita della venerabile serva di Dio Maria Cristina di Savoia regina delle Due Sicilie, cavata dai processi per la beatificazione e canonizzazione da Guglielmo de Cesare*, Roma, Civiltà cattolica, 1863, p. II.

⁵² L. Bottiglia, *Vita della venerabile serva di Dio*, cit., pp. 127, 290.

Alessandro Bardani dei Padri Predicatori, nel suo parere per la concessione dell'imprimatur pontificio all'opera, riteneva che i lettori sarebbero rimasti sorpresi dalle vicende di un'«eroina» che racchiudeva in sé «l'altezza sublime della nascita» e «una cordiale profonda umiltà», «l'opulenza del gran mondo» e «un totale distacco dalle cose terrene», «una opprimente complicazione di affari e di gravosissime tumultuarie occupazioni» e un «interiore raccoglimento» accompagnato da «molteplici esercizi divoti»⁵³. Leopoldo Scati, assistente dei Chierici di San Paolo, riteneva che la vita di una sovrana vissuta in un'epoca tanto delicata nella quale il potere regio e quello ecclesiastico erano chiamati a riunirsi contro un comune oppressore, non poteva, né doveva essere simile a quella di una comune santa.

[Maria Clotilde] – egli scriveva il 15 gennaio del 1815 - ne' più dolenti avvenimenti del secolo, non divide giammai gli interessi del regno da quelli della religione, di cui anzi ne rafferma la santità con pie pratiche religiose; [...] da' de' consigli e delli esempj ai sudditi, e gli assoggetta per quelli alle Leggi di Dio; [...] discopre o tiene indietro alle cospirazioni de' nemici dello Stato e dell'Augusta casa tanto per la sua fede che per le sue orazioni, che per la sua pazienza e rassegnazione; [...] unisce nella sua persona il coraggio, la pietà, la grandezza reale e la moderazione cristiana⁵⁴.

Alla passiva accettazione dei progetti della provvidenza si affiancava, nella candidata alla gloria degli altari, una battaglia attiva per la difesa della sacralità dell'istituto monarchico svolta nella consapevolezza che tutte le possibilità di conseguire la vittoria finale erano strettamente subordinate all'appoggio della chiesa di Roma. Dedicando la vita della sovrana piemontese al pontefice, Luigi Bottiglia scriveva:

La conosceste penetrata ed in cuore oltremodo trafitta alla vista di quelle calamità che affliggevano la chiesa e Voi, ed annunziavano inoltre maggiori disastri. Ed oh, di quanto sarebbe il suo cordoglio cresciuto, se avesse prolungata a sua vita fino a quel tenebrosissimo tempo da nascondersi in una perpetua notte, in cui non ebber modo le contumelie, i strapazzi ed insulti che soffriste nella vostra Sacra Persona, fino ad esservi stati tolti i mezzi da esercitare la Suprema Apostolica autorità! Come immenso sarebbe stato il di lei giubilo in considerare la serie de' prodigiosi avvenimenti ordinati da Dio per restituirvi la vostra indefettibile Sede, dalla quale vi aveva strappato una violenza sacrilega⁵⁵.

I destini della monarchia, dell'intero sistema sociale di antico regime, si legavano indissolubilmente a quelli del “papa martire” Pio VII, definendo sul piano simbolico,

⁵³ Ivi, il documento è interamente riportato alle pp. X-XI.

⁵⁴ Ivi, il documento è interamente riportato a p. IX.

⁵⁵ Ivi, p. VI.

attraverso una trasposizione sul piano della santità dei principali eventi che segnavano il contesto storico-politico, i termini dell'alleanza tra il trono e l'altare.

Pio VI e Pio VII, re e papi martiri

All'indomani degli eventi che sconvolsero lo stato francese nel 1789, secondo il giudizio di diversi storici, non si avvertì, all'interno del mondo cattolico, un particolare clima di preoccupazione e il dibattito in corso si incentrò principalmente sui contenuti del volume di Nicola Spedalieri, canonico della basilica di San Pietro, intitolato *De' diritti dell'uomo*⁵⁶. Il teologo siciliano sosteneva che la chiesa di Roma poteva tranquillamente avallare la nuova forma di governo proposta dai rivoluzionari d'oltralpe, ponendo come unica condizione necessaria che il cattolicesimo continuasse ad essere riconosciuto come religione di stato, riproponendo in tal modo, in un contesto mutato, «il tradizionale rapporto pattizio che aveva caratterizzato l'antico regime» e che prevedeva una confluenza di intenti tra autorità laiche ed ecclesiastiche in sostegno dell'ordinamento politico⁵⁷. L'introduzione della costituzione civile del clero, che imponeva una profonda revisione delle rigide gerarchie vigenti e subordinava la scelta dei parroci e vescovi alla volontà dei fedeli, contribuì ad irrigidire le posizioni del pontefice, il quale, con il breve *Quod aliquantum* del 1791, chiuse qualsiasi spiraglio ai tentativi di conciliazione lasciando intendere che il riconoscimento dei diritti civili e politici dei sudditi indipendente dalla professione di fede, la nazionalizzazione dei beni del clero, l'abolizione del valore legale di alcuni sacramenti e dei voti religiosi, l'introduzione di una nuova legislazione matrimoniale, erano assolutamente inconciliabili con le dottrine e l'organizzazione della chiesa cattolica⁵⁸.

Il processo di scristianizzazione in atto in Francia e la sensazione, sempre più definita negli ambienti romani, di un «attacco frontale» alla religione tradizionale e ai suoi strumenti di autorità, riportarono prepotentemente al centro della riflessione ecclesiologica il tema del martirio, particolarmente adatto a dipingere una fede svincolata dai privilegi tradizionali, orientata a riscoprire le forme espressive formulate durante le persecuzioni dei primi

⁵⁶ N. Spedalieri, *De' diritti dell'uomo libri VI. Ne' quali si dimostra, che la piu sicura custode de' medesimi nella societa civile e la religione cristiana; e che pero l'unico progetto utile alle presenti circostanze e di far rifiorire essa religione. Opera di Nicola Spedalieri siciliano dottore e gia professore di teologia*, Assisi, Sagrighia, 1791. Il dibattito nato intorno a questo volume è ricostruito in D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit., pp. 784-793; L. Fiorani – D. Rocciolo, *Chiesa romana e rivoluzione francese (1789-1799)*, cit., pp. 378-382.

⁵⁷ D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 784.

⁵⁸ Ivi, p. 785.

secoli⁵⁹. L'esecuzione di Luigi XVI provocò una nuova violenta reazione del papa che, puntualizzando che la Convenzione non aveva alcuna autorità per pronunciare la condanna capitale, vide nell'evento la conclusione inevitabile di un processo degenerativo iniziato da alcuni decenni grazie a politiche troppo permissive nei confronti delle istanze anticlericali, della diffusione dei "perfidi" e "sediziosi" libri degli illuministi⁶⁰. Se con toni aspri e magniloquenti l'immagine della chiesa oltraggiata fu assimilata a quella del sovrano transalpino, non si perse occasione per deprecare l'atteggiamento incerto e remissivo di quest'ultimo contro le "novità" del secolo XVIII, additandolo come causa della deriva rivoluzionaria. Durante le esequie tenute il 28 settembre del 1793 nella Cappella del Quirinale, il futuro nunzio viennese Paolo Leardi affermò che il Borbone aveva ottenuto la redenzione solo in virtù dell'estremo sacrificio, assestando, di fatto, un durissimo colpo ai già numerosi promotori dell'apertura di un processo di canonizzazione⁶¹. Con questi presupposti venivano chiamati a raccolta i grandi potentati d'Europa contro l'empietà rivoluzionaria, facendo in modo che la guerra diventasse, anche dal punto di vista simbolico, un riscatto contro l'orgoglio regalista e riformista che aveva lacerato i fondamenti dei poteri legittimi. Tra le crescenti nostalgie della teocrazia medievale e le teorie di un complotto massonico-giansenista rivelatosi a fine secolo in tutta la sua potenza eversiva, autorevoli apologeti come il cardinal Stefano Borgia, attingendo chiaramente diversi spunti contenutistici dalla codificazione del concetto di martirio proposta sessanta anni prima da Prospero Lambertini, auspicavano per la Chiesa una linea di condotta fondata sulla tacita e paziente sottomissione alla «furia anti-cristiana» che aveva sovvertito l'ordine monarchico⁶².

Il clima di crescente intransigenza non spense totalmente gli slanci delle correnti riformiste, delle quali fu partecipe anche il vescovo di Imola Giambattista Chiaramonti, futuro Pio VII. Si era, tuttavia, ancora lontani dal negare i fondamenti cristiani della "democrazia", mantenendo salda la volontà di conservare alla chiesa «un ruolo insostituibile» nel promuovere e difendere «le virtù sociali», sulle quali si sarebbe poggiato

⁵⁹ Sull'argomento si vedano le osservazioni di L. Fiorani – D. Rocciolo, *Chiesa romana e rivoluzione francese*, cit., p. 402.

⁶⁰ Ivi, p. 404.

⁶¹ Ivi, p. 406.

⁶² Ivi, p. 407. La fonte cui fanno riferimento gli autori è *Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Città del Vaticano (Segreteria di Stato, sezione per i rapporti con gli Stati), Francia, 1790*, pos. 15, fasc. 9, f. 34 v. Una delle principali opere di S. Borgia dedicate alla polemica antiriformista e antirivoluzionaria fu la *Breve istoria del dominio temporale delle sede apostolica nelle Due Sicilie: descritta in tre libri*, Roma, s.n., 1789; Le posizioni sostenute dai principali controversisti dell'epoca, contemporanei e interlocutori di Borgia, sono ricostruite in D. Menozzi, *Tra riforme e restaurazione*, cit., pp. 786-789.

il nuovo ordinamento giuridico⁶³. La proclamazione della repubblica romana nel 1798 e la conseguente partenza di papa Braschi che ebbe come meta ultima la cittadina di Valence nell'alta Savoia, segnarono l'arresto definitivo di tutte le tesi conciliatorie, mentre la sostanziale indifferenza delle corti europee alle ripetute richieste d'asilo rafforzò la popolarità dell'illustre esule – ormai divenuto, nelle ricostruzioni della pubblicistica cattolica, un umile e sofferente pellegrino – e la consapevolezza che proprio sul suo “martirio” si sarebbe costruito il trionfo della chiesa⁶⁴. In queste drammatiche circostanze dodici vescovi francesi, persuasi che la condizione di Pio VI non era dissimile da quella di tanti altri religiosi che avevano rifiutato di giurare fedeltà al governo rivoluzionario, corroboravano il loro vincolo con la Santa Sede auspicando che «le nazioni rozze e selvagge» riscoprissero «quel sentimento di riverenza che con forza soavissima conciliavasi un venerando pastore al quale la maestà senile, l'aspetto augusto, lo splendore della dignità e tante qualità pacifiche, e la costanza nelle traversie, e la comitiva d'ogni virtù davano un certo che di celeste e divino». La risposta del papa non si fece attendere.

Già sapete – si leggeva nel breve del 10 novembre del 1798 – come [a Cristo] piacque che questa chiesa dalla croce e dai supplizi traesse il cominciamento, dalla contumelia la gloria, dalle tenebre degli errori la luce, dall'assalto gl'incrementi, da disastri e dalle stragi la stabilità, sicchè ella non sia stata mai più gloriosa, che quando gli uomini si sforzarono di oscurarne la gloria, né mai più sicura che quando fu agitata da' suoi nemici con procelle gagliardissime di persecuzioni. Onde i santi padri la paragonarono all'arca di Noè, la quale tanto più sicuramente galleggiava sulle acque del mondo naufragante, quanto più furioso era l'impeto della pioggia e de' venti che pareva fossero per sommergerla⁶⁵.

I toni apocalittici della letteratura controrivoluzionaria si ritrovavano nelle pagine di Braschi che dirigeva ancora una volta le sue accuse contro la «perversa sapienza» che, «usurpando il nome di filosofia», si era mostrata «artigiana di ogni empietà, licenza, cupidigia, perfidia e libidine e madre di tutte le calamità, di lutti e dolori ed estermi», sconvolgendo «tutte quante le cose umane e divine»⁶⁶.

La controversistica cattolica rispose con vigore a questi stimoli, accomunando in un unico destino di mortificazione il potere regio e quello religioso e proiettando metaforicamente sullo stesso corpo del pontefice, proposto come oggetto di venerazione, le torture subite

⁶³ D. Menozzi, *Tra riforme e restaurazione*, cit., p. 789.

⁶⁴ L. Fiorani – D. Rocciolo, *Chiesa romana*, cit., p. 416.

⁶⁵ Il breve di Pio VI, scritto nel monastero dei certosini di Firenze, fu pubblicato più tardi da P. Baladassari, *Relazione delle avversità e patimenti del glorioso papa Pio VI negli ultimi tre anni del suo pontificato*, Modena, Reale tipografia degli eredi Soliani, 1840-1843, vol. II, p. 135.

⁶⁶ Ivi, p. 137.

dall'istituzione ecclesiastica. Il cardinal Consalvi, il 6 luglio del 1799, scriveva al nunzio viennese Albani che il vicario di Cristo era «talmente deteriorato in salute» da trovarsi «quasi sempre in letto».

È veramente una vittima della religione, è l'uomo dei dolori dei nostri tempi⁶⁷.

Il maestro di camera pontificio Pietro Baldassari, che seguì in prima persona tutte le fasi dell'esilio, avrebbe scritto più tardi nella sua *Relazione delle avversità e patimenti del glorioso papa Pio VI negli ultimi tre anni del suo pontificato*:

[...] Già la posterità colloca Pio Vi fra i martirizzati della moderna filosofia. Si credevano forse i filosofi che mostrandolo al popolo senza lo splendore di sua dignità e umiliato e prigioniero, ne avrebbero fatto un oggetto di disprezzo? Ma come non videro essi piuttosto che le sue sventure lo facevano più rispettabile, e che la magnificenza di San Pietro di Roma e tutto lo splendore e tutta la pompa del Vaticano era come eclissata dall'umile stanza che gli serviva di prigione? Come non videro che simile agli altari, ancor essi spogliati oggidì de' loro ornamenti, era egli più che mai augusto in quella privazione di ogni apparato, e che fra le più maestose cerimonie e sotto il baldacchino era meno grande e meno venerabile, che fra quella scorta d'armati i quali traevano di città in città come un malfattore? Cedettero i filosofi che, impadronendosi della persona del Papa, ne annienterebbero ancora la potestà; ma questa non la può estinguere né anche la morte⁶⁸.

L'eredità di Braschi fu raccolta da Pio VII Chiaramonti, il cui tormentato rapporto con Napoleone, come è noto, precipitò negli ultimi mesi del 1806 di fronte alle problematiche applicazioni delle politiche concordatarie e all'irrisolto nodo della natura territoriale e temporale del potere pontificio. L'atteggiamento di ferma opposizione al dettato imperiale, la prigionia e l'esilio a Savona contribuirono a far guadagnare al papa l'ammirazione di larghi settori della gerarchia ecclesiastica e, soprattutto, la devozione dei fedeli chiamati, grazie anche alla solerte attività pubblicistica di società segrete come le "amicizie cristiane", a difendere i simboli della fede e gli ordinamenti tradizionali. Il ritorno a Roma di Chiaramonti rappresentò non solo un abbandono definitivo delle istanze di conciliazione tra cattolicesimo e «mondo moderno», ma anche una decisa riaffermazione del potere temporale del capo della chiesa, fondata sulla convinzione che «il libero e indipendente

⁶⁷ L. Fiorani - D. Rociolo, *Chiesa romana*, cit., p. 426. La fonte cui fanno riferimento gli autori è *Archivio Segreto Vaticano, Segreterie di Stato, Germania*, 696A.

⁶⁸ P. Baldassari, *Relazione delle avversità*, cit., p. 334.

esercizio della sua missione» richiedesse necessariamente «l'autonoma gestione di un territorio statale»⁶⁹.

Studi recenti hanno dimostrato che, già dalla metà del XVIII secolo, una sempre più ricca trattatistica intorno alle cerimonie e alle liturgie romane si era affiancata alla produzione controversistica, orientata a osteggiare le idee dei “philosophes” e a difendere i fondamenti politici e religiosi del potere dei papi⁷⁰. Proprio nel periodo storico in cui il peso della Santa Sede nello scacchiere politico internazionale si era fortemente ridimensionato e gli attacchi al regime monarchico della chiesa erano diventati sempre più decisi, ebbe luogo un rovesciamento simbolico dei processi di secolarizzazione teso a esaltare il carattere sacrale del potere del vicario di Pietro e la sua stessa «identità regale», ormai fondata su basi radicalmente diverse da quelle degli altri sovrani europei⁷¹. Lo stato pontificio diventava, in questa prospettiva, la realizzazione tangibile del magistero morale e dottrinale del papa e, come avrebbe scritto più tardi Gaetano Moroni nel suo *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, fedele «riflesso dell'ecclesiologia e delle dottrine più radicalmente papiste» in grado di elevare la «sublime cattedra» fino a riconoscerla come «il maggiore e più sacro trono della terra», come «un imponente complesso di maestà sovrumana» che ricostruiva perfettamente «la gerarchia celeste»⁷².

La «mitologia agiografica costruita intorno alla “persecuzione” e alla morte di Pio VI e [...] di Pio VII» segnava un ‘inversione di tendenza rispetto a un declino politico che, alla vigilia della Rivoluzione, era apparso inarrestabile e forniva le coordinate essenziali per disegnare un percorso stabile in cui incanalare il cattolicesimo ottocentesco⁷³. Come accadde per altri aspiranti santi dell'epoca, anche intorno ai papi si costruì un concetto di eroicità fondato sui contenuti della loro azione politica, confermando la religione come perno principale dell'ordine sociale e proponendo un'idea di sovranità estranea alle logiche dominanti negli altri stati coevi, indotti a emendare i propri errori uniformandosi al modello governativo dello stato pontificio, colpevolmente abbandonato a vantaggio delle chimere riformiste. I profili di Pio VI e Pio VII consolidarono l'immagine di un potere che non aveva mai abbandonato le sue radici sacre, irriducibile alla semplice dimensione temporale che veniva progressivamente attribuita alle altre formazioni politiche, capace

⁶⁹ D. Menozzi, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in *Storia della società italiana*, cit., pp. 186-187.

⁷⁰ Si veda, sull'argomento, M. Caffiero, *Religione e modernità*, cit., pp. 72-73.

⁷¹ Ivi, p. 77. Fondamentale, per una considerazione del problema sul lungo periodo, lo studio di P. Prodi, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, cit.

⁷² G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro fino ai giorni nostri*, vol. 95, Venezia, Tipografia Emiliana, 1859, p. 169.

⁷³ M. Caffiero, *Religione e modernità*, cit., p. 81.

quindi di custodire la chiave per ridurre all'obbedienza i sudditi-fedeli e per estirpare definitivamente gli elementi di corruzione che avevano condotto all'abbattimento dell'antico regime.

Considerazioni di metodo: i nuovi santi tra identità religiose e identità politiche

La conclusione delle guerre di successione, che avevano fortemente turbato il quadro politico europeo nella prima metà del secolo XVIII, ebbe conseguenze significative sugli equilibri di potere presenti nella penisola italiana e, pur conservando la struttura ormai consolidata degli stati a base regionale, determinò un ulteriore arretramento dell'egemonia spagnola, già in crisi da diversi decenni, a vantaggio di una crescente influenza austriaca. Mentre alcune dinastie tradizionalmente vicine al papato, come quella medicea e quella farnesiana, venivano spodestate a conclusione di un progressivo ridimensionamento del loro potere, i nuovi principi e ministri stranieri mostravano la loro vicinanza alla cultura giurisdizionalista e all'emergente movimento dei Lumi, privando, di fatto, la Santa Sede di alcune alleanze importanti che le avevano consentito, fino a quel periodo, di mantenere una posizione di rilievo, utile a difendere, tra le altre cose, anche le prerogative ecclesiastiche. Nonostante l'attuazione delle politiche concordatarie avesse messo in luce, durante il lungo e controverso pontificato di Benedetto XIV, enormi difficoltà nel trovare un punto di incontro tra le istanze clericali e le esigenze dei poteri laici, si fece largo una linea riformista moderata, che ebbe in Muratori uno dei suoi esponenti più rappresentativi, capace di portare il suo contributo soprattutto nell'opera di disciplinamento delle pratiche devozionali⁷⁴.

La "calma apparente" che caratterizzò il mondo cattolico nei decenni centrali del Settecento, costantemente minacciata dalle multiformi spinte anticurialiste e dalle tensioni generate dalla compresenza di orientamenti giansenisti e filo-gesuitici, si ruppe definitivamente negli anni Sessanta, quando l'inizio delle riforme, secondo il giudizio di diversi storici, corrispose a «una divaricazione sempre più netta» tra le gerarchie ecclesiastiche, impegnate a chiamare a raccolta tutte le forze intellettuali disponibili a «innalzare una diga contro i nemici della religione», e un composito fronte riformista, nato dall'incontro tra la tradizione assolutistico-giurisdizionalista e le idee dei philosophes⁷⁵. I diversi progetti di trasformazione della società confluirono in una ricerca del "pubblico

⁷⁴ Si veda, sull'argomento, C. Donati, *Nobili e chierici in Italia tra Seicento e Settecento. Studi e ricerche storiche*, Milano, CUEM, 2002, pp. 258-260.

⁷⁵ Le citazioni sono tratte rispettivamente da M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., p. 12; C. Donati, *Nobili e chierici*, cit., p. 259.

bene” che partiva proprio da un radicale ridimensionamento dell’influenza delle istituzioni religiose sul tessuto sociale e trovarono la più concreta espressione nel riformismo asburgico che, attraverso la soppressione di numerosi monasteri e un deciso ridimensionamento del sistema beneficiale, riuscì a recuperare le risorse necessarie per rafforzare le strutture diocesane e parrocchiali attribuendo ai sacerdoti ruoli «funzionariali» che aiutavano il perfezionamento della macchina statale. La storiografia degli ultimi decenni – considerando anche l’avanzata delle competenze regie sulle materie devozionali, il conseguente tentativo di diffusione di una “pietà illuminata”, la concessione della patente di tolleranza nel 1781 e la formulazione di una nuova legislazione matrimoniale – è sostanzialmente concorde nel collegare queste innovazioni a una «secolarizzazione della vita intellettuale e delle condizioni civili della società», seguita da un «allentamento» dell’«organica rete di legami e interdipendenze economiche, sociali, culturali, familiari che nei secoli precedenti si era venuta consolidando in maniera durevole tra i ceti dominanti e l’organizzazione ecclesiastica»⁷⁶. Pur lasciando intatta, quindi, una lettura tendenzialmente bipolare del panorama settecentesco, modellata sul dualismo tra cattolicesimo e cultura razionalista, non si è mancato di prestare attenzione alle dinamiche più strettamente socio-politiche, spesso estranee alla progressiva separazione tra politica e religione elaborata in alcuni ambienti intellettuali, e piuttosto rispondenti a una persistente logica osmotica che probabilmente trova valide spiegazioni in una considerazione di lungo periodo, capace di comprendere non solo i punti di rottura, ma anche gli elementi di continuità col quadro di riferimento cinque-seicentesco.

Pur dando vita a cambiamenti irreversibili, la crisi del riformismo teresiano-giuseppino ebbe delle enormi ripercussioni sul dibattito in corso nei diversi paesi, influenzando tanto gli indirizzi delle piccole e grandi monarchie nel periodo prerivoluzionario, quanto le vivaci dispute interne al mondo cattolico che vedevano ormai prevalere le posizioni conservatrici. Il fallimento dei progetti leopoldini può essere considerato, ad esempio, rivelatore di tendenze più generali, non solo per il fatto che lo stato toscano gravitava nell’orbita austriaca, ma anche perché, come ha scritto Mario Rosa, le proposte avanzate nel sinodo di Pistoia erano un punto di intersezione di «esperienze politico-ecclesiastiche e di riforma ecclesiastico-religiosa» che travalicava «la misura del giurisdizionalismo settecentesco», il «consuetto rapporto tra stato e chiesa» che caratterizzava l’esperienza giuseppina, maggiormente improntata «alla tematica statalista e illuministica», o quella

⁷⁶ M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., p. 118; C. Donati, *Nobili e chierici*, cit., p. 262.

napoletana, «più consistentemente giannonica»⁷⁷. I principali tentativi di rinnovamento attuati da Ricci e Pietro Leopoldo oscillavano, infatti, tra le esigenze di accentramento del potere laico e i fermenti partecipativi che attraversavano il corpo episcopale e parrocchiale, accentuando la percezione della stasi di un sistema istituzionale che cercava di ridisegnare i suoi assi portanti concentrandosi sull'annoso e irrisolto problema della collocazione del clero all'interno dello stato. In un contesto così strutturato, la riflessione ecclesiologica si identificava, in larghissima misura, con la riflessione politica, ma rimaneva estremamente difficile superare l'«aperta collisione» tra i motivi dominanti del dibattito disciplinare e dottrinale che aveva impegnato i pensatori cattolici per lungo tempo fino ad incrociare i percorsi del riformismo illuminato: da un lato il «montesquieuiano rispetto dei “corpi intermedi”, il costituzionalismo» e l'aspirazione a una maggiore distribuzione dei poteri tra i componenti del clero, dall'altro lato forme autoritarie e «statalistiche» finalizzate ad aumentare il grado di sorveglianza sugli stessi religiosi, così come sugli altri ceti⁷⁸. La crisi dei progetti di ricostruzione dell'organizzazione ecclesiastica fu senza dubbio «espressione eloquente di un più ampio fenomeno di crisi politico-istituzionale e di maturazione di forze nuove»⁷⁹, ma fu anche dimostrazione tangibile del fatto che gli spazi utili per ridisegnare un'identità statale autenticamente svincolata da esigenze di controllo sulla materia religiosa rimanevano, in molte aree del continente, esigui, per non dire inesistenti.

Le contese nate, in Italia, intorno ai tribunali del Sant'Ufficio, sia nelle formazioni territoriali di più spiccata impronta riformista che in quelle più tradizionaliste, possono rivelare ulteriori aspetti importanti del problema, specie se contestualizzate nel panorama più ampio dei rapporti tra poteri laici ed ecclesiastici. Mancano, ad oggi, studi di insieme che consentano di verificare la presenza di effettive confluente di intenti tra le diverse esperienze locali, fossero esse orientate a seguire il modello “gallicano”, che attribuiva ai vescovi i «compiti di controllo affidati in passato agli inquisitori», o il modello “veneziano”, incentrato su un'avanzata delle prerogative dei magistrati laici⁸⁰. Rimane, in definitiva, difficile capire in quale misura «l'ampio ventaglio di competenze» che la Congregazione romana si era «accaparrata» nella seconda metà del Cinquecento (che, è bene ricordarlo, comprendeva anche la simulazione di santità), fosse stato «depenalizzato»,

⁷⁷ M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, cit., p. 211.

⁷⁸ Ivi, p. 212.

⁷⁹ Ivi, p. 213.

⁸⁰ G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, cit., p. 116. Importante punto di riferimento lo studio di M.T. Silvestrini, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello stato sabauda del XVIII secolo*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 233-242.

«derubricato a questione di coscienza», «preso in carico da altri giudici ecclesiastici o secolari»⁸¹.

Le ricerche condotte da Maria Teresa Silvestrini sul governo ecclesiastico nel Piemonte settecentesco, oltre a far luce su un'area significativa del panorama italiano, hanno fornito importanti indicazioni metodologiche, dimostrando che l'antagonismo tra i vescovi, divenuti progressivamente protagonisti dell'azione repressiva, e i magistrati regi «non nasceva dal contrapporsi di due concezioni eterogenee dell'autorità», ma da frizioni che si acuivano «quanto più i due poteri si percepivano come simili»⁸². Gli ordinari diocesani, tralasciando «l'idioma dei diritti, della giurisdizione e del possesso», adottarono in maniera crescente il «linguaggio del governo spirituale» che investiva allo stesso tempo la sfera della morale, «in quanto regola del comportamento disciplinato e obbediente», e la sfera sacrale che si manifestava attraverso «pratiche esteriori» di culto «a forte valenza simbolica e rituale»⁸³.

Allontanandoci dalla penisola italiana, troviamo l'esempio, spesso poco considerato della Polonia che, pur nella sua natura pluriconfessionale (il 50% della popolazione era composto da cattolici di rito latino, il 37% da cattolici di rito greco, il restante 13% da minoranze protestanti ed ebraiche), a seguito della soppressione dei gesuiti preservò le strutture clericali incentivando l'azione educativa ed evangelizzatrice dei regolari che contribuì al rafforzamento di un'identità profonda, specie tra i ceti popolari, che sopravvisse anche alla cancellazione dello stato dalle carte geografiche⁸⁴. Se questo modello governativo non è «concretamente traducibile nel contesto coevo dell'Europa occidentale», esso è comunque indicativo di «un processo assai largo» che investì i paesi cattolici e si sviluppò «con sempre maggiore incisività» nelle pieghe più nascoste della società di antico regime, arrivando a influenzarne in maniera decisiva l'identità negli anni prerivoluzionari⁸⁵. In virtù di «estesi mutamenti culturali», il sistema politico-confessionale che si era «disarticolato per effetto delle riforme» cominciò a tendere verso un nuovo ordine per opera di interventi sul piano dottrinale (contro il giansenismo, l'antigesuitismo, le istanze promotrici di una «pietà illuminata»), sul piano politico (contro l'anticurialismo), sul piano del recupero di un rapporto privilegiato coi fedeli (fondato sull'incontro tra proposte gerarchiche e «domanda» popolare) e, in ultima analisi, sul piano della ricostruzione dell'identità statale.

⁸¹ G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, cit., p. 116.

⁸² M.T. Silvestrini, *La politica della religione*, cit., p. 374.

⁸³ Ivi, p. 375.

⁸⁴ M. Rosa, *Settecento religioso*, cit., p. 122-123.

⁸⁵ Ivi, p. 124.

Quello che ci preme maggiormente sottolineare in questa sede, in definitiva, è che gli innegabili processi di avanzamento delle prerogative dei poteri secolari raramente furono accompagnati da un'effettiva laicizzazione delle strutture amministrative, burocratiche e giudiziarie, facendoci comprendere quindi la necessità di usare con sempre maggiore prudenza la categoria di secolarizzazione, difficilmente assimilabile a quella di desacralizzazione. Un'osservazione attenta dell'universo della santità non può prescindere, dunque, dalla valutazione dei numerosi tratti condizionanti di questo contesto storico e rimane difficilissimo analizzare nella loro complessità le immagini dei nuovi servi di Dio se si continua a individuare in esse esclusivamente un'espressione fedele del fronte cattolico intransigente che resisteva ostinatamente alle novità del secolo XVIII. Bisogna prestare attenzione, invece, alle trasformazioni sociali e, soprattutto, a un movimento culturale ampio e composito che, pur avendo come principale punto di riferimento l'ecclesiologia e la prassi controriformista, si poneva in un rapporto dinamico col rafforzamento del potere monarchico cercando, con strategie diversificate oscillanti dall'apertura a un moderato riformismo a posizioni di netta chiusura, di preservarne i fondamenti sacrali e di riaffermare il valore dell'azione clericale nella vita pubblica. Le elaborazioni dottrinali e apologetiche accompagnavano, passo dopo passo, i processi di crisi e ristrutturazione degli apparati gerarchici della società, riuscendo a giocare, in molti casi, un ruolo concreto nel consolidamento dei nuovi assetti, trovando solo in rarissimi casi rigide opposizioni nei governi che restavano incerti di fronte alla prospettiva di slegare i progetti di riforma dalla conservazione dell'unità religiosa e devozionale vigente. Importanti riscontri sono ricavabili, in questo senso, dalla nota vicenda legata alla promozione del culto di Benedetto Giuseppe Labre che, nello stato romano, vide il coinvolgimento di «un tessuto compatto di ambienti e personaggi legati fra di loro da amicizie, da affinità mentali e religiose, probabilmente da parentele e tutti assai vicini alle più alte gerarchie curiali», impegnati a perseguire «attivamente, sul piano politico e su quello simbolico, il progetto di rinascita religiosa ed ecclesiale, le strategie di riconquista cattolica e di riaffermazione papale»⁸⁶. I sostenitori della canonizzazione del mendicante di origine francese erano accomunati non solo dall'appartenenza agli stessi schieramenti fazionari, ma anche dall'aver percorso i medesimi canali nelle loro «carriere ecclesiastiche», nell'occupazione degli uffici curiali, dimostrando come l'affermazione di un determinato indirizzo devozionale fosse influenzato dal funzionamento delle strutture

⁸⁶ M. Caffiero, *La politica della santità*, cit., pp. 239-240.

portanti dello stato pontificio e dagli esiti dei conflitti tra i ceti dirigenti⁸⁷. La stessa ondata miracolistica e profetica che accompagnò i primi passi della controrivoluzione, con la sua efficacia «ideologica e operativa», aprì la strada all'istituzionalizzazione di forme di espressione religiosa guardate, fino a pochi anni prima, con sospetto e trasformatesi, in coincidenza con l'arroventamento del clima politico, in potenti mezzi di propaganda, non solo contro i predicati illuministici o sovversivi, ma anche contro le minoranze confessionali, prima fra tutte quella ebraica⁸⁸.

L'altro versante utile ad avvicinarci a una visione globale del problema è quello della simulazione di santità che, come dimostrato da diversi studi negli ultimi anni, affiancava alla necessità di disciplinare i culti e le pratiche cerimoniali, la più generale esigenza di affermare e preservare le competenze delle gerarchie istituzionali sul controllo dei comportamenti sociali. La critica corrosiva portata avanti dai pensatori razionalisti rappresentò certamente un forte stimolo verso una codificazione più precisa dell'eroicità delle virtù, dando vita a un'ulteriore opera di selezione delle strade che potevano condurre alla gloria degli altari. Le spinte verso una religiosità "regolata", tuttavia, dovettero fare i conti con le forme tenere e melliflue dell'avanzante proposta alfonsiana o con un persistente richiamo alla spettacolarità della pietà gesuitica, decisamente più aperta ai fenomeni di mistica visionaria che, anche dopo la pubblicazione del *De Servorum Dei beatificazione* di Prospero Lambertini, restavano un nodo irrisolto per le autorità romane. Il tema, specie per quanto riguarda i suoi esiti tardo-settecenteschi, rimane in gran parte inesplorato, anche se il trattamento riservato dal Sant'Ufficio alla modenese Lucia Roveri Della Mirandola, alle «profetesse di Valentano», alla ceccanese Giovanna Marella, lascia intravedere i segni importanti di uno scontro non facilmente spiegabile con la consueta lettura dualistica che oppone il rinnovamento dei Lumi al tradizionalismo cattolico, ma piuttosto contestualizzabile in un processo evolutivo del quadro politico nel quale, anche guardando al passato, tra tensioni filogesuitiche e anti-giacobine, si cercava di ristabilire il peso delle istituzioni ecclesiastiche nella macchina statale⁸⁹. Queste vicende, inoltre, sono

⁸⁷ Ivi, p. 199.

⁸⁸ Ivi, pp. 239-240. Sull'ondata di miracoli che si verificò nello stato pontificio nel periodo rivoluzionario si veda M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. Miracoli a Roma e nello stato della Chiesa (1796-1799)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995.

⁸⁹ Il caso di Lucia Roveri della Mirandola è stato studiato da G. Biondi, *Lucia Roveri della Mirandola (1780-1783). Da affettata santità a falsa divinità*, in G. Zarri, *Finzione e santità*, cit., pp. 464-492. Il famoso caso delle profetesse di Valentano è stato studiato da M. Caffiero, *Le profetesse di Valentano*, in G. Zarri, *Finzione e santità*, cit., pp. 493-519. Giovanna Marella è la protagonista dell'intervento di M. Cattaneo, *Il processo a Giovanna Marella: un caso di affettata santità tra Repubblica romana e Restaurazione*, in «Rivista di storia del cristianesimo», n. 2, 2004, pp. 283-301. Un interessante caso di affettata santità trattato dall'Inquisizione piemontese, quello di Angela Francesca Zapata del monastero di Santa Chiara di Chieri, è segnalato da M.T. Silvestrini, *La politica della religione*, cit., p. 284. Gli studi di A. Jacobson Schutte

state portate alla luce grazie all'uso di fonti inquisitoriali, ma rimangono sostanzialmente irrisolte tutte le domande riguardanti gli sviluppi della repressione della simulazione di santità in quelle formazioni territoriali dove furono smantellati o ridimensionati i tribunali che facevano capo alla congregazione pontificia. Non abbiamo alcuna indicazione, ad esempio, su un'eventuale depenalizzazione o declassamento del reato a questione di coscienza, né sappiamo se esso fu trasferito tra le competenze episcopali o dei magistrati laici. Gli unici dati parziali di cui possiamo disporre (peraltro riguardanti esclusivamente imputate di sesso femminile, anche se sappiamo che per tutta l'età moderna il fenomeno riguardò nella stessa misura anche gli uomini) ci riconducono ad un panorama in cui le sorti degli aspiranti santi erano legate alle aspre contese sul controllo e la gestione della vita monastica, diocesana e parrocchiale, ai difficili equilibri che caratterizzavano il rapporto tra i ceti dominanti, alla ricerca di consenso da parte di questi ultimi e, non ultimo, al farraginoso processo di affermazione del primato regio.

Se per lo stato pontificio la costruzione del modello “vincente” di Benedetto Giuseppe Labre e il disciplinamento del reato di simulazione aiutano a comprendere meglio le strutture gerarchiche e i meccanismi di un potere che tendeva a sottolineare la sua diversità dagli altri poteri sovrani portando in primo piano i suoi fondamenti sacrali, ci resta da comprendere che cosa accadesse contemporaneamente negli altri stati della penisola e, nello specifico, quali furono gli sviluppi dei legami tra le dinamiche più strettamente politiche e i tentativi di scalata alla gloria degli altari. Limitatamente al Regno di Napoli, possiamo fornire, in conclusione di questo lavoro, le prime risposte.

Considerazioni conclusive

Nel corso del XVIII secolo i rapporti tra stato e chiesa nel Regno di Napoli scandirono i momenti essenziali di un'evoluzione storica che fu segnata, tra le altre cose, anche da una metamorfosi dei linguaggi religiosi. Mentre tanti chierici secolari e regolari erano costretti a confrontarsi con le esigenze di un tessuto sociale cittadino attraversato da molteplici spinte modernizzanti, le missioni pastorali trovavano, soprattutto grazie alla “svolta” liguoriana, un nuovo importante campo di azione nelle aree rurali, tanto aperte a una più intensa evangelizzazione, quanto ancora sorvegliate da una nobiltà feudale che tendeva a conservare gelosamente le sue prerogative sulle strutture ecclesiastiche e sulla vita culturale e devozionale. L'arrivo di Carlo di Borbone nel 1734 e la rottura dei vincoli formali che ancora legavano le terre meridionali alla Spagna aveva indubbiamente

(*Aspiring saints*, cit.) e M. Gotor, (*Chiesa e santità*, cit.) si fermano alla metà del XVIII secolo e non forniscono indicazioni sul destino del reato alla fine dello stesso secolo.

rappresentato un momento di svolta, ma le spinte accentratrici impresse in un primo momento dalla politica di Montecallegre e, più tardi, di Tanucci non riuscirono a intaccare in maniera decisiva, come dimostrano le fonti burocratico-amministrative e quelle giudiziarie, i meccanismi fondanti della macchina statale mantenendo intatta la compenetrazione tra i linguaggi della politica e quelli della religione. Pur soffrendo gli attacchi dello schieramento anticurialista, i legami interclassi che legavano ampi settori della nobiltà e del clero rimasero tratti caratterizzanti dell'organizzazione sociale, concretandosi nell'occupazione delle maggiori cariche dirigenziali e innalzando, di fatto, un sostanzioso argine di fronte all'avanzata di altri ceti e all'azione di un potere monarchico impegnato a conquistarsi una posizione più solida nell'orizzonte mentale dei sudditi.

La costruzione di nuovi profili di santità si inserisce in maniera dinamica in questo contesto, rappresentando un'importante via di espressione di istanze variegata, ma pur sempre riconducibili ai conflitti e alle trasformazioni che animavano la vita religiosa e al più generale processo di ridefinizione del ruolo politico delle diverse istituzioni ecclesiastiche. La vicenda di Salvatore Pagnani può essere considerata, in questo senso, rivelatrice delle tensioni di un'epoca: le diverse tappe della fondazione del monastero di San Gabriele si accompagnarono, infatti, con cadenza quasi sistematica, ai momenti più significativi della storia politico-istituzionale e culturale del Regno, nonché agli esiti del vivace e aspro dibattito centrato sul possibile ridimensionamento della vita monastica e del clero regolare. La ricostruzione delle strategie adottate dal folto gruppo di sostenitori dell'aspirante santo e della sua figlia spirituale Angela Marrapese ci ha consentito non solo di focalizzare l'attenzione sulle diverse posizioni della nobiltà cittadina di Capua e della nobiltà regnicola, sulla natura del rapporto tra comunità locali e potere sovrano, ma anche sul coinvolgimento di personaggi centrali nella vita di corte e nell'organigramma dell'esecutivo (la duchessa di Castropignano, il principe di San Nicandro, il confessore regio Benedetto Latilla) che esercitarono la loro influenza sfruttando i diversi canali percorribili all'interno della complessa struttura amministrativa e giudiziaria dello stato napoletano. Le leggende agiografiche che riguardarono il frate carmelitano assorbito in maniera evidente le evoluzioni del linguaggio della politica edificando un modello di santità che, anche a costo di allontanarsi dalle esigenze universalistiche imposte dalle codificazioni pontificie, gravitò esclusivamente intorno allo stretto rapporto che legava il candidato alla gloria degli altari alla famiglia borbonica e identificò nella regina Maria

Amalia di Sassonia la protagonista ideale di una mitica stagione di pacifica convivenza e fruttuosa collaborazione tra poteri laici ed ecclesiastici.

Le vicende di Isabella Milone e Pompilio Maria Pirrotti forniscono le prime parziali indicazioni circa la repressione dell'affettata santità in epoca post-inquisitoriale rivelando, allo stesso tempo, che l'innegabile avanzamento delle prerogative regie sulla promozione e gestione dei nuovi culti contribuì a modificare l'operato degli aspiranti santi, dei loro devoti e sostenitori, i quali acquisirono, in molti casi, una crescente consapevolezza del fatto che le loro fortune e i loro destini si sarebbero decisi in larga misura nelle aule dei tribunali laici, diversamente da quanto era accaduto in passato. Di fronte a una diversa percezione del potere, anche le rappresentazioni mentali della santità subirono trasformazioni degne di nota, descrivibili principalmente attraverso le mutate dinamiche della produzione agiografica che spostò in maniera evidente i suoi assi tematici gravitando sempre più spesso nell'orbita della celebrazione del potere monarchico. La rinnovata attenzione verso le "virtù sociali" dei servi di Dio, verso la loro capacità di ricucire i sanguinosi conflitti che minavano la vita comunitaria, di costruire efficaci barriere contro i comportamenti irreligiosi e devianti, di combattere i "pericolosi" cambiamenti proposti dalla cultura illuminista, si tradusse, in epoca rivoluzionaria, nell'adozione di precise posizioni politiche e nell'esaltazione di un impegno attivo a difesa delle istituzioni di antico regime. I diversi momenti che avevano caratterizzato nel Regno di Napoli la parabola politico-religiosa settecentesca (il concordato del 1741, l'abolizione del Sant'Ufficio del 1746, la formulazione dei primi decreti anti-massonici nel 1751, la carestia del 1764, l'inizio dell'ultima fase delle riforme nei primi anni ottanta) entrarono a far parte in diverse forme (prevalentemente in una lettura oppositiva che tendeva a trasferire le svolte riformiste nel generale processo di decadenza dell'ordine controriformistico) della definizione di nuovi profili di santità, mentre gli stessi promotori modellarono le loro strategie sulla metamorfosi del contesto di riferimento rielaborando il concetto di eroicità in base al mutamento sociale e alle scelte delle autorità laiche e curiali. Contemporaneamente, vuoi per la persistente contiguità tra ambienti laici ed ecclesiastici, vuoi per l'intatta osmosi dei linguaggi e dei modelli teorici utilizzati, le spinte multidirezionali della cultura cattolica contribuirono attivamente a ridisegnare gli assetti dello stato, trovando proprio nella santità un importante luogo di codificazione teologica e dottrinale, oltre che politica.

Si apre così un fascio di luce su un versante della storia settecentesca che fino ad oggi è rimasto prevalentemente nell'ombra, segnato da molteplici problemi spiegabili non solo

per gli elementi di discontinuità col passato, ma anche con considerazioni di lungo periodo che tengano conto di continuità e permanenze. In tale versante si può identificare, in virtù di un'interpretazione necessariamente sintetica e schematica, la presenza di un filo rosso che legava esperienze diversificate, ma univocamente orientate a resistere ai cambiamenti, mantenendo sugli stessi binari i progetti per una società devota e disciplinata, la riflessione ecclesiologica e quella politica, continuando a fondare su basi sacrali le gerarchie esistenti e a leggerle come fedeli espressioni delle gerarchie celesti.

Fonti manoscritte¹

Archivio Segreto Vaticano (ASV)

Nunziature apostoliche

Segreteria di Stato, Napoli, b. 236. Relazioni del nunzio apostolico Gualtieri (1752).
Segreteria di Stato, Napoli, b. 251. Relazioni del nunzio apostolico Pallavicini (1759).
Segreteria di Stato, Napoli, b. 255. Relazioni del nunzio Locatelli (1760).
Segreteria di Stato, Napoli, b. 264. Cifre di mons. nunzio Locatelli (1762).
Segreteria di Stato, Napoli, b. 279. Relazioni del nunzio apostolico Calcagnini (1769).

Congregazione dei Vescovi e Regolari

Reg. monialium, n. 104, anno 1763.
Reg. Episcoporum, n. 217, anno 1773.

Congregazione dei Riti

Salvatore Pagnani, b. 423, 1700, 2522.

Archivio di Stato di Napoli (ASN)

Ministero degli affari ecclesiastici, b. 987.
Ministero degli affari ecclesiastici, b. 1643.
Ministero degli affari ecclesiastici, b. 2149.
Processi antichi. Sacro Regio Consiglio, b. 4893.
Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico, v. 243, f. 129, 19 maggio 1759.
Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico, v. 283, f. 23, 21 gennaio 1765.
Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico, v. 301, f. 42, 19 marzo 1763.
Reali dispacci della Segreteria dell'Ecclesiastico, v. 394, ff. 61-62, 12 febbraio 1774.

Archivio di Stato di Caserta (ASC)

Monasteri soppressi, Maddaloni, b. 32.

Archivio Storico Diocesano di Napoli (ASDN)

Articoli dei Processi di beatificazione

Egidio Maria di San Giuseppe
Francesco da Lagonegro
Francesco Saverio Maria Bianchi
Giuseppe Maria Cesa
Giuseppe Pignatelli
Ludovico Sabbatini
Luigi del Santissimo Crocifisso
Maria Francesca delle Cinque Piaghe
Maria Maddalena Sterlich
Michelangelo di San Francesco
Pompilio Maria Pirrotti
Rosa Maria Giannini
Stefano Pelosi
Vincenzo Romano

Archivio Storico Diocesano di Capua (ASDC)

Fondo Monastero di San Gabriele (voll. I, II)

Processi di beatificazione

¹ Dal presente elenco sono escluse le numerose fonti manoscritte citate in questo lavoro già pubblicate in precedenza da altri autori.

Salvatore Pagnani (voll. I, II; III, IV)

VOL. I

Articoli redatti nel 1772

Articoli aggiornati nel 1778

Deposizione del frate Angelo Maria Passeri

Deposizione del frate Cirillo Papa

Deposizione del frate Cirillo Scappaticcio

Deposizione del frate Giovanni Cecere

Deposizione di Suor Arcangela di Sant'Anna

Deposizione di Suor Maria Angela del Divino Amore

VOL. II

Deposizione di suor Maria Crocifissa della Salute

Deposizione di Suor Maria Evangelista

VOL. III

Carteggio tra il padre carmelitano Salvatore Pagnani e la nobildonna Gabriella Remon y Cavezon

Deposizione di Gabriella Remon y Cavezon

Lettere di Carlo di Borbone a Suor Maria Angiola del Divino Amore

Archivio Storico Diocesano di Caserta (ASDCA)

Processi di beatificazione.

Deposizioni preliminari per padre Francesco da Maddaloni

Deposizione di fra Felice da Grumo

Deposizione di fra Felice da Visciano

Deposizione di fra Pietro da Saviano

Sinodi diocesani

Sinodo indetto da Vincenzo Rogadei (1815)

Biblioteca dei Girolamini, Napoli

G. Torno, *Propositiones perniciosae aut male sonantes et erroneae quae notantur in primo [et II, III, IV] tomo Historiae Civilis Neapolis a Petro Giannone italico sermone conscriptae, aeditae Nespoli per Nicolaum Naso, hoc anno 1723, ms. XXVIII.2.9.*

Biblioteca del Museo Campano di Capua (BMCC)

Fondo manoscritti

Carteggio tra il padre carmelitano Salvatore Pagnani e la nobildonna Gabriella Remon y Cavezon, b. 29.

Memoriali del monastero di San Gabriele, b. 245.

Lettere ricevute dalla priora Suor Maria Angiola del Divino Amore, b. 257.

Quaderni della priora Suor Maria Angiola del Divino Amore, b. 116.

Quaderni della priora Suor Maria Angiola del Divino Amore, b. 165.

Memoriali delle visite della regina Maria Amalia di Sassonia al Ritiro di San Gabriele, b. 408.

Lettere ricevute dalla priora Suor Maria Angiola del Divino Amore, b. 448.

Lettere di Gioacchino Contalti a Suor Maria Angiola del Divino Amore, b. 472.

Lettere ricevute dalla priora Suor Maria Angiola del Divino Amore, b. 483.

Lettere ricevute dalla priora Suor Maria Angiola del Divino Amore, b. 525.

Fondo privato libreria Alberto Govi di Mantova

Isabella Milone – *Lettere dal carcere*

Fonti a stampa

- Accademici sinceri laureati dell'Arcadia Reale, *Per l'immortale trionfo di S.M. regnante Ferdinando IV Borbone il Tito delle Sicilie, già restituito felicemente al suo trono, con la disfatta memorabile di tutt'i giacobineschi settarj, e di tutt'i nimici della Santa Fede cattolica*, Napoli, Stamperia dell'Arcadia Reale, 1799.
- Amenduni Della Marra F., *Dissertazione su la bolla della crociata, concessa dal Sommo Pontefice Pio VI, ad formam dell'antica disciplina, impetrata da Ferdinando IV re delle Sicilie. Composta dal dottor secolare d. Francesco Amenduni della Marra, Pagano, oriundo di Barletta*, Napoli, s.e., 1790.
- Anonimo, *Breve relazione della vita del servo di Dio d. Mariano Arciero sacerdote secolare, fratello e padre della Congregazione dei reverendissimi padri Missionari della conferenza delle Sante Missioni, scritta da un fratello della stessa Congregazione*, Napoli, Paci, 1788.
- Anonimo, *La verità sfolgorante a fronte dell'impostura nella serie de' fatti accaduti in Napoli per la spacciata santità della famosa femina Isabella Milone*, Napoli, Paci, 1782.
- Anonimo, *Memorie della vita del servo di Dio Padre lettor Francesco Mercurio da Mataluna Cappuccino*, a cura di C.A. Sparano, Napoli, Laurenzana, 1990.
- Bagnati S., *Vita del servo di Dio P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù, nuovamente scritta dal P. Simone Bagnati della medesima compagnia per le nuove notizie delle sue virtù e grazie impetrate da Dio. Libri tre*, Napoli, Mosca, 1725.
- Baldassari, *Relazione delle avversità e patimenti del glorioso papa Pio VI negli ultimi tra anni del suo pontificato, vol. II*, Modena, Reale Tipografia degli eredi Soliani, 1840-1843.
- Basile A., *Memorie storiche della terra di Giugliano raccolte, date alla luce dal reverendo Agostino Basile, dedicate all'eccellentissimo Signore Don Andrea Colonna Principe di Stigliano ed Alliano, Marchese di Castel Nuovo. Utile Signore di detta Terra*, Napoli, Simoniana, 1800.
- Botero G., *Della ragion di stato libri dieci con tre libri delle cause della grandezza e magnificenza della città*, Venezia, Giolitti, 1589.
- Bottiglia L., *Vita della serva di Dio Maria Clotilde Adelaide Saveria di Borbone*, Roma, Bourliè, 1816.
- Borgia S., *Breve istoria del dominio temporale della Sede Apostolica sulle Due Sicilie: descritta in tre libri*, Roma, s.n., 1789.
- Brussone B., *Abusi della giurisdizione ecclesiastica specialmente nel Regno di Napoli*, Venezia, Ragozza, 1771.
- Brussone B., *Epitome del diritto in occasione di rispondere all'opera intitolata Breve istoria del dominio temporale della Sede Apostolica nelle Due Sicilie e di altre pretese della medesima di Bernardo Brusone giureconsulto napoletano*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1790.
- Cammarata F., *Dissertazione epistolare canonico-dogmatica intorno a tre articoli di quistione, e a tutt'i privilegi, grazie, ed indulti della bolla della S. Crociata di Sicilia, e di Napoli. Col testo latino d'entrambe le bolle. E con la ripurgata dottrina su le indulgenze. Scritta dall'abate Filippo Nerio Maria Cammarata dottore teologo della città di Caltanissetta al M.R.P.M.S.Z. e pubblicata sotto gli auspici dell'eminentissimo, e reverendissimo cardinale Antonio Colonna Branciforti*, Napoli, Mazzola-Vocola, 1784.
- Caravita N., *Niun diritto compete al Sommo Pontefice sul Regno di Napoli: dissertazione storica-legale del consigliere Niccolò Carovita, tradotta dal latino e illustrata con varie note*, Aletopoli, [i.e., Napoli, s.n.], 1790.
- Cecire A.M., *La dottrina della Chiesa sulle indulgenze esposta e difesa da f. Antonio Maria Cecire minore conventuale per dimostrare il valore delle indulgenze contenute nella bolla-crociata pe' Regni delle due Sicilie*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1791.

- Cestari G., *Lo spirito della giurisdizione ecclesiastica*, Napoli, Orsino, 1788.
- Concina D., *Della religione rivelata contra gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti, che negano la verita de' misteri, libri cinque del padre lettore F. Daniello Concina*, Venezia, S. Occhi, 1754.
- De Bonis C., *Vita del venerabile padre Francesco Di Geronimo della Compagnia di Gesù tradotta nell'idioma italiano da quella, che nell'anno 1734 diede alla luce in lingua latina il p. Carlo De Bonis della medesima compagnia, coll'aggiunta delle notizie venute da quell'anno fin'al 1746*, Napoli, Muzi, 1747.
- De Cesare G., *Vita della venerabile serva di Dio Maria Cristina di Savoia regina delle Due Sicilie, cavata dai processi per la beatificazione e la canonizzazione da Guglielmo De Cesare*, Roma, Civiltà Cattolica, 1863.
- Degli Onofri P., *Elogi istorici di alcuni servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi e si adoperarono pel bene spirituale e temporale della città di Napoli*, Napoli, Tipografia Pergeriana, 1803.
- Degli Onofri P., *Elogio estemporaneo per la gloriosa memoria di Carlo III Monarca delle Spagne e delle Indie*, Napoli, Tipografia Pergeriana, 1789.
- Degli Onofri P., *Spiegazione della Bolla della S. Crociata che incomincia (Catholicae Ecclesiae) dal regnante pontefice Pio VI*, Napoli, Raimondiana, 1778.
- Degli Onofri P., *Succinte notizie della vita del servo di Dio P. Francesco D'Anna prete dell'oratorio di Napoli compilate da Pietro D'Onofri prete della medesima congregazione e dedicate a S.E. il signor cavalier Acton*, Napoli, Morelli, 1790.
- Degli Onofri P., *Succinto ragguaglio dell'origine, progresso e stato presente del sacro Ordine gerosolimitano con un ristretto di tutte quante le vite de' gran maestri. Opera del p. Pietro D'Onofri dell' Oratorio diretta a tutti que' giovani cavalieri che vogliono ascrivere ad un sì rispettabile ordine, e che subito bramano di aver così in generale una compita e giusta idea del medesimo*, Napoli, Raimondi, 1791.
- Degli Onofri P., *Vita di Santo Leucio primo vescovo di Brindisi composta da Pietro D'Onofri prete dell'Oratorio di Napoli e dedicata alla maestà del Re delle Due Sicilie per uso degli abitatori di detta nuova popolazione di Santo Leucio nel distretto di Caserta*, Napoli, Raimondi, 1789.
- Della Torre B., *Orazione inaugurale*, Napoli, Raimondi, 1782.
- De Lucia G.M., *La Sacra celeste miniera in dodici ragionamenti parrocchiali, che servano di forte stimolo a prendere la Bolla della Crociata, e di eccitamento a' fedeli per questa grande opera, di d. Giuseppe Maria De Lucia arciprete curato della Matrice chiesa di S. Felice in Basilicata recitati dall'autore. Prima edizione dedicata all'eccellentiss., e reverendiss. monsignor D. Antonio Bernardo Gurtler*, Napoli, Campo, 1788.
- Diessbach N., *Memoriale ad Leopoldum II*, in *Manoscritti del fondatore Pio Brunone Lanteri*, vol. V, Roma, Congregazione Oblati di Maria vergine, 1977, pp. 14-49.
- Diodato dell'Assunta, *Vita del servo di Dio fratello Francesco da S. Antonio terziario professore de' Frati Alcantarini napoletani del p.f. Diodato dell'Assunta*, Napoli, Raimondi, 1792.
- Di Sangro R., *Lettera apologetica dell'Esercitato accademico della Crusca contenente la difesa del libro intitolato Lettere d'una peruana per rispetto alla supposizione de Quipu scritta dalla Duchessa di S. e dalla medesima fatta pubblicare*, Napoli, Morelli, 1750.
- Durio P., *Vita della beata Lodovica di Savoia*, Roma, Salviucci, 1840.
- Filangieri G., *Scienza della legislazione del cavalier Gaetano Flangieri*, Napoli, Raimondiana, 1780.
- Filangieri S., *Istruzione pe' parrochi e per tutti gli altri che saranno destinati a predicar la Bolla della Crociata nella città e nel Regno di Napoli*, Napoli, s.e., 1783.
- Galanti G., *Elogio storico del signor Abate Antonio Genovesi pubblico professore di civil economia nella università di Napoli*, Napoli, rist. anast. Bibliopolis, 1977.

- Ganini A., *L'istituzioni canoniche ridotte in verso volgare dall'abate D. Antonino Ganini della terra di Jadrinopoli. A maggior utile, e profitto de' Chiesiastici dell'uno, e l'altro clero, e de' studenti, ch'apprendono il civile, e canonico dritto*, Napoli, Raimondi, 1761.
- Genovesi A., *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1768.
- Giannone P., *Istoria civile del Regno di Napoli di Pietro Giannone, giureconsulto e avvocato napoletano. Con accrescimento di note, riflessioni e medaglie, date e fatte dall'autore, e con moltissime correzioni e citazioni di nuovo aggiunte che non si trovano in tutte le edizioni*, Napoli, Campo, 1792.
- Granata F., *Storia civile delle fedelissima città di Capua, partita in tre libri: ne' quali si fa memoria de' suoi principi, de' suoi fasti, dalla prima antichissima sua fondazione sino all'anno 1750*, Napoli, Stamperia Muziana, 1752 (rist. anast. Bologna, Forni, 1969).
- Lampitelli G., *Dissertazione sulla bolla della S. Crociata concessuta al Regno di Napoli dal romano pontefice Pio VI a richiesta del nostro Re e signore Ferdinando IV. Dell'avvocato napoletano Giannandrea Lampitelli*, Napoli, s.e., 1778.
- Laviosa B., *Canti melanconici offerti all'amico Marco Lomellino*, Pisa, Tipografia della Società Letteraria, 1802.
- Laviosa B., *I diritti e i doveri del cittadino democratico. Orazione del cittadino Bernardo Laviosa somasco. Recitata in occasione della festa per l'Albero della Libertà innalzato nella piazza della Maddalena di Genova dedicata al popolo sovrano*, Genova, A. Frugoni, 1797.
- Laviosa B., *Vita della venerabile serva di Dio suor Maria Francesca delle Cinque Piaghe di Gesù Cristo terziaria professa alcantarina. Scritta dal P.D. Bernardo Laviosa C.R.S. e dedicata alla sacra Real Maestà Carlo Emanuele IV re di Sardegna*, Pisa, Prospero, 1805.
- Lavazzuoli V.G., *Discorso politico-morale dell'ubbidienza de' sudditi dovuta a' propri sovrani*, Napoli, Raimondi, 1799.
- Lavazzuoli V.G., *Sermoni sopra il rispetto dovuto alle potenze sovrane*, Napoli, s.t., 1789.
- Lubrano G. (S.J.), *Prediche quaresimali postume*, Napoli Raillard, 1671.
- Magli P., *Dissertazioni del sacerdote Don Pasquale Magli sul diritto della natura e sulla legge della grazia, consacrate alla maestà sacrosanta e divina dell'eterno e vivo, uno e trino Iddio, quale onnipotente creator d'ogni natura e liberalissimo donator d'ogni grazia, e primo principio e ultimo fine infinitamente ragionevole e onesto e santo e giusto d'ogni diritto, d'ogni provvidenza, d'ogni sovranità e d'ogni legge. Tomo III*, Napoli, Orsini 1773.
- Mamachi T.M., *Del diritto libero della chiesa di acquistare, e di possedere beni temporali si mobili, che stabili libri III. Contro gli impugnatori dello stesso diritto, e specialmente contro l'Autore del Ragionamento intorno ai beni temporali posseduti dalle chiese etc. stampato in Venezia l'anno 1766*, Venezia, 1766.
- Mamachi T.M., *La pretesa filosofia de' moderni increduli esaminata e discussa pe' suoi caratteri in varie lettere, vol. I*, Roma, Barbiellini, 1767.
- Marchese D.M., *Vita della serva di Dio suor Maria Villani. Dell'ordine de' Predicatori dondatrice del Monastero di Santa Maria del Divino Amore di Napoli*, Napoli, Giacinto Passaro, 1674.
- Marchetti G., *Che importa ai preti ovvero l'interesse della religione cristiana nei grandi avvenimenti di questi tempi. Riflessioni morali di un amico di tutti dirette ad un amico solo*, Cristianopoli [i.e. Roma], 1796.
- Milesio G.P., *Colloquj di F. Gregorio Pio Milesio minore conventuale sopra la sostanza, uso, ed abuso delle cartelle dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine e di altre cose sagre e naturali*, Napoli, Porsile, 1747.

- Molinari I., *Parere intorno alla vera idea contenuta nella Lettera apologetica composta dal signor'Accademico Esercitato per rispetto alla supposizione de' Quipu & c. dell'abate **** inviato ad un suo amico in Napoli, s.e., s.l., s.d., Roma, 1752*
- Pani T.V., *Della punizione degli eretici e del tribunale della Santa Inquisizione lettere apologetiche divise in due tomi, Faenza, Melzi, 1795.*
- Pavone, G.M., *La luce fra le tenebre continuazione del Battesimo laborioso. Vi si tratta di tutto quanto appartiene alla giurisdizione del confessore. Si aggiungono molte dissertazioni sopra l'usura, la negoziazione de' sacerdoti, la bolla della Crociata, Napoli, Manfredi, 1791.*
- Pellegrino T.F.C., *Vita della serva di Dio suor Maria Rosa Giannini religiosa professa del terz'ordine di S. Domenico. Cavata da i Processi ordinarj, e scritta dal P.F. Tommaso Cherubino Pellegrino Maestro de' Predicatori, e Professore di Teologia nella Cattedrale del Testò di S. Tommaso in questa Università de' Regj Studj, Napoli, Stamperia Muziana, 1755.*
- Radente G., *Vita della serva di Dio suor Maria Maddalena Sterlicco religiosa del monistero di Santa Maria dello Splendore, Napoli, V. Orsino, 1779.*
- Rossi G.C., *Parere ecclesiastico-politico sull'Epitome del diritto del giureconsulto Bernardo Brusone e di altri opuscoli del tempo, Napoli, M. Migliaccio, 1791.*
- Sarnelli G.M., *Della descrizione degli spiriti. Operetta istruttiva, illuminativa, e direttiva. Per regola, e cautela delle anime, che attendono all'esercizio dell'orazione, ed al cammino della perfezione. E per gli loro direttori, Napoli, s.e., 1741.*
- Sarnelli G.M., *Il mondo santificato. Opera utilissima per ogni stato di anime: che contiene le pratiche per l'orazione in particolare, ed in comune. Colle Meditazioni sopra le massime eterne. Per la vita purgativa, Napoli, Naso, 1740.*
- Sarnelli G.M., *Ristretto delle ragioni cattoliche, legali e politiche in difesa delle repubbliche rovinate dall'insolentito meretricio. Coll'aggiunta delle maniere da restringere, e frenare le meretrici, da conservare le fanciulle pericolanti, e mantenere le Contrade purgate dalle carnali dissolutezze. E si risponde alle opposizioni, Napoli, s.n, 1739.*
- Sarnelli G.M., *Tomo IV che contiene il Cristiano illuminato, diretto, ed ammaestrato ne' pensieri di vita eterna, nel cammino della vita spirituale, negli obblighi principali di sua religione. Con l'aggiunta di un trattato per li morti, coronella del SS. nome di Maria, Visita al Sacramento, e Canzoncine, Napoli Paci, 1780.*
- Serifio P., *Relazione a guisa di lettera di Patroclo Serifio, accademico sincero dell'Arcadia Reale di Napoli, che contiene un breve dettaglio delle presenti circostanze di questa città e regno, e precisamente della totale vittoria ottenuta da sua maestà Ferdinando IV Borbone contro le truppe francesi e l'infame setta de' Giacobini, Napoli, D. Campo, 1799.*
- Serrao G.A., *J. Andreae Serrai Apologeticus, Napoli, Typographia Raymundiana, 1771.*
- Serrao G.A., *Ragionamento dell'autorità degli arcivescovi del Regno di Napoli di consacrare i vescovi, Napoli, s.e., 1788.*
- Scamolla G., *Sermoni morali, apologetici, polemici contro il moderno sedizioso filosofismo dell'abate Giuseppe Scamolla, Chieti, Grandoni, 1800.*
- Spedalieri N., *De' diritti dell'uomo libri VI. Ne'quali si dimostra, che la più sicura custode de' medesimi nella società civile è la religione cristiana; e che però l'unico progetto utile alle presenti circostanze e di far rifiorire essa religione. Opera di Nicola Spedalieri siciliano dottore e già professore di teologia, Assisi, Spariglia, 1791.*
- Spinelli G., *Omelia dell'Eminentiss. e Reverendiss. Card. Giuseppe Spinelli arcivescovo di Napoli al clero e al popolo in occasione dell'apertura della Santa visita nella sua cattedrale il dì 5 di novembre 1741, Napoli, N. De Bonis, 1741.*

- Spiriti S., *Dialoghi de' morti, o sia Trimerone ecclesiastico-politico in dimostrazione de' diritti del principato e del sacerdozio di risposta all'autore del Diritto libero della Chiesa di acquistare e di possedere beni temporali si mobili, che stabili*, Napoli, Palmira ?, 1770.
- Spiriti S., *Mamachiana per chi vuol divertirsi*, Napoli, Galeopoli, 1770.
- Stradiotti C., *Della vita del p. Francesco di Geronimo, della Compagnia di Gesu, libri due, scritta, e dedicata dal p. Carlo Stradiotti della medesima Compagnia*; Venezia, Tomasini, 1719.
- Tanucci B., *Inquietudini de' gesuiti*, 4 v., Napoli, Stamperia reale, 1764-1769.
- Vanini A.S., *Le reali esequie di Maria Teresa dell'abate Anton Siro Vanini*, Milano, Sant' Ambrogio Maggiore, 1781.
- Vecchi N., *Dissertazione storico-parenetica sopra la Bolla della Crociata pel Regno di Napoli dell'anno 1779*, Napoli, s.e., 1779.
- Viglieno A.N.L., *Della dilucidazione sulla santa Bolla della Crociata del Regno di Napoli opera dell'abate d. Andrea Liberato Natale Viglieno della real città ed isola di Procida, divisa in due libri*, Napoli, Settembre, 1784.
- Von Huntem J.N., *Justini Febronii ... de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione*, Bullioni, Gullielmum Evrardi, 1763.
- Zuccarone F. (S.J.), *Prediche quaresimali*, Venezia, Baglioni, 1671.

Fonti edite - strumenti

- Ambrosino S., *Padre Francesco da Maddaloni (1722-1807)*, Napoli, Campania serafica, 2001.
- Ascione I. (a cura di), *Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna*, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale degli Archivi, 2002.
- Battaglia G.B., *L'assedio di Capua del 1734*, a cura di G. De Blasiis, in «Archivio storico per le province napoletane», 1893, pp. 700-768.
- Chillemi R. (a cura di), *Nuove visite della regina al Ritiro di San Gabriele*, in «Capys», 22, 1989, pp. 3-46
- Chillemi R. (a cura di), *Una visita della regina al Ritiro di Capua*, in «Capys», 20, 1987, pp. 15-32.
- Confuorto D., *Giornali di Napoli dal 1679 al 1699*, a cura di F. Nicolini, Napoli, Lubrano, 1930.
- De Annibale M., *Compendio della vita e i miracoli del servo di Dio Pompilio Maria Pirrotti, religioso delle Scuole Pie*, in O. Tosti (a cura di), *S. Pompilio Maria Pirrotti*, pp. 272-287.
- De Liguori A.M., *Breve ragguaglio della vita di fra Vito Curzio*, in Id., *Opera omnia*.
- De Liguori A.M., *Compendio della vita del servo di Dio Gennaro Maria Sarnelli*, in Id., *Opera Omnia*.
- De Liguori A.M., *La fedeltà de' Vassalli verso Dio li rende anche fedeli al loro principe*, a cura di S. Bugnano, in id., *Opera Omnia*.
- De Liguori A.M., *Lettere*, in id., *Opera Omnia*.
- De Liguori A.M., *Opera Omnia*, ed. elett. Èulogos-intratext.com, 2006.
- De Liguori A.M., *Vita del Reverendo Padre don Paolo Cafaro*, in Id., *Opera Omnia*.
- De Sterlich R., *Lettere a Giovanni Lami (1750-1768)*, a cura di U. Russo e L. Cepparone, Napoli, Novene, 1994.
- Di Bella S., *Chiesa e società civile nel settecento italiano* (fonti per la storia politica e religiosa del XVIII secolo), Milano, Giuffrè, 1982.
- Doria P.M., *I manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria, vol. I*, a cura di G. Belgioioso, Galatina, Congedo, 1981.

- Doria P.M., *Massime del governo spagnolo a Napoli* (introduzione di G. Galasso, testo e note a cura di V. Conti), Napoli, Guida, 1973.
- Genovesi A., *Vita di Antonio Genovesi*, in *Illuministi italiani, vol. V, Riformatori napoletani*, a cura di G. Berti e F. Venturi, Roma, Istituto Gramsci, 1973.
- Giannone P., *Vita scritta da lui medesimo*, a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1960.
- Giuntella V.E. (a cura di), *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia, Roma, istituto per la Storia del Risorgimento*, 1988.
- Golinelli P. (a cura di), *Bibliografia agiografica italiana: 1976-1999*, Roma, Viella, 2001.
- Manunta Bruno G., *Una regina e il confessore. Lettere inedite di Maria Clotilde di Francia, regina di Sardegna, all'ex gesuita Giovan Battista Senes (1799-1802), pubblicate con documenti e diari inediti*, Firenze, La Nuova Italia, 1935.
- Masella S., *Niccolò Fraggianni e il tribunale dell'Inquisizione a Napoli* (appendice documentaria), Napoli, Athena Mediterranea, 1972, pp. 102-145.
- Melpignano A., *L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III* (appendice documentaria), Roma, Herder, 1965, pp. 165-253.
- Morelli F. (a cura di), *Lettere di Benedetto XIV al cardinale Tencin: dai testi originali, vol. II*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1965.
- Moroni G., *Dizionario di erudizione storico- ecclesiastica da San Pietro fino ai giorni nostri, vol. 95*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1859.
- Ponzetti F., *L'attività del Santo Ufficio dell'Inquisizione nel Regno di Napoli dal 1734 al 1762* (appendice documentaria), Bari, Cressati, 1936, pp. 20-36.
- Rossetti V., *La vita religiosa e civile di Caserta durante l'era borbonica*, Acerra, Pierantonio, 1972.
- Stella P. (a cura di), *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti, I-1, Piemonte*, Zurigo, Pas-Verlag, 1966.
- Tannoia A.M., *Della vita ed Istituto del venerabile servo di Dio Alfonso Maria de' Liguori vescovo di Sant'Agata de' Goti e fondatore della Congregazione dei Prei Missionari del SS. Redentore*, ed. elett. Éulogos-Intratext.com, 2005.
- Tanucci B., *Epistolario. Vol. I (1723-1746)*, a cura di R. P. Coppini – L. Del Bianco . R. Nieri, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980.
- Tanucci B., *Epistolario, Vol. II (1746-1752)*, a cura di R. P. Coppini – R. Nieri, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980.
- Tanucci B., *Epistolario, Vol. IV (1756-1757)*, a cura di L. Del Bianco, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984.
- Tanucci B., *Epistolario, Vol. IX (1760-1761)*, a cura di M.G. Maiorini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980.
- Tanucci B., *Epistolario, Vol. X (1761-1762)*, a cura di M.G. Maiorini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1988.
- Tanucci B., *Epistolario, Vol. XI (1762-1763)*, a cura di S. Lollini, Roma, istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1990.
- Tanucci B., *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone (1759-1776)*, a cura di R. Mincuzzi, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1969.
- Tosti O. (a cura di), *S. Pompilio Maria Pirrotti delle Scuole Pie: cronologia storico-critica della vita e lettere datate*, Roma, Editiones Calasanctianae, 1981.
- Tosti O. (a cura di), *San Pompilio Maria Pirrotti delle Scuole Pie. Supplemento*, Roma, Editiones Calasanctianae, 1984.

Indice dei saggi citati

- Ajello R., *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976.

- Ajello R., *Carlo di Borbone, re delle Due Sicilie*, in I. Ascione, *Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna*, vol. I., pp. 13-64.
- Ajello R., *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel Regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, Napoli, Jovene, 1968.
- Ajello R., *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone. «La fondazione ed il tempo eroico della dinastia»*, in AA.vv., *Storia di Napoli*, vol. VII, Napoli, Soc. Editrice Storia di Napoli, 1972, pp. 461-984.
- Ajello R. (a cura di), *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita*, Napoli, Jovene, 1978.
- Amabile L., *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli: narrazione con documenti inediti*, Città di Castello, San Lapi tipografo – editore, 1892.
- Amabile L., *Il tumulto napoletano del 1510 contro la Santa Inquisizione. Memoria letta nell'Accademia pontaniana nelle tornate del 2 e 16 dicembre 1888 dal socio residente Luigi Amabile*, Napoli, Tipografia della Regia Università, 1888.
- Ambrasi D., *Maria Francesca delle Cinque Piaghe: una santa della Restaurazione*, in «Campania Sacra», 22, 1991, p. 159-284.
- Ambrasi D., *Per una storia del giansenismo napoletano. Giuseppe e Gennaro Cestari*, Napoli, Giannini, 1764.
- Ambrasi D. *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento. Ricerche sul giansenismo napoletano*, Napoli, Regina, 1979.
- Ambrasi D., *Una “santa viva” sotto il cielo di Capri. Madre Serafina di Dio (1621-1699)*, in «Campania Sacra», 30, 1999, pp. 211-228.
- Antonielli L. – Donati C. (a cura di), *Corpi armati e ordine pubblico in Italia*, Rubbettino, Soneria Mannelli, 2003.
- Baernstein P.R., *A convent tale., A century of sisterhood in spanish Milan*, New York-London, Routledge, 2002.
- Barletta L., *Fra regola e licenza. Chiesa, vita religiosa, feste e beneficenza a Napoli e in Campania (secoli XVIII-XX)*, Napoli, Esi, 2003.
- Barletta L. (a cura di), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Napoli, CUEN, 2002.
- Barletta L., *Il carnevale del 1764 a Napoli. Protesta e integrazione in uno spazio urbano*, Napoli, Società editrice napoletana, 1981.
- Barletta L. – Fiorelli V., *Storia religiosa. La Campania*, Napoli, Guida, 2006.
- Barone G. – Caffiero M.- Scorza Barcellona F. (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994.
- Bell R.M., *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Bergamo M., *La scienza dei santi: studi sul misticismo secentesco*, Firenze, Sansoni, 1992.
- Bertelli S., *Il corpo del re: sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1995.
- Bianchi N., *Storia della monarchia piemontese dal 1773 al 1861*, Torino, Bocca, 1879.
- Biondi G., *Lucia Roveri della Mirandola (1780-1783). Da affettata santità a falsa divinità*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, pp. 464-492.
- Bizzocchi R., *Chiesa, religione e stato agli inizi dell'età moderna*, in G. Chittolini – A. Molho – P. Schiera, (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, pp. 493-529.
- Bloch M., *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino, 1989.
- Boccadamo G., *Le bizzoche a Napoli tra Seicento e Settecento*, in «Campania sacra», 22, 1991, pp. 351-394.

- Boccadamo G., *Monache di casa e monache di conservatorio*, in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli*, pp. 159-191.
- Boesch Gajano S., *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici*, in AA.vv., *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi in onore di Paolo Brezzi*, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1988, pp. 117-129.
- Boesch Gajano S., *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Boesch Gajano S. (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive. Atti del I convegno dell'associazione italiana per lo studio della santità, dei culti, dell'agiografia*, Roma, Viella, 1997.
- Boesch Gajano S. (a cura di), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano di Brindisi, Schena, 1990.
- Boesch Gajano S. - Michetti R. (a cura di), *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed età Moderna*, Roma, Carocci, 2002.
- Boesch Gajano S. - Scaraffia L. (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg and Sellier, 1990.
- Boesch Gajano S. – Sebastiani L. (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila – Roma, Japadre, 1984.
- Bona C., *Le «amicizie». Società segrete e rinascita religiosa*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1962.
- Bonora E., *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, 1998.
- Bots H. – Waquet F., *La Repubblica delle lettere*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Brambilla E., *I poteri giudiziari dei tribuni ecclesiastici nell'Italia centro-settentrionale e la loro secolarizzazione*, in C. Donati – H. Flachenecker (a cura di), *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi stati italiani: premesse, confronti, conseguenze*, Bologna-Berlino, Il Mulino-Dunker & Humblot, 2005, pp. 99-112.
- Brambilla E., *La fine dell'esorcismo: possessione, santità, isteria dall'età barocca all'illuminismo*, in «Quaderni storici», n. 112, 2003, pp. 117-163.
- Brambilla E., *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.
- Brambilla E., *La polizia dei tribunali ecclesiastici e le riforme della giustizia penale*, in Antonelli L. – Donati C. (a cura di), *Corpi armati e ordine pubblico in Italia*, pp. 96-110.
- Brancaccio G., *Il trono, la fede, l'altare. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, Esi, 1996.
- Brizzi G.P. (a cura di), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti*, Roma, Bulzoni, 1981.
- Bucciantini M., *Eredità galileiana e politica culturale medicea: il caso degli scolopi*, in «Studi storici», 30, 1989, pp. 379-399.
- Burke P., *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, A. Mondatori, 1978.
- Cabibbo S., *Beata stirps. Culti e santi sabaudi fra primo e secondo Ottocento*, in «Cheiron», n. 13, 1996, pp. 267-296.
- Cabibbo S., *Il Paradiso del magnifico Regno. Agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*, Roma, Viella, 1996.
- Cabibbo S.- Modica M. (a cura di), *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Torino, Einaudi, 1989.
- Cabibbo S. *Locale, nazionale, sopranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna*, in S. Boesch Gajano – R. Michetti (a cura di), *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed età Moderna*, pp. 397-402.
- Caffiero M., *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei Papi*, Roma, Viella, 2004.

- Caffiero M., *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, pp. 327-373.
- Caffiero M., *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in «Cristianesimo nella storia», 10, 1989, pp. 389-442.
- Caffiero M., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991.
- Caffiero M., *La politica della santità. Nascita di un culto nel secolo dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Caffiero M., «*Le insidie dei perfidi Ebrei*». *Antiebraismo e riconquista cattolica alla fine del Settecento*, in «Rivista storica italiana», 2, 1993, pp. 555-581.
- Caffiero M., *Le profetesse di Valentano*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, pp. 493-517.
- Caffiero M., *Modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva*, in Barone G. – Caffiero M. - Scorza Barcellona F. (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, pp. 265-279.
- Caffiero M., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2000.
- Caffiero M., *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», 4, 1987, pp. 584-602.
- Caffiero M., *Santità e cura d'anime nel Settecento. Problemi storiografici e casi esemplari*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 59, 2001, pp. 205-218.
- Caffiero M., *Santità, politica e sistemi di potere*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, pp. 364-372.
- Caldora U., *Alcune considerazioni su Domenico Cattaneo principe di San Nicandro*, in «Archivio storico per le province napoletane», anno 1965, pp. 506-511.
- Campanelli M., *Agiografia e devozione nell'editoria napoletana del Settecento*, in A.M. Rao (a cura di), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, pp. 447-475.
- Campanelli M., *Centralismo romano e policentrismo periferico. Chiesa e religiosità nella diocesi di S. Alfonso Maria de' Liguori (secoli XVI-XVIII)*, Milano, F. Angeli, 2003.
- Campanelli M., *Monasteri femminili e patriziato cittadino a Capua in età vicereale*, in E. Novi Chavarria (a cura di), *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel mezzogiorno moderno*, pp. 31-63.
- Campanelli M., «*Una virtù soda, maschia e robusta*», *Il monachesimo femminile nel Settecento napoletano*, in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli*, p. 139-158.
- Cattaneo M., *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. Miracoli a Roma e nello stato della Chiesa (1796-1799)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995.
- Cattaneo M., *Il processo a Giovanna Marella: un caso di affettata santità tra Repubblica romana e restaurazione*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2, 2004, pp. 283-301.
- Catto M. (a cura di), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna: percorsi di ricerca e contesti specifici*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Chatellier L., *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, Garzanti, 1994.
- Chiosi E., *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981.
- Chiosi E., *Chiesa e editoria a Napoli nel Settecento*, in A.M. Rao (a cura di), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, pp. 311-331.
- Chiosi E., *Il Regno dal 1734 al 1799*, in G. Galasso – R. Romeo (a cura di), *Storia del Mezzogiorno. Vol. IV. Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Napoli, Esi, 1981, pp. 373-467.

- Chiosi E., *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992.
- Chittolini G., *Gli Sforza, la chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli, Liguori, 1989.
- Chittolini G., *Note sulla politica ecclesiastica degli stati italiani nel sec. XV (Milano, Firenze, Venezia)*, in Genet J.P. – Vincent B. (a cura di), *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Acte du colloqui organisé par le centre National de la Recherche Scientifique et la casa de Velasquez. Madrid, 30 novembre et 1 décembre 1984*, Madrid, 1986, pp. 195-208
- Chittolini G. - Miccoli G. (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, vol. 9, La Chiesa e il potere politico*, Torino, Einaudi, 1986.
- Chittolini G. - Molho A. – Schiera P. (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Cherubini G., *Pellegrini, pellegrinaggi, giubilei nel Medioevo: quattro studi*, Torino, Paravia, 2000.
- Christin O., *Une révolution sybolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstructio catholique*, Paris, Editions de Minuti, 1991.
- Cozzo P., *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Davis J.A., *Rivolte popolari e controrivoluzione nel Mezzogiorno continentale*, in A.M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, pp. 349-368.
- De Giorgi F., *Il culto al Sacro Cuore di Gesù: forme spirituali, forme simboliche e forme politiche nei processi di secolarizzazione*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli dell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, pp. 195-211.
- Del Col A., *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, A. Mondadori, 2006.
- Del Curatolo E., *L'editto carolino contro la Massoneria (1751) nel quadro dei rapporti tra Regno di Napoli e Santa Sede*, in «Clio», 1, 23, 1987, pp. 35-54.
- Del Curatolo E., *Niccolò Fraggianni delegato della Real Giurisdizione*, in «Clio», n. 2, 1972, pp. 25-40.
- Del Curatolo E., *Per una biografia di Niccolò Fraggianni – La giovinezza*, in «Clio», 2, 1971, pp. 253-302.
- Del Curatolo E., *Tra Inquisizione e massoneria nella Napoli del Settecento: La "Lettera apologetica" del Principe di San Severo*, in «Clio», 18, n.1, 1982, pp. 57-77.
- Della Torre G., *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, pp. 231-263.
- Della Torre G., *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 1999.
- De Maio R., *Il Problema del quietismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», 81, 1969, pp. 721-744.
- De Maio R., *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 2, 1972, pp. 132-160.
- De Maio R., *Religiosità a Napoli*, Napoli, Esi, 1997.
- De Rosa G., *Il vescovo Angelo Aziani, signore feudale e «confessore della gente di campagna»*, in P. Macry e A. Massafra, *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, pp. 621-635.
- De Rosa G., *Storie di santi*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- De Rosa G. - Gregory T. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa (vol. II). L'età moderna*, Firenze, 1994.

- De Spirito A.M., *Il «sesso devoto». Religiosità femminile tra Settecento e Ottocento*, in De Rosa G. - Gregory T. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa (vol. II). L'età moderna*, pp. 453-476.
- De Spirito A.M., *La prostituzione femminile a Napoli nel XVIII secolo*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 13, 1978, pp. 31-70.
- De Spirito A.M., *Maria Francesca Gallo, Alfonso de' Liguori e in «gran numero» di bizzoche*, in «Campania Sacra», 22, 1991, pp. 395-440.
- Di Donato F., *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'Ancient regime: Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)*, 2 v., Napoli, Jovene, 1996.
- Di Donato F., *La segreteria del Regno e Niccolò Fraggianni*, in «Archivio storico per le province napoletane», 107, 1989, pp. 247-309.
- Di Donato F., *Stato, magistrature e controllo dell'attività ecclesiastica a Napoli: Niccolò Fraggianni nel 1743*, in «Archivio storico per le province napoletane», 111, 1993, pp. 255-338.
- Di Simplicio O., *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Di Simplicio O., *Peccato, penitenza e perdono. Siena 1575-1800: la formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano, F. Angeli, 1994.
- Ditchfield S., *Historia sacra between local and universal church*, in S. Boesch Gajano - R. Michetti (a cura di), *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed età Moderna*, pp. 403-409.
- Ditchfield S., *Erudizione ecclesiastica e particolarismi tra tardo medioevo ed età moderna*, in S. Genuini (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, pp. 465-480.
- Donati C., *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche*, in G. Chittolini - G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, vol. 9, La Chiesa e il potere politico*, pp. 721-766.
- Donati C., *Nobili e chierici in Italia tra Seicento e Settecento. Studi e ricerche storiche*, Milano, CUEM, 2002.
- Donvito L., *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVIII, 1984, pp. 431-474.
- Duke A., *Salvation by coercion. The Controversy surrounding the Inquisition in the Low Countries on the Eve of Geoffrey Dickens*, in P. Newman Brooks (a cura di), *Reformation Principle and practice. Essays in Honour of Arthur Geoffrey Dickens*, pp. 143-165.
- Eire C.M.N., *War against the idols: the reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Erba A., *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento: Ortodossia tridentina, gallicanismo savoiano e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, Herder, 1979.
- Fatica M., *Il processo di canonizzazione di Matteo Ripa, fondatore del Collegio dei Cinesi di Napoli. L'iter di un fallimento*, in G. Luongo (a cura di), *Scrivere di santi*, pp. 303-324.
- Fattorini E. (a cura di), *Santi, culti, simboli dell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997.
- Ferrone V., *I profeti dell'Illuminismo: le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma, Laterza, 1989.
- Fiorani L., *Monache e monasteri romani nell'età del quietismo*, in «Ricerche per la storia sociale e religiosa di Roma», I, 1997, pp. 63-111.
- Fiorani L., *Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma tra Cinquecento e Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 3, 1979, pp. 43-131.

- Fiorani L. - Prosperi A. (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, vol. 16, Roma, la città del papa*, Torino, Einaudi, 2000.
- Fiorani L. - Rocciolo D., *Chiesa romana e rivoluzione francese (1789-1799)*, Roma, École française de Rome, 2004.
- Fiorelli V., *Cupio Dissolvi. Destini di donne tra profetismo e asceti monastica*, in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli (secoli XVI-XVIII)*, pp. 210-237.
- Fiorelli V., *Da Capri alla terraferma. L'esperienza di un «centro periferico» nei monasteri fondati da Madre Serafina di Dio*, in E. Novi (a cura di), *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel mezzogiorno moderno*, pp. 281-300.
- Fiorelli V., *Dal profetismo visionario all'asceti monastica: il caso napoletano di Orsola Benincasa*, in «Archivio storico delle province napoletane», n. 115, 1997, pp. 39-71.
- Fiorelli V., *Emarginazione spirituale e protezione cittadina nella storia di una mistica napoletana della Controriforma*, in L. Barletta, (a cura di), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Napoli, CUEN, 2002, pp. 429-451.
- Fiorelli V., *La vita di Orsola Benincasa*, in AA.vv., *L'istituto Suor Orsola Benincasa. Un secolo di cultura a Napoli (1895-1995)*, Napoli, Fiorentino, 1995, pp. 41-52.
- Fiorelli V., *Un'esperienza religiosa periferica. I monasteri di madre Serafina di Dio da Capri alla terraferma*, Napoli, Guida, 2003.
- Fiorelli V., *Una santa e la sua città tra profetismo visionario e disciplinamento ecclesiastico*, in AA.vv., *Istituto Suor Orsola Benincasa. Museo storico universitario*, Roma, Palombi, 2004, pp. 43-51.
- Fiorelli V., *Una santa per la città. Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinque e Seicento*, Napoli, Esi, 2001.
- Fragnelli P., «Carità operativa» e cura d'anime nelle lettere di Giovan Battista De Rossi, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 289-330.
- Fragnito G., *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello stato. Riflessioni e spunti*, in G. Chittolini – A. Molho – P. Schiera, (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed età moderna*, pp. 531-550.
- Fros H., *Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème*, in «Analecta Bollandiana», 100, 1982, pp. 729-735.
- Galasso G., *Il Mezzogiorno spagnolo e austriaco (vol. III)*, Torino, UTET, 2006.
- Galasso G., *La filosofia in soccorso de' governi: la cultura napoletana nel Settecento*, Napoli, Guida, 1989.
- Galasso G., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Lecce, Argo, 1997.
- Galasso G., *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Firenze, Sansoni, 1982
- Galasso G. - Russo C. (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Guida, 1980.
- Galasso G. - Valerio A. (a cura di), *Donne e religione a Napoli (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- Genet J.P. – Vincent B. (a cura di), *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Acte du colloqui organisé par le centre National de la Recherche Scientifique et la casa de Velasquez. Madrid, 30 novembre et 1 décembre 1984*, Madrid, Casa de Velasquez, 1986.
- Gentilcore D., *Contesting illness in early modern Naples. «Miracolati», phisicians and the Congregation of Rites – Miraculously cured sick people*, in «Past and present», August 1995, pp. 148-177.
- Genuini S. (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Pisa, Pacini, 1998.
- Geremek P., *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma, Laterza, 1991.

- Geremek, *La stirpe di Caino: immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee*, Milano, Il Saggiatore, 1988.
- Geremek P., *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna: 1350-1600*, Roma, Laterza, 1999.
- Geremek P., *Uomini senza padrone: poveri e marginali tra medioevo e età moderna*, Torino, Einaudi, 1992.
- Giannantonio P. (a cura di), *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo. Atti del convegno internazionale per il bicentenario della morte del santo (1787-1997)*, Firenze, Olschki, 1990.
- Giombi S., *La Rivoluzione francese e il cattolicesimo in Italia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 27, 1991, pp. 497-517.
- Giovannucci P., *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2004, pp. 433-478.
- Gotor M., *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Firenze, Laterza, 2004.
- Gotor M., *I Beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002.
- Gotor M., *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in L. Fiorani – A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia. Annali XVI. Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 679-727.
- Gotor M., *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588-1642)*, in AA.vv., *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, pp. 279-288.
- Griseri G., *Le «amicizie cristiane». Pio Brunone Lanteri e il movimento di resistenza dei cattolici nel periodo napoleonico (1780-1815)*, Cuneo, Saste, 1990.
- Guasco M., *La formazione del clero: i seminari*, in G. Chittolini - G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali IX. La chiesa e il potere politico*, pp. 645-715.
- Guasti N., *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006.
- Guerci L., *Appunti sulla letteratura controrivoluzionaria in Italia*, in «Il pensiero politico», 34, 2001, pp. 255-267.
- Guerriero E. - Tuniz D. (a cura di), *Il grande libro dei santi (3 voll.)*, Cinisello Balsamo, 1998.
- Hazard P., *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore, 1983.
- Helvétius A.M. – E. Bozoky (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols Publishers, 1999.
- Jacobson Schutte A., *Aspiring saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 2001.
- Jacobson Schutte A., «Piccole donne», «grandi eroine»: santità femminile «simulata» e «vera» nell'Italia della prime età moderna, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, pp. 277-301.
- Jacobson Schutte A., *Pretense of holiness in Italy: Investigations and persecutions (1581-1876)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 28, 2, 2001, pp. 299-321.
- Joblin A., *L'attitude des protestants face aux reliques*, in Helvétius A.M. – E. Bozoky (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, pp. 123-141.
- Kegan R., *Lucrezia de Leon: Per una valutazione dei sogni e delle visioni nella Spagna del Cinquecento*, in «Quaderni storici», n. 68, 1988, 595-607.
- La Salvia R., *L'invenzione di un culto: Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*, in Boesch Gajano S. – Sebastiani L. (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, pp. 875-956.

- Lavenia V., «*Anticamente di misto foro*». *Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in G. Paolin (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, pp. 35-80.
- Lavenia V., «*Cauda tu seras pendu*». *Lotta politica ed esorcismo nel Piemonte di Vittorio Amedeo I (1634)*, in «*Studi storici*», Anno 37, n. 2, 1996, 542-591.
- Le Brun J., *Politics and spirituality: the devotion to the Sacred Heart*, in «*Concilium*», VII, 9, 1971, pp. 29-43.
- Lefebvre-Theillard A., *Reserches sur les officialités à la ville di Concile de Trente*, Paris, Pinchon et Durand Aujas, 1973.
- Lissa G., *Tra innovazione e tradizione: Sant'Alfonso Maria de' Liguori nel dibattito sull'utilizzazione dei testi biblici*, in P. Giannantonio (a cura di), *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo. Atti del convegno internazionale per il bicentenario della morte del santo (1787-1997)*, pp. 161-204.
- Lo Faro F.M., *Terra di Bari tra rivoluzione e controrivoluzione*, in A.M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, pp. 325-347.
- Luongo G. (a cura di), *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli 22-25 ottobre 1997)*, Roma, Viella, 1998.
- Luongo G. (a cura di), *Erudizione e devozione. Le raccolte di vite di santi in età moderna e contemporanea*, Roma, Viella, 2000.
- Maciotti M.I., *Pellegrinaggi e giubilei. I luoghi del culto*, Roma, Laterza, 200.
- Macry P. – Massafra A. (a cura di), *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Maes B. *Le Roi, la Vierge et la nation. Pélerinages et identité nationale entre guerre de cent ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002.
- Mafri M., *Il Re delle speranze. Carlo di Borbone da Madrid a Napoli*, Napoli, Esi, 1998.
- Mafri M., *Maria Amalia Wettin, una principessa sassone regina delle Sicilie e di Spagna*, in «*Annali di storia moderna e contemporanea*», 10, 2004, pp. 269-284.
- Maiorini M.G., *Bernardo Tanucci e il «catechismo di Mesenguy»*, in «*Storia e politica*», XIV, 1977, pp. 610-663.
- Maiorini M.G., *La reggenza borbonica (1759-1767)*, Napoli, Giannini, 1991.
- Maiorini M.G., *Stato e editoria: controllo e propaganda politica durante la Reggenza*, in A.M. Rao (a cura di), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, p. 405-425.
- Malena A., *Inquisizione, finte sante, nuovi mistici. Ricerche sul Seicento*, in AA. vv., *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 289-306.
- Malena A., *La distruzione della memoria. Il processo inquisitorio contro Francesca Fabbroni (1619-1681)*, in «*Rivista di Storia e letteratura religiosa*, 32, 1996, pp. 549-589.
- Masella S., *Niccolò Fraggianni e il tribunale dell'Inquisizione a Napoli*, Napoli, Athena Mediterranea, 1972.
- Matthews Greco S., *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in L. Scaraffia – G. Zarri, *Donne e fede*, pp. 303-325.
- Maulucci V., *San Giuseppe da Copertino (1603-1663) e il Sant'Uffizio dell'Inquisizione*, in «*Miscellanea francescana*», 103, 2003, pp. 169-232.
- Menozzi D., *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, Queriniana, 1983.
- Menozzi D., *Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del Regno Sociale di cristo: la politicizzazione del culto nella chiesa ottocentesca*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli dell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, pp. 161-194.
- Menozzi D., *La chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Bologna, EDB, 1990.

- Menozzi D., *La chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in G. Cherubini – F. Della Peruta – E. Lepore – G. Mori – G. Procacci – R. Villari (a cura di), *Storia della società italiana. Vol. XIII. L'Italia giacobina e napoleonica*, pp. 143-187.
- Menozzi D., *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della "Quas primas"*, in «Cristianesimo nella storia», XVI, 1995, pp. 79-113.
- Menozzi D., *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.
- Menozzi D., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. Chittolini - G. Miccoli, *Storia d'Italia. Annali IX, La chiesa e il potere politico*, pp. 769-806.
- Meyer F., *Religiosi fuorilegge. I regolari di fronte alla giustizia in Savoia nel secolo XVIII*, in «Quaderni storici», n. 119, 2005, pp. 519-53.
- Michetti R., *Dai martirologi agli Acta Sanctorum. Storia e agiografia nelle raccolte di vite di santi*, in G. Morello – A.M. Piazzoni – P. Vian (a cura di), *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*, pp. 37-43.
- Miele M., *Monache e monasteri del Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove esperienze*, in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli*, pp. 91-137.
- Modica M., *Direzione spirituale, misticismo e quietismo alla fine del Seicento. Il caso degli agostiniani scalzi di Palermo*, in «Quaderni storici», n. 119, 2005, pp. 461-483.
- Modica M., *L'infetta dottrina. Misticismo e quietismo nella seconda metà del Seicento*, Università di Catania, Dipartimento di scienze umane, 2002.
- Monti A., *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese: memorie storiche compilate in occasione del primo centenario dalla restaurazione di essa Compagnia dal P. Alessandro Monti*, Chieri, Ghirardi, 1915.
- Morello G. - Piazzoni A.M. - Vian P. (a cura di), *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1998.
- Musella S., «*Non si facciano più ritiri*», in G. Galasso – A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli*, p. 192-208.
- Nanni S., *Roma religiosa nel '700. Spazi e linguaggi dell'identità cristiana*, Roma, Carocci, 2000.
- Nanni S. – Visceglia M.A. (a cura di), *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna (150-1750)*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1997.
- Newman Brooks P. (a cura di), *Reformation Principle and practice. Essays in Honour of Arthur Geoffrey Dickens*, London, Scholar Press, 1980
- Niccoli O., *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Roma, Carocci, 1999.
- Niccoli O., *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Noto A.M., *Il Regno di Napoli tra centro e periferia: note su alcuni lavori di storiografia socio-religiosa di età moderna*, in «Acropoli», n. 3, 2006, pp. 483-498.
- Noto A.M., *Religione al femminile: esperienze di fede, vita monastica ed universo devozionale nella recente storiografia socio-religiosa*, in «Acropoli», 6, 2006, pp. 670-688.
- Novi Chavarria E. *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001.
- Novi Chavarria E. (a cura di), *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel mezzogiorno moderno*, Napoli, ESI, 2005.
- Novi Chavarria E., *Monache e gentildonne: un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- Novi Chavarria E., *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei secoli XVI-XVII*, in G. Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, pp. 339-367.

- Novi Chavarria E., *Nobiltà di seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1993, pp. 84-111.
- Novi Chavarria E., *Passato e presente nella storiografia socio-religiosa*, in «Acropoli», n. 4, 2003, pp. 54-68.
- Novi Chavarria E., *Un'eretica alla corte del conte di Lemos. Il caso di Suor Giulia de Marco*, in «Archivio storico delle Province napoletane», n.116, 1998, pp. 77-108.
- Orlandi G., *L'assistenza religiosa alle donne a Napoli nella prima metà del Settecento*, in «Campania Sacra», 22, 1991, pp. 323-350.
- Orlandi G., *Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spirito del Sei e Settecento*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, pp. 435-463.
- Osbat L., *Il Sant'Ufficio nella Napoli di Giannone*, in R. Ajello (a cura di), *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita*, pp. 638-658.
- Osbat L., *L'inquisizione a Napoli: il processo agli ateisti (1688-1697)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.
- Ossola C. – Verga M. – Visceglia M.A. (a cura di), *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, Olschki, 2003.
- Palmieri P., *Gli sposi della libertà. Il sacramento del matrimonio durante la Repubblica napoletana del 1799*, in «Studi storici», 2, 2006, pp. 557-585.
- Paolin G. (a cura di), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001.
- Parasciani G., *San Giuseppe da Copertino alla luce dei nuovi documenti*, Osimo, Pax et bonum, 1963.
- Pastor L., *Storia dei papi nel periodo dell'assolutismo dall'elezione di Benedetto XIV alla morte di Pio VI (1740-1799): Benedetto XIV e Clemente XII, vol. XVI/1*, Roma, Desclee e c., 1965.
- Pavone S., *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII-XVIII*, Roma, Salerno, 2000.
- Perrero D., *I reali di Savoia nell'esiglio. Narrazione storica su documenti inediti*, Torino, Bocca, 1898.
- Peruzza M., *L'Inquisizione nel periodo delle riforme settecentesche: il caso veneziano*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 46, 1994, pp. 139-179.
- Petralia G., «Stato moderno» in Italia e nel Rinascimento, in «Storica», 3, 1997, pp. 7-48.
- Pignatelli G., *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento, 1994.
- Ponzetti F., *L'attività del Santo Ufficio dell'Inquisizione nel Regno di Napoli dal 1734 al 1762*, Bari, Cressati, 1936.
- Prodi P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Prodi P. - Reinardt W., *Il concilio di Trento e il mondo moderno*, Bologna, 1996.
- Prodi P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Prodi P., *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Prospero A., *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1994, pp. 77-103.
- Prospero A., *L'Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola*, in «Studi storici», 2, 47, 2006, pp. 481-510.

- Prosperi A., *L'inquisitore come confessore*, in P. Prodi – W. Reinhard (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 187-224.
- Prosperi A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.
- Pullan B., *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)*, in R. Romano – C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali I. Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino, Einaudi, pp. 981-1047.
- Rao A.M., *Arbres de la liberté et mariages républicains en Italie*, in M. Vovelle (a cura di), *Melanges. Sur la Révolution approches plurielles*, Paris, Sociétés des études robespierristes, 1997, pp. 471-476.
- Rao A.M. (a cura di), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Napoli, 1998.
- Rao A.M. (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Roma, Carocci, 1999.
- Rao A.M., *Fra amministrazione e politica. Gli ambienti intellettuali napoletani*, in J. Boutier – B. Marin – A. Romano (a cura di), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIII siècles)*, Roma, École française de Rome, 2005, pp. 35-88.
- Rao A.M., *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1983.
- Rao A.M., *Il riformismo borbonico a Napoli*, in G. Cherubini – F. Della Peruta – E. Lepore – G. Mori – G. Procacci – R. Villari (a cura di), *Storia della società italiana. Vol. XII. Il secolo dei Lumi e delle riforme*, Milano, Teti, 1989, pp. 215-290.
- Rao A.M., *La massoneria nel Regno di Napoli*, in G.M. Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia, Annali XXI. La Massoneria*, Torino, Einaudi, pp. 513-542.
- Rao A.M., *La prima restaurazione borbonica*, in Id., - P. Villani, *Napoli 1799-1815. Dalla Repubblica alla monarchia amministrativa*, Napoli, Edizioni del Sole, 1994, pp. 125-175.
- Rao A.M., *La Rivoluzione francese nella stampa periodica napoletana*, in «Prospettive Settanta», 1-2, 1989, pp. 44-61.
- Rao A.M., *Note sulla stampa periodica napoletana alla fine del Settecento*, in «Prospettive Settanta», 2-3-4, 1988, pp. 333-366.
- Reinhard W., *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni di una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico dell'università di Trento», VIII, 1982, pp. 13-38.
- Reinhard W., *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in P. Prodi – W. Reinhard (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 101-123.
- Renoux C., *Canonizzazione e santità femminile in età moderna*, in Fiorani-Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, la città del papa*, Torino, 1981, pp. 731-751.
- Ricuperati G., *Non Swedemborg, ma Giannone. Sulla scoperta di un autografo del «Triregno» nell'archivio dell'Inquisizione*, in «Rivista storica italiana», 112, 200, pp. 75-137.
- Robertazzi Delle Donne E., *Chiesa e potere nel Mezzogiorno: istituzioni ed economia*, Salerno, Edisud, 1990.
- Robertazzi Delle Donne E., *L'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli*, Napoli, Libreria scientifica, 1970.
- Roggero M., *La crisi di un modello culturale: i Gesuiti nello stato sabaudo tra Sei e Settecento*, in G.P. Brizzi (a cura di), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti*, pp. 217-248.

- Romeo G., *Altre inquisizioni. Vescovi, Congregazione del Sant'Ufficio e medici ebrei nell'Italia della Controriforma*, in P. Scaramella (a cura di), *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 513-535.
- Romeo G., *Chiesa, possessione diabolica e santità profetica nella Napoli della Controriforma. A proposito di due inediti vaticani*, in «Campania sacra», 32, 2001, pp. 97-117.
- Romeo G., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Firenze, Le Lettere, 1998.
- Romeo G., *La Congregazione dei vescovi e regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio*, in M. Sangalli (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano. Atti del convegno internazionale di studi (Siena, 27-30 Giugno 2001)*, Roma, Edizioni dell'ateneo, 2003, pp. 607-614.
- Romeo G., *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Romeo G., *Una "simulatrice di santità" a Napoli nel '500: Alfonsina Rispolo*, in «Campania sacra», VIII, 1977-1978, pp. 159-218.
- Rosa M., *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal Cinque al Seicento*, in «Storia e società», 10, 1980, pp. 775-806.
- Rosa M., *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981.
- Rosa M., *Di fronte alla Rivoluzione: politica e religione in Italia dal 1789 al 1796*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 31, 1995, pp. 293-319.
- Rosa M., *Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2, 2006, pp. 247-281.
- Rosa M., *La chiesa meridionale nell'età della controriforma*, in G. Chittolini – G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, vol. 9, La Chiesa e il potere politico*, pp. 295-345.
- Rosa M., *Politica e religione nel Settecento europeo*, Firenze, Sansoni, 1974.
- Rosa M., *Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, pp. 521-550.
- Rosa M., *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969.
- Rosa M., *Settecento religioso. Politica della Ragione e Religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.
- Rusconi R., *Scrittura agiografica e stati nazionali*, in S. Boesch Gajano – R. Michetti (a cura di), *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed età Moderna*, pp. 393-395.
- Russo C., *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli, Guida, 1984.
- Russo C. (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancient Regime*, Napoli, Guida, 1976.
- Sampaoli A., *La prostituzione nel pensiero del Settecento*, Rimini, Cosmi, 1973.
- Sangalli M., *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, Cultura e società: atti del Convegno internazionale di studi tenutosi a Siena dal 27 al 30 Giugno 2001.*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003.
- Sannino A.L., *L'altro 1799: cultura antidemocratica e pratica politica controrivoluzionaria nel tardo Settecento napoletano*, Potenza, S.t.e.s., 2001.
- Sallmann, J.M., *Esiste una falsa santità maschile?*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, pp. 119-128.
- Sallmann J.M., *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1994.
- Sallmann J.M., *Visions indiennes, visions baroques. Les métissage de l'incoscient*, Paris, Puf, 1992.

- Sbriccoli M. (a cura di), *La notte. Ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1991.
- Scaduto F., *Stato e Chiesa nelle Due Sicilie*, Palermo, Edizioni della regione siciliana, 1967.
- Scaraffia L. - Zarri G. (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Scaramella P., *Fonti agiografiche e fonti inquisitoriali: il caso dei santolilli napoletani*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, pp. 341-361.
- Scaramella P. (a cura di), *Il cittadino ecclesiastico. Il clero nella Repubblica napoletana del 1799*, Napoli, Vivarium, 2000.
- Scaramella P., *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Genova, Marietti, 1991.
- Schiera P., *Lo stato moderno e il rapporto disciplinamento-legittimazione*, in «Problemi del socialismo», V, 1985, pp. 111-135.
- Schilling W., *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in P. Prodi – W. Reinhard (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 125-160.
- Serra T., *L'utopia controrivoluzionaria: aspetti del cattolicesimo «antirivoluzionario» in Francia (1796-1830)*, Napoli, Guida, 1977.
- Signorotto G., *Dall'Europa cattolica alla «crisi della coscienza europea»*, in C. Ossola – M. Verga – M.A. Visceglia (a cura di), *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, pp. 231-249.
- Silvestre M.L. – Valerio A. (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari, 1999.
- Silvestrini M.T., *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello stato sabaudo del XVIII secolo*, Firenze, Olschki, 1997.
- Sjoberg G., *Le città dei padri: re, pastori, ladri e prostitute nelle città preindustriali*, Milano, Feltrinelli, 1980.
- Sodano G., *I processi di beatificazione e canonizzazione a Napoli durante l'episcopato di Sisto Riario Sforza*, in «Campania Sacra», 29, 1998, pp. 259-276.
- Sodano G., *La santità a Napoli nell'Ottocento tra innovazioni e continuità*, in «Cristianesimo nella storia», n. 18, 1997, pp. 557-578.
- Sodano G., *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002.
- Sodano G., *Santi, beati e venerabili ai tempi di Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, in «Campania Sacra», 22, 1991, p. 441-460.
- Toscani X., *Dal Concilio di Trento alla metà del Settecento: una fase di aumento del clero secolare*, in G. Chittolini - G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali IX. La chiesa e il potere politico*, pp. 573-628.
- Tosi C., *Repubblica e religione. Studi recenti sul rapporto tra politica e religione nella prima repubblica cisalpina*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 31, 1995, pp. 293-319.
- Trampus A., *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000.
- Valenzi L., *Prostituite, pentite, pericolanti, oblate a Napoli tra Settecento e Ottocento*, in «Campania Sacra», 22, 1991, pp. 307-322.
- Valerio A., *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1992.
- Valerio A. (a cura di), *Donna, potere e profezia*, Napoli, D'Auria, 1995.
- Vauchez A., *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté e Islam)*, Roma, Ecole Française, 1995.

- Venturi F., *Riformatori napoletani*, Roma, Treccani, 2006.
- Venturi F., *Settecento riformatore. La Chiesa e lo stato dentro i propri limiti*, Torino, Einaudi, 1976.
- Vian G.M., *Papi e santi tra Rivoluzione francese e primo dopoguerra. Per una storia delle canonizzazioni tra Pio VII e Benedetto XV (1800-1922)*, in «Cristianesimo nella storia», 18, 1997, pp. 579-606.
- Vinciguerra M., *La reggenza borbonica nella minorità di Ferdinando IV*, in «Archivio storico per le province napoletane», anno 1915, pp. 566-591, anno 1916, pp. 100-123, 337-353, 493-515.
- Villani P., *Il decennio francese*, in Id. - A.M. Rao, *Napoli 1799. Dalla Repubblica alla monarchia amministrativa*, pp. 179-284.
- Villani P., *Origine e carattere della nunziatura di Napoli (1523-1569)*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», IX-X (1957-1958), p. 286-539.
- Visceglia M.A., *Rituali religiosi e gerarchie politiche a Napoli nell'età moderna*, in P. Macry – A. Massafra (a cura di), *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, pp. 587-620.
- Vismara P., *Tra modello e realtà. Muratori e la vita di Benedetto Giacobini*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 59, 2001, pp. 219-247.
- Zaghi C., *Potere, chiesa e società. Studi e ricerche sull'Italia giacobina e napoleonica*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1984.
- Zambelli P., *Lecture vichiane e illuministiche del segretario del Regno Niccolò Fraggianni*, in «Bollettino del centro di studi vichiani», n. 14-15, 1985-1986, pp. 216-227.
- Zarri G., *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo: studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996.
- Zarri G. (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.
- Zarri G. (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Verona, Il Segno dei Gabrielli, 1997.
- Zarri G., *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- Zarri G., *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in G. Chittolini – G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, vol. 9, La Chiesa e il potere politico*, pp. 359-429.
- Zarri G., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000.

