Umbria Contemporanea RIVISTA DI STUDI STORICO - SOCIALI

Comitato scientifico

Angelo Bitti
Vinicio Bottacchiari
Luciano Capuccelli
Giuseppe Coco
Franco Giustinelli
Guido Maraspin
Paolo Montesperelli
Giulio Cesare Proietti
Raffaele Rossi
Tullio Seppilli
Elisabetta Tondini
Marco Venanzi

Redazione

Raffaele Rossi
Direttore

Franco Giustinelli
Condirettore

Guido Maraspin
Direttore responsabile

Giuseppe Coco

Elisabetta Tondini

Emanuele Pettini
Segreteria di redazione

Amministrazione

Gianfranco Pinchi

nn. 10-11 / dicembre 2008

Umbria Contemporanea
casella postale 1742
Ufficio Perugia 5
www.umbriacontemporanea.it

Umbria Contemporanea
rivista semestrale
redazione
tel. 349.6132016
redazione@umbriacontemporanea.it

Per sapere come fare per ricevere le riviste
arretrate rivolgersi alla segreteria di redazione

Editore CRACE
via Marconi, 2
06074 Ellera Umbra (PG)
Tel./fax 075.5173355

Registrazione Tribunale di Perugia
n. 29/2003

Umbria Contemporanea RIVISTA DI STUDI STORICO - SOCIALI

Umbria Contemporanea RIVISTA DI STUDI STORICO - SOCIALI

INDICE

Presentazione
Raffaele Rossi 5

RIPENSARE L'UMBRIA: LA RELIGIOSITÀ

Religione e modernità
Intervista a Franco Crespi di Paolo Montesperelli 11

IL CULTO DEI SANTI IN ETÀ CONTEMPORANEA

I santi umbri di Luigi Salvatorelli
Roberto Alciati 19

I miracoli di san Francesco rappresentati nelle prime tavole in suo onore
Chiara Frugoni 27

Il ritrovamento delle spoglie di san Francesco d'Assisi: un corpo e la scoperta della storia
Erminia Irace 35

Rita da Cascia: donna, madre, taumaturga e santa
Fiorella Giacalone 43

CATTOLICESIMO E MODERNITÀ TRA OTTO E NOVECENTO

Una comune responsabilità per il futuro della città. Il perché di un invito, il valore di un'amicizia
Vincenzo Paglia 49

Umbria, terra di confraternite
Giovanna Casagrande 61

Insorgenze e religiosità popolare nel ternano negli anni della Repubblica romana
Marco Venanzi 71

Pietro Pizzoni tra "La Patria" e "Il Paese"
Ermanno Ciocca 83

Clero e fedeli davanti alla Guerra. La prospettiva di un nuovo ordine cristiano
Lorenzo Colangeli 99

Le chiese diocesane umbre e il Concilio Vaticano II
Mario Tosti 117

Il Centro ecumenico e universitario "San Martino" di Perugia
Elio Bromuri 133

La Marcia Perugia-Assisi, i cattolici e la pace
Lucia Maddoli 141

L'Istituto Giancarlo Conestabile della Staffa e Luigi Piastrelli
Luciano Tosi 163

Giorgio Battistacci magistrato. Un cristiano tessitore di umanità
Gianfranco Maddoli 177

ARTE E CULTURA

Il sentimento religioso nell'arte contemporanea
Angela Chermaddi 187

Il sacro nell'arte umbra del Novecento
Alfredo De Poi 203

La musica sacra nell'Umbria del XX secolo
Carlo Pedini 211

Le porte del Duomo di Orvieto
Giuseppe Maria Della Fina 241

NOTE E RICERCHE

Percorsi della storiografia sugli ebrei in Umbria
Paolo Pellegrini 245

Le minoranze religiose in Umbria
Ermanno Ciocca 267

Intervista a Kathrin Zanetti, pastora valdese
Federica Grandis 287

OSSERVATORIO

Scambi e devozioni nella ricerca di guarigione
Massimiliano Minelli 289

Il frate guaritore fa il pieno di ascolti
Giulio Cesare Proietti 309

CITTÀ E PERSONAGGI

Il 40° anniversario della scomparsa di Aldo Capitini: un convegno a Perugia
Francesco Martini 313

La realtà vicina della nonviolenza. Strategia della pace secondo Aldo Capitini
Giuseppe Moscati 319

L'incontro Capitini e don Milani nel ricordo di un testimone
Lanfranco Mencaroni 323

CARTE D'ARCHIVIO

Il giorno sto nelle adunanze
Aldo Capitini 333

Umbria Contemporanea RIVISTA DI STUDI STORICO - SOCIALI

"Umbria Contemporanea", nei suoi sei anni di vita, ha trattato vari aspetti della vita regionale sempre nell'intento di "Ripensare l'Umbria", cioè di concorrere ad una riflessione sui decenni scorsi che hanno segnato il profondo cambiamento della regione.
Gli argomenti affrontati hanno riguardato gli anni della grande trasformazione, che non sono, come abbiamo scritto

> un lontano passato, perduto tra gli incessanti mutamenti del secolo appena trascorso; sono la contemporaneità e qualcosa di più; sono uno snodo di svolta storica, un privilegiato punto di osservazione che consente di guardare indietro e in avanti: indietro, fino alla nascita dell'Umbria del 1860, in avanti, sul cinquantennio successivo per capire l'Umbria di oggi.

Per questa ragione abbiamo ripercorso la questione della mezzadria come riforma della società regionale, come antefatto della odierna realtà per riproporre l'irrisolto problema dell'unità umbra. Si è cercato di dimostrare che le antiche chiusure e le gravitazioni verso le regioni vicine costituiscono elementi d'immobilismo e di ritardo nello sviluppo se l'Umbria rimane ripiegata in se stessa, ma costituiscono invece elemento dinamico di crescita se sono utilizzate, come un tempo lontano è avvenuto, come ponti d'integrazione nell'Italia mediana.
I problemi dell'economia, dell'industria di Terni, della questione sociale e sindacale, quelli delle città in una fase di evoluzione-involuzione, dello storico isolamento e delle infrastrutture, della società multiculturale e dell'integrazione, del paesaggio, dell'ambiente sono stati oggetto della rubrica "Ripensare l'Umbria", mentre numerosi problemi sono stati al centro delle altre rubriche ("Città e personaggi"; "Osservatorio", "Letture", "Carte d'archivio"). Il Quaderno "Note sui canti tradizionali del popolo umbro" di Emilio Sereni, riveste, come ha scritto Tullio Seppilli, un notevole interesse "per una ricostruzione della storia materiale e culturale delle classi popolari".
Nei numeri precedenti la questione religiosa è stata all'attenzione della rivista con gli articoli di Mario Tosti (*Religione e identità locali: i santuari umbri tra Otto-*

cento e Novecento) e di Nicola Molè (*Sul contrasto tra Gedda e la Gioventù italiana di Azione Cattolica)*.
La scelta di dedicare un numero doppio della rivista alla religiosità si colloca all'interno di quell'assunto fondamentale di riflettere sulla storia dell'Umbria, del suo percorso sociale e della pluralità delle culture. Ben consapevoli della vastità dell'argomento e del tutto lontani dalla pretesa di presentare un quadro sistematico, ci siamo proposti di riflettere sulla religiosità umbra, intesa come prospettiva trascendente, ricerca di un "totalmente Altro" non necessariamente legato alle diverse religioni storiche e che si pone al confine tra la spiritualità e le sue implicazioni sociali.
Franco Crespi, studioso del rapporto tra modernità e secolarizzazione, nell'intervista rilasciata a Paolo Montesperelli che introduce gli scritti di questo numero della rivista, sottolinea la distinzione tra religione istituzionale e religiosità:

> Più che dalla fede, nella quale la dimensione cognitiva rischia di diventare predominante, la religiosità mi sembra animata dalla speranza che vi sia un senso ultimo della nostra esistenza e dalla carità che nasce dalla consapevolezza della fragilità che tutti ci accomuna.

Non sembri arbitrario, a questo proposito, averla pensata nella continuità di lungo periodo dal lontano Duecento francescano al pensiero e all'opera di Aldo Capitini. In *Elementi di un'esperienza religiosa*, egli scrive:

> Se Cristo aveva rotto l'imperialismo giudaico e quello romano, […] San Francesco segna realmente la fine del feudalesimo […] Da un tale fuoco dell'anima sorsero non solo e non principalmente i conventi, ma le comunità cittadine, le folle di artisti, il nuovo platonismo filosofico, un sentimento di socialità e di vivacità più creativa, più libera e circolante in ogni parte.

Il "libero religioso rivoluzionario nonviolento" si ritrova nello spirito di quel secolo quando "l'Umbria dà più che può" ed egli parla di

> una religiosità aperta che unisce il sentimento appassionato e una sobrietà blandamente superstiziosa, moralmente ferma, talvolta anche santamente eretica in questo voler portare entro il cerchio alto e aristocratico della Chiesa medioevale elementi tratti dalla vita umile, comune, affettuosa.

Si può dunque proporre il discorso su una religiosità dalle radici remote, retaggio di credenze popolari, visione mistica della vita e della natura. Nella sezione "Il culto dei santi in epoca contemporanea", avendo escluso di ripetere studi agiografici, si propongono le figure di san Benedetto, di san Francesco e di

santa Rita per verificare gli elementi più significativi che concorrono a definire la stessa identità dell'Umbria di oggi.
Nello scritto di Roberto Alciati i due maggiori santi umbri sono proposti attraverso i lavori di un grande storico come Luigi Salvatorelli. Chiara Frugoni, che ha dedicato importanti studi alla figura di Francesco di Assisi facendo storia per parole e immagini, offre un'originale lettura sui miracoli rappresentati nei primi dipinti, mentre Erminia Irace ripercorre le vicende che in età contemporanea hanno portato al ritrovamento delle spoglie del santo e ad un forte recupero del suo culto. Tra le numerose sante umbre, l'articolo di Fiorella Giacalone interpreta il culto della santa di Cascia nella complessità di più modelli femminili.
Nella sezione "Cattolicesimo e modernità tra Otto e Novecento" abbiamo posto la dovuta attenzione al ruolo così rilevante sul piano sociale e politico del movimento cattolico nella nostra regione nel corso dei processi modernizzanti. Esso è un fenomeno moderno, anzi contemporaneo, nato quando la Chiesa, dopo la Rivoluzione francese,

> venuto meno l'antico nesso organico che stringeva e quasi unificava la struttura ecclesiastica e la struttura sociale, sente la necessità di mobilitare ed organizzare delle forze politiche[1].

Si possono ripercorrere le vicende di due secoli per bene comprendere un movimento che ha concorso a segnare gli sviluppi della società italiana e di quella umbra: dall'età della Restaurazione al cattolicesimo liberale del 1848, alla "Rerum Novarum" di Leone XIII, agli eventi successivi tra cattolici liberali, clericali intransigenti, clerico-moderati fino alla nascita della Democrazia cristiana di Romolo Murri, all'età di Pio X e di Giolitti, al Partito Popolare, ai successivi sviluppi del primo Novecento, che conobbe a Perugia e in Umbria il movimento di rinnovamento culturale e religioso del modernismo. Ci piace ricordare, tra tanti diversi e contrastanti eventi del secolo trascorso, un momento alto dei primi anni Sessanta con il papato di Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano Secondo: è vivo il ricordo delle speranze sollevate in un Paese che aveva bisogno di superare i fossati di odio per guardare al futuro. E forse oggi occorrerebbe richiamarne l'attualità.
Lo scritto di monsignor Vincenzo Paglia, eminente studioso del rapporto tra ragione e fede e del dialogo tra cedenti e laici, introduce la sezione con una

[1] Giorgio Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Edizioni Rinascita, Roma 1953.

ricchezza di indicazioni di alto valore spirituale e sociale su cui è necessario riflettere. Esse offrono anche una risposta ai problemi che sono all'attenzione del dibattito odierno. Le espressioni *la Chiesa e la città, la Chiesa dentro la città,* sono cariche di significato democratico, aperte alla collaborazione per il bene comune. Interessante l'idea di una nuova fase costituente:

> La buona Città terrena è pluriforme non uniforme, poliarchica non monarchica, democratica non autoritaria: è, diremmo oggi, una Città aperta, mai chiusa e, come amava dire don Luigi Sturzo, pervasa da "sano agonismo". In questa Città nessun ceto e nessuna singola istituzione è addetta o arbitra del bene comune, che deve essere, invece, misura dell'operato di ciascun individuo e di ciascun gruppo. E si badi bene, la Chiesa stessa non può arrogarsi il compito della sintesi. [...] La nostra comunità ha bisogno di un passaggio costituente di fronte al quale tutti, singoli, istituzioni, organizzazioni, gruppi, siamo in condizioni di parità, senza alcun primato, senza alcuna priorità di rango e di ceto.

All'inizio di questa sezione lo scritto di Giovanna Casagrande sulle Confraternite affronta un lungo periodo storico, che va dal Medioevo ai giorni nostri. È utile nel sottolineare l'impegno sociale del laicato cattolico in associazioni che si dedicavano al culto e alla devozione ed anche all'assistenza e alla beneficenza, alla costruzione e gestione di ospedali. Valga l'esempio della confraternita di Perugia con l'ospedale di Santa Maria della Misericordia.
L'articolo di Marco Venanzi, più che riferibile alla religiosità popolare, è relativo alle insorgenze antifrancesi. La sua collocazione all'inizio della Sezione, come antefatto dei due secoli della modernità, consente di valutare gli sviluppi successivi in un capovolgimento del ruolo del mondo contadino e il significativo apporto democratico del cattolicesimo umbro: gli articoli di Ermanno Ciocca, Lorenzo Colangeli, Mario Tosti, Lucia Maddoli, Luciano Tosi, Gianfranco Maddoli lo dimostrano in modo convincente. Don Elio Bromuri, direttore de "La Voce" e di "Una città per il dialogo", da molti anni impegnato sul tema dell'ecumenismo, conferma l'apertura alle altre religioni e, nell'esperienza del Centro San Martino, lo spirito dell'accoglienza.
Nella sezione "Arte e cultura" gli scritti che la compongono portano, per il loro valore, conferma della rilevanza dell'esperienza religiosa nella nostra regione con i contributi di Angela Chermaddi sul sentimento religioso nell'arte, di Alfredo De Poi sul sacro nell'arte umbra, di Carlo Pedini sulla musica sacra del XX secolo, di Giuseppe Della Fina sulle porte del Duomo di Orvieto.
Una serie di contributi che se non possono rappresentare la vastità e complessità della esperienza dei cattolici nella nostra regione, dimostrano tuttavia la ricchezza di una storia che fa apparire scontato il diritto della Chiesa a mantenere la

propria funzione pastorale e sociale, diritto che non sembra essere contestato non essendoci chi intenda confinare la religione nella sfera privata. Ma questo supposto pericolo non dovrebbe, d'altra parte, essere invocato da alcuni per giustificare esiti di fondamentalismo. Sembra riemergere una vecchia contesa tra un certo laicismo (Gramsci riteneva che esso aveva fallito il compito storico di educare "la coscienza morale del popolo-nazione") e il clericalismo, che appartengono ad un'epoca tramontata: altri orizzonti mondiali e la stessa crisi della politica italiana richiedono il confronto tra le matrici laiche e religiose.
La questione che storicamente si è posta in parallelo con quella cattolica è la questione dello Stato laico, fondamentale e civile conquista nel suo imprescindibile valore a tutela della libertà di tutti, credenti e non credenti. L'emergenza democratica indica la necessità di rafforzare la coesione sociale, di non far subire al Paese altre crociate e riproporre, come negli anni cinquanta, nuovi steccati. Il rapporto tra religione e sfera pubblica acquista un enorme rilievo mentre la nostra società deve affrontare il complesso problema delle migrazioni nell'inedito impegno del pluralismo religioso.
Aspetti molto interessanti, anche sul piano della conoscenza e del dialogo interreligioso della cui esperienza scrive don Elio Bromuri, sono gli articoli, che troviamo contenuti in "Note e ricerche", i cui contributi sono di Paolo Pellegrini, Federica Grandis ed Ermanno Ciocca.
In "Osservatorio" pubblichiamo gli articoli di Massimiliano Minelli sui guaritori e di Giulio Cesare Proietti sui preti guaritori di Narni.
Nella rubrica "Città e personaggi" pubblichiamo, in occasione del quarantesimo anniversario della scomparsa di Aldo Capitini, gli articoli di Francesco Martini, Giuseppe Moscati, Lanfranco Mencaroni. In"Carte d'archivio" ricordiamo anche il Capitini poeta con un brano tratto dal *Colloquio corale* dal titolo *Il giorno sto nelle adunanze*.

Raffaele Rossi

Religione e modernità

Intervista a *Franco Crespi*, professore emerito di Sociologia dell'Università degli Studi di Perugia

di *Paolo Montesperelli*, docente di metodologia delle Scienze sociali dell'Università degli Studi di Salerno

Oggi si parla molto di "ritorno alla religione". C'è chi mette in discussione il rapporto tra modernità e secolarizzazione. Qual è il tuo pensiero a questo proposito?

Negli ultimi anni abbiamo assistito alla vivace ripresa della discussione sul rapporto tra modernità e secolarizzazione che, com'è noto, ha costituito un tema costante dell'interpretazione della società moderna avviata, tra gli altri, dai grandi padri della sociologia Durkheim, Weber, Simmel. In Italia, già negli anni Sessanta del secolo scorso, tale discussione era stata riproposta soprattutto su sollecitazione di una analisi sull'eclissi del sacro nella società industriale di Sabino Acquaviva, analisi che non aveva mancato di sollevare numerose critiche. Ritengo che il processo di secolarizzazione abbia storicamente caratterizzato sin dalle sue origini la modernità, a partire dalla ricerca, dopo le grandi sofferenze provocate dai conflitti di religione, di un ordine politico-sociale basato sulla separazione tra sfera pubblica, fondata sulla ragione, e sfera privata nella quale solo potevano esprimersi le credenze religiose. In occasione del dibattito suscitato da Acquaviva, avevo sottolineato che la secolarizzazione aveva le sue radici nello stesso messaggio evangelico, il quale, criticando i ritualismi sacralizzati dalla tradizione ebraica, poneva invece l'accento sulla sincerità dei sentimenti e sulla coerenza tra atteggiamenti interiori e comportamenti esterni.

Di conseguenza, secondo me, la secolarizzazione non comportava l'eliminazione *tout court* della dimensione religiosa, bensì era volta soprattutto a un ridimensionamento della sua forma istituzionale. La secolarizzazione mi appariva come una possibilità di liberare, in modo più autentico, il sentimento religioso dalle forme arcaiche della sacralità (cfr. Crespi 1965).

Ovviamente oggi, il nuovo interesse per la ripresa del tema riguardante la religione è nato soprattutto a causa degli eventi provocati dal terrorismo islamico che, negli Stati Uniti, hanno per reazione ridato forza a componenti religiose da sempre presenti nella tradizione della società americana, configurando il fenomeno, per certi aspetti nuovo, dell'unione tra neo-liberismo conservatore e integralismo cristiano. Più in generale, credo che il nuovo

interesse per la religione nasca anche dal proposito, giusto in via di principio, di trovare una via per dialogare con quelle culture che, come quella mussulmana, pongono al centro dell'attenzione il rapporto con Dio.

Nel tuo libro L'esperienza religiosa nell'età post-moderna *(1997) poni una distinzione tra religione istituzionale e religiosità. Puoi chiarire il senso di tale distinzione?*

La distinzione era in certo modo già presente nella mia analisi del processo di secolarizzazione cui prima accennavo, ma credo di averla ulteriormente approfondita nel libro di cui parli. Mi sembra che rispetto al messaggio evangelico originario, l'istituzione ecclesiastica abbia finito con il riprodurre la tendenza ad assolutizzare le forme simboliche normative che la legittimavano, ricadendo in una logica autoreferenziale di consolidamento del proprio potere, logica del resto comune a tutte le istituzioni politiche e sociali. L'originario spirito profetico che si poneva come *segno di contraddizione* rispetto al mondo è stato sostituito da un insieme di verità dogmatiche sulla base delle quali è venuto esercitandosi il dominio ecclesiale sulle coscienze, sia attraverso promesse consolatorie sia attraverso una costante colpevolizzazione.
La *religiosità*, a mio avviso, si esprime invece come trepido tentativo di ascolto del mistero divino e come risposta personale alla vita del Cristo, in quanto rivelazione di un Dio che, con la creazione di un essere libero "a sua immagine e somiglianza", rinuncia alla propria onnipotenza per assumere interamente l'esistenza terrena, nei suoi limiti rispetto al sapere e nella sua precarietà e incertezza. Si tratta di un Dio non trionfalistico, che tende a nascondersi per lasciare spazio alla libertà dei suoi figli: come ha affermato Simone Weil "l'assenza di Dio è la più meravigliosa testimonianza del perfetto amore".
Il fatto di orientare tutta l'esistenza, considerata come *prova*, verso un aldilà ultraterreno, come fa la religione istituzionale, non solo favorisce la tendenza a imporre il proprio credo in modo autoritario, ma svuota l'esistenza del suo carattere proprio.
Religiosità vuol dire, al contrario, prestare attenzione all'esistenza come situazione comune nella quale tutti gli esseri umani vivono problematicamente il rapporto inconciliabile tra la finitezza che caratterizza tale situazione e il loro desiderio di infinito, senza che il senso da essi *vissuto* possa mai trovare compiuta espressione in un sistema *cognitivo* di significati determinati. Più che dalla *fede*, nella quale la dimensione cognitiva rischia di diventare predominante, la religiosità mi sembra animata dalla *speranza* che vi sia un senso ultimo della nostra esistenza e dalla *carità* che nasce dalla consapevolezza della fragilità che tutti ci accomuna.

Secondo te l'esperienza religiosa è quindi soprattutto "segno di contraddizione" rispetto alla logica del mondo, ma in che modo essa può anche diventare fonte, oltre che di spirito critico, anche di innovazione?

L'esperienza religiosa proprio perché si è liberata dalle forme dogmatiche e dalla logica del potere fondata sul *possesso* della verità, ha certamente anzitutto una grande funzione critica nei confronti di tutte le forme di intolleranza e di fanatismo e contro tutti gli ordini fondati sulla violenza e sull'imposizione repressiva. Da qui nasce anche la sua carica creativa e innovativa, in quanto l'attenzione all'esistenza presuppone di non avere schemi ideologici precostituiti, ma di stare in una posizione di costante *ricerca* della verità, nella consapevolezza che ci si può approssimare ad essa in forme sempre parziali senza mai poterla interamente possedere. In questo spirito, si è portati a verificare nella pratica le principali fonti di sofferenza degli esseri umani, inventando, di volta in volta, le forme concrete di intervento politico, giuridico, sociale, volte ad alleviarle: condizioni di ingiusta distribuzione delle risorse materiali e culturali, situazioni di isolamento, di emarginazione e di esclusione, di mancato riconoscimento e via dicendo.
Se ci si muove in questa prospettiva, la creatività individuale e collettiva viene potentemente favorita, aprendo a nuove forme associative e a nuovi movimenti, come viene testimoniato oggi dalla diffusione di gruppi di volontariato che si attivano per la soluzione di problemi connessi alla pace nel mondo, alla lotta contro la fame e le malattie, all'inquinamento ambientale, alla difesa dei diritti delle donne, alla protezione dell'infanzia e, in genere, delle categorie sociali più deboli, ecc.

Come spieghi il diffondersi, oggi, di forme di integralismo religioso che talvolta sconfinano nel fanatismo?

Per quanto riguarda la chiesa cattolica credo che l'irrigidimento delle posizioni che caratterizza l'attuale pontificato possa trovare spiegazione, da un lato, nella percezione del rischio di una perdita di influenza legata alla crisi delle vocazioni sacerdotali e al moltiplicarsi di nuove forme di religiosità dovute, non solo ai movimenti cui prima accennavo, ma anche alla massiccia presenza di gruppi di immigrati appartenenti a tradizioni religiose diverse (in particolare, quella islamica), nonché nasca come reazione nei confronti delle forme integraliste assunte dall'islam o anche da alcune potenti sette di ispirazione cristiana (Scientology, Evangelici, ecc.). Dall'altro lato, non vi è dubbio che tale irrigidimento derivi anche dalla percezione della diffusa disaffezione nei confronti del-

la religione istituzionale e dall'affermarsi nel mondo di stili di vita e di comportamenti totalmente estranei alla dimensione religiosa e contrari alla morale cristiana.

D'altra parte, anche indipendentemente da tali avvenimenti, l'esigenza di rifarsi a tradizioni religiose storiche o di tipo arcaico è venuta caratterizzando sempre più la tendenza da parte di numerose popolazioni, un po' ovunque nel mondo, a ridefinire una loro identità all'interno delle grandi trasformazioni provocate dal processo di globalizzazione. Questo processo, se è stato prevalentemente guidato da una logica legata agli interessi e alla competitività del mercato, ha infatti anche favorito la presa di coscienza, da parte soprattutto delle popolazioni più emarginate o escluse, del loro diritto a partecipare ai benefici dello sviluppo economico e di vedere riconosciuta la loro particolare tradizione culturale. Da qui la loro ricerca, nel generale disorientamento creato dalla globalizzazione rispetto alle vecchie solidarietà nazionali e locali, di trovare più immediate forme di appartenenza nel riferimento alle proprie origine etniche e religiose, talvolta reinventandole a fini strumentali, in ciò anche incoraggiate da centri di interesse economico-politico sovranazionali che non hanno avuto scrupoli nel manipolare le loro pur giuste aspirazioni.

Credo che oggi il diffuso revival di movimenti religiosi di tipo integralista e fanatico sia nella tradizione islamica, sia in quella cristiana e giudaica, sia nello stesso induismo, possa essere letto all'interno di tale prospettiva, tenuto conto anche del vuoto provocato dalla crisi dell'ideologia comunista che, oltre che in Europa, in molti paesi dell'Africa e dell'Asia, aveva costituito per grandi masse un'essenziale forma di mediazione delle loro esigenze sociali e politiche. Come ha giustamente osservato di recente Georges Corm, vien fatto di chiedersi se oggi si possa parlare di un effettivo *ritorno* alla religione o non piuttosto si tratti di un *ricorso* ad essa per rivestire di legittimità determinate rivendicazioni collettive o certe logiche di potere (cfr. G. Corm, *La question religieuse au XXI^e siècle*, La Découverte 2006).

D'altra parte, occorre anche riconoscere che molte delle fonti (Utilitarismo, Illuminismo, Positivismo) che avevano contribuito all'idea della secolarizzazione quale processo evolutivo che avrebbe definitivamente orientato l'agire collettivo, liberandolo dalle componenti "irrazionali" delle credenze religiose, sono state messe in crisi dalla stessa modernità o post-modernità. La critica della razionalità strumentale, la fine dell'idea di progresso, la messa in discussione della neutralità della scienza e della tecnologia, la denuncia dell'individualismo e dell'edonismo consumistico sono senza dubbio risultati conseguiti dallo stesso pensiero laico nel secolo che ci ha preceduto. Tutto ciò ha contribuito a ridimensionare il trionfalismo proprio del liberismo e del capitalismo e a ridur-

re l'opposizione tra forme di conoscenza diverse, riconoscendo la parzialità di ogni visione del mondo. Se il principio laico della privatizzazione delle credenze religiose, nato, come dicevo prima, dall'esperienza dolorosa di secoli di lotte di religione e dal mostruoso connubio tra potere politico e fede religiosa, rimane una condizione essenziale della democrazia, il rapporto tra religione e modernità non appare più così incompatibile come prima.

Nel riferimento alla tradizione storica della nostra regione, quali riflessi hanno i processi da te sopra ricordati all'interno della società umbra?

Si può pensare che le profonde trasformazioni in corso a livello mondiale abbiano avuto il loro riflesso anche nella regione dell'Umbria, il cui passato presenta due componenti: da un lato, è un dato di fatto che, per ragioni storiche, tale regione è cresciuta all'interno di una forte tradizione di tipo anticlericale, anche se tutto sommato, a livello della politica regionale, i rapporti tra cattolici e laici negli anni che ci hanno preceduto non hanno sollevato particolari problemi. Dall'altro lato, com'è noto, a partire dal francescanesimo, la nostra regione può contare su una ricca tradizione di tipo mistico che ha dato anche recentemente i propri frutti nel pensiero di Aldo Capitini. A ben vedere tali due componenti non sono contrapposte se si tiene conto che l'istituzione ecclesiale ha da sempre guardato con sospetto ai movimenti di tipo mistico come suscettibili di mettere in discussione l'apparato dogmatico e gerarchico-istituzionale.
È interessante notare che attualmente in Umbria si sono sviluppati molti movimenti e gruppi di ispirazione religiosa orientati all'ascetismo, al rifiuto degli stili di vita legati all'economia di mercato e al consumismo, alla sensibilità per la difesa dell'ambiente, al pacifismo. Talvolta tuttavia alcuni movimenti possono assumere connotazioni di tipo integralista assai diversi dagli orientamenti dei primi (cfr. *I cattolici e l'Europa*, a cura di A. Santambrogio, Rubettino 2007).
Tra le numerose associazioni o movimenti di ispirazione religiosa che sono andati affermandosi in Umbria negli ultimi anni, potrei ricordare Cammino Neocatecumenale, i Beati i costruttori di pace, Rinnovamento spirituale, Comunione e liberazione, l'Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani, la Comunità di Sant'Egidio e diversi altri. Ma è andato purtroppo anche aumentando il numero delle sette di tipo esoterico, talvolta ispirate a forme di magia, in certi casi anche di tipo satanico. Come ho prima accennato, questo fenomeno sembra riflettere la medesima tendenza a cercare nuove forme più immediate di appartenenza che si è verificata anche a livello mondiale.
Ovviamente il panorama delle diverse associazioni e movimenti di ispirazione religiosa è estremamente variegato: se alcune associazioni come Comunione e

liberazione o gli Scout appaiono più vicine all'istituzione ecclesiastica, altre sembrano volersi liberare da un rapporto troppo stretto con la Chiesa, riprendendo anche elementi della tradizione protestante, per esempio, promuovendo un rapporto diretto con il testo sacro. Tra queste ultime, ad esempio, i Neocatecumenali assumono posizioni più radicali di rifiuto della modernità e l'aspirazione a ritrovare lo spirito delle comunità dei primi cristiani per rilanciare un apostolato più direttamente legato al messaggio evangelico, rinnovando anche certe forme di ritualità collettiva (ad esempio, il battesimo). Così i Costruttori di pace sono animati soprattutto dallo spirito pacifista e dall'appello alla fratellanza universale pur nel rispetto delle diversità: nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, essi rivolgono appunto l'invito a un maggiore impegno per la pace e il disarmo.
Credo che questi diversi movimenti possano rappresentare un arricchimento dell'esperienza individuale e collettiva a condizione di non trasformarsi in istanze di integralismo tendenzialmente intolleranti e poco rispettose della libertà di ciascuno. In conclusione, ben vengano le dimensioni di una religiosità attenta alle diversità, ma occorre fare attenzione ai processi involutivi che da più parti sulla scena mondiale hanno visto aumentare l'intransigenza delle forme comunitarie sia nei confronti di altri gruppi, sia rispetto ai loro stessi membri pretendendo da loro una assoluta sottomissione ai principi e all'identità definiti dalla comunità medesima.

Nel corso della tua vita e nel tuo pensiero quale ruolo ha giocato l'esperienza religiosa?

Il mio rapporto con la religione è stato abbastanza travagliato in quanto molto presto nella mia adolescenza avevo rifiutato le idee ricevute da un'educazione cattolica assai superficiale. Tale rifiuto era stato anche influenzato dalla filosofia esistenzialista che, soprattutto con Sartre, era venuta affermandosi nell'immediato dopoguerra. Verso i quindici, sedici anni sono però entrato in una profonda crisi che mi ha portato a cercare nuove più positive certezze e valori più sicuri. Anche grazie all'influenza di una mia giovane amica, che è poi entrata in un Carmelo dove è tuttora, ho vissuto una profonda conversione religiosa a seguito della quale ho aderito alla fede cattolica e alla pratica dei sacramenti. Ho vissuto per diversi anni un forte impegno religioso sia sul piano pratico sia su quello intellettuale, pur conservando sempre un certo spirito critico nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche. Successivamente tuttavia, verso la fine dei miei vent'anni, ho riconsiderato le basi di tale esperienza, che era nata principalmente dall'esigenza di una rassicurazione circa il senso della vita. Mi è sembrato che la religiosità autentica dovesse fare a meno di certezze di tipo dogma-

tico e soprattutto prendere le distanze da un'idea di Dio che spesso è solo la proiezione dei nostri desideri di protezione e di identificazione con l'assoluto. Certamente l'aver intrapreso lo studio della sociologia e dell'antropologia culturale e l'aver riflettuto sul piano teorico sulla natura del nostro rapporto con le forme di mediazione culturale, hanno contribuito in modo decisivo a evidenziare il carattere storico contingente delle credenze e delle forme religiose, orientandomi verso una forma di "agnosticismo" che mi sembra più rispettosa, non solo dei limiti del nostro conoscere, ma anche della trascendenza del divino in qualsiasi modo la si voglia concepire. Pertanto si tratta di un orientamento che, pur nel suo essenziale relativismo, non è di per sé contrario né alla ricerca della verità, né alla dimensione della religiosità nel senso cui prima accennavo.

I santi umbri di Luigi Salvatorelli

Roberto Alciati
Docente del Dipartimento di Storia,
Università degli Studi di Torino

Nella primavera del 1953, il rettore Giuseppe Ermini inaugura l'anno accademico dell'Accademia perugina di Lettere invitando Luigi Salvatorelli a tenere una conferenza sulla spiritualità umbra[1]. A quell'epoca Salvatorelli è ormai un affermato pubblicista, autore di rimarchevoli saggi sul Risorgimento e la storia politica italiana otto-novecentesca. Una ventina d'anni prima però il suo oggetto di studi era stata la storia del cristianesimo antico e medievale, del quale resta traccia nei molti articoli e in modo particolare in due volumi pubblicati a breve distanza l'uno dall'altro e dedicati ai santi umbri per eccellenza: Francesco d'Assisi e Benedetto da Norcia[2].
Nonostante i molti trasferimenti imposti dalla sua attività, Salvatorelli resta molto legato alla terra natale e alla sua storia. Già la tesi di laurea discussa all'università di Roma nel 1907 e dedicata all'edizione e commento di un componimento volgare trecentesco gli dà la possibilità di occuparsi della nascita del Comune perugino, ma è soprattutto con queste due biografie che il

[1] La conferenza è pubblicata col titolo *Spiritualità umbra*, in *L'Umbria nella storia nella letteratura nell'arte*, Bologna, Zanichelli, 1954, pp. 3-25. Luigi Salvatorelli nasce a Marsciano (PG) l'11 marzo 1886 e muore a Roma il 3 novembre 1974. Sulla sua copiosa e vasta produzione scientifica, in attesa degli Atti del convegno internazionale *Luigi Salvatorelli a 30 anni dalla morte* tenuto a Marsciano nel novembre 2004, si vedano A. Saitta, *Luigi Salvatorelli*, in "Critica storica", 14 (1977) pp. 91-148, i saggi raccolti da F. Tessitore in *Salvatorelli storico*, Napoli, ESI, 1981 e D. Cesarini, *L'ecclesiologia laica di Luigi Salvatorelli*, in "Convivium assisiense", 8 (2006) pp. 29-48.

[2] La prima edizione della *Vita di San Francesco d'Assisi* appare nella collana "Studi religiosi ed esoterici" dell'editore Laterza nel 1926. La seconda esce già l'anno successivo (di questa sono tutte le citazioni qui contenute) e molte altre ne seguono sino all'ultima del 1982 nella collana einaudiana de "Gli Struzzi". Sempre nella collana di Laterza, che nel frattempo aveva mutato il nome in "Studi religiosi, iniziatici ed esoterici", è ospitato nel 1929 *San Benedetto e l'Italia del suo tempo*, del quale si hanno una ristampa anastatica nel 1983 e una riedizione con postfazione di G. Arnaldi nel 2007 nella collana "Storia e Società" (dalla quale si cita). Su Salvatorelli storico del cristianesimo si veda F. Parente, *Il contributo di Luigi Salvatorelli alla storia d'Israele e del cristianesimo antico*, in "Rivista storica italiana", 78 (1966) pp. 479-512.

paesaggio e il popolo umbro ottengono un posto di rilievo nella storia d'Italia[3]. Il 1907 è però anche l'anno dell'enciclica *Pascendi* e della sospensione *a divinis* di Romolo Murri. Attento studioso di cose moderniste, a Salvatorelli non sarà sfuggita l'uscita de *Il Santo* di Antonio Fogazzaro, forse non nella prima edizione del 1905 ma certamente in una delle innumerevoli ristampe di quello che fu un vero e proprio caso editoriale europeo: diciottomila copie vendute in poche settimane[4]. Protagonista del romanzo è Benedetto, laico fermamente convinto della necessità di rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche e di una più ampia e consapevole partecipazione dei fedeli alla vita della Chiesa. Quella che dovrebbe assumere i contorni di una "riforma dello spirito" trae origine per Fogazzaro non tanto da una riflessione critica sugli aspetti dottrinali, bensì dall'aspirazione dei laici ad accettare la sfida di una fede concepita come "azione e vita", ovvero come sintesi di contemplazione, operosità umana e carità[5]. Nel 1950, partecipando alla *Festschrift* per Benedetto Croce, Salvatorelli dirà di se e di Adolfo Omodeo: "Tanto l'Omodeo quanto il Salvatorelli, in completa indipendenza l'uno dall'altro, laicizzarono, diciam così, l'impulso storico-religioso del modernismo"[6]. Il modello da emendare è certamente quello di Ernesto Buonaiuti, e il risultato si avvicina molto a quello di Fogazzaro, dove il nesso fra religione e società si salda a una consapevolezza diffusa da parte dei fedeli sul proprio ruolo. Con un'aggiunta significativa: la storia dei movimenti religiosi collettivi. A differenza del riformismo religioso di Fogazzaro rivolto essenzialmente ai laici, Benedetto e Francesco sono iniziatori di due movimenti monastici:

> San Benedetto e San Francesco sono ambedue italiani, del centro Italia [...]. Al fondatore monastico subentra l'apostolo popolare [...] in ambedue la religione,

[3] La tesi del 1907 è pubblicata nel 1953 col titolo *La politica interna di Perugia in un poemetto in volgare della metà del Trecento*, in "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", 50, pp. 5-110. Pochi anni dopo escono un articolo per "La Stampa" del 19 giugno 1959 sulle "stragi di Perugia" del 1859 (*Il 20 giugno a Perugia*) e una nota alla ristampa di L. Bonazzi, *Storia di Perugia dalle origini al 1860*, cur. G. Innamorati, Città di Castello, Unione arti grafiche, 1959-1960, 2 voll.

[4] Sulla fortuna europea dell'opera si veda P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 200-210.

[5] *Ivi*, pp. 171-188.

[6] L. Salvatorelli, *Gli studi di storia del Cristianesimo*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896-1946.* Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario, cur. C. Antoni, R. Mattioli, Napoli, ESI, 1950, II, p. 288.

> anziché rimanere contemplazione solitaria, esercizio ascetico diretto unicamente alla salvezza dell'anima individuale, si fa centro della vita sociale [...] così dalle sorti del benedettismo e del francescanesimo, e dalla linea di congiunzione di queste due grandi epopee religiose e nazionali, emerge in tutta la sua importanza primaria, in tutta la sua difficile complessità, l'aspetto religioso nella storia del popolo italiano[7].

Il tono è un po' roboante, ma sintetizza al meglio la linea storiografica salvatorelliana: la portata storica dei due santi si può comprendere solamente strappandoli alla galleria delle grandi individualità della storia della Chiesa per ricollocarli nel contesto socio-politico nel quale operarono. Questa rilettura sta alla base della *Storia religiosa d'Italia*, progetto al quale Salvatorelli attende per buona parte della sua vita, proprio a partire dalla fine degli anni Venti, ma che non vedrà mai la luce[8].

Un lavoro di sintesi di questa portata ha però bisogno di alcuni studi preparatori sia metodologici sia di contenuto ai quali Salvatorelli dedica più di un decennio. Prezioso e per certi aspetti pionieristico è l'articolo intitolato *La storia del Cristianesimo ed i suoi rapporti con la storia civile* apparso su "Bilychnis" nel 1913, dove si compie il primo strappo con la prassi storiografica in voga in vista di un approccio alla ricerca di più ampio respiro e che cerca di impostare il problema della storia religiosa "risolvendolo nel più ampio e comprensivo quadro della storia senza aggettivi"[9]. In questo modo l'aspetto religioso non è più considerato in astratto bensì come uno dei momenti della storia nel suo complesso: Salvatorelli rigetta le tesi di quanti considerano la disciplina come parte della teologia o delle scienze bibliche e al contempo ogni possibile interpretazione fenomenologica propria di una storia generale della religione o della religiosità. Conseguenza di tale impostazione è il superamento del concetto di rapporto fra storia del cristianesimo e storia civile poiché il cristianesimo è parte integrante della storia e non si dà se non in contesti spazio-temporali circoscritti.

---

7 L. Salvatorelli, *Nel XIV centenario di Montecassino. San Benedetto e San Francesco nella storia d'Italia*, in "Pegaso", 1 (1929) pp. 544-545.

8 Nonostante le insistenze di Croce perché il manoscritto fosse sottoposto alla lettura della casa editrice Laterza per un'eventuale pubblicazione, Salvatorelli non dà corso al progetto. Diversi capitoli manoscritti sono conservati presso l'archivio privato Salvatorelli, ora alla Biblioteca comunale di Marsciano. Si vedano D. Cesarini, *Consensi e dissensi tra Luigi Salvatorelli, Alfred Loisy e Gaetano De Sanctis. Lettere inedite*, in "Convivium assisiense", 5 (2003) pp. 86-87 e Id., *L'ecclesiologia* cit., p. 47.

9 F. Parente, *Salvatorelli storico del Cristianesimo antico*, in *Salvatorelli storico* cit., p. 64.

L'applicazione sul campo di questo nuovo impianto storiografico è data, una decina d'anni dopo, dalle due biografie di santi. La storia religiosa d'Italia diventa qui storia dell'Umbria e del suo popolo. L'assisano Francesco nasce, opera e muore nella sua terra natale; Benedetto trascorre la sua vita fra la valle dell'Aniene e la Ciociaria, senza però mai dimenticare la sua *nursina severitas*[10]. Come scrive Levi Della Vida, "in alcune pagine si respira veramente il profumo delicato della terra e dell'anima umbre"[11]. Celebre è l'ascesa ad Assisi dalla piana di Santa Maria degli Angeli che apre la *Vita di San Francesco*[12], al quale fa da controcanto la minuziosa descrizione della differenza fra "la gola stretta e cupa dell'Aniene" e "il panorama di Montecassino, così grandiosamente libero e largo" del *San Benedetto*[13]. La critica non ha molto apprezzato questi affreschi, liquidandoli un po' sbrigativamente come suggestioni letterarie da "teoria dell'ambiente" romantica o come vere e proprie "zeppe" al testo[14], ma meriterebbero di essere rivalutati alla luce di una più ampia riconsiderazione del metodo storico di Salvatorelli. Una riprova dell'importanza del contesto è contenuta nella dedica della *Vita*: accanto alla madre, altro dedicatario dell'opera è lo zio Leto Alessandri, bibliotecario cittadino e tra i fondatori nel 1902 della Società internazionale di studi francescani[15]. Promotore del centro studi è Paul Sabatier, primo grande biografo moderno del santo di Assisi[16]. La portata della cosiddetta "rivolu-

10 Salvatorelli, *Spiritualità* cit., p. 10.

11 G. Levi Della Vida, *Francescana*, in "La Cultura", 1926-1927, p. 82, ristampato in Id., *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959, p. 327.

12 Salvatorelli, *Vita* cit., pp. 7-12.

13 Salvatoreli, *San Benedetto* cit., p. 70.

14 Si veda quanto scrive Omodeo nella recensione alla *Vita di san Francesco* apparsa sul "Leonardo" del 1927: "Forse avrebbe giovato al Salvatorelli andar più oltre ancora, e fare a meno, p. es., di tutto lo sfoggio di paesaggio. L'Umbria mistica aduggia un po' troppo Francesco [...]. Col paesaggio non si vuol tanto fornire un elemento d'informazione storica, quanto rintracciare una *causa*, un *influsso* d'uno stato d'animo e di una posizione psicologica. [...] Talora la descrizione, nel suo spirito positivo, si trasforma in un'utile e precisa rappresentazione topografica d'Assisi e dintorni, talora rimane una zeppa" (Cito dalla ristampa *Biografie di san Francesco* pubblicata in A. Omodeo, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari, Laterza, 1929, pp. 65-66).

15 Sulla rilevanza di tale personaggio si veda L. Salvatorelli, *La Società internazionale di studi francescani in Assisi*, in "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", 43 (1946) pp. 3-11.

16 P. Sabatier, *Vie de s. François d'Assise*, Paris, Fischbacher, 1894. Ne esiste una traduzione italiana (*Vita di san Francesco d'Assisi*, Milano, Mondadori, 1978), ma è priva dell'introduzione relativa alle fonti.

zione sabateriana"[17] negli studi francescani del primo Novecento è stata recentemente oggetto di studio[18], ma merita riprendere il giudizio salvatorelliano sulla *Vie* di Sabatier. Se la rivalutazione degli scritti di Francesco e l'approccio critico alle leggende sono una conquista storiografica dalla quale non si può più prescindere, il ritratto che ne esce è per Salvatorelli ancora viziato dalla tradizionale interpretazione protestante che legge il movimento francescano come un'opposizione alle gerarchie ecclesiastiche romane. Accettando le innovazioni metodologiche di Sabatier e proponendosi come il naturale prosecutore della sua opera, Salvatorelli punta l'attenzione su quella che, a suo parere, è l'essenza dell'azione di Francesco: lo sforzo "per una rinnovazione religiosa "ab intus" – nel quadro dell'ortodossia – del popolo credente, a cominciare da quello italiano e umbro: rinnovazione religiosa che sarebbe venuta a pacificare e integrare quella economica, politica, culturale già in pieno corso"[19]. E così, in forza della tradizione cattolica,

> San Francesco mirò a rinnovare la vita apostolica in una *élite* laica, e a compiere attraverso questa l'elevazione religiosa e morale del popolo italiano, rispettando scrupolosamente la funzione dommatico-sacramentale del clero, in reciproca autonomia[20].

Passando alla ricerca benedettina, non si può dire che il 1929 sia un anno avaro di pubblicazioni. In concomitanza con la biografia salvatorelliana escono infatti una riedizione a cura del benedettino P. Lucano del *San Benedetto* di C. Forbes (Roma, Desclée-Editori pontifici) e *Saint Benedict and the sixth century* di J. Chapman, quest'ultimo citato ancora nella bibliografia per la voce su Benedetto redatta da Salvatorelli per il *Dizionario biografico degli italiani* nel 1966, ma perentoriamente liquidata come "opera di notorietà classica ma non priva di travisamenti e fantasticherie"[21].

[17] L'espressione si deve a J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle fonti francescane*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1996, p. 21.

[18] A tal proposito si veda *Paul Sabatier e gli studi francescani*. Atti del XXX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani (Assisi, 10-12 ottobre 2002), Spoleto, CISAM, 2003.

[19] L. Salvatorelli, *Movimento francescano e gioachimismo*, in *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Firenze, Sansoni, 1955, p. 435.

[20] Salvatorelli, *Spiritualità* cit., p. 18.

[21] Vol. 8, p. 289. Per una sintesi bibliografica sino al 1929 si veda U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino, SEI, 1934, vol. III, 2, pp. 1525-1526.

Pur senza manifestarlo espressamente, Salvatorelli registra un certo ritardo negli studi benedettini dovuto, a differenza di quanto è stato fatto per il movimento francescano, all'assenza di una storia sociale del benedettinismo nell'Italia di quegli anni, che impedisce di indagare a fondo il ruolo svolto nella formazione dello spirito del popolo italiano[22]. Questo comporta la colpevole sottovalutazione della grande intuizione di Benedetto: l'edificazione di un'associazione spontanea, il monastero, priva di vincoli esterni e mirante alla crescita spirituale dei suoi membri.

> I tempi non erano propizi per un'opera di predicazione al popolo, quale molti secoli dopo avrebbe praticato e ispirato ai seguaci Francesco d'Assisi. Occorreva prima che il popolo ci fosse. Al principio del sesto secolo vi erano nelle città – pallide ombre degli antichi municipi – semplici frantumi di ceti plebei [...] Occorreva ai vecchi elementi in sfacelo sostituire nuovi nuclei di vita religiosa e sociale[23].

Al di là delle valutazioni storiografiche sulla situazione sociale della tarda antichità, Salvatorelli ritiene che i sette secoli che separano Benedetto da Francesco non consentono di abbozzare facili parallelismi, ma certamente il primo pone le condizioni perché la missione del secondo si dispieghi:

> Benedetto ritenne che, prima di svolgere un'azione religiosa sul popolo, occorreva allevare gli apostoli per questa azione, creare i centri intorno a cui il popolo medesimo potesse venire a raccogliersi in un nuovo rigoglio di vita religiosa e sociale[24].

Concetto chiave è il "cenobitismo radicale": l'anima, dice Salvatorelli, è certamente individuale – "ché di anime collettive né gli spiriti religiosi, né le persone di buon senso hanno mai saputo nulla" – ed essa sola resta lo scopo della vita benedettina, ma

> l'individualismo religioso benedettino è un individualismo sociale [...] fra il sostantivo e l'aggettivo non v'è contrasto se non per coloro che all'individualismo diano un senso egoistico, da "superuomo". L'individuo vivrà veramente la sua vita solo in comunione colla vita degli altri, che integra e moltiplica la sua propria[25].

In questo senso, l'affinità col santo di Assisi è totale:

[22] Salvatorelli, *Nel XIV centenario* cit.

[23] Salvatorelli, *San Benedetto* cit., p. 35.

[24] Ivi, p. 57.

[25] Ivi, p. 127.

> Francesco è l'esempio più cospicuo, più evidente di un carattere fondamentale della genialità autentica, la quale non è isolamento, non eccentricità, non "superominismo"; non sorge come un albero magico in mezzo a un deserto, ma si forma per lento travaglio interiore, in nesso organico con la società circostante[26].

Differiscono le modalità ma la traiettoria è la stessa: l'azione dell'individuo con e per il popolo. Si tratta di un punto essenziale della storiografia salvatorelliana e che accompagna per tutti gli anni Venti il dibattito storico-religioso in Italia. Una sintesi di quest'assunto metodologico si legge nella relazione tenuta a Perugia nel 1953:

> Farsi un'idea dello spirito caratteristico di gruppi sociali, legati insieme dalla comunanza di vita e di vicende nel tempo e nello spazio, è per lo storico una necessità [...] L'individuo, nella sua realtà effettuale, nasce, cresce, agisce in società con altri individui e all'infuori di questo rapporto sociale non è che un'astrazione [...] Il semplice fatto di vivere su uno stesso territorio in condizioni di ambiente fisico comuni, il semplice fatto di contemplare insieme uno stesso paesaggio dalla mattina alla sera, crea tra le persone umane una comunanza spirituale[27].

In questa evidente reazione al positivismo, Salvatorelli indica nello spirito del popolo e nel suo collettivo lo sfondo sul quale si ergono le grandi individualità[28]. Questo anelito di rinnovamento che accomuna i due santi umbri non ha però un cammino facile e Salvatorelli, da attento storico quale è, è consapevole del

[26] Salvatorelli, *Movimento francescano* cit., p. 426.

[27] Salvatorelli, *Spiritualità* cit., p. 3.

[28] Ivi, p. 4. Lo spazio non lo consente, ma meriterebbe attenzione la polemica a distanza fra Salvatorelli e Omodeo su questi aspetti metodologici della ricerca storico-religiosa. Recensendo *L'esperienza etica dell'Evangelio* di Omodeo (Bari, Laterza, 1921) sulle pagine de "L'Italia che scrive", Salvatorelli non nasconde la sua perplessità nei confronti di un approccio esplicitamente disinteressato ai rapporti storici: "intento ai suoi schemi dialettici, [l'autore] par dimenticare completamente l'ambiente religioso in cui il cristianesimo primitivo si svolse" ("L'Italia che scrive", 4 [1921] n. 10, p. 209). La risposta di Omodeo non si fa attendere. Nello stesso anno, sul quarto fascicolo del "Giornale critico della filosofia italiana" l'allievo di Gentile scrive: "A quanto pare, il S. considera risolto ogni fatto storico quando l'ha ricondotto a quell'*asylum ignorantiae* che è la teoria dell'ambiente, e in sostanza mi rimprovera la troppa filosofia messa nell'argomento. L'osservazione è singolare, perché non capisco come la filosofia possa essere fuori posto in problemi di etica e di religione. Certo, v'è anche un modo più spicciativo di fare la storia religiosa, costruendola naturalisticamente su di un fondamento di psicologia empirica" (A. Omodeo, *Una critica del prof. Salvatorelli*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 2 [1921] p. 99, ristampato col titolo *A proposito dell'"Esperienza etica dell'Evangelio"* in A. Omodeo, *Il senso della storia*, seconda ed. riveduta e

contesto non sempre pronto e ricettivo ai loro stimoli. Alla morte di Francesco, nonostante il suo giudizio estremamente negativo sugli ordini religiosi dell'epoca, il movimento nato ad Assisi è ormai diventato uno di essi, retto da una regola e riconosciuto dalla curia romana. Salvatorelli conclude la sua biografia non senza amarezza:

> Il popolo italiano, abbandonato a se stesso, non poteva, col semplice ricordo degli atti e dei detti del suo Santo, tradurre in vita effettiva e piena l'ideale balenato in quelli; né l'ordine dei Minori era atto a compiere esso, per il popolo, quest'opera[29].

L'élite laica vagheggiata dal santo non si è realizzata e il progressivo avvicinamento fra clero e popolo si è interrotto.
Sicuramente più incisivo è invece il modello ascetico benedettino. L'assenza di popolo e la conseguente scarsa vocazione apostolica gli consente di consolidarsi e diffondersi in Europa, a discapito dell'altro modello coevo proposto da Cassiodoro a Vivarium.

> La fondazione di patronato di un burocrate in ritiro, e la compilazione di uno schema di studi da parte di un vecchio erudito non potevano determinare la salvezza della cultura antica e l'avviamento della nuova. Ci voleva, per questo, la creazione sociale: e questa fu dell'abate Benedetto, non del letterato Cassiodoro[30].

Nonostante Benedetto non abbia mai scritto nulla e nella regola francescana del 1223 si legga "chi non sa di lettere non si curi di impararle", il giudizio di Salvatorelli pare un po' ingeneroso. Ma la fama dei due santi umbri diventa ben presto universale, quella del monaco letterato Cassiodoro termina con la sua morte.

ampliata da L. Russo, Torino, Einaudi, 1955, pp. 528-531). Nel 1947, all'indomani della morte di Omodeo, Salvatorelli ritorna sulla *querelle*. Gli anni hanno mitigato il tono, cionondimeno resta chiaro il giudizio negativo sui limiti storiografici del metodo omodeiano: "Trascurando la ricostruzione dei grandi movimenti religiosi collettivi, egli appunta lo sguardo sulle grandi individualità religiose, e in queste, a sua volta, enuclea la coscienza etica [...]. È un duplice processo di depurazione che egli fa subire alla storia religiosa: dalla collettività all'individualità eroica, e in questa dall'involucro *zeitgeschichtlich*, storico-religioso, al nucleo personale-morale. La rappresentazione della personalità ne è rafforzata, ma anche, in una certa misura, trasfigurata, idealizzata, sopravvalutata: la vita religiosa e lo svolgimento religioso collettivi rimangono in ombra" (L. Salvatorelli, *Gli studi di storia*, in *L'Acropoli ad Adolfo Omodeo*, numero speciale de "L'Acropoli", 1947, pp. XV-XVI).

29 Salvatorelli, *Vita* cit., p. 250.

30 Salvatorelli, *San Benedetto* cit., p. 133.

I miracoli di san Francesco rappresentati nelle prime tavole in suo onore

Chiara Frugoni
Professore ordinario di Storia medievale,
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

San Francesco morì nel 1226. La tavola dipinta nel 1235 e firmata da Bonaventura Berlinghieri, due notizie che possiamo leggere sul dipinto stesso, ancora oggi conservata nella chiesa di San Francesco a Pescia è la più antica che sia stata conservata; purtroppo di una precedente, molto simile, ci è giunto solo un disegno. Ai lati della figura centrale del santo sono rappresentate le *Stimmate*, la *Predica agli uccelli* – i due episodi più famosi della vita – e quattro miracoli accaduti dopo la morte di Francesco: la *Guarigione della bambina dal collo storto*, la *Guarigione dello storpio Bartolomeo di Narni*, la *Guarigione di lebbrosi e rattrappiti fra cui Pietro da Foligno e il fanciullo di Montenero*, e la *Guarigione di alcuni ossessi, uomini e donne*. Sono i miracoli che aprono la lista di quelli letti da papa Gregorio IX al pubblico confluito ad Assisi il 16 luglio 1228, il giorno in cui Francesco fu dichiarato santo: lo ricorda frate Tommaso da Celano, nella biografia scritta, per committenza pontificia, proprio a ridosso della canonizzazione.

Il primo miracolo avvenne addirittura lo stesso giorno della tumulazione nella chiesa assisiate di San Giorgio, la prima e provvisoria dimora di Francesco, in attesa che il corpo potesse essere traslato nella grande Basilica in costruzione. Tommaso da Celano, per magnificare la grandezza del nuovo santo ricorda per primi i miracoli che possono essere accostati al passo evangelico di Matteo 11,2-6, quello in cui Cristo enumera i prodigi compiuti: "I ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti si sollevano e i poveri ricevono la buona novella".

Se si esamina la provenienza sociale dei miracolati, nella lista fornita dalla *Vita* di Tommaso da Celano, si nota un'insistenza nel sottolineare la loro appartenenza alla schiera dei "poveri": poveri come il fanciullo di Narni mendìco e privo di genitori; come Niccolò da Foligno, diventato debitore perché incapace di sostenere le spese mediche, per altro inefficaci; povero come Bartolomeo da Narni, mendicante poverissimo; poveri perché resi tali ed emarginati dalla malattia, storpi, rattrappiti, lebbrosi. Compaiono anche moltissimi bambini deboli per l'età e di fronte alle malattie, apparentabili agli altri poveri per la loro condizione fisica. I quattro miracoli ricordati per primi dal pontefice sono stati illustrati oltre

Bonaventura Berlinghieri, *San Francesco e storie della sua vita*, pittura su tavola, 1235, altezza 160 cm, chiesa di San Francesco, Pescia (PT).

Bonaventura Berlinghieri, *San Francesco e storie della sua vita*, particolare degli episodi della *Guarigione di alcuni ossessi, uomini e donne* (a sinistra) e *Guarigione di lebbrosi e rattrappiti fra cui Pietro da Foligno e il fanciullo di Montenero* (a destra).

Maestro del Tesoro di San Francesco, *San Francesco e quattro miracoli*, pittura su tavola, XIII secolo, Museo del Tesoro della Basilica di San Francesco, Assisi (PG).

che nella tavola di Pescia e in quella perduta, di San Miniato, nelle tavole conservate ad Assisi e a Roma (rispettivamente Museo del Tesoro del Sacro Convento e Pinacoteca Vaticana) e poi ancora di Pistoia (Museo Civico) tutte all'incirca della metà del XIII secolo e di Pisa (Museo di San Matteo, quest'ultima del sesto decennio del XIII): in tutte queste tavole l'"impaginatore" (sia esso il pittore o il committente) ha rispettato sempre l'ordine tracciato da Tommaso; gli episodi sono rappresentati secondo un modulo ben stabilito. Quanto ai rapporti intercorrenti fra le singole tavole io ritengo che da un prototipo perduto assisiate derivino le due tavole di Assisi e di Roma. Da quest'ultima, dipende, direttamente, quella di San Miniato da cui a sua volta dipende la tavola di Pescia, influenzata però anche dalla tavola di Assisi. Dalla tavola di Pescia dipendono quelle di Pistoia e di Pisa.

La fissità con cui nelle tavole vengono ripetuti i quattro miracoli avvenuti alla tomba nella chiesa di San Giorgio è anche il riflesso di quello che per la religiosità più immediata, popolare, costituisce l'essenza della santità: una specie di energia che opera nel corpo del santo da morto, capace di produrre miracoli, e che alcuni indizi confermano: il cadavere è incorruttibile, emana un profumo soave. Per questo la fine di "un santo vivo" può essere attesa con ansia, come accadde a Francesco già malato in modo molto grave, costretto ad essere accompagnato da una scorta armata lungo il viaggio da Nocera ad Assisi.

Trasportato moribondo nel palazzo vescovile di Assisi, vi rimase sorvegliato a vista dalle guardie che gli abitanti della città si erano premurati di inviare, "nel timore che se il santo padre fosse morto a loro insaputa, i frati avrebbero trafugato di nascosto il santo corpo per tumularlo in un'altra città".

La nuova qualità che il cadavere di un santo assume è così importante che Tommaso da Celano inizia la parte dedicata ai miracoli *post mortem* parlando non più di Francesco ma del suo corpo: "Il giorno medesimo in cui il santo corpo di Francesco, come un preziosissimo tesoro [è evidente la trasformazione in reliquia] fu sepolto, cosparso di aromi celesti più che terrestri, venne condotta sulla sua tomba una fanciulla che già da un anno aveva il collo orrendamente piegato". I fini che Tommaso si propone di raggiungere narrando i miracoli sono analoghi a quelli che hanno guidato la scelta dei miracoli da illustrare: "Eccitare e aumentare la devozione dei contemporanei, corroborare la fede dei posteri".

Le prime tavole francescane ci dicono subito quali fossero le malattie e le menomazioni sentite come più angosciose e quale fosse lo strato di popolazione più colpito. Sono devoti per i quali un santo non è tale per la vita esemplare che ha condotto e per il modello di vita che propone, ma per il potere che da morto può esercitare dal cielo, operando i miracoli attraverso il cadavere da cui ap-

punto emana la forza taumaturgica. Dunque è prima di tutto necessario arrivare a toccare l'urna sepolcrale, ricordano le tavole.
Il primo miracolo alla tomba illustrato da Bonaventura Berlinghieri è quello della bambina dal collo torto, che è anche il primo nel racconto di Tommaso. Si lega talmente alla figura del santo, da riaffiorare, unico, nel ciclo attribuito a Giotto della Basilica superiore di Assisi. Lì, tra la folla ammirata che ascolta Gregorio IX proclamare Francesco santo vediamo la fanciulla, rappresentata secondo la descrizione di Tommaso, sotto la cassa che racchiude il corpo prezioso, in attesa del miracolo: in realtà erano passati due anni!
Nella tavola del museo del Tesoro di Assisi, la guarigione della bambina è ambientata in una Assisi dove i particolari topografici osservati da chi poteva ricontrollarli sul luogo sono rispettati e forniti con larghezza, con il risultato di accrescere l'elemento devozionale e memoriale insieme. Infatti sono segnate le differenti cerchie di mura e perfino una fontana sormontata da una statua che eroga acqua soffiando da un corno. Nel miracolo degli ossessi, è riprodotto fedelmente l'altare a colonnette della Basilica inferiore, tuttora conservato. La tavola con ogni probabilità si trovava fin dall'origine nella Basilica inferiore: la descrive appesa sopra la porta d'accesso della sacrestia frate Ludovico da Pietralunga (1570 -1580). Nelle tavole destinate ad aree geograficamente molto lontane da Assisi invece un tale scrupolo di veridicità si attenua, anche se rimane ben caratterizzato il luogo dove è avvenuto il primo miracolo (la guarigione della fanciulla dal collo torto): la chiesa di San Giorgio con la tomba ancora provvisoria del santo.
In tutte le tavole che rappresentano il miracolo della bimba dal collo torto i pittori aggiunsero, rispetto al testo di Tommaso da Celano che faceva loro da guida, il personaggio della madre, raffigurata con grande evidenza due volte, prima inginocchiata ed implorante, poi, una volta ottenuta la prodigiosa guarigione, lieta e con la bambina sulle spalle. Nella donna che supplica ed è esaudita si specchierà ogni devoto, ogni devota, che speri un epilogo analogo rivolgendo al santo la propria fervida preghiera.
Il secondo episodio illustrato (che ha come fonte il medesimo capitolo di Tommaso "De contractis sanatis", nel quale era descritta la guarigione della bambina dal collo torto), riguarda un gruppo di persone menomate agli arti. Nella tavola di Bonaventura Berlinghieri spicca il fanciullo di Montenero, paralizzato dalla cintola in giù. Questi era rimasto molti giorni fuori dalla chiesa di San Giorgio per la ressa dei fedeli che si accalcavano e che non lo lasciavano passare. Alla fine il fanciullo di Montenero riuscì ad entrare e a toccare il sepolcro; subito fu risanato e potè uscire da solo.
È lo stesso miracolato a fornire i particolari:

> Raccontava questo fanciullino, che mentre se ne stava presso la tomba del santo glorioso, gli si parò innanzi, proprio sopra il sepolcro, *un giovane, vestito da frate*, con delle pere in mano, e questo giovane lo chiamava; poi, offrendogli una pera, lo incoraggiò ad alzarsi. Il fanciullo prendendo dalle mani del santo la pera rispondeva: "Vedi, sono paralizzato e in nessun modo posso alzarmi". Tuttavia, mangiata la pera che gli era stata offerta, cominciò a stendere la mano verso l'altra pera, che gli veniva offerta sempre dal medesimo ragazzo, pur continuando egli a protestare l'impossibilità di sollervarsi da solo. Il giovane allora, mentre non cessava di attirarlo con la pera, gli prese la mano, e dopo averlo condotto fuori dalla chiesa, sparì.

In quel momento il fanciullo si vide guarito e "cominciò a gridare al miracolo, raccontando a tutti quello che era accaduto".

L'aspetto giovanile di Francesco riflette la psicologia del bambino, che proietta la propria età su quella del santo. Il biografo presta a Francesco un grande intuito psicologico: il piccolo paralitico può vincere l'inerzia del corpo malato ed avere voglia di provare ad alzarsi, solo credendo di afferrare un frutto desiderato, che il braccio del santo solleva sempre più in alto. Il racconto è particolarmente commuovente e mostra quanto grande fosse la fama di Francesco quanto a capacità di leggere nell'animo, foss'anche di un bambino. Il pittore Bonaventura Berlinghieri conservò la fine annotazione di Tommaso da Celano e solo in questa scena rappresentò Francesco con volto giovanile e senza barba, mentre compie con dolcezza sorridente la guarigione.

Accanto al bambino miracolato vi è un gruppo di storpi. Il pittore ha messo loro a tracolla una borsa, un attributo che accentua l'aspetto patetico della scena, dato che serve a connotarli come mendicanti. Hanno per un momento abbandonato sul pavimento gli appoggi che li aiutano a trascinarsi carponi. Due già miracolati si avviano ad uscire di scena e un lebbroso, volto invece verso l'edificio sacro, è fermo ed esita a varcare la soglia. È provvisto di bordone, di bisaccia e di una castagnetta, lo strumento della solitudine e dell'estrema emarginazione, con cui segnala la sua temuta figura. La guarigione del lebbroso propaganda una misericordia senza limiti: perfino colui che è costretto ad annunciare la sua orrida presenza perché tutti si debbano allontanare, morto a questa vita, trova nel santo aiuto e comprensione, perché Francesco ha attuato davvero i precetti del Vangelo: i lebbrosi mondati, ricordiamolo, manifestano la venuta del Messia (Matteo 11,2-6).

Il terzo miracolo riguarda la guarigione di Bartolomeo da Narni che Francesco compie apparendogli in visione: già nella fonte scritta è evidente la volontà dell'autorità religiosa di ampliare i limiti geografici della devozione a Francesco; anche chi è gravemente malato e non può viaggiare non sarà costretto a recarsi

alla tomba, ma se ha fermamente fede, potrà sperare di ottenere la guarigione nel sogno.
Bartolomeo si era addormentato un giorno sotto l'ombra di un noce e si era svegliato paralizzato. Il tipo di albero dichiara la presenza di un elemento di forte superstizione – una falsa etimologia collegava il verbo latino *nocere*, nuocere, al noce, destinato a diventare l'albero delle streghe.
Sei anni dopo la malattia Bartolomeo sognò di doversi recare ad un bagno campestre – a Narni sgorgano tuttora acque curative – che dunque potevano essere, nella realtà, una meta consueta e famigliare. Giunto dove gli aveva ordinato Francesco, ebbe la sensazione di essere sfiorato dal santo e quando uscì dall'acqua era perfettamente guarito. Per questa presenza invisibile e taumaturgica Tommaso da Celano si sarà ricordato della piscina probatica dove di tanto in tanto le acque erano mosse da un angelo del Signore (Giovanni, 5,4). Del resto tutti e quattro i miracoli trovano una eco in quelli operati da Cristo e i pittori si servirono proprio dell'iconografia di quest'ultimi per rappresentare quelli di Francesco. La madre che implora la guarigione della sua bimba richiama la sorella di Lazzaro o l'emorroissa inginocchiata; quando si allontana, portando su di una spalla la figlia guarita ricorda il paralitico guarito con il suo lettuccio sulle spalle. La guarigione di Bartolomeo da Narni – su cui Francesco si china sfiorando la gamba malata – rimanda alla "lavanda dei piedi"; la guarigione degli ossessi, del cieco, dei lebbrosi e degli storpi, ai medesimi miracoli operati da Cristo.
Nella tavola di Assisi, così come nelle altre tavole, vediamo Bartolomeo dapprima immerso nell'acqua e poi ritto in piedi mentre si incammina con i bastoni inutili, appoggiati ad una spalla, bastoni diventati un fardello, da aiuto che erano.
Il quarto ed ultimo miracolo riguarda la liberazione degli ossessi. I pittori in tutte le tavole condensarono in un unico riquadro due miracoli raccontati da Tommaso da Celano nel capitolo *De daemoniacis* accaduti a Pietro da Foligno, guarito davanti alla tomba del santo, e ad una donna di Narni particolarmente furiosa guarita nel suo paese, dato che succube dei demoni si rifiutava di fare il segno della croce, come le aveva ordinato Francesco.
Pietro da Foligno – racconta Tommaso da Celano si era messo in cammino per visitare il santuario di San Michele al Gargano, "non si sa se per adempiere un voto o per soddisfare una penitenza impostagli". Assetato aveva bevuto ad una fontana e con l'acqua aveva ingoiato anche i demoni. Rimase ossesso per tre anni, durante i quali diceva e compiva cose orrende.

> Venendo infine alla tomba del santissimo padre, strapazzato dai demoni furibondi che si accanivano e lo dilaniavano con crudeli tormenti, appena ebbe

> toccato il sepolcro, fu liberato in modo straordinario, con chiaro e manifesto miracolo.

Il racconto ha alcuni tratti in comune con quello di Bartolomeo da Narni: anche qui è presente un forte elemento di superstizione, dato che ad impadronirsi del povero Pietro sono i diavoli abitatori delle fonti, i fauni della mitologia antica, subdolamente in agguato in attesa della vittima inerme. Inoltre, è evidente la volontà, da parte dell'autorità religiosa, di imporre il nuovo culto, incanalando il flusso dei pellegrini verso Assisi, stornandolo da altri itinerari, come poteva essere quello che portava al famosissimo santuario pugliese di San Michele al Gargano, di temibile concorrenza. Bonaventura Berlinghieri, accanto a Pietro da Foligno dalla cui bocca spalancata esce un nero diavoletto alato, che un devoto ha cancellato avendolo ritenuto insopportabile alla vista, dipinse due donne ammanettate; anche dalla loro bocca sono appena usciti i diavoletti neri (questi sono invece stati risparmiati!). La donna in primo piano, nuda fino alla cintola, è tenuta stretta per un braccio da un accompagnatore, fedele traduzione della descrizione di Tommaso: "Mentre totalmente furiosa faceva e diceva cose spaventose e sconce...". Bonaventura Berlinghieri ha duplicato la presenza femminile e nel mostrare quel seno nudo ha voluto evidenziare la condotta riprovevole dell'ossessa. La donna a seno nudo e gesticolante, nelle tavole del museo del Tesoro di Assisi e della Pinacoteca Vaticana di Roma è trattenuta da un accompagnatore (particolarmente nerboruto in quest'ultima). Sempre a seno nudo, sconvolta e in catene è l'indemoniata della tavola del museo di San Matteo di Pisa, accompagnata, sembrerebbe, da due chierici uno dei quali si porta le mani alla testa sconvolto per le cose che ode. Nella biografia di un santo l'incontro con una donna posseduta è una tappa obbligata, perché la donna, per la pesante eredità di Eva, non più compagna dell'uomo ma l'occasione del suo peccato, era immaginata più facile preda alle tentazioni del demonio.

L'immagine è l'espressione di un complesso rapporto fra destinatore e destinatario, l'esito di due condizionamenti in cui l'uno può prevaricare sull'altro. La tavola dipinta di volta in volta si fa messaggera soprattutto del punto di vista della Chiesa o viceversa del pubblico, tramite dell'organizzazione del consenso per un nuovo culto che l'autorità ecclesiastica vuole diffondere ed imporre o invece esito di una domanda di protezione, di rassicurazione, di aiuto che proviene dal basso; più spesso è un compromesso, il difficile e talvolta ambiguo raccordo fra opposte richieste. Quand'anche si riuscisse a decifrare il brusio di tante voci bisognerà non scinderle dalla realtà storica contingente che le ha generate, né trascurare il peso della tradizione iconografica, dei modelli cioè che il pittore ha tenuto presente. Ogni tavola propone perciò il "suo" Francesco.

Il ritrovamento delle spoglie di san Francesco d'Assisi: un corpo e la scoperta della storia

Erminia Irace
Docente di Storia moderna,
Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia

Il 10 febbraio 2008 Walter Veltroni ha tenuto a Spello il suo "Discorso per l'Italia" che lo proponeva ufficialmente come leader della coalizione di centrosinistra in vista delle elezioni politiche. Parlando all'aperto, nel piazzale antistante l'ex convento di San Girolamo, si è limitato a evocare di sfuggita, all'inizio del suo discorso, il "borgo" che lo ospitava, esempio tra i molti possibili di "questo magnifico panorama italiano". Commentando l'evento, tuttavia, le maggiori testate giornalistiche hanno profuso riferimenti allo "sfondo delle dolci colline umbre", al "piccolo eremo… che si affaccia su una valle di ulivi", alla studiata ambientazione "nella terra di San Francesco" che presentandosi come il contraltare delle ben più posticce scenografie berlusconiane intendeva porre al centro della campagna elettorale l'Italia "reale" scelta come interlocutrice, quella segnata nella profondità dei suoi caratteri originali dal paesaggio ancora intatto e dalla operosa tranquillità dei suoi tanti piccoli agglomerati urbani. Insomma, l'Umbria come paradigma dell'Italia migliore, evocata con ingegnosa discrezione nel discorso veltroniano, veniva raccontata dai resoconti giornalistici nella forma della riproposizione esplicita dello stereotipo dell'Umbria verde e francescana, le due qualifiche identitarie della regione più consacrate di tutte, e in quanto tali continuamente riproposte nel discorso pubblico nei più vari contesti, dalla marcia della pace, agli interventi della governatrice Lorenzetti, fino all'ecumenico (e francescano) "spirito di Assisi" che ha cominciato a spirare a partire dalla grande manifestazione interreligiosa che fu presieduta da Giovanni Paolo II nel 1986.

Agli occhi dell'opinione pubblica italiana e internazionale la connessione strettissima tra l'Umbria e san Francesco si è dipanata nel corso del Novecento attraverso una serie di tappe: il pensiero di Capitini e l'organizzazione della prima marcia Perugia-Assisi fu uno snodo importantissimo, a monte del quale fu però la valorizzazione del legame tra il "più italiano dei santi" (D'Annunzio) e la sua patria natale realizzatasi durante il periodo fascista (si pensi alle imponenti manifestazioni per il VII centenario della morte del santo assisano, organizzate dal regime nel 1926; peraltro Francesco fu proclamato patrono d'Italia nel 1939 per volontà di Pio XII). Accanto all'attrattiva presenza del santuario

assisano – tuttora una delle mete religiose più frequentate in assoluto, in Italia secondo solo a San Giovanni Rotondo – il XX secolo ha conosciuto un'utilizzazione estensiva della figura di Francesco all'interno di iniziative non confessionali, anche se talora aperte alla religiosità, come quella capitiniana, iniziative spesso apertamente politiche e in ogni caso dai caratteri "laici", secolarizzati, che hanno mirato a coinvolgere l'ampio pubblico in generale e non esclusivamente la comunità dei fedeli.

Quest'uso secolarizzato o quantomeno secolarizzabile di Francesco, e di Francesco inscindibilmente associato al suo luogo natale, ha, come noto, un padre nobile preciso: Paul Sabatier, il pastore protestante francese che nel 1893 pubblicò una fondamentale biografia del santo (*Vita di San Francesco*), che diede forma compiutamente moderna alla figura storica di Francesco, radicandola anche all'interno delle sue origini cittadine e "liberandola" dal velame miracolistico che da secoli contornava l'icona del fondatore dei francescani. In tal maniera fu consegnata ai lettori internazionali, credenti e non, un'immagine per molti versi inedita, scolpita a tutto tondo, dai tratti fortemente moderni, in quanto anticipatrice – così scrisse Sabatier – di Lutero e della Rivoluzione francese, ossia dei movimenti che distruggendo le gabbie delle autorità e della tradizione avevano dato vita alla maggiore creazione dell'Occidente europeo: la libertà della coscienza individuale. Se il mondo scientifico, soprattutto in ambito cattolico, a lungo discusse le tesi sabatieriane, il volume dapprima intercettò e in seguito divenne il motore principale del nuovo interesse nei confronti del santo che stava maturando presso il pubblico internazionale, ponendosi quindi all'origine dei tanti riusi, anche quelli di segno "laico" (nel senso di non confessionale), conosciuti da Francesco, e dall'accoppiata Assisi-Francesco, nel corso dei decenni successivi, fino ai nostri giorni.

Perché l'operazione di Sabatier potesse andare a segno fino in fondo, occorreva però una condizione: che egli stesso nonché il pubblico che decretò il successo sia di quell'opera sia delle successive operazioni editoriali che rinnovarono la fama del santo venissero messi nelle condizioni di contemplare quanto rimaneva di quella grande figura: la sua tomba, che ne ospitava le spoglie. Il contatto con il sepolcro, nella forma della visione diretta (nel caso delle visite al santuario assisano, moltiplicatesi nel corso dell'Otto e del Novecento, dopo una fase di appannamento) o indiretta, mediata dalle riproduzioni fotografiche presenti nei libri e nelle cartoline, aveva – ed ha – l'effetto di accrescere in chi osserva la sensazione di diuturna presenza viva di Francesco, una presenza fisica, materiale la cui potenza di fascinazione viene vieppiù moltiplicata dal materiale che forma il sepolcro oggi visibile: la pietra, collocata entro la cripta, scavata nella viva roccia, sottostante la basilica inferiore di San Francesco. Lo scenario di

pietra e roccia evoca in maniera esplicita la povertà dell'esistenza di Francesco, la sua radicale scelta cristiana. Tuttavia, l'intera ambientazione, che a prima vista appare così tanto "medievale" e sembra alludere a una conservazione dei resti del santo da sempre immutata, è viceversa l'esito di un'operazione avvenuta negli ultimi due secoli, quelli cioè durante i quali è maturata una inedita centralità della corporeità nella sfera pubblica che in ambito religioso si è tradotta nella perdurante e forse accresciuta rilevanza della materialità del rapporto tra i fedeli e l'universo del sacro.

La cripta della basilica assisana fu costruita *ex novo* negli anni 1822-1824 (e in seguito ristrutturata secondo lo stile neoromanico dall'architetto Ugo Tarchi nel 1932, sì da accordarla ai dettami medievaleggianti che rimodellarono anche l'intero centro assisano in epoca fascista); la tomba di pietra così come appare oggi fu modellata dagli esecutori della cripta per conservare al proprio interno il sepolcro di travertino che custodiva i resti del santo, e l'intera costruzione scaturì da una novità: la necessità di custodire adeguatamente le spoglie di Francesco, finalmente venute alla luce. Queste infatti furono rinvenute soltanto nel 1818 grazie alla testarda ricerca dell'allora dirigenza dell'Ordine francescano.

La vicenda degli estremi resti di Francesco è conosciuta agli specialisti delle storie di Assisi e di quelle del francescanesimo, ma è poco nota al grande pubblico. Francesco (morto nel 1226 e subito canonizzato da papa Gregorio IX) fu sepolto in un'urna di travertino nelle profondità della roccia sulla quale venne costruita la basilica dedicata al suo nome. Una tomba ipogea, dunque, ubicata in corrispondenza dell'altar maggiore della basilica inferiore, ma situata molto in profondità e non visibile ai frequentatori del luogo sacro. Se l'intera basilica celebrava la memoria del fondatore dei francescani e celebrava le glorie del suo Ordine, il luogo fisico della sepoltura del santo, pur noto – che fosse sepolto sotto l'altare lo ricordavano le guide destinate ai pellegrini redatte nel corso dei secoli - non era materialmente osservabile. Tale scelta, singolare in un santuario e sulla quale le antiche fonti francescane poco dicono, essendo più interessate al santo che al suo estremo ricovero, fu deliberata, d'accordo con papa Gregorio, da frate Elia, il confratello di Francesco che ideò l'impianto basilicale, al fine di evitare possibili asportazioni del cadavere per fini devoti, un evento tutt'altro che infrequente nel mondo medievale. Ma nel contempo, una tomba siffatta rimandava simbolicamente a ben altro luogo di sepoltura, il Santo Sepolcro di Gerusalemme, il sito che i Vangeli definiscono "scavato nella roccia", sì da evocare l'essenza dell'esperienza spirituale di Francesco, il suo essere un *alter Christus*.

Così, lungo i sei secoli successivi, peraltro connotati dall'inesausta centralità

del culto reliquiario nella religiosità cattolica, i resti di Francesco rimasero custoditi dalla roccia, nel mentre che la devozione europea dipanava mirabolanti leggende sul loro stato di conservazione. Si vociferava di un corpo mantenutosi intatto, e nello sforzo di sottolineare la conformità delle sue sorti a quelle di Cristo moltissimi scrittori francescani affermarono convinti che sotto la roccia Francesco riposasse in uno stato intermedio tra la vita e la morte, alzato in piedi, a braccia aperte, con le stimmate grondanti sangue: col risultato di innescare vari tentativi di reperimento della tomba, tutti fallimentari. Solamente pochi, tra i quali spiccarono i grandi eruditi bollandisti, autori a metà Settecento di una magistrale ricostruzione biografica della vita di Francesco condotta alla luce delle fonti storiche (innanzitutto la *Vita prima* scritta da Tommaso da Celano, la più antica biografia del santo, che fu riscoperta e pubblicata dopo secoli di oblìo) si dissero scettici sulle leggende, invitando chi volesse cercare gli estremi resti del santo a scavare sotto l'altare della basilica, dove essi riposavano, probabilmente e inevitabilmente decomposti, come era normale aspettarsi.

Nel 1818 il ministro generale dei francescani conventuali, la famiglia dell'Ordine deputata anche alla gestione della basilica assisana di San Francesco, si chiamava Giuseppe Maria De Bonis. Romano di origine, era asceso alla carica generalizia nel 1809 e subito era stato deportato nell'esilio di Corsica, assieme a molti altri ecclesiastici della penisola, da Napoleone, conquistatore dell'Italia e suo deciso "laicizzatore". Trascorse anni amari e duri, terminati i quali, nel 1814, alla caduta dell'imperatore, tornato in Italia trovò che occorreva ricominciare tutto da zero, giacché la dominazione francese aveva soppresso le corporazioni religiose, compreso l'Ordine francescano. Le antiche leggende raccontavano che la Provvidenza avrebbe fatto ritrovare il corpo di Francesco solo quando l'Ordine avrebbe corso un grave pericolo; viceversa, ma si arrivava quasi alle medesime conclusioni, le ricerche condotte alla luce di procedimenti razionali invitavano a deporre ogni timore sacrilego e a scavare nella roccia sottostante la basilica – erano gli studi dei Bollandisti, ma pure le carte lasciate dal predecessore di De Bonis alla carica generalizia, Niccolò Papini, autore di un infruttuoso tentativo di reperire il corpo, avvenuto nel 1806, nell'interregno tra la prima e la seconda dominazione francese dell'Umbria.

Nel clima della Restaurazione, segnato in campo ecclesiastico dalla rifondazione degli Ordini religiosi e dalla riorganizzazione degli apparati istituzionali e delle strategie devozionali nella chiave della contrapposizione frontale contro la modernità secolarizzata e i suoi paladini, il ritrovamento dei resti di Francesco appariva improcrastinabile. Le reliquie corporali del fondatore dell'Ordine andavano a ogni costo recuperate per rappresentare il materiale simbolo della rifondazione dell'istituzione, ora come sempre al servizio della Chiesa di Roma,

quella Chiesa che ai tempi di Francesco e di Gregorio IX aveva conbattuto contro un altro imperatore che voleva ridurne l'autorità, Federico II di Svevia, e che agli inizi dell'Ottocento risorgeva dalle ceneri in cui confidava di averla ridotta l'imperatore dei francesi. Il momento era dunque giunto, alle leggende non si doveva prestare fede: questa, per l'ironia della storia, era stato in fondo il principale insegnamento degli anni francesi, che mobilitando l'opposizione della Chiesa istituzionale avevano ad essa imposto di confrontarsi con le tradizioni con uno sguardo nuovo e diverso, che riscopriva le radici dell'esperienza religiosa ambientate nel passato lontano, quelli delle persecuzioni contro i primi cristiani e quelli della lunga stagione medioevale, l'epoca della "societas christiana" per eccellenza.

Con l'autorizzazione di papa Pio VII, De Bonis ordinò lo scavo all'interno della basilica inferiore, seguendo le indicazioni dei Bollandisti e di Papini. Lo scavo venne condotto da operai assisani tra l'ottobre e il dicembre 1818, per cinquantadue notti, in segretezza, sì da consentire l'apertura del luogo sacro al culto durante le ore diurne e forse anche per evitare magre figure qualora nulla si fosse trovato. Il 12 dicembre, dopo essere penetrati bene in fondo nella roccia sottostante l'altare maggiore, gli scavatori, trovata una lastra di travertino, la sfondarono. E videro, alla luce delle torce, un "cadavere, cioè teschio, sebbene separato dal corpo, mani, piedi e tutt'altro che compone lo scheletro". Niente stimmate grondanti né cadaveri incorrotti o altre mirabilie: erano invece dei poveri resti in pessimo stato di conservazione, frantumati e anneriti a causa dell'umidità del luogo, come ci si rese conto nei giorni successivi: se qualcosa delle leggende sopravviveva ancora, svanì in quel preciso momento.

Nell'emozione, agitazione e costernazione dei mesi seguenti, secondo la procedura canonica furono svolte le indagini archeologiche, scientifiche ed erudite necessarie alla identificazione dei frammenti corporei ritrovati: il complesso dei materiali scritti che risultò da queste indagini reca il significativo titolo di *Processo sull'identità*. Erano insomma o no le spoglie di san Francesco? Le antiche fonti scritte e le tradizioni relative all'ubicazione della tomba, la continuità immemorabile del culto affermavano di sì; e le conoscenze scientifiche? Questi ultimi e, sembrava, decisivi riscontri, affidati dapprima a esperti della vicina università di Perugia (l'archeologo Giovan Battista Vermiglioli, il chimico Luigi Canali) diedero pareri non risolutivi, stante la situazione ancora balbettante della scienza del tempo. Si ricorse allora alle competenze di due superesperti romani, molto legati alla protezione papale, gli archeologi Carlo Fea e Alessandro Visconti. Con *expertises* per la verità un po' azzardate essi datarono con precisione la tomba e quanto in essa vi era contenuto: una tomba che si presentava di fattura classica, priva di epigrafi o di altri segni identificativi e che per di

più conteneva oggetti ben singolari; assieme ai resti del corpo e a filamenti di tessuto ospitava infatti una trentina di grani (di collana? di rosario?), alcune monete d'argento gravemente ossidate e un anello anch'esso d'argento, con incastonata una corniola sulla quale figurava l'incisione di una Minerva armata, oggetti che parevano stonati se accostati al Poverello. Il dubbio era insomma che si trattasse dei resti di un personaggio antico, o, peggio ancora, di una donna, visti l'anello, i grani e la minutezza dei resti corporei: lo scheletro misurava appena 157 cm. Ma Fea e Visconti dissiparono ogni perplessità che pur circolava tra gli addetti al "processo sull'identità", datando come medievali o come esiti di riuso medievale, e specificamente inizioduecenteschi, tutti i materiali rinvenuti dentro il sepolcro. La dimostrazione era stata dunque trovata anche alla luce, diciamo così, dei saperi scientifici moderni. Con piena soddisfazione, il breve *Assisiensem Basilicam* emanato da Pio VII il 5 settembre 1820 proclamò accertata l'identità dei resti rinvenuti: erano proprio quelli di Francesco, che la Provvidenza aveva consentito di rinvenire "nelle difficoltà di questi tempi" per il sostegno dell'Ordine e del Papato romano. De Bonis aveva vinto, e con lui i frati Conventuali, che grazie alla custodia dei santi resti potevano dichiararsi unici autentici figli di Francesco, sbaragliando i rivali di sempre, i frati Osservanti, che attraversavano una grave crisi a seguito del periodo francese. Le prudenti opinioni di quanti, compresi autorevoli vescovi, i quali avevano sostenuto l'impossibilità di dimostrare scientificamente l'identità dei resti furono messe a tacere, trionfarono invece le esigenze della devozione, del credere, alla luce della tradizione, che quello non poteva esser altro che il corpo di Francesco, trovato dove si era sempre saputo che fosse e rinvenuto in condizioni deplorevoli – i malridotti resti di un santo dalla vita fisicamente tormentata, il santo della sofferenza fisica, simbolo della Chiesa sofferente e combattente. Non dunque un corpo miracoloso, bensì le povere spoglie di un individuo umano fino alle estreme conseguenze, materiali testimonianze di una figura storica che da quel momento in avanti aspettarono, collocate nella nuova cripta, l'arrivo di Paul Sabatier, che avrebbe narrato nel suo libro la vita dell'uomo Francesco.

Un'altra ironia della storia: ritrovati dal suo Ordine per strategie interne ai tempi della Restaurazione, i resti del santo acquisirono in tal maniera uno statuto pienamente umano. I Bollandisti, Papini, De Bonis e Napoleone spogliarono Francesco dell'antica aura di intangibile miracolismo e ne valorizzarono la dimensione fisica, materiale. E se all'inizio pochi, fuori della Chiesa, se ne accorsero – a parte Giuseppe Gioachino Belli, che al ritrovamento dedicò un caustico sonetto -, la nuova centralità assunta dai resti corporei nel quadro del culto riservato a Francesco, e per conseguenza la rilevanza acquisita dalla tom-

ba e da Assisi nella cornice delle memorie francescane prepararono inconsapevolmente la via alle tante successive riletture della figura del santo, tanto quelle che si ambientarono nell'universo ecclesiastico e cattolico quanto le altre e secolarizzate utilizzazioni, che nelle diverse stagioni politiche e culturali della contemporaneità hanno attinto al ricordo del Poverello di Assisi, saldamente ancorandolo da allora in poi alla sua patria assisana.
Un ultimo dettaglio: nel 1978 fu eseguita un'altra ricognizione dei resti assisani. Per l'occasione essi furono anche mostrati al vasto pubblico grazie alle riprese televisive, che moltiplicarono a loro volta l'effetto di estrema sofferenza che sembrava irradiare da quelle povere piccole spoglie. Pareva arrivato il momento di aggiornate indagini scientifiche che approfondissero i risultati delle inchieste ottocentesche. Ma un'apposita commissione pontificia, formata da esperti e da autorità ecclesiastiche, espresse parere negativo, accampando il pericolo che ricerche sofisticate compromettessero ulteriomente lo stato di conservazione dei resti. In un messaggio trasmesso ai frati di Assisi l'allora papa Paolo VI, pur tacendo sul mancato assenso alle indagini della scienza, riassumeva con splendide parole il significato della ricognizione, il rinnovato contatto con quanto rimaneva del corpo di Francesco. Per i credenti, la fede e la tradizione attestavano dell'identità dei quei frammenti; per tutti, il retaggio di Francesco consisteva nella sua intensa testimonianza di vita e nei suoi insegnamenti. Corpi e miracoli a parte, che dopotutto non erano poi così fondamentali. A leggerlo oggi, il messaggio di Paolo VI, con la sua spiritualità razionalistica, pare appartenere a un'altra epoca.

Approfondimenti bibliografici

Broers, M.
2002 *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War against God, 1801-1814*, Routledge, London - New York.

Frugoni, C.
1993 *San Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto,* Einaudi, Torino.

Gatti, I.
1983 *La tomba di S. Francesco nei secoli*, Casa Editrice Francescana, Assisi.

Gotor, M.
2004 *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari.

Irace, E.
s.d. *Assisi, 1818: il ritorno di san Francesco. La risacralizzazione degli Stati romani tra le due Restaurazioni*, in *L'Impero e l'organizzazione del consenso. Religione, cultura e diritto al servizio del potere napoleonico: gli Stati romani, Atti del convegno di Roma (13-15 giugno 2005)*, a cura di M. Caffiero, in corso di stampa.

Menozzi, D.
1993 *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino.

Migliore, S.
2001 *Mistica povertà. Riscritture francescane tra '800 e '900*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma.

Semeraro, C.
1982 *Restaurazione Chiesa e società. La "seconda recupera" e la rinascita degli Ordini religiosi nello Stato pontificio (Marche e Legazioni, 1815-1823)*, LAS, Roma.

Sensi, M.
2005 *Assisi da città-santuario a città dei santuari*, in "Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée", 117, 2, pp. 753-786.

Schenkluhn, W.
1994 *La basilica di San Francesco in Assisi:* ecclesia specialis*. La visione di papa Gregorio IX di un rinnovamento della Chiesa, Milano,* Edizioni Biblioteca Francescana*.*

Le citazioni del discorso di Veltroni e dei commenti giornalistici sono state tratte da:

www.partitodemocratico.it/gw/producer/dettaglio.aspx?id_doc=44547
www.veltronipresidente.it/archive/1/2008-2-10
www.repubblica.it/2008/02/sezioni/politica/verso-elezioni/veltroni-spello/veltroni-spello.html
www.corriere.it/politica/08_febbraio_10/walter_retiro_de_gregori_Spello_11ec02d2-d7b3-11dc-ad39-0003ba99c667.shtml

Rita da Cascia: donna, madre, taumaturga e santa

Fiorella Giacalone
Professore associato di antropologia delle società complesse,
Facoltà di Scienze politiche, Università degli Studi di Perugia

Il processo di canonizzazione

Nel 1887 si apre il processo di canonizzazione di Rita da Cascia, su sollecitazione di mons. Gennari Casimiro, vescovo di Conversano (Puglia), dove era avvenuto il miracolo di una suora cieca che aveva riacquistato la vista in seguito all'intervento miracoloso della monaca umbra. Il vescovo pugliese, gran divulgatore dei miracoli ritiani, sollecita il papa Leone XIII a chiudere un percorso di santificazione iniziato secoli prima, poiché Rita era stata dichiarata beata già nel 1626 da papa Urbano VIII.
I devoti della santa, già molto numerosi in Italia e in Europa, videro riconosciuti i miracoli della loro taumaturga e il 1900 si apre con la canonizzazione di Rita.
Nata a Roccaporena e vissuta a Cascia, (due piccoli centri della Valnerina), tra il 1381 e il 1447, Rita ha aspettato più di quattro secoli perché fosse riconosciuta, a livello istituzionale, quella santità di cui si parlava già dopo la sua morte.
Perché questa lunga attesa? Cosa impediva, nella vita di questa donna e nelle forme di devozione a lei riservate, un riconoscimento meno tardivo? Se il 1900 è il secolo della modernità, dei cambiamenti del ruolo della donna, può non essere casuale la scelta di canonizzare proprio lei? Dunque in che modo Rita ha a che fare con la modernità e i ruoli femminili?
La santificazione di Rita si colloca in un periodo storico particolarmente difficile per il cattolicesimo: il processo avviene alcuni anni dopo l'Unità d'Italia, con l'incameramento dei beni ecclesiastici da parte del governo liberale; si è maturata una rottura tra Stato e Chiesa. C'è una borghesia urbana e laica in ascesa, che crede nello sviluppo della scienza e della tecnica e non dà credito alle pratiche religiose popolari.
La chiesa ha bisogno di nuovi capisaldi della fede, nuovi modelli di santità per rievangelizzare le masse operaie e i miscredenti: in questo senso i miracoli di Lourdes, nel 1856-62, erano stati il segnale di un grande fenomeno di ripresa del sacro.

Inoltre siamo in un momento di sviluppo dei partiti e dei movimenti sindacali di sinistra, le donne vanno a lavorare fuori casa, sono più alfabetizzate e i ruoli tradizionali femminili vengono messi in discussione. Perciò la chiesa si rivolge in particolare alle donne, come promotrici di nuova fede e per rinsaldare i legami familiari, messi in crisi dal lavoro operaio. Non è infatti un caso che un grosso santuario dedicato a Rita sia sorto proprio a Torino, simbolo di città industriale e operaia.
Il modello della santa, mistica e monaca, che tanta importanza aveva avuto nel Medioevo, non solo francescano (santa Chiara d'Assisi, santa Chiara di Montefalco, santa Margherita da Cortona) o quello della mistica barocca (santa Teresa d'Avila) non erano più adeguate alle donne del nuovo secolo che nasceva, protese a nuove identità familiari e lavorative. Erano dunque necessari percorsi di santità anche laica, storie di vita con cui le donne normali potessero identificarsi, che riaffermassero i valori familiari come prioritari.

La vita e le vicende storiche

Rita, per la sua storia complessa, poteva rappresentare più modelli femminili. Era stata fanciulla devota, poi aveva accettato il marito scelto dalla famiglia, Ferdinando Mancini, da cui aveva avuto due figli. Il tempo, carico di tensioni, nel quale era vissuta, durante lo scisma d'Occidente (1378-1417) videro a Cascia fronteggiarsi Guelfi (per il papa romano) e Ghibellini (papa avignonese) e fecero del marito un uomo d'armi, che la tradizione agiografica vuole violento e facile alla spada: ma Rita lo cambia, lo riporta alla fede ma proprio per questo lui viene sentito come un traditore
Come nei migliori *feuilleton* ottocenteschi, la storia ha un epilogo tragico: Ferdinando viene pugnalato dai Ghibellini, Rita piange il marito ucciso ma nasconde la camicia insanguinata di lui, perché non la vedano i figli adolescenti. Allora infatti le consuetudini funebri, relative alla vendetta familiare, imponevano di esporre in casa gli abiti insanguinati dell'uomo ucciso, perché fossero visti dai parenti, e le madri dovevano incitare i figli a vendicare il sangue del padre, come attestano alcuni storici (Celano, 1681).
Rita non vuole che i figli diventino assassini e purtroppo una malattia infettiva li uccide dopo alcuni mesi. Distrutta dal dolore, abbandonata anche dai parenti del marito per la mancata vendetta, vive un periodo da eremita: prega, cura i lebbrosi, vive come una *liminale* ai margini della società. Cerca di entrare nel convento di Cascia, ma viene respinta per la faida non risolta.
Allora una soluzione eccezionale interviene a scogliere la tragicità del momento, e l'aspetto leggendario si sostituisce agli eventi storici, e il mito vince sulla

quotidianità. Avviene infatti che di notte, mentre Rita prega sullo "scoglio" di Roccaporena, viene trasportata nel convento di Cascia da tre santi: sant'Agostino, san Nicola da Tolentino (agostiniano), san Giovanni Battista. Il *trasporto miracoloso* rompe la normalità di una vita per consegnarla in un ambito di sacralità, ma anche di ambiguità (anche le streghe allora volavano di notte). E' l'aspetto *liminale* di un *rito di passaggio*, che la consacra ad un'altra dimensione.
Entrata nel convento, viene sottoposta ad una disciplina rigida, a comandi apparentemente inutili (innaffiare un pruno secco), fino a che vivrà un secondo momento *liminale*, poiché, mentre prega davanti ad un crocifisso, le si conficca una spina della corona di Gesù sulla fronte, creandole una piaga che durerà decenni. Questo secondo *rito di passaggio* la consacra definitamene all'interno del cristianesimo, come persona scelta, eccezionale, che farà di lei una monaca guaritrice (in particolare di partorienti e bambini), una donna dai particolari poteri (il miracoli delle rose fiorite e dei fichi maturati in inverno).

Il culto e la sua interpretazione

Rita, proprio attraverso la sua agiografica, mostra molti aspetti interessanti di una santità femmina definita da alcune caratteristiche:

- *il valore della famiglia*, del suo ruolo di moglie e madre. In particolare le agiografie hanno sottolineato nel tempo il carattere violento del marito, facendo di Rita la santa delle "malmaritate", delle donne vittime ma anche capaci di convertire[1];
- *il carattere pacifista*: la sua scelta di non vendicarsi, mettendosi contro la sua famiglia, ha il valore della ribellione, ponendosi come mediatrice di pace, in antitesi alle norme del suo tempo. Non è un caso che negli ultimi decenni le istituzioni hanno avvicinato sempre più Rita a Francesco d'Assisi, tanto che lo stesso santuario di Cascia è diviso in due chiese, la superiore e l'inferiore, come la basilica del santo assisano. Il carattere pacifista di Rita (e dei suoi genitori) diventa cifra di un passaggio politico e religioso molto travagliato, non solo quello del suo tempo, ma anche quello del passaggio di secolo (1900) nel quale è stata canonizzata. Rita compare come una paladina della fede che redime il marito ghibellino, perdona gli assassini, in qualche modo rappresenta il "sacro negato" che trionfa sui miscredenti e sulle faide familiari.
- *il ruolo di taumaturga*: Rita è nota come la santa dell'impossibile, la santa dei

[1] Nella mia esperienza di ricerca a Cascia, ho incontrato molte devote della santa, che mi raccontavano le loro vicissitudini matrimoniali, e invocavano Rita come loro protettrice.

casi disperati, la grande taumaturga. Questa particolare caratteristica, che non tutti i santi hanno (non sono taumaturghi Caterina da Siena o Chiara d'Assisi) è legata ad alcuni aspetti particolari. In primis il rapporto con i tre santi la rende una persona eccezionale, che rompe le logiche dello spazio (trasporto miracoloso, ritrovamento nel convento) e del tempo (rapporto con i morti eccezionali). Inoltre Rita fa fiorire rose e pruni, cura la sua ferita purulenta sulla fronte, cura i lebbrosi, accoglie le partorienti: da guaritrice a santa, prevede il futuro: da medium a taumaturga;

- *il contesto.* La Valnerina è un luogo segnato da presenze e da leggende a carattere magico-religioso. È la terra della Sibilla, che sotto il Vettore ancora popola di storie le narrazioni dei pastori e dei contadini, è terra di veggenti e donne dai particolari poteri, tanto che il Piccolpasso parla delle donne che "fanno professione di predire le cose future" (Piccolpasso, 1565, pp.220). Roccaporena stessa prende il nome dalla Sibilla Porrina, (rappresentata nello stendardo cittadino con un serpente e un fiore) protettrice dei parti, a cui viene, secondo una leggenda locale, attribuita una profezia (è una sibilla) che parla della venuta, dopo molto tempo, di una " pietra preziosa, di una margherita", che agiografi identificano con la santa (Morini, 1933) (in greco *marga-rita* significa pietra preziosa). La Porrina, del resto, ha come segni distintivi il serpente, simbolo della medicina, e un fiore (margherita), entrambi legati alla stessa Rita (Giacalone, 1996).

Poco distante dalla montagna della Sibilla ritrova il lago di Pilato, luogo demoniaco dove i negromanti si recavano a consacrare i loro libri. La leggenda narra che Pilato, dopo la morte di Cristo, fu messo su un carro di buoi, che lo portarono sul monte Vettore e nel lago da cui prese il nome. La fama dei norcini era quella di maghi, e il vocabolario della Crusca indicava *norcino* come sinonimo di negromante: del resto lo stesso Goethe, nel quarto atto del *Faust*, cita un negromante di Norcia (Goethe, 1993, vol.II, 583).

Se per tradizione lì si riteneva che le streghe provocassero tempeste, i "panetti" sacri di Rita, confezionati nel Monastero di Cascia, servivano a placare le tempeste. Se le fate di Visso e Norcia incantano gli uomini, Rita li fugge perché sposa infelice e che converte il marito.

Seguendo questa lettura, Rita sarebbe avrebbe avuto il ruolo di evangelizzatrice, potente figura femminile atta a contrapporsi all'altra donna mitica, dalle forze oscure, presente in Valnerina.

Nell'agiografia della santa, e nelle leggende popolari ad essa collegate, sembrano emergere vari aspetti: da un lato Roccaporena rappresenta la relazione con le divinità ctonie (*Porrina* deriva da *pòrus*, pietra tufacea, bucata, ma anche da pôrus, il canale del parto) e con un concetto di sacralità della natura, che

viene estesa a rocce, grotte, piante. Questo è evidenziato dall'importanza dello "scoglio" di Roccaporena (la grande pietra da cui viene traslata a Cascia), dalla "grotta nell'orto dei miracoli" dove le pellegrine si accalcano intorno alla statua di Rita, che durante la festa viene completamente ricoperta di fazzoletti, collane, fotografie delle devote che chiedono una grazia. La grotta stessa, che circonda la statua, di carattere poroso, è "riempita" di bigliettini con richiesta di grazie, bigliettini posti all'interno delle piccole cavità, sigillate poi con la cera delle candele. In più, Rita è legata al miracolo delle rose, del pruno secco che diventa vite: piante deputate oggi alla confezione di bustine, che contengono la polvere di queste piante, utilizzate per la cura dei malati, come le rose benedette il giorno della festa, il 22 maggio.

Vivere questo momento del culto ritiano, con le donne, numerosissime, che vengono da ogni parte d'Italia per incontrare la loro santa, come mi è capitato negli anni trascorsi per la ricerca, significa comprendere il valore attribuito a questi luoghi, segnati dalla presenza di elementi naturali e vegetali, raccogliere testimonianze di religiosità popolare, cogliere la sofferenza delle persone, entrare nei dettagli di un culto che ha sue caratteristiche particolari.

Al tempo stesso Rita è una paladina della fede, che segue l'obbedienza dell'ordine agostiniano, colei che nasce nella terra dei negromanti e dei "cerretani": la sua storia è il trionfo del sacro sull'eresie ma anche su culti precristiani, è la santa della pace contro le faide. La santa cascina sembra dunque concentrare in sé molti aspetti: rappresenta un modello di santità di donna sottomessa all'istituzione e al marito, importante per l'istituzione cattolica, ma è anche madre dolente, che piange i figli morti, il che l'avvicina al culto mariano, anche per l'associazione delle rose e il mese di maggio.

Al tempo stesso Rita eredita parte di quel mondo femminile arcaico, legato alle forze della natura, alla capacità di veggenza (altra caratteristica che le viene attribuita): ciò fa di lei una potente taumaturga, particolarmente legata alla condizione femminile.

Questo spiega l'enorme diffusione del culto mariano, che in Italia si trova in altri santuari italiani (Torino e Conversano), che si estende nel contesto europeo, come in Spagna, in particolare a Granada. In Francia troviamo due importanti chiese a lei dedicate: una a Nizza (Chapelle de Sainte Rita), che raccoglie le fedeli provenzali, e un'altra a Parigi, nel quartiere di Pigalle, praticamente di fronte al Moulin Rouge. La Chapelle parigina è quanto mai interessante, poiché lì Rita diventa la protettrice dei marginali: immigratie prostitute, di chi appunto vive negli interstizi della storia e della città. Ma anche il luogo nel quale vengono benedetti gli animali, mantendo quel suo carattere popolare e agreste che la contraddistingue. Nelle mie peregrinazioni francesi, seguendo i

luoghi di culto della santa, ho incontrato questa particolarità parigina, segnata da foto, documentari, audiocassette e canzoni, che attestano la grande diffusione del culto in Francia.
Anche in Francia Rita continua a svolgere il suo ruolo di evangelizzatrice, di santa dei casi disperati, dell'impossibile; al tempo stesso il culto ritiano mantiene alcune caratteristiche di un mondo femminile arcaico, di quei saperi femminili legati alla natura. Erede di una terra famosa, su fa portatrice di valori cristiani femminili, conservando ancora, controluce, tracce di un potere antico e notturno.

Riferimenti bibliografici

Brisesbarre, A.M.
2003 *La messe des animaux. Sainte Rita, patrone des causes désespérées,* "Communications", n. 74, pp.139-158.

Celano, C.
1892 *Degli avanzi delle Poste,pp.36-38,* in G. Amalfi, *Usi funebri*, "G.B. Basile", vol. VIII, n. 5, 1892 (ed. originaria: 1681).

De Giorgio, M.
1991 *Il modello cattolico,* in *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento,* Laterza, Bari.

s.n.
1968 *Documentazione ritiana antica,* 4 volumi, Cascia.

Giacalone, F.
1996a *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita,* Meltemi, Roma.
1996b *Le guarigioni attribuite a Santa Rita da Cascia. Un confronto tra antropologia religiosa e antropologia medica,* "A.M. Rivista della Società italiana di antropologia medica", nn. 1-2, pp.179-214.

Morini, A.
1932 *Visso e le sue maghe,* in "Latina Gens".
1933 *La leggenda di Roccaporena*, in "Latina Gens", XI, n. 4, pp.1-11.

Prado, P.
1993 *Sainte Rita de la Place Blanche, la sainte de "bout de rouleau"*, in *Etnologie des faits religieux en Europe,* CTHS, Strasbourg, pp. 203-206.

Piccolpasso di San Cipriano, C.
1963 *Le piante e i ritratti delle città e terre dell'Umbria sottoposte al governo di Perugia,* Roma (ristampa anastatica dell'edizione del 1565).

Sanchez Echegoyen, S.
1990 *Vida e novena de Santa Rita,* , Real Monasterio de l'Escorial, Zamorra.

Una comune responsabilità per il futuro della città. Il perché di un invito, il valore di un'amicizia

Mons. Vincenzo Paglia
Vescovo di Terni - Narni - Amelia

Molti mi hanno chiesto, anche mostrando una qualche perplessità, come mai fosse venuto in mente al vescovo di prendere una iniziativa come quella che ci ha raccolti qui, oggi[1]. Meditandoci su, ho compreso che il mio compito, stamane, è innanzitutto e forse quasi esclusivamente quello di rispondere con sincerità a questa domanda. Questo interrogativo ci apre la via ad una comprensione più vera di cosa sia la Chiesa e il servizio del vescovo[2], anche in rapporto alla città. Il mio invito, che ho fatto a nome della nostra Chiesa, non poteva avvalersi della forza di alcun potere, ma della sola forza dell'amicizia. Non è perciò espressione di alcun sentimento di orgoglio o di superiorità. Soprattutto, questo invito non è accompagnato da alcun progetto – né la Chiesa, né tanto meno il vescovo possono averne uno per la Città – ma solo da un profondo amore che spinge ad una reale responsabilità. Illuminanti sono le parole del grande patriarca ecumenico, Atenagora:

> Noi uomini di Chiesa non siamo tenuti ad elaborare buone ricette politiche, ma a rammentare ai cristiani le loro responsabilità. Sono responsabili di fronte a Dio per tutti gli uomini. Debbono sapere che la preghiera e l'eucarestia implicano un impegno sociale, che un uomo nutrito dal sangue di Cristo deve impegnarsi [...] nell'opera di civilizzazione (*Dialoghi*, p. 266).

Non con potere, ma per amicizia

Se voi tutti siete qui oggi e vi accingete al grande dono dell'ascolto, innanzitutto, e poi anche della parola, è perché liberamente avete scelto di farlo. Il merito di questa giornata che ci donate è tutto vostro. Non siete qui perché avete obbedito ad un comando che il vescovo non poteva comunque rivolgere, ma perché avete intuito l'urgenza di un tale appuntamento. La vostra generosa, vivace e

[1] Si riportano i passaggi principali della relazione introduttiva del vescovo al convegno cittadino tenutosi a Terni il 14-15 giugno 2008 sul futuro della città.

[2] Cfr. *Christus Dominus* e *Evangelizzazione e ministeri*.

attenta partecipazione fa emergere una di quelle preziose energie di bene e d'amore di cui è fatto il tessuto sociale della città e di tutto il nostro territorio e che spesso non sappiamo cogliere. È un evento che mostra quanto sia viva questa città. Sono rimasto non poco sorpreso dell'alto numero degli interventi, anche se non tutti dello stesso tono e di uguale valore, che nei giorni passati si sono susseguiti sulla stampa con un ritmo del tutto inatteso. È la conferma del bisogno di uno spazio di libertà come questo. In ogni caso, il vostro esser qui è un atto di quella amicizia civile – quella fiducia reciproca che è già da sempre in opera quanto si istituisce e si vive una *polis* –, quell'amicizia civile che è interpretazione non ultima, né minima, di quell'amore che è prima ed ultima chiave della vita e del futuro. La Chiesa diocesana, ed io per essa, vi ho invitati per amicizia, e voi per amicizia siete qui. Grazie di cuore, credo, a nome di tutti!
Noi tutti vediamo, in ciò che di bello e di buono ci circonda, una abbondanza di opportunità a disposizione di tutti. Dal canto suo, chi crede nel Signore Gesù si sente comandare dalla parola del Vangelo: "Andate dunque agli incroci delle strade e chiamate al banchetto di nozze chiunque troverete" (Mt 22, 9). La Chiesa non può neppure lontanamente ambire a provvedere da sola tutti i beni materiali, culturali e spirituali che allietano quel banchetto, e neppure tutte le energie che servono per proteggerlo e mantenerlo aperto a tutti. Essa vi contribuisce con tutto quel che ha, sperando che sia gustato ed apprezzato da tutti, ma il lavoro ed i talenti di ciascuna persona, e di tutte le persone assieme, sono altrettanto indispensabili. Ecco, la Chiesa, anche nei momenti più difficili, ha il dovere di tenere aperta la casa, caldo il pane, buono il vino, fresca l'acqua, il minimo essenziale, ed ha il dovere di invitare tutti con passione, affetto, rispetto (cfr. 1Pt 3, 15), chiedendo a ciascuno di portare ciò che ha, ciò che sa, ciò che può.

Vivere secondo la domenica

Questo invito nasce da lontano e vi siamo giunti, pian piano, gradualmente. Dopo il Giubileo del 2000, ritrovandoci pienamente nelle scelte della Chiesa universale, abbiamo ritenuto che il cammino della nostra Chiesa diocesana dovesse ripartire dal mistero della Domenica, il cui cuore pulsante è l'Eucarestia. In essa la Chiesa è ri-creata, si ri-conosce, si ri-forma, si ri-orienta, si ri-anima. E di qui, dalla Eucarestia della Domenica, la Chiesa si incammina sulla via dell'amore dentro la storia degli uomini, come ho ricordato nella terza lettera pastorale dello scorso anno. Siamo incoraggiati in questo senso dalle parole di un antico Padre della Chiesa, Sant'Ignazio di Antiochia, il quale, mentre veniva portato a Roma ove avrebbe testimoniato la sua fede sino all'effusione del

sangue, scrisse che i cristiani sono coloro che "vivono secondo la Domenica" (*iuxta dominicum viventes*). E cosa viviamo nella Domenica, noi cristiani, qui a Terni? I dati che abbiamo ci dicono che poco più di ventimila persone (un numero che appare in crescita) ogni Domenica ci raduniamo attorno all'altare del Signore: e qui veniamo ricostruiti come una comunità di fratelli e di sorelle per essere, come scrivono gli Atti degli Apostoli, "un cuor solo e un'anima sola"(At 44,32). È il lavoro, lungo e non sempre facile, che l'Eucarestia fa in noi per abbattere le separazioni e le chiusure e allargare il cuore e la mente.
Vivere secondo la Domenica significa perciò che i cristiani sono chiamati ad essere lievito di amore e di convivenza, fermento di solidarietà e di pace, energia di misericordia e di amicizia per l'intera Città. Appunto: essere lievito, fermento, energia per la Città. Per questo i cristiani non si costruiscono una loro città. Essi – ce lo ricorda anche un antichissimo testo cristiano, la *Lettera a Diogneto* – vivono assieme agli altri, parlano la lingua di tutti, si vestono come gli altri, lavorano come gli altri, ma ovunque sono chiamati ad essere lievito di amore. La Chiesa è stata istituita per servire la Città perché divenga anch'essa una *communitas*. Per questo non possiamo restare chiusi nelle chiese, e tanto meno nelle sacrestie. Siamo all'opposto delle intenzioni di un uomo politico tedesco, di fede socialista, che negli anni settanta affermava: "Voglio una società che renda superflua la Chiesa". Molto opportunamente, il cardinale Bagnasco, nella sua prolusione all'ultima assemblea della Conferenza Episcopale, invitava i cristiani ad uscire dalla chiesa e a ridare significato al "sagrato", aggiungerei a percorrere l'intera piazza antistante, in tutti i suoi angoli. Noi cristiani siamo chiamati a vivere con e per gli altri, a spendere la nostra vita con la nostra città, per la nostra città e per il mondo. E questo a partire dalla Domenica, il giorno in cui veniamo rigenerati senza fare del lavoro l'idolo a cui sacrificare la vita. Per questa ragione, quel 20% di adulti ternani che di Domenica lavorano ci interroga. Far festa nella Domenica ci libera da una società che obbedisce solo al mercato come sua legge generale. C'è una schiavitù del materialismo che ha come soggiogato le nostre società e che rovina sino a distruggerla la vita di tanti.

La vita paradossale della Chiesa

L'Eucarestia ci sottopone come ad un doppio movimento: uno di abbassamento e l'altro di relativizzazione. La Chiesa nasce dall'alto, da Dio, non da noi. Ed è per questo che essa – seguendo il suo Signore – è chiamata ad abbassarsi per ritrovarsi sempre a fianco, vicino, mai sopra o in alto, agli uomini. È emblematico, in tal senso, il termine stesso "parrocchia", una parola greca che significa "vici-

no alle case". La Chiesa è "vicina", anzi "amica" delle case degli uomini, dentro i quartieri e nella città. Questa convinzione fa dire al Concilio Vaticano II:

> le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini e delle donne di oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore (*Gaudium et Spes* n.1).

La Chiesa non vive questo impegno al fine di gestire la società. Il suo fine è oltre i confini della storia. La Chiesa vive in maniera paradossale: sta dentro la città, eppure oltre le sue mura. Mentre infatti si mischia nella vita della città, non si identifica in essa. Se abitassimo la città semplicemente per servire i nostri o, peggio ancora, gli altrui interessi, tradiremmo la fede. Lo comprese bene don Milani nella nota lettera a Pipetta. L'Eucarestia ci incalza con una duplice domanda: noi cristiani, che apparteniamo pienamente a questa Città, ci siamo spesi e ci spendiamo davvero per il suo bene? E ancora: noi che andiamo verso la città futura come viviamo e mostriamo questa alterità alla città degli uomini?
Per noi cristiani una cosa è chiara: giungeremo alla città del cielo solo se abiteremo quella della terra, per trasformarla, renderla migliore, più giusta, più umana, meno violenta. La Chiesa non esaurisce perciò il suo servizio nell'orizzonte storico[3], e tuttavia ogni bene che nella storia può essere sperimentato e goduto, compreso il bene della città, è tutto interno al bene che la Chiesa è chiamata a servire. Di questo bene è parte integrante la libertà umana: "l'essere umano può volgersi al bene soltanto nella libertà" (*Gaudium et Spes*, n. 17). L'idea cristiana di solidarietà, infatti, non sopprime il valore delle differenze e del particolare, e si inquadra in un sistema di riferimenti di cui a pari titolo fanno parte responsabilità, sussidiarietà e libertà[4]. La stessa idea, esigentissima, dell'obbligo morale alla ricerca della verità è parte dell'insopprimibile valore della singola coscienza [...][5].

Chiesa e Città, l'una interna all'altra

Questo nostro incontro pertanto non è un convegno sui rapporti tra Chiesa e Città come se si trattasse di due realtà effettivamente perfette, e dunque chiuse l'una all'altra. Esse sono strettamente legate l'una all'altra. Tendere alla perfe-

[3] Ev N e Colombo.

[4] Nota da Denzinger.

[5] Citazione da *Dignitatis Humanae*

zione da parte della città è stato il tratto distintivo di tutti i progetti ideologici che hanno riempito di sangue il secolo scorso[6]. E la perfezione della Chiesa è tale solo in termini escatologici, essendo essa su questa terra *semper reformanda*[7]. La Chiesa e la Città non si fronteggiano: sono in intima relazione, quasi "interne" l'una all'altra. La Chiesa è intima alla Città senza però identificarsi con essa. Anche se nella città tutti fossero cristiani, la Chiesa ne rimarrebbe distinta. È questo il senso delle parole del Vaticano II quando insegna che la Chiesa è "segno e strumento dell'unità del genere umano". La Chiesa non può sostituire la Città degli uomini, ma è ad essa congeniale. È infatti nata nella città sino a prenderne il nome. Il nome delle Chiese – ed anche del vescovo - è specificato dalla città nella quale vive. Il nostro nome è: "Chiesa che è in Terni, Narni, Amelia".

Ma anche la Città – la storia lo evidenzia – è intimamente connessa alla Chiesa, al di là del numero dei cristiani che la abitano. Infatti, il bene di cui la Chiesa è a servizio contiene il bene di tutti e si spende – spesso anche visibilmente – *usque ad consumptionem carnis*, perché chiunque nella città possa vivere determinandosi liberamente. La libertà della città non è un limite all'azione della Chiesa ma un dono, anche storicamente accertabile, che il cristianesimo ha fatto all'umano consorzio e che, pur con tutti i limiti e inadempienze, continua a fare. Lo ripeto, non c'è un progetto cristiano sulla città[8]. C'è però la ricerca delle migliori opportunità di cui ciascuno liberamente può avvalersi. E in questo tempo nel quale le città stanno vivendo un difficile momento della loro storia, per i profondi cambiamenti sociali, economici e culturali, la Chiesa deve spendere le sue energie migliori per edificarle sempre più come *communitas*. Di fronte allo spaesamento che la globalizzazione provoca è urgente impegnarci ad allontanare dalle nostre città chiusure e ripiegamenti per vivere una più robusta identità fatta di radicamento e di apertura al mondo.

La Città pluriforme

La Chiesa è chiamata altresì a svolgere nella Città anche quel compito che potremmo chiamare di "relativizzazione" dei poteri, sia politici che economici, scientifici o tecnici, a volte persino religiosi, perché nessuno di essi pretenda di

6 Citazione da Giovanni Paolo II.

7 TMA.

8 Ma non certo "progetto" può chiamarsi Cacciari e la ideologicità intrinseca di progetto.

essere assoluto. L'esserci della Chiesa desacralizza, "laicizza", ogni potere, destituendolo da ogni pretesa sintetica e riportandolo a strumento di azioni misurabili, valutabili, imputabili. Questo dice l'insegnamento sociale della Chiesa[9] quando asserisce il concetto di sussidiarietà. E questo oggi, in Italia e in Europa, significa criticare ogni pretesa di sovranità assoluta, inclusa quella della politica che si fa Stato. L'ambito della "politica" infatti è ben più vasto di quello dei partiti e richiede l'impegno di tutti i cittadini e di tutte le realtà vitali della città. Per questo va "criticata" ogni chiusura e inamovibilità, ogni irresponsabilità e ogni "investitura" nell'esercizio dei pubblici poteri, politici o di altro ordine, pensati sullo schema ereditario. Del resto la stessa Scrittura, ed in particolare il Nuovo Testamento, ci propongono un'idea di poteri che reciprocamente si controllano e si limitano[10] e lo spazio di questi poteri è per l'appunto la Città.
La buona Città terrena è pluriforme non uniforme, poliarchica non monarchica, democratica non autoritaria: è, diremmo oggi, una Città aperta, mai chiusa e, come amava dire don Luigi Sturzo, pervasa da "sano agonismo". In questa Città nessun ceto e nessuna singola istituzione è addetta o arbitra del bene comune, che deve essere, invece, misura dell'operato di ciascun individuo e di ciascun gruppo. E si badi bene, la Chiesa stessa non può arrogarsi il compito della sintesi. Semmai, possono esserci momenti nei quali, proprio per la sua natura paradossale, la Chiesa può offrire a tutti uno spazio di libertà, come avvenne, ad esempio, a Terni durante i bombardamenti, quando le istituzioni cittadine trovarono nell'episcopio un luogo per il libero confronto e la comune tensione per la difesa e la riedificazione della città.

Non con orgoglio, ma con umiltà

In questo passaggio storico la nostra Chiesa diocesana ha rivolto un invito a tutti per vivere uno spazio di libertà e di confronto comune. In tanti avete risposto. Per me, uomo, cristiano e vescovo, l'ispirazione nasce dalla Messa della Domenica. Lo dico pubblicamente per ricordare a me, prima che a chiunque altro che, con Gesù e come Gesù, la Chiesa pur nascendo dall'alto si manifesta al fianco degli uomini e qui deve restare. Il mio invito nasce solo dall'amicizia per questa città: per essa spendo la mia vita e ad essa non cesso di comunicare il Vangelo, a tempo e fuori tempo, come scrive l'apostolo. E cerco di

9 CA.

10 Cullmann.

farlo con quell'umiltà che non è l'umilismo avaro di chi si ritrae per mettere al primo posto la propria tranquillità o i propri interessi. Il Signore Gesù ci sta avanti: Lui che si è fatto più piccolo di noi[11], che cammina a fianco a noi come ai due di Emmaus[12], Lui che continua a chiederci – come un mendicante - da bere[13], a chiederci di restare in basso, a fianco ed in mezzo agli uomini ed alle donne, ai poveri soprattutto. Ecco perché, per i cristiani "ripartire dagli ultimi", da quelli che hanno maggior bisogno di aiuto, dai poveri, significa ripartire con il piede giusto per edificare una città dal volto umano.
Ponendoci di fronte a questa radicale esigenza di amore e riconoscendoci destinatari di una Amore immeritato, so bene che non potrei fare questo invito senza riconoscere con franchezza che questo gesto di convocazione rende ancora più chiaro a me ed alla nostra Chiesa quante volte come preti e come "laici" cristiani abbiamo mancato, abbiamo tradito la città o abbiamo cercato solo vantaggi esclusivamente particolari e successi anche effimeri. Con questo spirito ho provato a dirvi, tutta la nostra Chiesa ha provato a dirsi ed a dire: proviamo a convergere, a conversare per rinnovare questa città.

Non con un progetto, ma per responsabilità

Dunque, ma ora è più chiaro, a muoverci non è stato un progetto sulla città o la ricerca di alleanze per esso, ma la responsabilità per la città, che c'è sempre, ma che si fa ancora più forte quando ci troviamo in momenti difficili come quello che stiamo vivendo. E a tale proposito riprendo un passaggio dell'omelia per la festa di San Valentino di questo anno. Dicevo:

> Oggi Terni, assieme a questa terra, sta vivendo un momento delicato della sua storia; un momento di passaggio, di faticoso travaglio. Tutti siamo consapevoli che il passato non può tornare e che il futuro non è dietro l'angolo; richiede anzi una creatività ben più generosa di quella che mostriamo [...] Il Signore chiede a tutti, ed anche alla nostra Chiesa diocesana, di parlare, di riflettere, di dibattere, di individuare prospettive, insomma di ricomprendere le responsabilità che abbiamo per la vita della città [...] Non siamo rassegnati sulla città, non possiamo lasciarci prendere solo dal lamento sterile di chi poi si ritira comunque a coltivare solo il proprio orto, piccolo o grande che sia. Ciò di cui oggi abbiamo più bisogno a Terni è la speranza [...] La speranza è già presente nel bagaglio

[11] Filippesi.

[12] Luca.

[13] Gv 4.

> della nostra storia, ma va alimentata [...] Terni ha risorse e talenti, ed anche un notevole serbatoio di generosità.

E aggiungevo:

> Le città possono anche morire, pur restando geograficamente in piedi: la storia ce lo mostra. Ma possono anche reinventarsi. C'è bisogno perciò di una passione nuova che ci coinvolga tutti per costruire il futuro della nostra città. È un impegno che coinvolge ciascuno di noi in prima persona. Certo, c'è bisogno – e non solo a Terni – di una politica forte e responsabile. E la politica deve rinnovarsi, senza dubbio alcuno. Ma da sola non basta. Il nostro futuro è nelle mani della scuola, delle imprese, dell'università, della ricerca scientifica, delle associazioni, delle famiglie, dei gruppi professionali, delle comunità cristiane oltre che – ovviamente – delle sue istituzioni politiche. Ma tutte queste realtà – ed è un serissimo problema – debbono fare i conti con il bene comune; non debbono accontentarsi della semplice distribuzione di quanto c'è, ma cooperare alla produzione di nuove risorse (economiche, sociali, culturali, spirituali) da mettere a disposizione di tutti.

Con speranza verso il futuro

Credo sia più chiaro ora il motivo di questo incontro. E ognuno è chiamato a fare la sua parte. Io, non sono né un economista né un amministratore, sono un prete e un vescovo. E cerco di amare questa città sino in fondo. Ed è proprio l'amore che mi spinge a guardare il futuro con speranza senza distogliere gli occhi dalle difficoltà del presente. Infatti, se c'è una cosa che rende ancora più seria la crisi che anche noi, come gran parte d'Italia e d'Europa, stiamo attraversando, questa è la scarsa coscienza che talora se ne ha. E da noi c'è, per di più, anche una scarsa consapevolezza delle trasformazioni che abbiamo vissuto come città. Solo un esempio. Dal sondaggio commissionato dal Consiglio pastorale Diocesano per la preparazione di questo convegno emerge che il 72% dei ternani pensa che il settore industriale assorba ancora la maggioranza degli occupati residenti in città. In verità, è da anni che non è più così. Una piena consapevolezza collettiva nei momenti di passaggio è un ingrediente fondamentale per guidare, tutti insieme, come città, il cambiamento. L'esito non è sempre certo. Lo sappiamo. Le città nascono ed a volte scompaiono. Ma la scomparsa di una città è una cosa seria. Se una città si perde, si perde una cultura, un modo particolare di interpretare la vita, la vita comune, le sue possibilità e la sua bellezza.

Con una città che si perde viene meno una possibilità di amicizia civile. Forse alcune città hanno meritato di scomparire, o di diventare meri aggregati resi-

denziali. Ma siamo sicuri che Terni lo meriti? Siamo sicuri che Narni lo meriti? Siamo sicuri che Amelia ed il nostro territorio, più in generale, siano destinati inevitabilmente a diventare marginali, meno ricchi in quanto a risorse, a solidarietà, a capacità, a forza progettuale? Io credo di no. In molti crediamo di no. Terni, non lo dimentichiamo, è nata in larga parte per la scelta che confermava una necessità: quanti pochi ternani, infatti, sono nati a Terni, ma a Terni sono rimasti? Questa città ha valori importanti che si debbono comprendere, a volte anche con disincanto, ma che non continueranno a vivere senza un duro impegno di tanti. Un impegno fecondo di umana maturità e di legittima soddisfazione, un impegno che rivela una dimensione – quella sociale – meritevole anch'essa di essere vissuta. Forse tra le più meritevoli della avventura umana.
Credo che Terni, come Narni, come Amelia e tutto il nostro territorio, siano un valore. Ma i valori non sopravvivono senza il nostro lavoro, senza il nostro impegno libero, generoso ed intelligente. Ieri, 13 giugno, abbiamo ricordato la liberazione di Terni dal nazifascismo. Quale valore più alto ed universale possiamo immaginare se non quello della libertà. Eppure quel valore si affermò non per la sua indiscutibile evidenza, ma per il generoso sacrificio di alcuni. Si affermò, certo, ma anche attraverso scelte e condotte che in parte anche poco gli si addicevano quando addirittura non lo contraddicevano. Eppure è attraverso passaggi in cui il bene si impasta al male che la storia procede, e ciò non deve deluderci o disimpegnarci, ma spingerci a vigilare su noi stessi sia sul nostro coraggio che sulla nostra responsabilità, la nostra generosità e la nostra paziente tenacia.

Una nuova fase costituente?

Dunque la Chiesa partecipa del desiderio di tutti coloro che abitano la Città, desiderio di una Città nella quale si producano più opportunità e più libertà effettive. Tre sono le domande che ho provato a formulare, molto semplici ed insieme decisive. Anzi, per la verità, si tratta di domande che prima di formularle le ho sentite rivolte anche a me.
Abbiamo forza e volontà sufficienti per rimetterci in cammino? Abbiamo il coraggio di guardare in faccia il presente e riconoscervi derive negative che potrebbero giungere ad un segno irreversibile? Non mancano esempi, diciamocelo con franchezza di aree urbane segnate da una schiacciante monocultura politica ed economica che hanno imboccato la via di un declino ormai senza alternative. Abbiamo a disposizione la volontà di riprendere un cammino e le concrete opportunità che non rendano velleitaria questa buona volontà? Possiamo allora fare un elenco di elementi del nostro tessuto cittadino (del suo

ordito economico, ma anche in quello politico o culturale, e così via) che sono ancora carichi di futuro, che sono riserve di energie, e che dunque vale le pena portare con noi? E possiamo fare un elenco di elementi che invece non sono altro che capolinea di una storia collettiva che è finita? Possiamo indicare i costi che non val più la pena sostenere, i fardelli per cui non val più la pena spendere energie?

Un punto mi sta particolarmente a cuore. Ho come la sensazione che talora si sia abusato dell'idea della coesione. La coesione è un concetto che può essere anche ambiguo sino a impedire l'indispensabile creatività. La crescita è fatta di coesione vera, quella che fa da sfondo a confronti liberi, a competizioni vivaci, anche a conflitti, ad ideazioni critiche ed immaginazioni ardite. Si può dire, e non è un paradosso, che oggi noi non abbiamo bisogno di dosi ulteriori di coesione. Terni, come la gran parte dell'Italia centrale, rischia di perdere troppe opportunità per conservare una coesione fine a se stessa. Di altro abbiamo bisogno, ossia del convergere su di una agenda, su di un limitato, non onnicomprensivo elenco di problemi cruciali, perché a questo più chiaramente e più dinamicamente si relazionino le differenze di valori e di interessi, cosicché più facile risulti la valutazione delle alternative, delle alternative praticabili, s'intende.

Quali sono – tra quelli su cui localmente possiamo per davvero intervenire – i nodi più gravi? È condividere una agenda che aumenta le probabilità di una competizione feconda (politica, economica, di idee), come alternativa al conflitto lacerante ed inutile od alla coesione consociativa, soffocante ed altrettanto inutile. Ripeto, per dare il via alla parte certamente più ricca ed attesa della nostra giornata: la Chiesa non saprebbe e non vuole guidare questo cammino di ripresa. Vuole e deve parteciparvi, ed in un momento di grande travaglio come questo, ha cercato e trovato il modo di rivolgere un invito che era atteso, che tanti potevano formulare, e che è semplicemente importante ci sia stato. D'ora in poi, avanti, insieme!

Se dovessi immaginare un concetto per comprendere e comunicare il significato del passaggio di cui la nostra comunità cittadina ha bisogno, e che forse ha a portata di mano, direi che abbiamo bisogno di una nuova fase costituente. Sì, di una nuova grande fase costituente cittadina. Una fase che non è solo politica, né solo economica, né solo culturale. Una fase costituente che non è la prima – pensiamo al cambiamento conosciuto da Terni alla fine del XIX secolo – né sarà l'ultima. Le comunità civili che vivono non si ripetono identiche ma si ricostituiscono ad ogni fase. In qualche modo si reinvetano. Ecco – non lo dico io per primo, per fortuna – se è vero che siamo ad un passaggio d'epoca, se

siamo alla fine del secolo dei totalitarismi, di destra e di sinistra, se siamo alla fine dello stato e della politica che pensava a tutto, se è vero che siamo alla fine del secolo socialdemocratico[14], se è vero che siamo alla fine dell'utopia giacobina e secolare. Di tutto questo, Terni, nel suo piccolo, è stata buon esempio.
La nostra comunità ha bisogno di un passaggio costituente di fronte al quale tutti, singoli, istituzioni, organizzazioni, gruppi, siamo in condizioni di parità, senza alcun primato, senza alcuna priorità di rango e di ceto. Forse, i tanti generosi sforzi e le parziali discontinuità che la città ha conosciuto a partire dagli anni ottanta hanno prodotto risultati non soddisfacenti perché non avevano accettato una tale misura del compito che pure avevano intuito. Appunto, un compito costituente.

Per ripartire

Che può dirvi in conclusione un prete, un vescovo, oltre che ce la metterà tutta come ciascuno di voi? Un prete può dirvi, senza che questa confessione disturbi o forzi alcuno, che crede che il suo Dio, il Padre di Gesù, presente nei cuori di tantissimi di noi e vicino in modo discreto a tutti, davvero a tutti, questo Dio benedice il nostro sforzo senza guardare ad etichette o formule esteriori, perché in questo impegno civile c'è un riflesso dell'amore reciproco, che Egli ha messo nel cuore di ciascuno di noi. Cari amici – mi permetto di chiudere prendendo in prestito le parole del patriarca Atenagora, che ho citato all'inizio:

> La Chiesa non è una potenza come quelle di questo mondo, non spetta a lei parteggiare per gli uni o per gli altri. Non è né rivoluzionaria né controrivoluzionaria. È la Chiesa dell'amore. Sa che a lungo andare solo l'amore può trasformare la vita. E che bisogna incominciare da se stessi, altrimenti la rivoluzione non è altro che un alibi" (*Dialoghi*, p. 280).

E nella Chiesa e nella Città di San Valentino non vogliamo che attecchiscano alibi. Sono certo, cari amici, che il Signore ci aiuterà a portare a compimento questo, come ogni nostro desiderio più vero. Non oltre, ma attraverso questa storia – le sue sofferenze ed i suoi dolori – in cui Egli per primo ha scelto di camminare con noi, di essere nostro amico. Egli, che è all'origine di ogni cosa buona e giusta, è vicino a ciò che facciamo di buono. Egli aiuterà il nostro comune lavoro.

[14] Dahrendorf.

Umbria, terra di confraternite*

Giovanna Casagrande
Docente di Storia medievale, Università degli Studi di Perugia

Tra le tante definizioni che si possono formulare in merito all'età medievale, vi può ben figurare quella di "Medioevo confraternale". Il fenomeno, infatti, è stato di ampia e capillare diffusione europea. Non fa eccezione l'Italia e non fa eccezione l'Umbria. Marina Gazzini ha elaborato una rassegna bibliografica dal titolo *Un secolo di storiografia confraternale (1900-2005)*[1]. Essa è suddivisa in "opere di carattere generale" e in "studi regionali italiani" dal Piemonte alla Sardegna. In questa panoramica l'Umbria occupa il terzo posto, dopo Toscana e Veneto, a segno di una consistente letteratura storiografica riflesso della percezione della vastità e dell'importanza avuta dal fenomeno.
Terra di confraternite, dunque, ma più in particolare si potrebbe indicare l'Umbria come "terra di disciplinati". L'apparire a Perugia, nel 1260, di questo movimento – che mobilitò laici, chierici, religiosi e che aveva intenti di pubblica penitenza, praticata processionalmente con l'autoflagellazione, nonché di concordia e di pace – ha fatto sì che l'attenzione si sia notevolmente concentrata su di esso e sulla diffusione di confraternite che nel tempo – dove prima dove dopo – lo seguirono[2].
Molto si è detto circa le motivazioni profonde che possono aver fatto scaturire questo movimento che si connota come di parte guelfa e "popolare" in perfetta sintonia con l'evoluzione politica e sociale del Comune di Perugia in quel periodo[3].

* Questo contributo ha il carattere di "conversazione" limitandosi ad alcuni esempi che forse solo in modo vago rendono l'idea di quanto il fenomeno sia stato vasto e radicato.

1 M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 22-57.

2 Per la vasta letteratura storiografica sull'argomento cfr. nota precedente cui mi permetto di aggiungere il mio *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma 1995, dove il capitolo VI è dedicato ai Disciplinati.

3 Per una veloce sintesi mi permetto di rinviare al mio *San Bevignate: una chiesa per la città*, in *Milites Templi. Il patrimonio monumentale e artistico dei Templari in Europa*, a cura di S. Merli, Perugia 2008, pp. 199-202.

A dar vita al movimento[4] – o comunque certamente uno dei suoi promotori – fu frate Raniero Fasani, là dove il termine "frate" sta ad indicare un laico-religioso, cioè l'appartenenza a quello stato intermedio, tra i laici tout-court ed i religiosi in senso stretto, che fu un'invenzione del Medioevo creando un universo di penitenti, oblati, conversi, reclusi, eremiti, ecc. Raniero Fasani, dunque, laico-religioso, ma attenzione, i membri delle confraternite disciplinate furono in gran parte dei semplici laici, dei laici comuni, si direbbe oggi, di varia condizione economica e sociale.
Se l'interesse storiografico per le confraternite non è mai mancato – fin dai tempi del Muratori[5] – senza dubbio negli anni sessanta del XX secolo, in concomitanza con l' "età" del Concilio Vaticano II e con l'affermarsi dell'approccio sociologico all'argomento, l' impegno di studio verso queste associazioni s'incrementò notevolmente. La raccolta dei lavori del Meersseman[6] apparsa nel 1977 fu una sorta di punto di arrivo e di partenza perché si avvertì con sempre maggior vigore l'importanza delle aggregazioni confraternali come spazio aperto ai laici (uomini e donne). Medioevo-laici-confraternite costituiscono un trinomio inscindibile, fondamentale non solo per la storia del laicato cristiano-cattolico, ma per la storia della società in generale che proprio in età medievale vede il trionfo dell'associazionismo di cui sono espressione le consorterie, le tante e varie corporazioni di mestiere (arti) e le confraternite, appunto.

Note di tipologia confraternale in età medievale

In Umbria – come altrove – le confraternite che apparvero nel corso del Medioevo furono di varia natura circa le finalità e la composizione sociale.
A Perugia, ad esempio, la prima a manifestarsi fu una congregazione clericale (sec. XI) che con il tempo (tra '200 e '300) accolse anche laici (uomini e donne)[7] con fini di preghiera e di suffragio.

[4] Piace ricordare che la prima raffigurazione pittorica dei Flagellanti si ammira nell'abside della chiesa di S. Bevignate; cfr. di recente P. Scarpellini, *La decorazione pittorica di San Bevignate e la pittura perugina del Duecento*, Ivi, pp. 212-213.

[5] Basti ricordare la dissertazione *De piis laicorum confraternitatibus earumque origine, flagellantibus et sacris missionibus*, nelle *Antiquitates Italicae Medii Aevii*. Per la prima metà del XX secolo è celebre, ad esempio, l'opera di G. M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, Venezia 1927.

[6] G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma 1977.

[7] A. Maiarelli, *La Congragatio clericorum Perusinae Ecclesiae*, Roma 2007.

Durante il Duecento (e oltre) si assiste un po' ovunque anche in Umbria ad una fioritura di confraternite mariane – incoraggiate dagli ordini Mendicanti e supportate dalle autorità ecclesiastiche – comprensive di uomini e donne, finalizzate al culto e dedite, tra l'altro, al canto delle laudi. Ad Orvieto, ad esempio, vi furono tre di questo genere di fraternite: l'una facente capo ai domenicani, l'altra ai francescani e la terza ai Servi di Maria; a Perugia, fin dalla seconda metà del Duecento, è attiva quella di Santa Maria presso la chiesa di San Domenico; un giro di simili aggregazioni s'incontra (nella prima metà del Trecento) nell'area del Lago Trasimeno (Pian di Capine, Montecolognola, San Feliciano, Zocco, Monte del Lago, Isola Polvese, Isola Maggiore) forse promosse dal domenicano Andrea di Giovanni; di altre si sa a Spoleto e Montefalco. S'impone il caso di Santa Maria del Mercato di Gubbio ai cui confratelli, nel 1295, l'allora vescovo della città, Ventura, concede indulgenze incoraggiandoli a riunirsi *ad laudes decantandas*. Tale esplicita menzione del canto delle laude precede di un anno quella relativa alla fraternita dei Raccomandati di Maria di Assisi che risale al 1296. Il filone confraternale dei Raccomandati di Maria – il cui scopo era quello di promuovere un corretto comportamento cristiano e di venerare la Vergine con processioni, immagini e canto delle laude – ebbe un suo seguito in Umbria con fraternite ad Assisi, Todi, Gualdo Tadino, Trevi, Spello, Bettona.

Se le confraternite mariano-laudesi e di Raccomandati appaiono più legate al culto ed alla devozione[8], altre fraternite – intitolate a Maria – hanno carattere più pratico-operativo, nella direzione dell'esercizio delle opere di carità. Celeberrima è quella intitolata Santa Maria della Misericordia a Perugia, composta di chierici secolari e laici, che dette vita all'omonimo ospedale per accogliere pellegrini, poveri, bambini abbandonati (esposti), deboli, infermi[9]. Così

[8] Per riferimenti a queste fraternite mi permetto di rinviare al mio *Religiosità penitenziale e città*, pp. 391-393, 435-436; ed ancora ai miei *Confraternities and lay female religiosity in late medieval and Renaissance Umbria*, in *The politics of ritual kinship*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 54-60; *Confraternities and Indulgences in Italy in the Later Middle Ages*, in *Promissory Notes on the Treasury of Merits*, a cura di R.N. Swanson, Leiden-Boston 2006, pp. 41-46.

[9] Nell'ambito della letteratura storiografica relativa a questa fraternita-ospedale segnalo: E. Valeri, *La fraternita dell'Ospedale di S. Maria della Misericordia in Perugia nei secoli XIII-XVII*, Perugia 1972; M. Angelini Del Favero, *Assistenza e potere: l'esempio dell'Ospedale di Santa Maria della Misericordia . Perugia XV secolo*, in "Annali della Facoltà di Scienze Politiche", 16 (1979-80). "Materiali di Storia", 4, pp. 217-274; *Le pergamene dell'Ospedale di S. Maria della Misericordia di Perugia. Dalle origini al 1400. Regesti*, a cura di A. M. Sartore, Roma 2005; *"Domus Misericordie". Settecento anni di storia dell'Ospedale di Perugia*, a cura di C. Cutini, Perugia 2006.

pure la fraternita di Santa Maria dei Laici di Amelia[10] (forse in origine del tipo dei Raccomandati) negli statuti del 1355 si mostra autonoma ed impegnata in varie opere di carità: dotazione di donne povere, elemosine, ospedale per infermi, pellegrini, trovatelli. La stessa Santa Maria del Mercato di Gubbio assunse nel tempo un forte impegno ospedaliero.
Ospedali, dunque, e torniamo ai Disciplinati. Sono state censite per l'Umbria 152 confraternite disciplinate, cifra che colloca questa piccola regione al quarto posto dopo Piemonte, Lombardia e Veneto[11]. Queste coinvolgono i laici in una forma di pietà fortemente cristocentrica e passiocentrica – vissuta sia all'interno delle sedi confraternali che, in talune occasioni, all'esterno in pubbliche processioni – connettendosi direttamente a Cristo con la prassi dell'auto-flagellazione, la liturgia della Lavanda dei Piedi e celebrando con particolare intensità di devozione il Venerdì Santo. I Disciplinati leggono, cantano e rappresentano laude dove sovente il tema dominante è connesso ad episodi della Passione di Cristo[12]. Iacopone da Todi non è un caso unico ed isolato, tutt'altro! Da confraternite umbre provengono diverse raccolte di laude[13] destinate non solo ad essere recitate e/o cantate, ma ad essere rappresentate in forma di spettacolo teatrale[14].

[10] G. Abate, *Statuti medievali e inventari della fraternita di S. Maria dei Laici di Amelia*, in BDSPU, 54 (1957), pp. 5-103.

[11] P.L. Meloni, *Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei Disciplinati*, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei Disciplinati*, Perugia 1972, p. 22, tav. II.

[12] La centralità della Passione di Cristo si riscontra in santi/e, beati/e umbri dei secoli XIII e XIV ed in una fioritura artistica imperniata sulla raffigurazione della Crocifissione e del Crocifisso (E. Lunghi, *La Passione degli Umbri*, Foligno 2000.).

[13] Ricordo la recentissima edizione de *Il laudario assisano 36 (dell'Archivio di San Rufino)*, a cura di M. Perugi e G. Scentoni, Perugia-Assisi 2007 (ivi gli opportuni rinvii bibliografici). E non credo occorra sottolineare ancora l'importanza dei laudari per la storia delle lingua italiana delle origini.

[14] Cfr. di recente M. Nerbano, *I Disciplinati di Assisi e il teatro*, in "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", 103/2 (2006), pp. 313-404 e della stessa il volume *Il teatro della devozione. Confraternite e spettacolo nell'Umbria medievale*, Perugia 2007. In precedenza, ad esempio, M. Sensi, *Fraternite disciplinate e sacre rappresentazioni a Foligno nel secolo XV*, in "Quaderni del centro di Documentazione sul Movimento dei Disciplinati", 18, Perugia 1974, pp. 39-117. Ad una rappresentazione della Passione di Cristo nella Piazza di S. Maria di Foligno avrebbe assistito la stessa Angela da Foligno (*Il Libro della beata Angela da Foligno*, a cura di L. Thier e A. Calufetti, Grottaferrata 1985, pp. 278-279): in questo caso ci troveremmo di fronte ad una antica attestazione in merito.

Si è parlato in merito ad esse di paraliturgia e di catechesi, certo è che implicavano un coinvolgimento sia dei "recitanti" che di quanti vi assistevano e nel contempo trasmettevano contenuti rispondenti all'ortodossia della fede cristiano-cattolica. Il successo delle fraternite disciplinate – in Umbria come altrove – si deve probabilmente alla capacità di queste di offrire al laicato speranza di salvezza attraverso tutte le vie maestre percorribili: pratica devota; corretto comportamento; frequenza dei sacramenti; penitenza che nella "liturgia"[15] della disciplina univa la componente espiatoria con la qualificante specificità dell'*imitatio Christi*; operosità caritativo-assistenziale. Relativamente a quest'ultima, infatti, le fraternite si lanciarono nella creazione di ospedali/ospitali attestati nella maggior parte delle città (Assisi, Città di Castello, Foligno, Gubbio, Perugia, Terni, Todi), ma anche in centri come Bevagna, Città della Pieve, Monte Santa Maria Tiberina, Sigillo, Umbertide nonché in castelli e ville del contado (Castiglion Fosco, Poggio Aquilone, San Martino in Colle, Monte del Lago, Isola Maggiore nella sola diocesi di Perugia, ad esempio)[16].

Per suggerire un'idea concreta di tale successo ricordo che nella prima metà del Trecento a Perugia si contano almeno 12 confraternite disciplinate (legate agli ordini Mendicanti, ma anche ai benedettini di San Pietro; ai Silvestrini di Santa Maria Nuova ed a parrocchie)[17] e nel corso del secolo si è certi del loro apparire a Deruta, Isola Polvese, Passignano, Villagemini, Torgiano, Pretola[18]. Assisi – sempre nel Trecento – ne conta 11[19] e numerose di queste hanno lasciato i loro statuti (talvolta in latino, talaltra in volgare)[20]. Statuti si conoscono anche per fraternite di Città di Castello, Gubbio, Todi, Castiglione del Lago[21]. Là dove gli

[15] Dico "liturgia" perché o negli statuti delle singole fraternite o in appositi testi si dettavano regolamenti per il rituale della flagellazione non privo, ovviamente, di cerimoniale e di recita di preghiere e/o letture sacre.

[16] P. L. Meloni, *Per la storia delle confraternite disciplinate in Umbria nel secolo XIV*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*, II, Perugia 1971, pp. 578-580.

[17] Casagrande, *Religiosità penitenziale e città*, pp. 395-396.

[18] Ivi, p. 410.

[19] Ivi, p. 412.

[20] *Le fraternite medievali di Assisi*, a cura di U. Nicolini-E. Menestò-F. Santucci, Assisi-Perugia 1989.

[21] Casagrande, *Religiosità penitenziale e città*, p. 416. Per considerazioni su tali statuti cfr. Ivi, pp. 420-431.

elenchi matricolari lo consentono ci si trova di fronte a centinaia e comunque a decine di iscritti a queste fraternite; per lo più si tratta di uomini[22] provenienti in gran parte dal variegato mondo dei mestieri e delle attività professionali[23]. La vitalità economico-sociale della piena età comunale si riflette nelle associazioni confraternali disciplinate e non. Se gli ospedali furono il fulcro dell'attenzione caritativa dei Disciplinati, ciò non toglie che qualche fraternita si sia diversamente orientata come quella perugina di Sant'Andrea che si specializzò nell'assistenza ai condannati a morte[24]. Le confraternite disciplinate si affermarono nel corso del Trecento; fraternite di altro genere comparvero nel Quattrocento come quelle perugine di San Tommaso d'Aquino e di San Girolamo, legate al fermento dell'Osservanza, e del Sant'Anello / San Giuseppe a supporto cittadino della presunta reliquia[25]. Il rituale della pratica disciplinare tornò a riproporsi, ad esempio, in pieno '500 come nel caso della fraternita del Buon Gesù di Foligno che avvertì l'influsso spirituale dei cappuccini[26].

In età moderna: un dilagare di confraternite

Se il Medioevo è l'età nel corso della quale le confraternite si formano e s'impongono per la loro diffusione e per la loro capacità di attrarre fedeli, l'età moderno-controriformistica non fu certo da meno[27], anzi! È il caso di dire che il

[22] Donne disciplinate farebbero capolino, ad esempio, a Cascia ed a Terni (Meloni, *Per la storia*, pp. 562-564)..

[23] Non è un caso che nello statuto della fraternita di S. Lorenzo di Assisi (versione volgare di quello di S. Stefano) si stabilisca: *volemo… che ella nostra fraternita niuno se posse recevere che no sia artefece d'alcuna arte, overo che alcuna arte exercite, se no prima ella congregatione se deliverasse e optenessese per le doye parte a scotrino* (G. Casagrande, *Le confraternite di Raccomandati e Disciplinati*, in *Assisi*, a cura di F. Santucci, Sant'Arcangelo di Romagna 1997,p. 116).

[24] C. Cutini, *I condannati a morte e l'attività della Confraternita della Giustizia di Perugia*, in "Bolletino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", 82 (1985), pp. 173-186.

[25] *Il Santo Anello. Leggenda, storia, arte, devozione*, Perugia 2005.

[26] G. Chiaretti, *Di alcune fraternite laicali di disciplinati dei secoli XVI-XVII regolate dalla spiritualità cappuccina*, in "Quaderni del Centro di Documentazione sul Movimento dei Disciplinati, 6, Perugia 1968, pp. 5-9.

[27] Letizia Vecchi – della Sovrintendenza Archivistica – sta elaborando una rassegna bibliografica relativa alle confraternite in Umbria in Età Moderna di prossima pubblicazione; tale lavoro potrà essere utile per muoversi nel mare dell'infinita e dispersa bibliografia.

fenomeno s'incrementò notevolmente dando vita ad una quantità sterminata di confraternite/compagnie diffuse in modo capillare nelle città ed anche nei centri più piccoli dei territori[28].

Va subito detto che esiste la *Statistica delle confraternite*, a cura del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, pubblicata a Roma nel 1892. Con santa pazienza da essa si potrebbero estrarre le confraternite esistenti all'epoca, ma ciò, tuttavia, non sopperirebbe al fatto che manca una statistica – storiografica-mente aggiornata – e, per quanto possibile completa, sulla presenza delle confraternite in Umbria dal Medioevo in poi. Impresa veramente disperata ed ardua quando si consideri la vastità e la dispersione del materiale documentario, rinvenibile negli archivi della più diversificata afferenza[29], nonché la mole imponente di bibliografia che va da specifiche monografie su singole fraternite a quadri d'insieme, da studi vari, non necessariamente incentrati su queste aggregazioni, alla miriade sterminata delle tante storie locali di città e di centri grandi, medi e piccoli dove, in genere, non mancano mai riferimenti alle confraternite.

Il volume di Mario Squadroni nel fare una panoramica sistematica delle Congregazioni di carità, istituite in ogni comune al fine di assorbire le opere pie esistenti in quel determinato territorio[30], è uno strumento utile per rendersi conto dell'entità imponente delle presenze confraternali e delle loro intitolazioni ricorrenti.

Quelle intitolate al Santissimo Sacramento ed al Santo Rosario[31] dominano come prevalenti, segno evidente dell'azione controriformistica. Queste fraternite, già apparse nel Quattrocento, si radicano potentemente nel corso del Cinquecento, ed oltre, proprio perché volte a confermare l'essenza del mistero cristiano in ottica pienamente cattolica[32]. Varie sono poi le intitolazioni che fanno

[28] Per un quadro generale cfr. C.F. Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano 1992.

[29] Nel marzo 2007 si è svolto un convegno su *Le confraternite laicali in Umbria in Età moderna e contemporanea: storia istituzionale e archivi*.

[30] *Le istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza dell'Umbria*, a cura di M. Squadroni, Roma 1990.

[31] Talvolta fuse insieme SS. Sacramento-Rosario.

[32] Quelle del SS. Sacramento/Corpo di Cristo/Eucarestia avranno una diffusione ancora più capillare: furono rese obbligatorie in tutte le parrocchie dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari nel 1578 (R. Serafini, *Le confraternite del Santissimo Sacramento, i loro statuti e la devozione eucaristica nella diocesi di Città della Pieve dal Concilio di Trento (1545-1563) ai nostri giorni*, Sanfatucchio 1999, p. 26).

riferimento alla Vergine ed a devozioni particolari verso di Lei (Madonna del Carmine, Madonna delle Grazie, Maria Santissimo dei Miracoli, Madonna degli Angeli, Annunziata, Concezione, Sacro Cuore di Maria, Vergine dei dolori ecc.). Numerose le compagnie che s'intitolano alla Buona Morte, alla Misericordia, al Suffragio, alla Santa Croce ed al Santissimo Crocifisso[33]; non mancano quelle dedicate al Buon Gesù, al Nome di Dio, alla Santissima Trinità ed allo Spirito Santo, al Purgatorio, agli Agonizzanti; quelle consacrate ai santi sono le più svariate a segno di un proliferare di culti e devozioni: si va da San Giuseppe a San Bernardino, da Sant'Antonio (Abate e da Padova) ai Santi Rocco e Sebastiano (patroni ricorrenti in tempo di epidemie), da San Pietro Apostolo a San Giovanni Battista e/o Decollato, da San Francesco di Paola a San Carlo Borromeo, da San Michele Arcangelo a San Giuseppe di Leonessa; dai Santi Crispino e Crispiniano a San Onofrio; dalle compagnie di San Martino a quelle dei Cinturati di Santa Monica, e così via all'"infinito". Le confraternite dell'età post-tridentina sono connotate da un maggiore controllo delle autorità ecclesiastiche e da quel "devozionalismo" barocco che intensifica culti, devozioni, indulgenze; per lucrare quest'ultime invalse la pratica di aggregarsi ad arciconfraternite beneficiate e protette da pontefici, cardinali ed alte gerarchie degli ordini religiosi. Per l'Età moderna le visite apostoliche e pastorali consentono di pervenire all'elaborazione di qualche dato numerico oltre a fornire utili dettagli sulla vita stessa delle fraternite. Se per Perugia, ad esempio, il volume della Marinelli[34] pone di fronte a ben 108 confraternite – tra "vecchie" e "nuove" – , più di quante si possono focalizzare attraverso le visite[35], il che fa pensare che queste non necessariamente dessero dati completi, piuttosto "fotografavano" la situazione in quel dato momento, è comunque grazie a visite cinquecentesche che si apprende di 138 confraternite distribuite sul territorio perugino e di 210 su quello spoletino[36].

[33] Quelle del Santissimo Crocifisso di Perugia, Spello e Foligno, ad esempio, si aggregarono all'omonima arciconfraternita esistente in S. Marcello di Roma (G. Casagrande, *Confraternite della S. Croce e del SS. Crocifisso in Italia centrale (secc. XIII-XVI)*, in *Actas II Congreso internacional de la Vera Cruz*, Murcia 2001, pp. 72-75).

[34] O. Marinelli, *Le confraternite di Perugia dalle origini al sec. XIX*, Perugia 1965.

[35] La Proietti attraverso le visite ne ha contate al massimo 42 all'inizio dell'800 (L. Proietti Pedetta, *Culto, devozione e carità nelle confraternite laicali*, in *Una Chiesa attraverso i secoli, II. L'Età Moderna*, a cura di R. Chiacchella, Perugia 1996, p. 44).

[36] G. Casagrande, *Ricerche sulle confraternite delle diocesi di Spoleto e Perugia da "visitationes" cinquecentesche*, in "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", 75 (1978), pp. 35, 38-39.

Nel 1573 il visitatore apostolico, Camaiani, a Foligno visita 13 confraternite in città e 33 nel territorio extraurbano; ad Assisi 11 in città e 28 fuori; ad Orvieto 8 in città e 7 fuori che ai primi del '600 sarebbero salite a 15 in città e 37 nel territorio[37]. I dati che si possono estrarre dalle visite sono suscettibili di inevitabili variazioni dipendenti dallo svolgimento della stessa visita e dall'apparire e scomparire delle medesime confraternite.
Nelle città si potevano contare più di una decina di istituzioni confraternali; negli altri centri abitati – secondo la consistenza della popolazione – se ne potevano contare, ad esempio, da 1 a 5.
Il numero degli aderenti varia, ovviamente, da fraternita a fraternita: può oscillare da alcune decine a centinaia e centinaia e si può, talvolta, parlare di "confraternite di massa" come nel caso di S. Maria del Mercato di Gubbio (nel primo Trecento) e del Sant'Anello / San Giuseppe di Perugia (dal XV al XVII secolo). Le confraternite coinvolsero un altissimo numero di persone: uomini e talvolta anche donne[38].
Se ce ne fosse bisogno per suggerire vieppiù l'idea di quanto il fenomeno fosse radicato e capillare è importante notare che sovente ad una chiesa – cattedrale, ma non solo – potevano far capo più di una confraternita. Tale è il caso della chiesa collegiata di Santa Maria Maggiore di Spello – tra XVI e XVII secolo – per la quale sono documentate 9 confraternite[39]. Anche agglomerati umani minori – quando prima quando dopo – si dotarono di confraternite: così, ad esempio, Castelvieto (Corciano-Perugia)[40] e Costa di Trex (Assisi)[41]. San Martino in Campo (Perugia) nei primi decenni del '600 vanta tre confraternite che sono quelle del Santissimo Sacramento, del Rosario e della Morte, emblematiche

[37] L. Proietti Pedetta, *Una fonte per la storia socio-religiosa in Umbria nel XVI e XVII secolo*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Perugia 1978, pp. 553, 558-559, 563, 565.

[38] La sensibilità storiografica sulla presenza delle donne nelle confraternite si è notevolmente incrementata cfr. Gazzini, *Confraternite e società cittadina*, p. 21.

[39] G. Casagrande, *Inventario-regesto delle pergamene della chiesa parrocchiale di S. Maria Maggiore di Spello (1187-1844)*, in "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", 83 (1986), p. 10 (Corpo di Cristo, SS. Crocifisso, Nome di Dio, Rosario, Dottrina Cristiana, confraternita dell'Oratorio, Cintura di S. Monica, confraternita degli Oranti per gli Agonizzanti, Nome di Maria).

[40] *Una pieve un castello. Profilo storico di Castelvieto*, Castelvieto 2000, pp. 57-60.

[41] F. Santucci, *Costa di Trex (Assisi)*, Assisi 2004, pp. 91-96.

della pietà controriformistica[42]. L'affermazione di un santuario poteva necessitare di un adeguato supporto confraternale come fu nel caso di Castel Rigone (PG)[43].

Culti, devozioni, preghiere, processioni, certamente, ma non solo! Molte confraternite, infatti, sia di origine medievale che di formazione moderna si dedicarono anche ad opere di assistenza-beneficenza: elargizione di elemosine varie; dotazione di fanciulle povere; gestione di ospedali, monti di pietà e/o frumentari; sostegno ai malati; conferimento di una degna sepoltura (in specie quelle intitolate alla Morte ed alla Misericordia).

Le confraternite in Umbria – come altrove in Italia – furono un fenomeno di lunga e persistente durata; cominciarono a declinare con l'avanzato Settecento, ma senza dubbio con l'Unità d'Italia – "Decreto Pepoli" del 1860 – la loro sorte fu segnata per sempre, anche se a tutt'oggi alcune sopravvivono con intenti più o meno devozionali e/o caritativi.

Il successo delle confraternite si spiega sotto due particolari profili: il primo è di natura ecclesiale-ecclesiastica, il secondo è di taglio socio-aggregativo. Quanto al primo le confraternite furono utili "strumenti" per l'inquadramento ed il controllo dei laici devoti che in esse, dotate di norme statutarie, trovavano orientamenti di vita per un corretto comportamento morale, sacramentale, caritativo, in un quadro, ovviamente, di fedeltà alla Chiesa di Roma e di rispetto della gerarchia da essa stabilita. Quanto al secondo le confraternite garantivano spazi di solidarietà in vita ed in morte; offrivano ai laici la possibilità di esercitare opere di carità (ospedali e quant'altro); conferivano loro un'identità di gruppo (con tanto di veste, stendardo e culti propri); consentivano margini di autonomia gestionale-amministrativa; incoraggiavano prassi liturgiche, cultuali e devozionali specifiche che impegnavano confratelli e consorelle.

[42] A. Maiarelli, *Vita religiosa e presenza ecclesiale nella Pieve di San Martino in Campo*, S. Martino in Campo 2002.

[43] *L'Archivio della confraternita di Maria Santissima dei Miracoli di Castel Rigone*, a cura di E. Bogini, Perugia 1996.

Insorgenze e religiosità popolare nel ternano negli anni della Repubblica romana

Marco Venanzi
Ricercatore dell'Istituto per la Cultura e la Storia d'Impresa "Franco Momigliano"

Il canonico di Stroncone Domenico Salvati[1] scrive nella sua autobiografia, di alcuni eventi accaduti, tra il 1796 e il 1799, in cui mette insieme fatti di cui ha sentito dire e altri dei quali è stato effettivamente testimone. Scrivendo delle vicende accadute nel 1796, racconta che in molte città dello Stato pontificio "s'intesero aprire gli occhi molte immagini della Madonna Santissima"[2]. Si riferisce ai noti "prodigi" accaduti tra il 1796 e il 1797, a partire da quelli di Ancona in tutto lo Stato della Chiesa[3]. Come scrive Giovanni Marchetti ad Ancona la popolazione assiste al "prodigio" della Madonna di San Ciriaco sabato 25 giugno 1796 di fronte a "molto popolo che era a lei accorso per implorare aiuto nelle attuali calamità"[4]. Per calamità si intende il prossimo arrivo dei francesi ad Ancona in base all'armistizio del 23 giugno 1796[5].
Domenico Salvati racconta di tre immagini che aprono gli occhi a Terni, provocando gran concorso di popolo e di due che li aprono a Stroncone[6].
Per altri "prodigi" avvenuti in Umbria ci sono fonti coeve che danno risalto a

1 G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati (1796-1815)* in *Archivio storico del Risorgimento Umbro (1796-1870)*, diretto da G. Mazzantini, G. Degli Azzi, A. Fani, Anno I, fascicolo I-II, Città di Castello, 1905, pp. 83-111; F. Mancini, B. Maier, *Domenico Salvati. Abate viaggiatore e avventuriero del secolo XVIII* , in "Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria", volume LVII, Perugia, 1960, pp. 11-36.

2 D. Salvati in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), p. 85.

3 M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. Miracoli a Roma e nello Stato della Chiesa, 1796-1797*, Roma, 1995, p. 2.

4 G. Marchetti, *De' prodigj avvenuti in molte sagre immagini specialmente di Maria Santissima. Secondo gli autentici processi compilati in Roma. Memorie estratte e ragionate da D. Gio. Marchetti Esaminatore Apostolico del Clero e Presidente del Gesù. Con breve ragguaglio di altri simili prodigj comprovati nelle curie vescovili dello Stato Pontificio*, Roma, 1797, p. 279.

5 M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione* cit. (a nota 3), pp. 9-10, 22-29.

6 D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), p. 85.

tali avvenimenti. Per Terni attualmente non sono state trovate fonti ufficiali che confermino i fatti "miracolosi"[7]. La fonte principale resta il testo del canonico Domenico Salvati. Conferma il suo racconto, l'autore del *Canzoniere sacro* dedicato a Maria Santissima rintracciato nella Biblioteca comunale di Terni e probabilmente databile al 1796[8]. Nella stessa biblioteca esiste un altro manoscritto appartenente al ternano Pietro Antonio Magalotti in cui si fa riferimento ai "prodigi" di Ancona ma non a quelli ternani[9].

Non sono in grado, insomma, di confermare quanto scritto nell'autobiografia del prete di Stroncone in merito ai "prodigi" ternani. Dei "prodigi" accaduti a Stroncone è verosimile che Domenico Salvati ne sia stato effettivamente testimone in quanto canonico del paese[10].

Nei tre testi rinvenuti si mettono in relazione i "prodigi" con la rivoluzione e conseguentemente con l'arrivo in Italia dei francesi. Questo sulla scia dell'interpretazione controrivoluzionaria propagandata tra il popolo[11]. L'accostamento tra "miracoli" e arrivo dei francesi è il nesso che nel testo scritto di Domenico Salvati connette e spiega eventi che stravolgono il quadro culturale in cui egli è vissuto e nel quale si riconosce[12].

7 M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione* cit. (a nota 3), pp. 82-95; Su Spoleto vedi: A. Sansi, *Memorie aggiunte alla storia del comune di Spoleto*, Foligno, 1886, ristampa promossa dall'Accademia spoletina ricorrendo il 150° anniversario della nascita di Achille Sansi, Spoleto, 1972, pp. 4-5.

8 Biblioteca comunale di Terni, *Maria o sia Canzoniere Sacro in onore di Maria SS.ma e alla medesima dedicato da Sotemo Toderni Accademico Etrusco*, Ms. s.d., proemio; V. Pirro, *Terni nell'età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1815)*, Terni, 1989, p. 12.

9 Biblioteca comunale di Terni, P.A. Magalotti, *Sulla necessità di pubblicare i gloriosi Processi de' Prodigi che si operano dalla gran Madre di Dio Maria SS.ma nella città di Ancona, ed in altri luoghi dello Stato Pontificio. Breve discorso scritto e diretto all'Eminentissimo e Reverendissimo Signor Cardinale Ranuzzi Vescovo di detta città,* Ms 1796, c. 164.

10 D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), p. 85.

11 G. Marchetti, *De' prodigj* cit. (a nota 4), pp. III-V, XLIII-XLIX.

12 D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), pp. 85-86; M. Cattaneo, *L'opposizione popolare al "giacobinismo" a Roma e nello Stato pontificio*, in A.M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Roma, 1999, pp. 256-257; Idem, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione* cit. (a nota 3), p. 83; R. De Felice, *Il triennio giacobino in Italia (1796-1799)*, Roma, 1990, pp. 130-145; M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, 1991, pp. 29-33.

Il territorio di Terni e di Stroncone vive, alla vigilia dell'occupazione francese, la crisi finanziaria ed economica che investe l'intero Stato pontificio[13]. Con l'invasione e l'istituzione della Repubblica romana, la situazione si fa sempre più difficile[14]. A Terni a Stroncone e a Spoleto, le cerimonie nelle quali sono innalzati gli "alberi della libertà" sono caratterizzate da un'effettiva partecipazione popolare. Il favore dei ceti subalterni sembra accompagnare le prime fasi di vita del nuovo regime ma il consenso scema rapidamente con l'aggravarsi della crisi economica[15].

Le municipalità devono sostenere il peso del mantenimento della truppa francese e delle istituzioni repubblicane con contribuzioni in denaro e in natura[16]. Le autorità repubblicane sono sotto il controllo dei francesi il cui imperativo è drenare ricchezza dai territori da loro controllati[17]. Possidenti e chiesa locale devono partecipare al pari di tutta la popolazione al soddisfacimento delle richieste del governo centrale. Questo provoca non pochi problemi e porta il territorio al collasso economico[18].

In questo quadro di crisi economica e politica in cui la popolazione è ridotta alla fame, si collocano i fatti d'insorgenza di cui scriviamo. Le masse rurali

[13] M. Caravale - A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Torino, 1978, pp. 557-559.

[14] F. Piantoni, *Terni in età giacobina* cit., pp. 12-13.

[15] *Discorso recitato al popolo nel giorno 20 febbraio anno I Repubblicano, per l'inaugurazione dell'Albero della Libertà nella Piazza Maggiore di Terni* cit. in L. Morelli, *Terni al tempo della prima Repubblica romana: contributo alla storia locale*, Terni, 1938, pp. 13-14; D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), pp. 89-90; L. Silvestri, *Collezione di memorie storiche tratte dai protocolli delle antiche Riformanze della citta di Terni dal 1387 al 1816 relative al suo stato politico morale civile industriale ed ai suoi rapporti colle altre citta e luoghi convicini non che alla storia contemporanea*, a cura di E. Ciocca, Terni, 1977, p. 614; A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), pp. 18-19.

[16] F. Piantoni, *Terni in età giacobina* cit. (a nota 14), p. 19; A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), pp. 27-28; D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), pp. 88-89.

[17] F. Piantoni, *Terni in età giacobina* cit. (a nota 14), pp. 23, 27-28.

[18] Ivi, pp. 29, 30, 30-43, 52-63; V. Pirro, *Terni nell'età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1815)*, Terni, 1989, pp. 19-20; D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), pp. 89-90; C. Romani, *La chiesa ternana durante la Repubblica Romana 1789-1899*, Terni, 1993, pp. 43-50, 56-59; L. Morelli, *Terni al tempo della prima Repubblica Romana* cit. (a nota 15), pp. 17-18, 22-23, 26, 37, 40-41; A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), pp. 27-29.

evidentemente non traggono alcun miglioramento dal cambio di regime anzi si trovano in balia degli eventi senza alcuna protezione. Alla partecipazione festosa alle cerimonie repubblicane segue la rivolta.

L'intenzione del governo della Repubblica è di separare Stato e Chiesa e di laicizzare la società relegando nel privato i culti religiosi[19]. Si deve tener conto della matrice anticristiana della legislazione della Repubblica romana e degli atteggiamenti anticlericali di alcuni esponenti delle istituzioni del regime che vanno a toccare le basi religiose e culturali delle classi subalterne. Si distruggono i simboli nobiliari e pontifici, e in generale si vietano tutti quei segni religiosi che esprimono il culto fuori dagli ambiti del privato[20]. Gli amministratori del nuovo regime chiedono anche la collaborazione dei preti al fine di evitare tentativi insurrezionali[21].

Nell'aprile 1799 si sopprimono i conventi e i monasteri[22]. Mentre il vescovo di Terni cerca la mediazione e la convivenza pacifica, i preti a contatto con il popolo sembrano assumere una posizione ambigua. Alcuni sostengono quasi apertamente l'opposizione alla Repubblica, altri s'impegnano effettivamente per calmare la popolazione[23].

Nel territorio di Narni, città sotto la cui giurisdizione ricade il paese di Stroncone, la situazione per il clero locale, alla fine del 1798 con la diffusione di notizie di ribellione ai confini del dipartimento, si fa sempre più difficile. Quando si arriva a minacciare i preti di Stroncone e a impedire, di fatto, lo svolgimento delle messe, il malcontento diventa ingestibile. Racconta Domenico Salvati che il 21 dicembre 1798 si diffonde la notizia della volontà di fucilare tutti i preti della Repubblica romana e che a Roma conseguentemente è iniziata una rivolta di popolo. A questa notizia insorgono Greccio e Cottanello entrambi sono situati in montagna a qualche ora di cammino da Stroncone[24].

Tra il febbraio e il marzo 1799, insorge la Valnerina e i rivoltosi arrivano a

[19] C. Romani, *La chiesa ternana* cit. (a nota 18), p. 64.

[20] Ivi, pp. 47-55, 57.

[21] L. Morelli, *Terni al tempo della prima Repubblica Romana* cit. (a nota 15), p. 18.

[22] Ivi, pp. 68-69.

[23] C. Romani, *La chiesa ternan* cit. (a nota 18), pp. 62-63, 65-68; F. Piantoni, *Terni in età giacobina* cit. (a nota 14), p. 65.

[24] D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), pp. 92-93.

controllare le montagne che circondano la città di Terni[25]. Le insorgenze legano la propria vicenda ai simboli e ai linguaggi della religione. I ribelli abbattono ovunque gli "alberi della libertà" e i simboli della Repubblica e li sostituiscono con le croci. Si organizzano in gruppi, si procurano armi quando vi riescono e iniziano a perseguitare i repubblicani ritenuti responsabili della presente situazione. Cercano di far prigionieri gli edili e i pubblici funzionari oltre a saccheggiarne le abitazioni. Compiono scorrerie nei fondovalle e minacciano le strade, spingendosi fino alle porte delle città. I repubblicani in condizione d'inferiorità numerica restano per il momento sulla difensiva[26].
In soccorso del contingente dell'esercito repubblicano stanziato a Terni, viene inviato da Roma il generale di divisione comandante supremo delle truppe di Roma Giorgio Grabowski[27].
Tra il febbraio e il marzo 1799 Grabowski riprende il controllo della Valnerina, della strada tra Terni e Spoleto, dei castelli intorno a Terni e dei paesi del reatino compresa la città di Rieti[28]. In realtà, pur vincitori sul campo i repubblicani non controllano per nulla il vasto territorio rurale del dipartimento[29].
A Stroncone intanto la lotta politica si mescola ad antagonismi preesistenti, a contrasti personali. In pratica l'opposizione o il favore alla Repubblica s'intreccia con una faziosità propria della comunità, interna a essa. Il paese conta due farmacisti. I due oltre a essere nemici per diverse opinioni politiche in merito alla Repubblica, lo sono per gelosia di mestiere. Godono poi dei sorrisi della

[25] *Lettera della municipalità di Terni al cittadino Ministro della giustizia e polizia, li 2 Ventoso anno 7 E. R* cit. in L. Morelli, *Terni al tempo della prima Repubblica Romana* cit. (a nota 15), pp. 29-30; F. Piantoni, *Terni in età giacobina* cit. (a nota 14), pp. 65-66.

[26] A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), pp. 40-41.

[27] Ivi, p. 41; *Lettera dal Quartier generale di Terni il 2 Ventoso an. 7. Rep. No di Giorgio Grabowski Generale di divisione, comandante le truppe romane, al cittadino Ministro della giustizia e polizia* cit. in L. Morelli, *Terni al tempo della Repubblica Romana* cit. (a nota 15), pp. 27-28.

[28] F. Piantoni, *Terni in età giacobina* cit. (a nota 14), pp. 66-67; *Lettera s. d. del capo di brigata Girard al cittadino Giorgio Grabowski Generale di divisione, comandante le truppe romane* cit. in L. Morelli, *Terni al tempo della prima Repubblica Romana* cit. (a nota 15), pp. 28-29; *Lettera dal Quartier generale di Terni il 2 Ventoso an. 7. Rep. No di Giorgio Grabowski Generale di divisione, comandante le truppe romane, al cittadino Ministro della giustizia e polizia* cit. in ivi, cit. (a nota 15), p. 28; *Lettera della municipalità di Terni al cittadino Ministro della giustizia e polizia, li 2 Ventoso anno 7 E. R* cit. in ibid., pp. 29-30; A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), pp. 41-44.

[29] L. Morelli, *Terni al tempo della prima Repubblica Romana* cit. (a nota 15), p. 26.

medesima donna. Si chiamano Giuseppe Grimani e Giuseppe Piacenti. Giuseppe Piacenti è repubblicano mentre Giuseppe Grimani sceglie di difendere la religione. Grimani saputo che i francesi stanno per marciare su Greccio invia un messaggio ai rivoltosi per avvertirli del pericolo. Piacenti che evidentemente ha motivi per odiarlo, lo denuncia all'edile Bernardino Angelo Contessa. L'edile arresta il messaggero e dispone per l'arresto pure di Grimani che però fugge da Stroncone[30]. Grimani si unisce "alli Cottanellesi per mettersi al sicuro"[31].

Egli mette insieme un gruppo 150 persone armate e marcia su Stroncone. La banda la mattina dell'11 febbraio 1799 entra nel paese e lo occupa grazie alla collaborazione di un prete[32]. L'atteggiamento generale del clero del paese è comunque volto a evitare spargimenti di sangue[33].

Il 19 febbraio 1799 i repubblicani muovono contro i ribelli di Stroncone che si organizzano per la difesa[34]. A nulla valgono la superiorità numerica della truppe repubblicane, il bombardamento con l'artiglieria, i ripetuti assalti. Si cerca di prendere il paese per fame[35]. Domenico Salvati al pari di altri preti, fugge grazie al pretesto di andare alla Madonna del Colle a dire le litanie per propiziare la vittoria ai rivoltosi[36].

I briganti rimasti dopo alcuni giorni senza munizioni da fucile e da cannone trattano la resa. Il 28 febbraio 1799 i repubblicani entrano a Stroncone, saccheggiano le abitazioni e profanano le chiese[37]. Sessantaquattro ribelli sono arrestati[38].

Già dal maggio 1799 si riaccende il focolaio dell'insorgenza in Valnerina e poi in tutto il dipartimento. I briganti nell'agosto arrivano a controllare di

30 L. Lanzi, *Per il centenario dell'assedio di Stroncone (10-28 febbraio 1799)*, Perugia, 1999, pp. 7-8; D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), p. 93.

31 D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia* cit., p. 94.

32 *Ibidem*.

33 Ivi, p. 95.

34 Ivi, pp. 95-96.

35 Ivi, pp. 98-99; L. Lanzi, *Per il centenario* cit. (a nota 30), pp. 12-13.

36 D. Salvati cit. in G. Mazzantini, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati* cit. (a nota 1), pp. 95-96.

37 Ivi, pp. 101-102.

38 Ivi, pp. 101-103; L. Lanzi, *Per il centenario* cit. (a nota 30), pp. 13-15.

nuovo i valichi e le strade tra Terni e Spoleto, impedendo i rifornimenti e i collegamenti tra queste città. Nell'estate hanno in mano ormai tutta la montagna e spingono i repubblicani a rinchiudersi a Spoleto e a Terni[39]. Si chiedono rinforzi da Perugia e da Roma per difendere il capoluogo ma ormai anche la capitale è in pericolo[40].

Le truppe austro-aretine entrano a Spoleto senza incontrare resistenza il 9 agosto 1799, mentre il giorno successivo arrivano in città le bande della Valnerina comandate dal marchese Cipriani di Norcia. Il popolo accoglie i soldati della coalizione come liberatori mentre le campane suonano a festa[41].

Il 29 agosto 1799 la Repubblica cade anche a Terni[42]. La prima preoccupazione dell'esercito Austro-Aretino è ristabilire l'ordine pubblico ed evitare nuove violenze tra repubblicani e insorgenti. In un quadro di ristabilimento del potere costituito si sciolgono le masse di ribelli[43].

Proviamo a questo punto a interpretare quanto emerso dalla ricerca per capire quanto successo nel territorio di Terni e Stroncone, tra la fine del 1798 e l'estate del 1799.

Gli insorgenti di cui trattiamo lottano per il ripristino della situazione precedente l'arrivo dei francesi nello Stato pontificio. Le rivolte non hanno alcun carattere proto-risorgimentale[44].

Si tratta da un lato di evitare una lettura in cui si deresponsabilizzano le classi subalterne, individuando nella propaganda del clero e degli aristocratici l'unico fattore delle rivolte. Dall'altro, di evitare di vedere nelle vicende degli insorti spontanee manifestazioni di patriottismo da parte di un popolo autentico che difende contro lo straniero, le proprie tradizioni e i propri costumi. È necessario cercare le motivazioni complesse sul piano economico-

39 A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), pp. 51-53.

40 F. Piantoni, *Terni in età giacobina* cit. (a nota 14), pp. 70-72; A. Sansi, *Memorie aggiunte* (a nota 7) cit., pp. 53-59; M. Caravale - A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX* cit. (a nota 13), pp. 574-575; L. Morelli, *Terni al tempo della prima Repubblica Romana* cit. (a nota 15), pp. 41-42.

41 A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), p. 72-74.

42 L. Silvestri, *Collezione di memorie storiche* cit. (a nota 15), p. 614.

43 A. Sansi, *Memorie aggiunte* cit. (a nota 7), pp. 75-77.

44 G. Lumbroso, *I moti popolari contro i francesi alla fine del secolo XVIII (1796-1800)*, Firenze, 1932, pp. 181-182, 188-191; F. Leoni, *Storia della controrivoluzione in Italia (1789-1859)*, Napoli, 1975, p. 28.

sociale e delle mentalità collettive che stanno dietro al fenomeno[45]. Per le masse rurali la rivoluzione è stata una parola vana per le proprie condizioni materiali di vita[46].

Il primo elemento che abbiamo reso evidente è la crisi economica e sociale di fine secolo. Questa, intrecciata ai primi risultati dei processi di modesta riforma avviati nei decenni precedenti la rivoluzione, provoca la messa in discussione dei radicati equilibri sociali[47]. La crisi economia e la fame sono i primi elementi con i quali fanno i conti le popolazioni del dipartimento del Clitunno. A questo si sommano le immediate conseguenze dell'occupazione francese, quali le requisizioni e lo sfruttamento finanziario, l'aumento indiscriminato dei prezzi e il peso della guerra e della coscrizione obbligatoria[48]. Non è netta nelle insorgenze la contrapposizione fra ricchi e poveri, borghesi o aristocratici e popolo[49]. E' una situazione più complessa, dove tra i ribelli sono presenti borghesi come il farmacista di Stroncone, contadini e montanari oltre a aristocratici e naturalmente banditi veri e propri. Ci sono anche probabilmente ex soldati o disertori del disciolto esercito pontificio o delle milizie repubblicane in grado di manovrare le artiglierie di cui sono dotati gli insorgenti a Stroncone. L'insorgenza insomma non è esclusivamente popolare. Gli aristocratici sono presenti soprattutto nella seconda ondata di sollevazioni mentre per il clero va fatta una distinzione. La gran parte dei parroci rurali tenta la mediazione e una politica moderata. Pochissimi prendono in mano le armi, alcuni sostengono più attivamente gli insorti, altri forniscono supporto logistico e cibo. I vescovi invece sono tendenzialmente per una politica di mediazione volta a contenere le violenze da una parte e dall'altra. I capi delle masse dei ribelli, tranne un aristocratico, sono in genere leader provenienti dal banditismo tradizionale.

La popolazione è dalla parte dei ribelli. Essi fanno parte delle comunità rurali e ne rappresentano le esigenze e le aspettative. In esse sono invisibili e godono del sostegno logistico che esse garantiscono. I ribelli sono figure di confine.

[45] C. Capra, *L'età rivoluzionaria e napoleonica in Italia (1796-1815). Parte II, Le insorgenze antifrancesi*, Torino, 1978, pp. 93-147; A.M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane*, Bari, 1998, p. 12.

[46] G. Candeloro cit. in A.M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), p. 17; A. M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. p. 29.

[47] Ivi, p. 15.

[48] Ivi, p. 16.

[49] *Ibidem*.

Appunto per questo però non vanno confusi con l'intera popolazione. L'insorgenza non è un fenomeno di massa, resta relegata a una parte delle comunità rurali. Il resto della popolazione rimane nelle case, muore di fame e subisce i saccheggi e gli incendi. Chi resta sulla terra è la gran parte della popolazione del dipartimento.

Inizialmente le popolazioni di cui ci siamo occupati manifestano paura di fronte all'arrivo dell'armata francese. Poi il consenso alla Repubblica o per lo meno un atteggiamento di attesa è rintracciabile nella partecipazione alle feste repubblicane[50]. Durante gli anni della Repubblica è in atto anche una contrapposizione tra città e mondo rurale e tra le città stesse in ragione di antichi municipalismi e rivalità[51].

I disordini e le rivolte di cui abbiamo trattato sono, quindi, provocati dalla fame e dal ribellismo. Esso è frutto di una generica esigenza eversiva che non si sviluppa in un progetto politico definito e maturo. Banditismo sociale, quindi, mescolato a dinamiche di lungo periodo in atto tra ceti popolari e aristocrazia e tra città e campagna[52]. Con le insorgenze s'intrecciano faziosità tra gruppi che si contendono il potere in paesi e città, lotte personali e faide familiari. Logiche di parentela e territoriali sono pienamente all'opera tra gli oppositori della Repubblica. La situazione di confusione del dipartimento insomma è anche l'occasione per regolare vecchi conti[53].

In questo quadro la religione è anche segno di appartenenza e d'identità dei ceti subalterni rispetto ai repubblicani. La religiosità popolare è un forte argine al consenso delle masse nei confronti della Repubblica. È in questi anni viva e sincera. L'attacco compiuto dai repubblicani che vi leggono arcaiche superstizioni è del tutto controproducente[54].

A Stroncone come in Valnerina, la struttura associativa religiosa e il ruolo dei preti e della parrocchia sono a monte della mobilitazione. I "prodigi" del 1796

[50] A.M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), p. 17.

[51] In merito vedi: A. M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), p. 17; M. Cattaneo, *L'opposizione popolare al "giacobinismo" a Roma* cit. (a nota 12), p. 289.

[52] A. M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), p. 22.

[53] Ivi, pp. 27, 29; M. Caffiero, *Perdono per i giacobini, severità per gli insorgenti: La prima restaurazione pontificia* in A. M. Raco, (a cura di), *Folle controrivoluzionarie* cit., p. 322; F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia, in Storia d'Italia, 3, Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, 1973, p. 1135.

[54] R. De Felice, *Il triennio giacobino* cit. (a nota 12), pp. 152-153.

e del 1797 come le altre forme di devozione popolare alimentate dal clima di paura e attesa che precedono la Repubblica sono l'humus in cui si sviluppa la rivolta successiva. Collocano i ribelli in un percorso culturalmente determinato. Non c'è nesso causale diretto tra i "prodigi" o le voci dei "prodigi" nel dipartimento del Clitunno e le insorgenze, anche considerata la sfasatura temporale. Il nesso tra religiosità popolare e insorgenze è culturale ed è insito nel clima generale. Un quadro in cui da parte delle popolazioni si passa da un sentimento di paura alla volontà di rivolta contro i repubblicani. E' in definitiva l'idea che possa esserci un irrompere improvviso e salvifico del soprannaturale nella storia degli uomini[55]. Lo stesso Domenico Salvati nel suo racconto mette in sequenza i "prodigi", la rivoluzione francese e i suoi orrori, l'insorgenza di Stroncone[56].

Alle modalità di lotta di antico regime come il suono delle campane che chiama a raccolta i ribelli, al riferimento alla religione come elemento simbolico dell'identità culturale, si sommano miti e angosce millenaristici congiunti a paura alternata ad attesa di protezione come nel caso dei "prodigi". Si abbattono gli "alberi della libertà" e in alcuni casi si sostituiscono con croci. Domenico Salvati sa bene tutto questo e riesce a uscire da Stroncone solo perché dice al capo dei briganti che andrà a chiedere l'aiuto di Maria Santissima per mezzo di preghiere in una cappella fuori del paese. Sappiamo invece che fuggirà allontanandosi dall'assedio[57]. Anche la ribellione della zona di Stroncone scoppia, come quelle del dipartimento del Tevere, in seguito alla notizia di rivolte a Roma, confermando il ruolo di guida ideale che i rivoltosi romani hanno anche rispetto alla zona della Sabina[58]. Alla crisi economica, alla fame e alla guerra segue il malcontento. Quando i francesi poi attaccano i simboli della religione, vanno a colpire gli elementi su cui si sostiene la cultura del mondo rurale. Indipendentemente dall'azione del clero, le popolazioni rurali affamate non possono non insorgere contro chi ritengono essere responsabile della fame, delle ruberie e del sovvertimento dei simboli della propria cultura. Non dimentichiamo che il culto dei santi è anche elemento della struttura sociale delle comunità in un complicato intreccio di rapporti sociali, istituzionali e confraternali. Tutte cose che sono messe in discussione nel biennio repubblicano.

55 M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione* cit. (a nota 3), pp. 192-194, 198.

56 A. M.Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), p. 26.

57 Ivi, p. 29.

58 M. Cattaneo, *L'opposizione popolare al "giacobinismo" a Roma* cit. (a nota 12), p. 285.

Le insorgenze nel ternano e in Valnerina sono un fenomeno di banditismo sociale con l'innesto di una forte caratterizzazione religiosa nel senso che abbiamo spiegato. Gli aspetti culturali e simbolici servono a capire il fenomeno così come le vicende economiche, politiche e sociali[59]. In sostanza, alla componente economica predominante è intrecciata anche quella religiosa. I simboli religiosi e il culto mariano forniscono alla ribellione un linguaggio immediatamente comprensibile, atavico, che esprime significati e valori enormemente potenti[60]. In questo caso le insorgenze sono espressione di una forte resistenza delle masse popolari rurali e in parte urbane alla rivoluzione intesa come cambiamento dei rapporti sociali consolidati e trasformazione degli assetti politici e istituzionali. Gli insorti si pongono a difesa della tradizione[61].

Il potere ecclesiastico nei confronti degli insorgenti è su una posizione ambigua. Anche il nostro Domenico Salvati odia i repubblicani ma non è certo un rivoltoso e in fondo i briganti gli fanno paura come i francesi[62].

Il brigantaggio tende a diventare, in situazioni di grave crisi economica, endemico. Un'economia basata sull'agricoltura, arrivata a fine XVIII secolo tra guerra e invasione ai limiti delle proprie possibilità di sostentamento della popolazione, presuppone la presenza di banditi. Ancor più nelle zone del dipartimento del Clitunno legate a un'economia silvo-pastorale, come la Valnerina e la montagna dove sono situati i paesi di Stroncone, Cottanello e Greccio. Qui la dura condizione materiale della popolazione in eccedenza spinge verso il banditismo. La popolazione preme sulle risorse e la fame, l'invasione, la guerra e il tracollo amministrativo, espellono individui dal sistema. Soggetti che vanno a ingrossare le file dei briganti per sopravvivere. Solo nel lungo periodo la complessa transizione da un'economia precedente quella capitalista a una capitalista porta alla fine del mondo dei briganti[63].

Naturalmente sarebbe necessario condurre in maniera più approfondita la ri-

[59] A.M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), pp. 29-30.

[60] M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione* cit. (a nota 3), pp. 192-193.

[61] A.M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), p. 31; M. Caravale, A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX* cit. (a nota 13), pp. 491-497, 501-517, 573-575. Su questo vedi pure: E.J. Hobsbawm - G. Rudé, *Rivoluzione industriale e rivolta nelle campagne. (Captain swing),* Roma, 1973, pp. 5-14.

[62] A.M. Rao, *La questione delle insorgenze italiane* cit. (a nota 45), pp. 28-29.

[63] E. Hobsbawm, *I banditi. Il banditismo sociale nell'età moderna*, Torino, 1969, pp. 17-19, 25*;* Idem, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, 1966, Torino, pp. 19-20.

cerca sulle insorgenze nel ternano e nel Dipartimento del Clitunno. Sarebbe utile considerare il fenomeno nel lungo periodo e, quindi, cercare di capire quanto sia legato alle dinamiche economiche e sociali del XVIII secolo e quanto di esso si riversi sul lungo Ottocento. Perché se il brigantaggio nel lungo periodo scompare con i resti della società rurale che si confronta con l'Unità e poi con la trasformazione industriale di Terni e del ternano, la religiosità popolare legata soprattutto al culto mariano resta un elemento della cultura delle popolazioni rurali e urbane. I "prodigi" mariani continuano a far parte della cultura popolare e della religiosità delle masse rurali e cittadine del ternano. Si parla di "prodigi" mariani nel 1850 e nel 1896. Nel 1958 alla vigilia del miracolo economico nelle campagne ternane, migliaia di persone contro il parere del vescovo, accorrono nel luogo di una presunta apparizione mariana in attesa di segni[64]. Ad ogni modo, l'insorgenza che si riconosce negli ideali del trono e dell'altare non è meno rivoluzionaria per il fatto di schierarsi con la reazione contro il progresso. Gli insorgenti sono dei rivoluzionari anche se il Papa e la Chiesa non lo sono. I briganti sono "tradizionalisti-rivoluzionari"[65].

[64] P. Montanari, *Storia documentata della S. Effige della Madonna della Misericordia*, Terni, 1951, pp. 8-10, 20-21, 26-27; C. Savonuzzi, *È nascosto in una nuova e confusa credenza il segreto delle "apparizioni" di Maratta Alta*, in "La Nazione italiana", 13 luglio 1958.

[65] E.J. Hobsbawm, *I banditi* cit. (a nota 63), p. 21; A.M. Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folclore,* in *Atti del convegno: Gramsci e la cultura contemporanea, vol. II*, Roma, 1970, pp. 300-312; A. Gramsci, *Folclore e senso comune*, Roma, 1992, pp. 5-8; F. Pompeo, *Alfonso M. di Nola e la "provocazione" dell'antropologia religiosa*, in A.M. di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, 2001, pp. 22-29.

Pietro Pizzoni tra "La Patria" e "Il Paese"

Ermanno Ciocca
già Dirigente degli Archivi di Stato

Dei due orientamenti che caratterizzano le istanze moderniste, quello teologico, inteso ad applicare all'esegesi biblica le nuove metodologie storiografiche, in Umbria trova riferimento in Umberto Fracassini e in Francesco Mari, mentre l'orientamento democratico-sociale di ispirazione murrina era guardato con simpatia dal giovane clero soprattutto nell'alta Umbria, ma non presentava una particolare incisività in campo pratico. Sul "Domani d'Italia" del 27 giugno 1903 don Angelo Paffi, di Gualdo Tadino, in un articolo su *La democrazia cristiana nell'Umbria*, lamentava la mancanza di attività della democrazia cristiana nella regione e concludeva che "l'Umbria, che dovrebbe essere culla della d.c., come patria d'un S. Francesco d'Assisi, vada sempre l'ultima nella storia del movimento cattolico".
"Il Paese" dell'1 agosto 1903, viceversa, magnificava l'attività democratico-cristiana nella regione: una banca cattolica, una cooperativa di consumo, società di mutua assistenza, cucine economiche, ecc. Sul "Domani d'Italia" del 15 agosto 1903 Pietro Pizzoni firmò un articolo, *La Democrazia Cristiana nell'Umbria*, più cauto di quello del Paffi, ma che ne ribadiva sostanzialmente l'assunto, e aggiungeva:

> Nell'Umbria le condizioni economiche relativamente fiorenti – e forse non è tutto oro quello che risplende – fanno sì che pochi si interessino di questioni sociali: va bene, amico Paffi, ma la democrazia cristiana che dalle questioni sociali guardate alla luce del Cattolicesimo ripete le sue origini, non si occupa e non si deve soltanto occupare della elevazione finanziaria del proletariato, ma specialmente e soprattutto della elevazione morale ed intellettuale.

"Il Comune – Settimanale sociale cristiano" di Orvieto del 29 agosto 1903, nell'articolo *La democrazia Cristiana nell'Umbria*, prendendo spunto dall'articolo del "Paese" del 1° agosto e da quello del "Domani d'Italia" del 15 agosto – scritto, dice il giornale orvietano, da *un perugino* – si chiedeva: "Come spiegare dunque questa strana dissonanza tra i due articolisti della stessa città?". E osservava che "Il Paese" e la "Gazzetta di Foligno" "tutta la loro nuova azione democratica cristiana fanno consistere in grandi e reboanti affermazioni di devozione papale e poi *parole , parole, parole*!".

"Il Paese", replicando il 5 settembre, scriveva che "Il Comune":

> Prendendo a base un articolo del "Domani" scritto da uno che si dice perugino, vuol darci una mentita, asserendo la mancanza assoluta di azione democratico-cristiana nell'Umbria. E quando noi qui citiamo varie opere sociali già iniziate nella nostra città, ci risponde che questa è un'azione sociale sbagliata, perché riguarda il solo lato economico. Restringendo il discorso alla nostra città, notiamo che l'articolista del "Domani" è forse perugino, come noi siamo orvietani.

L'enciclica di Leone XIII *Graves de communi* del 18 gennaio 1901, pur con tutti i suoi limiti e con l'esplicita affermazione:

> Nefas autem sit christianae democratiae appellationem ad politica detorqueri, e pur vedendo nella democrazia nisi hanc ipsam beneficam in populum actionem christianam,

non proibiva esplicitamente ai cattolici di partecipare alla vita politica, e anzi il Murri la interpretò, un po' forzatamente, come la tacita autorizzazione a parteciparvi. Ma le *Istruzioni organizzative* emanate dallo stesso papa nel febbraio 1902 avevano vanificato la speranza di costituire un partito politico democratico cristiano autonomo dalla gerarchia vaticana.
In Umbria le polemiche sul ruolo dei cattolici in politica coinvolsero don Pietro Pizzoni, che scriveva su "La Patria" di Ancona[1], don Alfredo Mignini e p. Ettore Ricci, che scrivevano sul settimanale perugino "Il Paese". Il Pizzoni, molto giovane essendo nato a Narni nel 1875, ed entusiasta delle nuove tendenze culturali, in campo politico era vicino alle istanze del Murri ed era considerato diffusore del murrismo fra i seminaristi perugini. Il passionista Pietro Paolo Moreschini, che nel maggio-luglio 1906 aveva effettuato la celebre visita apostolica nel Seminario di Perugia, additò nel Pizzoni il responsabile dell'introduzione nel Seminario degli orientamenti murriani e del giornale "La Patria" di indirizzo murriano: prima del suo arrivo tutto procedeva con soddisfazione del clero tanto anziano come giovane. Il Moreschini, dopo avere stigmatizzato gli atteggiamenti dei seminaristi perugini, seguaci del Murri e del Semeria ed esaltati da perniciose idee democratiche, continuava:

> Nel tempo delle ricreazioni e dei passeggi, imbevuti i giovani di queste nuove teorie, ben spesso davano luogo a dispute esponendo nuove idee, nuovi programmi, atteggiandosi alcuni a correggitori persino delle autorità ecclesiasti-

[1] Sulla "Patria" di Ancona v. Vittorio Gianangeli, *"La Patria"*, in *Studi anconetani. Giornali*, Ancona, Archivio di Stato, 1990, pp. 25-104.

> che. A fomentare questi nuovi ideali influivano molto la lettura dei libri ed opuscoli del Murri, Seteria, Minocchi, Bonomelli, ed i giornali "La Patria" di Ancona [...].

E ancora:

> In altra circostanza il medesimo vice prefetto in tempo di ricreazione annunziò con parole di scherno che l'arcivescovo di Taranto, monsignor Jorio, aveva proibito al suo clero, pena la scomunica, di leggere le opere del Murri, "La Patria" di Ancona, il Semeria e la "Cultura sociale". I giovani, già fanatici di questi autori, ne rimasero indignatissimi ed uno di essi salito sopra una panca ardì invitare a fischiare il buon arcivescovo di Taranto e trovò purtroppo corrispondenza da parte dei più ed il vice prefetto vi annuì col lasciare fare.

Laureato in scienze naturali nell'Università di Roma nel luglio 1900, il Pizzoni era stato nominato docente di matematica, chimica e fisica nel Seminario perugino e nell'agosto dello stesso anno ebbe la nomina a censore, con l'incarico di coadiuvare don Eliseo Scarabattoli nelle attribuzioni di vicerettore e di economo. Ma, considerato seguace di Murri, sospettato di modernismo e sottoposto a violenti attacchi da parte de "Il Paese", in seguito alla visita apostolica del Moreschini cadde in disgrazia insieme al Fracassini e venne allontanato dal Seminario. Il 23 settembre 1907 l'arcivescovo di Perugia Dario Mattei Gentili gli scriveva: il sacrificato siete voi, perché si è venuto nella determinazione di fare a meno del censore, e il 5 novembre successivo, mentre confermava la soppressione del posto di censore, gli proponeva di rimanere docente di materie scientifiche. Venuta meno anche questa possibilità, gli venne offerta la parrocchia di Sant'Isidoro, alla quale peraltro egli rinunciò a fine 1912 con lettera al nuovo arcivescovo Giovanni Beda Cardinale. Trasferitosi da Perugia, insegnò scienze naturali in scuole statali di varie città e, rientrato a Perugia nel 1923, divenne preside del liceo scientifico e successivamente del liceo classico.
La collaborazione del Pizzoni a "La Patria", sporadica ma significativa, si svolse nel triennio 1902-1904 ed era focalizzata su due temi particolari: la musica sacra e l'elogio di personalità eminenti, come il Fracassini. Naturalmente, questa collaborazione destava in ambienti conservatori perplessità ed anche sospetti, e il Fracassini si adoperava a giustificarla con la necessità di trovare un giornale disposto a pubblicare le repliche agli attacchi de "Il Paese", foglio precluso ai novatori; ed anche il Pizzoni, da parte sua, cercava di minimizzare la propria collaborazione. Ma, anche prescindendo dai suoi interventi giornalistici piuttosto saltuari, è indubbio che egli si muoveva in ambito murriano, che cerchava di diffondere in Umbria "La Patria" ed altri giornali murriani, e che

era impegnato ad appoggiare, anche se con prudenza e discrezione, le idee democratico-cristiane più avanzate. Don Angelo Paffi, collaboratore del "Domani d'Italia", gli scrive il 7 luglio 1903 da Gualdo Tadino:

> Dev.mo Signore,
> mi scrive il Direttore del "Domani d'Italia", se trovo, nell'Umbria, qualche corrispondente per il suo giornale. Ho saputo dal Casimiri che la S.V. sta a capo dei giovani d.c., perciò posso far sapere al Direttore il suo nome? Gradisce un tale incarico? Spero di ricevere una risposta affermativa. Sì, facciamo vedere che anche nell'Umbria qualche cosa si fa; dietro l'esempio di altri confratelli mettiamoci volonterosi all'opera, e Dio benedirà le nostre fatiche. Non dobbiamo però lavorare per un certo amor proprio o campanilismo, no, ma per scuotere altre città vicine che stanno in profondo letargo. Attendo una risposta che spero affermativa.

Giovanni Battista Mondada, passato nel settembre 1903 dalla direzione della "Patria" a quella del "Momento" di Torino, il 18 ottobre 1903 gli scriveva:
Carissimo d. Pizzoni, scusa il ritardo; al "Momento" ci ho qualche po' di lavoro maggiore che alla "Patria". Dunque, da stasera in là riceverai regolarmente il giornale come corrispondente; la tessera verrà…appena sarà pronta. Vedi di acclimatare il "Momento" presso codesto rivenditore, e meglio se ci sarà qualche abbonato diretto; senza danno, però, della "Patria", che merita di essere sempre più appoggiata.
Archimede Pasquinelli, direttore del "Domani d'Italia", il 23 ottobre 1903 gli scriveva da Bergamo: "Mi rallegro con Lei per il lavoro che fa e va facendo a vantaggio della causa. Verrà a Bologna? Spero".
Il foglio che avversava il Pizzoni, il Murri, "La Patria" e in genere tutto ciò che aveva parvenza di novità, era il settimanale della Curia perugina "Il Paese", fondato dal Pecci nel 1876 su suggerimento del duca Scipione Salviati. Dopo la direzione di mons. Geremia Brunelli, vicinissimo al Pecci, e dopo varie vicissitudini, negli anni che qui interessano e fino alla soppressione, avvenuta col numero del 28 dicembre 1907, il giornale, ad opera del Mignini e del Ricci, era drasticamente e violentemente orientato in senso conservatore e combatteva aspramente novatori e modernisti.
Sul numero 37 dell'11 luglio 1903 del "Comune" di Orvieto – giornale che si pronuncerà a favore di un partito politico dei cattolici assolutamente autonomo dalla gerarchia, determinando così l'intervento del Merry del Val presso il vescovo di Orvieto, e la cui lettura nel Seminario perugino fu disapprovata dal visitatore apostolico – era uscito, sotto il titolo *Note amene*, un trafiletto anonimo in cui si ironizzava sulla possibile pubblicazione in Umbria di un quotidia-

no cattolico *antidemocratico*, e si auspicava invece l'incremento nella regione della diffusione della "Patria". "Il Paese" del 18 luglio, nell'articolo *Per una nota amena*, anonimo ma certamente scritto a quattro mani dal Mignini e dal Ricci, muoveva un violento attacco al Pizzoni senza nominarlo, sospettandolo autore del trafiletto e anche della provocatoria spedizione alla redazione del settimanale perugino del numero del "Comune". Per quanto riguardava la presa di posizione nei confronti della democrazia cristiana, "Il Paese" asseriva di rifarsi alla *Graves de communi* e di vigilare con particolare rigore perché sotto le bandiere democratico-cristiane non trovassero copertura liberali cattolici condannati dal papa. Scriveva il giornale:

> La democrazia cristiana l'intendiamo quale l'ha intesa il Papa per un'azione popolare cristiana da opporre al socialismo, empio e sovvertitore di ogni ordine e di ogni diritto; per un'azione che deve avere necessariamente per sua base i principii della fede e provvedere al vantaggio dei ceti inferiori, ma in modo da curarne il perfezionamento morale in ordine ai beni eterni per cui son fatti.

E continuava con chiaro riferimento al Murri e ai murriani:

> Ecco la nostra democrazia. Mai saremo con quelli che cercano di svisarla contro le chiare parole e gli intendimenti del Papa. Il Papa ha dichiarato non esser lecito dare un senso politico alla democrazia cristiana; e noi ci terremo sempre a parte di quelli, giovani o vecchi che siano, i quali apertamente tendono a farne un partito politico. Il Papa vuole che l'azione democratico-cristiana si svolga sotto la dipendenza di coloro che sono rivestiti di autorità nella Chiesa, e in prima dei Vescovi; e noi fuggiremo sempre dalle fila di coloro che apertamente dichiarano di non volere essere *irreggimentati* sotto l'autorità ecclesiastica sempre grave e lenta.

Nello stesso mese di luglio vi fu uno scambio di lettere fra il Pizzoni e il can. Tommaso Contini, docente di filosofia nel Seminario perugino, attaccatissimo al sistema scolastico secondo il visitatore apostolico, e di cui il Pizzoni era stato allievo. La prima lettera del Pizzoni, del 23 luglio 1903, era indirizzata al Contini *direttore del "Paese"*. In realtà il Contini diresse il settimanale dal gennaio 1904 alla morte, il 29 novembre 1905, e nel luglio 1903 firmava il gerente responsabile Alessandro Patumi, un laico. Alle vibrate proteste del Pizzoni di non essere né l'autore dell'articolo dell'11 luglio del "Comune" né il responsabile del polemico invio della copia del giornale al "Paese", il Contini ribatté lo stesso giorno sottolineando l'attività del suo antico allievo a favore della "Patria" e avallando il sospetto del "Paese" che falsi apostoli *cattolici liberali* siansi nascosti fra le pieghe della bandiera democratico cristiana. Il Pizzoni replicò con una

lunga lettera – di cui nel *Fondo Pizzoni* si conservava la minuta priva di data e di firma, ma scritta certamente fra il 24 e il 25 luglio – nella quale, rifacendo la storia degli attacchi subiti dal "Paese", ribadiva che la sua collaborazione alla "Patria" era dovuta alla necessità di trovare uno spazio giornalistico per replicare al "Paese", cercando in questo modo di mettere in ombra la sua simpatia per il movimento murrinao. Scriveva il Pizzoni:

> Vidi presa di mira la "Patria", sparlarne da redattori del "Paese" dovunque fosse possibile, accusarla in ogni modo immaginabile, dir male di me semplicemente perché ne facevo propaganda. Ma scusi, che male c'è a diffondere un giornale cattolico quotidiano che sostituisca i numerosi giornali irreligiosi che circolano per le mani di tutti? Che paura può avere il "Paese" settimanale della "Patria" quotidiana? La "Patria" di Ancona non potrà mai occuparsi delle questioni attinenti a Perugia come il "Paese", ed il "Paese" avrà sempre l'importanza che gli viene dall'esser locale. Si trattava di sostituire non la "Patria" al "Paese", ma la "Patria" ai giornali liberali. Sì, un pericolo pel "Paese" ci può essere ed è questo: che quando ci assalta risponderemo sulla "Patria"; ma ci lasci quieti il "Paese" e la "Patria" non lo toccherà. [...] Ella dice che non è diretta a me l'ultima frecciata del "Paese". Ma scusi, chi dice l'articolista di tenere di mira se non, fra gli altri, il presunto corrispondente? Ed il presunto corrispondente non ero io? E senza dire, caro Canonico, che le ultime tirate del "Paese" più che Murri o Toniolo, di cui fin qui il "Paese" ignorava l'esistenza, riguardavano me. [...] Esiste attualmente una società, non certo di beneficenza che ha giurato la guerra a me ed al Rettore: una guerra condotta a base di denigrazioni, di calunnie, di menzogne: ebbene questa cricca fa capo al "Paese".

Dove si vede che il giovane Pizzoni si rendeva conto che l'ostilità nei suoi confronti mirava a raggiungere anche l'illustre biblista mons. Fracassini.
L'"Osservatore romano" del 21 dicembre 1903 riportava il *Motu proprio* pontificio del 18 dicembre precedente, che stabiliva che la democrazia cristiana, lontanissima dalla democrazia sociale, aveva per base i principi della fede e della morale cattolica, e soprattutto il principio di non ledere il diritto inviolabile della proprietà privata. La democrazia cristiana

> non deve mai immischiarsi con la politica (non è questo il suo campo); ma deve essere un'azione benefica a favore del popolo, fondata sul diritto di natura e sui precetti del Vangelo. I democratici cristiani dovranno del tutto astenersi dal partecipare a qualsivoglia azione politica che nelle presenti circostanze, per ragioni di ordine altissimo, è interdetta ad ogni cattolico. [...] La democrazia cristiana ha l'obbligo strettissimo di dipendere dall'Autorità ecclesiastica, prestando ai vescovi ed a chi li rappresenta piena soggezione e obbedienza.

Il *Motu proprio* stabiliva inoltre l'obbligo della censura preventiva esercitata dai vescovi per gli scrittori democratici cristiani. È evidente che il documento pontificio, stabilendo con assoluta chiarezza che la democrazia cristiana non doveva avere lo scopo di indirizzare i cattolici alla partecipazione politica, segnava la fine del murrismo.

Sul "Paese" del 9 gennaio 1904 comparve un lungo ed elaborato articolo intitolato *Lavoriamo!*, anonimo ma certamente del Mignini e del Ricci, in cui veniva ripreso e illustrato il documento papale, sottolineandone particolarmente gli aspetti contrari alla democrazia sociale del Murri e al diretto impegno politico dei cattolici, in chiara polemica antipizzoniana.

> *Lavoriamo*! Il *Motu Proprio* del Papa intorno al movimento cattolico italiano è venuto ad indicare chiaramente ai cattolici quale dev'essere il loro compito nell'ora presente: lavorare e lavorare molto per attuare tutto un programma di riforme economico-sociali, dal Papa stesso sapientemente formulato e svolto, il programma della Democrazia Cristiana e sul suo programma in genere con quelli che non lo avessero ben compreso. La Democrazia Cristiana può definirsi, come del resto vien anche definita dal Papa, un'*azione popolare cristiana*. Diciamo *azione popolare* perché in realtà il suo vero e massimo programma si è quello di andare al popolo, redimerlo intellettualmente, moralmente ed economicamente, che è quanto dire educarlo, istruirlo, risanarlo nella mente e nel cuore e migliorare insieme, con vie pacifiche e legali, le condizioni materiali ed economiche. Con questo però non si vuol escludere che la sua azione si diriga ancora alle classi privilegiate e ricche; che anzi è con il concorso e la cooperazione di quelle che essa si propone di riuscir meglio nei suoi pratici intenti. Vi si aggiunge poi quell'epiteto di *cristianità*, perché ciò è appunto quello che serve a caratterizzarla e distinguerla nettamente dalla Democrazia socialistica e le fa avere per base i principii eterni ed insuperabili del Cristianesimo e della Morale Cattolica, non solo, ma anche perché tutte le finalità pratiche, cui essa efficacemente e vigorosamente intende, hanno per scopo ultimo che le anima quasi e le informa, nobilitandole, di ricondurre la società a Gesù Cristo, da cui purtroppo ogni giorno più si allontanano gli uomini, ed alla nostra cara madre la Chiesa, che sempre più è sottoposta allo strazio di amare dipartite. Non ci par necessario aggiungere che la Democrazia Cristiana vuol giungere all'attuazione di tutto il suo programma per mezzo della organizzazione in tutte le sue svariate e molteplici forme. Imperocché chi è che non vede, al lume dell'esperienza, come l'organizzazione sia divenuta ai giorni nostri il mezzo universale e indiscusso, il solo che sia fecondo di seri risultati?
>
> Esposto così rapidamente e alla meglio il programma democratico cristiano, ci domandiamo ora: Risponde esso ai bisogni ed alle esigenze dell'ora presente? È veramente richiesta dai tempi nuovi che corrono l'attuazione di un tal pro-

gramma? Basta dare uno sguardo, anche superficiale, alla società in cui viviamo, per non esitare in verun modo a rispondere affermativamente. Come è triste e miserando infatti lo spettacolo che essa ci presenta! L'ignoranza e la superstizione che regnano sovrane e potenti in mezzo al popolo e sono la causa non ultima del suo pervertimento morale e del suo quasi abbrutimento. Un socialismo ateo ed empio, che sotto il pretesto e la parvenza di tutelare e difendere i diritti, pur troppo conculcati e manomessi dell'operaio, si studia a tutto potere e con ogni sorta di mezzi di sradicare dal suo cuore qualunque idealità religiosa e qualunque sentimento morale, di sottrarlo ad ogni influenza di religione, di scristianeggiarlo, in una parola in tutte le sue manifestazioni di viver privato e pubblico, spingendolo ai più insani e brutali eccessi ed educandolo al disprezzo e all'odio il più inconsulto e stupido per tutto ciò che sa di soprannaturale e divino, specie per ciò che riguarda il Cristianesimo. Una gioventù che, presa al laccio di false e perniciose dottrine, cresce scostumata e libertina senza pratiche religiose e senza freni morali di sorta e va ad ingrossare le falangi, ormai divenute spaventevoli, dell'Anticlericalismo e del Massonismo, che tutto minaccia di rovesciare e distruggere, quanto v'ha di cristianamente nobile e bello in mezzo alla società. Una miseria in fine, nei bassi strati sociali e nelle classi lavoratrici che, facendo strano ed eloquente contrasto coll'opulenza e colla sfarzosità vana ed inutile delle classi privilegiate, reclama giustizia e si leva su minacciosa e terribile con fieri propositi di farsela da sé medesima, se questa non le vien resa da chi ne è in dovere. Nessun dubbio quindi sulla necessità di un'azione popolare cristiana e sul bisogno di attuare un programma, quale è quello della Democrazia Cristiana, il quale mira appunto, per mezzo della redenzione ed elevazione intellettuale, morale ed economica delle classi umili e laboriose, a restaurare la società in Cristo e a fare di Lui il perno e il centro di tutto l'equilibrio sociale, quello vale a dire che lo stesso Pio X si è proposto di fare durante tutto il Pontificato, come si espresse nella sua prima Enciclica: *instaurare omnia in Christo*. Non è più tempo di illudersi. Il popolo, siamone certi, di qui a non molto tempo finirà per imporsi e per trionfare completamente sulla borghesia, omai sfinita e decrepita; e quindi se vogliamo salvar la società da paurosi e foschi avvenimenti, che certo non mancherebbero se noi ce ne rimanessimo in disparte senza far nulla e senza prendere generose e franche iniziative, mettiamo tutto il nostro fervore e il nostro impegno per renderlo cristiano, questo popolo, e per informare ogni suo moto ai principi sempre giovani e freschi del Vangelo; senza poi dire che se vorremo proficuamente e con sicurezza di risultati accingerci a quest'opera di restaurazione cristiana in mezzo al popolo, fa d'uopo restaurare prima noi stessi e adornarci di tutte le più elevate virtù cristiane.

All'opera dunque. E qui facciamo appello a tutti i volenterosi e a quanti si sentono animati da un santo e nobile entusiasmo di voler operar qualche cosa. All'invito paterno, alle ingiunzioni amorevoli che ci vengono da quel supremo

condottiero che è il Papa, il quale è vigile e pronto sempre ad intuire i bisogni di ciascun'epoca, rispondiamo tutti con uno slancio sincero di vera e incondizionata obbedienza. Oggi che il Papa ha parlato non sia più, come ieri, il tempo delle parole inutili e inconcludenti, ma sia invece il tempo dell'azione seria, costante, indefessa. Cominciamo a lavorar tutti e lavoriamo senza mai né stancarci, né perderci d'animo, poiché il programma, che da noi vuol si attui il Papa, è vasto complesso di riforme e rivendicazioni economico-sociali più di quello che a prima vista sembrerebbe. Mai però ci guidino nella nostra azione l'esagerazione e il fanatismo, cose che sempre rovinano e compromettono la causa che si difende, ma ognora la calma e la prudenza, figlie ambedue della più savia esperienza.

E siccome l'opera nostra, se isolata e divisa, a poco o a nulla riuscirebbe, uniamoci perciò in una santa e fratellevole concordia. Al quale scopo si dia bando una volta per sempre a tutto quel cumulo si sospetti e di diffidenze reciproche che hanno esistito finora, e si sacrifichi qualche grave o lieve dissapore, se mai vi fosse. Non vi pare che per chi brama veramente il trionfo della causa santa, questo non sarebbe poi il più grande dei sacrifici? Né alcuno si creda il solo capace e il solo mandato dalla Provvidenza a restaurare la società, tanto da disprezzare gli altri e da guardarli con una cert'aria di superiorità e di compassione, poiché questo, oltrechè essere indizio di poca umiltà, virtù tanto necessaria e indispensabile, specialmente per chi milita nel campo cattolico, costituirebbe altresì un grave ostacolo per riuscire a quest'unione e concordia, senza della quale, se lo ricordino bene tutti, vano e infruttuoso riuscirà qualunque sforzo. Che se poi in qualche cosa vi fosse divergenza di vedute e di pareri intorno al metodo da seguire, essendo comuni i principii, v'è modo in ciò d'accordarsi e d'intendersi pienamente ricorrendo ad una fraterna e serena discussione. Animo, dunque, e non ci lasciamo sgomentare dalla vastità dell'impresa! Facciamo che per l'avvenire non ci tocchi più quel rimprovero che fin qui ci è venuto dalle altre parti d'Italia, di dormire cioè mentre tutti gli altri sono desti e in qualche maniera si muovono. E "se la carità di Cristo", così bellamente si chiude uno splendido articolo inserito nell'autorevole *Civiltà Cattolica* del 5 settembre 1903, "se la carità di Cristo non c'infiamma a salvare l'umanità che sta per perire, c'ispiri il necessario zelo l'amore della patria, che crescerà grande e gloriosa ove combatta le battaglie della civiltà sotto lo stendardo della Cristiana Democrazia; perirà invece inevitabilmente quando segua i tenebrosi sogni del socialismo".

Annunciando sulla "Patria" del 29 febbraio - 1 marzo 1904 la nomina a Camerieri segreti di don Fabio Ferrini, rettore del Collegio Oradino, e di don Umberto Fracassini, il Pizzoni sottolineava le benemerenze scientifiche del Fracassini che, con altri illustri novatori come il Semeria, il Minocchi e il Genocchi, operava per il rinnovamento della cultura religiosa in Italia al soffio della critica moder-

na. Queste affermazioni, l'esplicito riferimento allo studio fracassiano *La critica degli Evangeli nel secolo XIX*, pubblicato nella rivista fiorentina di Salvatore Minocchi "Studi religiosi", 1901, fascicoli 1,4,5, il cenno al *virus* tormentoso che il Fracassini inoculava ai seminaristi, nel senso di stimolarne l'acribia della ricerca, la velata polemica con ben note posizioni del Mignini, determinarono la replica del "Paese" del 5 marzo, alla quale seguì la controreplica del Pizzoni sulla "Patria" del 7-8 marzo e le lettere dell'arcivescovo Dario Mattei Gentili al Pizzoni del 9 marzo e del Pizzoni al Mattei Gentili dell'8 marzo, di cui si conserva la minuta priva di firma. È evidente che la lettera del Mattei Gentili datata 9 marzo venne scritta l'8 e recapitata a mano al Pizzoni quello stesso giorno. Il Pizzoni, ricevuta la lettera, rispose immediatamente. Dal trafiletto della "Patria" del 7-8 marzo, risulta che l'articolo del Pizzzoni del 29 febbraio - 1 marzo aveva subito tagli redazionali.

> "La Patria", 29 febbraio - 1° marzo 1904
> Dall'Umbria. Perugia 28. *Onorificenze meritate.* S.S. Pio X, su proposta del nostro Arcivescovo, ha nominato Camerieri segreti i Rettori dei due Seminari perugini – il piccolo ed il grande – Can.co D. Fabio Ferrini e Can.co D. Umberto Fracassini. [...] D. Umberto Fracassini è una figura spiccata d'intellettuale. Egli fu dei tre italiani fra i dieci membri internazionali, che primi furono chiamati da Leone XIII a costituire la Commissione Biblica, ed è fra i più valorosi di quella schiera eletta, che P. Semeria, D. Minocchi, P. Genocchi, per citare i più noti, si adopera con intelletto d'amore a rinnovare al soffio della critica moderna la cultura religiosa in Italia. Anzi dalla penna dell'autore della *Critica degli Evangeli* gli studiosi di cose sacre attendono, e noi possiam dire non invano, altri saggi che ripetutamente vanno da lui sollecitando. La passione per lo studio lo ha idealizzato fra i suoi seminaristi, ai quali egli bene spesso, in specie come professore di Sacra Scrittura, inocula felicemente il *virus* che lo tormenta.
> E la dignità che oggi gli viene conferita, se nulla aggiunge a lui, il quale, nella sua modestia e più che altro intuizione netta del valore della vita, non l'ha certo vertiginosamente vagheggiata nell'ansia affannosa dei sogni dorati, onora altamente il Seminario, alla cui direzione egli in modo così degno presiede. I suoi cari seminaristi, che con esplosione di gioia sincera, indice della comunione viva di affetti che li lega a lui, ne hanno accolta la notizia, sentiranno anche una volta, come il primo dovere d'un sacerdote dell'oggi è quello di provvedersi di un corredo sodo di virtù e di dottrina.
> Mons. Arcivescovo, con pensiero delicato e gentile, ha voluto comunicare la notizia, che ha un po' turbato la quiete serena della aspirazioni di tutt'altro genere dei neo-eletti, sabato scorso, 25° della sua proclamazione episcopale.

"Il Paese", 5 marzo 1904
Onorificenze. Dietro proposta di S.E.Rev.ma Monsig. Arcivescovo il S. Padre ha nominato suoi camerieri Segreti Soprannumerari i Rev.mi Canonici Fabio Ferrini ed Umberto Fracassini.
Rettore il primo del nostro Almo Collegio Oradino, ha saputo in molti anni di saggia ed intelligente direzione regalare all'Archidiocesi Perugina ottimi Sacerdoti.
Rettore l'altro del Ven. Seminario Arcivescovile è *fra i più valorosi*, dice a proposito la "Patria" di Ancona in una corrispondenza da Perugia del 29 p.p., *di quella schiera eletta che con p. Semeria, D. Minocchi, P. Genocchi, per citare i più noti, si adopera con intelletto di amore a rinnovare al soffio della critica moderna la cultura religiosa in Italia. La passione per lo studio lo ha idealizzato fra i suoi seminaristi, ai quali egli bene spesso, come Prof.di Sacra Scrittura inocula felicemente il* VIRUS *che lo tormenta*.
Ai distinti Sacerdoti le nostre più vive congratulazioni.

"La Patria", 7-8 marzo 1904
Dall'Umbria. Perugia 6. *A proposito di una corrispondenza*. Non entro in merito allo spirito, se così si può chiamare, che, a proposito di poche mie parole sulla "Patria", si è trovato modo di fare sulla cultura modernamente elevata di un sacerdote integerrimo, che il fiore della sua giovinezza ha delicatamente circondato di profumi intellettuali e morali fra le tenere speranze del santuario: egli è troppo in alto per risentire di certe piccolezze o per non lasciare libero lo sfogo a più meschine rivalità a base di cenci colorati. Mi limito solo a rilevare, per norma di chi si è meravigliato di ciò che ha letto sul conto mio, che le frasi attribuitemi sono mie solo materialmente. I due periodi che si sono posti a bello studio in immediato contatto erano nella mia corrispondenza divisi da un periodo intermedio che li rendeva indipendenti, e nel secondo, forse per colpa del proto, non è stato riprodotto un inciso che ne cambia totalmente il senso.
E non aggiungo altro, nella speranza che un alito soave di carità, anche a traverso tendenze ed opinioni che non potrebbero essere identiche dove è così diverso il grado di cultura, ne congiunga sinceramente nell'amore del bene.

Arcivescovato di Perugia, 9 marzo 1904

Signor Professore Carissimo,
Il suo ultimo entrefilet sulla "Patria" mi è veramente dispiaciuto; ma purtroppo non è stato solo nel darmi dispiacere. Mi dispiacque altresì la corrispondenza da lei (così almeno mi fu detto) mandata allo stesso giornale per annunziare la nomina dei due novelli Monsignori. [...] In questa non avrei voluto vedere né la coperta, ma troppo chiara censura al Mignini, né portare ad elogio del Fracassini le sue relazioni col Minocchi. Queste che si limitano, cred'io, ad affinità di studii, ma non ad identità di vedute, non davano diritto a metterlo in linea con

lui, se non a chi avesse avuto in mira di rendere sospetta ai ben pensanti l'ortodossia del Fracassini. Senza dubbio lei aveva tutt'altra mira, e l'aver ciò fatto non credo si debba attribuire ad altro che ad irriflessione, o a difetto di criterio pratico. I tempi sono difficili per tutti, ma in modo speciale per gli ecclesiastici, avuti generalmente in mala vista dai laici. E fa veramente pena il dover assistere allo spettacolo che danno i sacerdoti col punzecchiarsi a vicenda, e con coltivare relazioni con chi pubblicamente fa ingiuria al ceto degli ecclesiastici. Raccomando a lei di stare oculato nella sua condotta e più nelle sue relazioni coi secolari, onde nessuno abbia ragione a giudicare non essere senza pericolo la sua permanenza nel Seminario. Ad un cuore che ama davvero facilmente si consente una schiettezza sia pure ferma e in certo modo spiacevole. Questa ho creduto bene di adoperare nel farle questa mia risposta, che desidero le sia argomento della mia sincera affezione. Suo Dev.mo servo Dario Arcivescovo.

[Perugia,] 8 marzo 1904

Eccellenza R. [everendissima],
Apprendo con dispiacere che Ella sia rimasto scontento del mio entrefilet di questa mane sulla "Patria". Ma debbo confessarLe candidamente che spiacerebbemi anche più se Vostra Eccellenza volesse credere che quelle parole mi siano uscite a sangue freddo dalla penna. È l'ultima goccia quella che fa traboccare il bicchiere, ed all'osservatore superficiale pare che sia la prima, ma chi le ha contate tutte, e le ha sorbite senza far motto, la cosa appare sotto un aspetto un po' diverso. [...]
Sono sette od otto mesi che il "Paese" più o meno velatamente l'ha con me e trova tutte le occasioni per tartassarmi senza che io l'abbia menomamente provocato. Cominciò dalla questione Toniolo – Murri per alludere a me – e se qualcheduno fosse così ingenuo da non voler leggere tra quelle pompose dichiarazioni d'una ortodossia uso "Unità Cattolica" il nome mio, potrei citare le filippiche del Redattore Mignini tenute tra i maestri in seminario dei quali allora era graditissimo commensale. Esce fuori il "Comune" di Orvieto, di cui io sapevo allora solo l'esistenza, e subito addosso a me "corrispondente velenoso". E questa volta a confermare la pubblica allusione ho qui nel cassetto tanto di lettera del non mai abbastanza lodevole Can. Contini il quale confessa il fatto scusandosi d'essersi sbagliato! E quando io chiesi una ritrattazione dopo un monte di traccheggiamenti nei quali splendeva una mirabile lealtà, mi fece sapere che a Mignini la cosa non garbava e che alla volontà del nume conveniva obbedire. E del Mignini, relativamente a questo incidente, seppi dall'autore degli articoli del "Comune" – rivelatomisi spontaneamente – un aneddoto piccante a Bologna che al caso potrei raccontare. La dichiarazione non venne ed io mi zittii. Durante il Settembre si riattaccò il "Paese" col "Comune" – che io non leggo e nel quale ripeto mai ho scritto – ed eccomi tirato in ballo pel semplice

> gusto di piccarmi e datomi del forestiere nella diocesi perugina a tanto di lettere! E io zitto! Ma per bacco: che così si pretendeva da me, che mi facessi crocifiggere, mi pare che meriterei la laurea in prudenza e pazienza! [...]
> Ma basta? No. Eccoti il Sig. "Paese" fattosi Democratico Cristiano d'occasione uscir fuori con un pomposo *Lavoriamo* e in un articolo di fondo che pretendeva dar fondo all'universo intero invitarmi a lavorare di conserva con lui dandomi nello stesso tempo del *superbo.* Bel modo di fare gli inviti. E badi che a Perugia tutti riconobbero trattarsi di me – e del resto chi dovevan dire – tanto parecchi in quei giorni mi chiamavan condirettore del "Paese". E la gentilezza viene ribadita – quantunque con meno veemenza e meno direttamente – in un numero seguente in cui si dà il seguito di quell'articolo. Ho citato così a memoria saltando sopra parecchie altre cosettine che se avessi tempo da perdere potrei spigolare nella preziosa collezione del giornale il "Paese", e senza dire degli attacchi privati e di quelli venutimi per altra via, come gli articoli del Faloci che ho ragione di credere ispirati a Perugia. Faccio punto.
> E ora dopo aver confessato i peccati degli altri è giusto che reciti il mea culpa. Che cosa ho fatto? Ho taciuto per più di un anno dopo quella famosa patente di parassita di cui sopra e poi un giorno, dopo tutto quel po' po' di roba che minacciava farmi indigestione nello stomaco e che accumulata lì mi sollecitava i nervi maledettamente, presentatamisi l'occasione mi è venuto il prurito di dare una grattatina. E confesso la cosa con una sincerità che a qualcuno potrà sembrare ingenuità, e di cui certo non mi saranno grati i miei avversari che sono avvezzi a negare le cose più evidenti. [D. Pietro Pizzoni]

A proposito della polemica Murri-Toniolo di cui alle lettere del Pizzoni al Contini del 24-25 luglio 1903 e al Mattei Gentili dell'8 marzo 1904, "Il Paese" del 4 luglio 1903 aveva riportato una lettera del Murri sull'udienza concessagli da Leone XIII il 12 giugno e la lettera aperta al Murri di Giuseppe Toniolo, pubblicata su "L'Avvenire d'Italia" del 29 giugno 1903. Questa lettera sul "Paese" portava il titolo *Don R. Murri giudicato dal Prof. G. Toniolo*. "La Patria" riportava

> lo scritto del sociologo pisano commentandolo però criticamente e dichiarandosi d'accordo con Murri nel ritenere ingiusti e malevoli i giudizi espressi nei suoi riguardi dalla stampa *venetista* e dall'"Osservatore romano"[2].

Sul "Comune" di Orvieto del 4 luglio 1903, sotto il titolo *Senectus loquacior*, erano apparsi due articoli, a firma *Alfa* e *Il girovago*, favorevoli al Murri e polemici col Toniolo. Il "Paese" dell'11 luglio 1903, prendendo le difese del Toniolo,

[2] Gianangeli, *"La Patria"* cit. (a nota 1), p. 76.

dopo aver definito "Il Comune" "un giornaletto che si stampa poco lungi da noi", scriveva polemicamente:

> L'illustre per quanto ignoto scribacchino con un parlare degno di monelli, vuol fare lo spiritoso e ci dice che ha scoperto nella persona del Toniolo un terzo Papa cioè *il Papa laico in pizzo e redingote, taglio secolo passato*, e con stupida impertinenza osa poi dire che il grande sociologo *può far pendant con Carlo Marx!*

E concludeva: "Giù la maschera e mostratevi una buona volta per quel che siete: cristiani e non cattolici".
L'affermazione *ignoto scribacchino* desta perplessità, perché in calce ai due articoli del "Comune" c'è un trafiletto in cui l'orvietano Antonio Lazzarini, fondatore nel 1902 del settimanale di netto orientamento murriano, dichiarava di essere l'autore dell'articolo firmato *Alfa.* Nella frenetica opera di repressione di ogni voce che potesse essere, o soltanto sembrare, modernista, il Vaticano folgorò anche "La Patria". Il 15 marzo 1905 fu emanato il seguente provvedimento:

> Achille del titolo di San Pancrazio della S.R.C. Prete Cardinale Manara per la grazia di Dio e della S. Sede Apostolica Arcivescovo di Ancona, vescovo e conte di Umbria;
> Profondamente addolorati che il locale giornale "La Patria", sorto per l'impulso ed il concorso del Clero e della S. Sede, abbia preso in questi ultimi tempi un indirizzo non conforme alle istruzioni emanate dalla competente Autorità, per disciplinare la azione sociale dei cattolici;
> Considerato che nel N. 55 di detto giornale all'ultimo Documento Pontificio si fanno commenti irriverenti e tali che hanno amareggiato immensamente l'animo del S. Padre;
> Considerato che, invitata la Direzione del Giornale a fare un atto di piena filiale sottomissione, nulla ancora si è potuto ottenere;
> Obbedendo agli ordini del S. Padre, in nome e con l'autorità del medesimo
>
> D I C H I A R I A M O :
>
> I) Proibita, sotto pena di peccato, la associazione e la lettura della "Patria";
> II) Vietato ai RR. Sacerdoti, sotto pena della sospensione, *ipso facto incurrenda*, di continuare a redigere il nominato Giornale o a collaborarvi.
> Ancona, 15 marzo 1905
> Achille Card. Arcivescovo
> Blasi D. Riccardo Cancell. Arc.

"Il Paese" del 24 marzo 1905 riportò il provvedimento senza commenti, scrivendo soltanto: "Perché è morta 'La Patria'. Ci viene comunicato il seguente gravissimo documento".

Qualche giorno prima, il 18 marzo, sul settimanale repubblicano di Perugia "Il Popolo" era apparso il seguente articolo intitolato *La Zizzania* a firma di Renato Franciosini:

> Così Pio X nella sua lettera che egli afferma essere stata scritta tutta di suo pugno – Leone XIII si faceva conoscere scrivendo in latino, per le sue eleganze oratorie – così Pio X chiama nella lettera, diretta all'arcivecovo di Bologna, la Democrazia Cristiana. E si duole l'antico Patriarca di Venezia che la zizzania cresca e soffochi l'eletto grano, non per opera di aperti nemici, ma di quelli stessi che si professano e si vantano di essere cattolici. [...] E dopo la *lamentanza* papale una fioritura di lettere di Vescovi [...] di lettere di *venerandi prelati* che hanno scritto della loro ira contro la democrazia cristiana; e dopo la *lamentanza* un *ukase* davvero terribile dell'arcivescovo di Taranto, il quale minaccia di sospendere *a divinis*, quel sacerdote che ardisca ancora leggere la "Cultura" o "La Giustizia sociale", "L'Avvenire" o "Il Domani d'Italia", o quella povera "Patria "di Ancona, il giornale contro cui si è scatenata più violenta la bufera...non infernale.

Privati della libertà di pensiero e dell'autonomia di giudizio, i fedeli restavano per la Chiesa romana semplicemente dei minorenni. Si realizzava il pensiero unico, e a Pietro Pizzoni era impedito di manifestare le proprie idee.

Clero e fedeli davanti alla Guerra. La prospettiva di un nuovo ordine cristiano

Lorenzo Colangeli
Ricercatore dell'Istituto per la Storia dell'Umbria Contemporanea

Il tema dei rapporti tra clero, laici cattolici e società nel corso della Seconda Guerra Mondiale e nell'immediato dopoguerra è estremamente complesso e non può prescindere dall'analisi delle relazioni intercorrenti tra mondo cattolico e fascismo; occorrerà, pertanto, analizzare sinteticamente quale sia stata la posizione della Chiesa nel suo configurarsi come realtà costituita da componenti eterogenee ed articolate e attraversare diacronicamente il periodo a cavallo della guerra, tempo denso di avvenimenti drammatici. Innanzitutto va ricordato che l'Umbria è un contesto segnato dall'esperienza modernista e dalla rigida repressione che fa seguito ad essa, fino alla chiusura del seminario perugino, all'allontanamento del rettore Fracassini e all'insediamento di alcuni vescovi provenienti da fuori regione (Beda Cardinale, Nasalli Rocca, Liviero, soprannominato "martello del socialismo") i quali, anche in considerazione del ruolo che sono chiamati a svolgere, sono portati ad un atteggiamento di particolare lealtà verso Roma. La gerarchia ecclesiale umbra risulta pertanto contraddistinta da una attitudine particolarmente verticistica e di estrema cautela rispetto alle iniziative – pur buone – provenienti "dal basso".
Allorché il fascismo si affaccia sulla scena politica umbra, si presenta come movimento di agrari, privo di un programma anticlericale: ciò induce molti cattolici a ritenerlo un'efficace alternativa sia all'agnosticismo liberale che al socialismo e alla massoneria. Il fascismo si proponeva come "terza via" che, attraverso la logica corporativa, era in grado di armonizzare le istanze dei singoli con quelle della collettività nazionale realizzando la vera "rivoluzione"[1]. La

[1] Il rapporto tra Chiesa e fascismo vive sulla contraddizione di fondo: da un lato vi è, infatti, una "comunanza di nemici", dall'altro si vanno "... progressivamente accentuando, all'interno della Chiesa e del mondo cattolico, le tendenze favorevoli al fascismo, mentre questo continuava a esercitare un'azione d' intimidazione e di violenza verso le organizzazioni politiche e sindacali popolari, allo scopo di disgregarle e distruggerle, azione che coinvolgeva talora anche circoli e organizzazioni dell'Azione cattolica" (G. Verrucci, *La Chiesa nella società contemporanea: dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Bari 1988, p. 42).

proposta del nuovo partito non manca di esercitare il suo fascino su molti giovani cattolici, i quali così

> ritennero di poter soddisfare le loro esigenze di rinnovamento; il fascismo sembrava costituire la rottura rispetto al "vecchio mondo borghese", gretto e meschino, e, insieme, la negazione "dell'esperimento" bolscevico, ateo e materialista[2].

Si tratta, in realtà, di un equivoco, ma occorrerà molto tempo ed una serie di funeste esperienze perchè venga alla luce la vera natura del Regime, totalitario e fautore di una politica antisemita sul piano nazionale, aggressivo-espansionista su quello internazionale e sempre più strettamente compromesso con il nazismo. Per tutta la fase ante-guerra, il rapporto tra mondo cattolico e mondo fascista rimane vivace ed è sovente condizionato da una sostanziale ambiguità di fondo. Riguardo al rapporto tra gerarchia cattolica e vertici del Regime, c'è da dire che, se da un lato, i Patti Lateranensi del 1929 sono festeggiati assieme da cattolici e fascisti, dall'altro, nel 1930 si verifica una svolta nell'atteggiamento del Pontefice verso il Regime. A partire da quell'anno, infatti, Pio XI inizia una critica ai totalitarismi che si concretizza, particolarmente, in due encicliche: la *Non abbiamo bisogno* – del 1931 – in cui viene stigmatizzato il fascismo per le "incompatibilità di fondo e le eresie della prassi fascista, a cominciare dalla formula del giuramento imposto"[3] e la *Mit brennender Sorge* (*Con viva ansia*) con cui, nel 1937, si condanna il nazismo. Riguardo al regime hitleriano, il Pontefice, che fino ad allora aveva tenuto un atteggiamento "abbastanza cauto"[4], assume ora una posizione di ferma critica[5] che costituisce la risposta agli atteg-

[2] P. Nello, *L'esperienza della "generazione del Littorio"*, in A. Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti in Umbria (1922-1945)*, il Mulino, Bologna 1978, p. 136.

[3] V.E. Giuntella, *I cattolici e la Resistenza*, in G. Campanini - F. Traniello (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*. *Vol. I. I fatti e le idee*, t. 2, Casale Monferrato (AL), Marietti, Torino 1981, p. 120.

[4] Verrucci, *La Chiesa nella società,* cit. (a nota 1), p. 127

[5] L'enciclica portava, come sottotitolo, la dicitura "Sulle condizioni della Chiesa cattolica nel Reich tedesco". Ne era autore l'arcivescovo di Monaco Faulhaber e costituiva "una forte denunzia delle violazioni del concordato, della lotta contro le scuole confessionali, contro il clero e gli ordini religiosi, delle limitazioni poste all'educazione cattolica, delle pressioni esercitate per indurre molti fedeli ad abbandonare la Chiesa. Ed era una dura presa di posizione contro la dilagante propaganda a favore della divinizzazione della razza e del

giamenti paganeggianti, razzisti ed anticattolici propri del nazismo. A questo proposito, Maria Cristina Giuntella dà un'importante chiave di lettura della situazione umbra: sostiene, infatti, che, mentre i vertici cattolico e fascista realizzano l'intesa del 1929, le "basi" restano distanti. Il tentativo di realizzare una fusione tra *ethos* cattolico ed *ethos* fascista si risolve in "una sintesi parziale e instabile"[6].

Ma il banco di prova finale, in questo senso, sarà la guerra: una cosa è indossare una divisa o lavorare per la produzione bellica, altra cosa è trovare le ragioni morali per farlo e per sopportare le restrizioni, progressivamente crescenti, dovute alla situazione di belligeranza, unite alla precarietà, alla paura e, soprattutto, ai lutti.

E la Chiesa, come si pone di fronte alla guerra?

> Alla fin fine il dato caratterizzante, unificante della maggioranza delle posizioni cattoliche fu [...] con poche rilevanti eccezioni [...], quello dell'adesione alla guerra in nome dell'obbedienza al potere costituito.
> In una situazione in cui appare carente la capacità di formulare una convincente e condivisa motivazione politica alla guerra, in cui resta profondo, nel sentire di molti cattolici, lo scarto tra i grandiosi messaggi ideologici, condivisi, almeno in parte, dalla gerarchia – concernenti la "costruzione di un nuovo ordine cristiano" in opposizione all'ordine delle grandi potenze capitalistiche e, naturalmente, del comunismo, e la realizzazione di destini di grandezza della patria – e le più modeste attese di popolazioni, che aspiravano soprattutto a una guerra breve, non può far meraviglia che la religione acquistasse un ruolo crescente

popolo, dello Stato e dei suoi rappresentanti, contro la deformazione della concezione cristiana di Dio nel panteismo e il tentativo di costituire una Chiesa tedesca nazionale. A tali idee l'enciclica contrapponeva i principi tradizionali della fede cristiana e cattolica, compreso l'insegnamento dell'Antico Testamento, vilipeso dai nazisti in odio all'ebraismo, e richiamava l'universalità della norma morale e il diritto naturale, invitando clero e fedeli alla più strenua difesa di questi principi" (ivi, pp. 128-129). Assieme alla *Non abbiamo bisogno*, alla *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) ed alla *Firmissimam constantiam* (28 marzo 1937), farebbero parte di un "urto frontale" che si verifica tra Santa Sede e regimi totalitari a partire dall'indomani della stipula dei Patti Lateranensi. In queste quattro encicliche "sono giustapposte due prospettive: la condanna delle violazioni dei diritti della Chiesa, e la difesa dei diritti inalienabili della persona umana" [G. Martina, *L'ecclesiologia prevalente nel pontificato di Pio XI*, in A. Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti*, cit. (a nota 2), p. 232-233].

6 F. Traniello, *Chiesa, guerra e Resistenza. Osservazioni generali e metodologiche*, in B. Bocchini Camaiani - M.C. Giuntella (a cura di), *Cattolici, Chiesa, Resistenza nell'Italia centrale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 21.

> come spiegazione, per così dire, penitenziale di quegli eventi, ma anche come ordine sacrale capace di rendere accettabili sacrifici e sofferenze di cui non era agevole, per molti, capire le motivazioni. Ma si trattava, in larghissima misura, di un luogo di rifugio e rassicurazione, quasi il sostituto di un "senso della guerra" che appariva sfuggente[7].

In generale, come sottolinea Francesco Traniello, un altro percorso di consenso alla guerra è l'idea cattolica di Patria che però, avendo una forza di legittimazione superiore a quella del Regime, "aveva in se stesso elementi di potenziale distacco, o distinzione, nei confronti del fascismo e della "guerra fascista"[8]. La posizione ufficiale della Chiesa è a favore della pace e contro violenza e oppressione, come viene ribadito nel radiomessaggio di Pio XII del Natale 1942[9].
La guerra, prima, col suo carico di sofferenze, e la Resistenza poi, fanno riemergere tutte quelle consapevolezze politiche e civili che erano state sopite durante il Regime e gettano le premesse per la vita democratica postbellica.
Preme qui sottolineare un elemento che deve essere tenuto in considerazione preliminarmente rispetto all'analisi della partecipazione cattolica al movimento della Resistenza: quella che si potrebbe definire "questione di coscienza". Difatti – come sottolinea Celso Ghini – mentre per le componenti di matrice laica e marxista

> la lotta poteva concludersi soltanto con il rovesciamento del fascismo e l'instaurazione delle libertà democratiche, per le forze cattoliche, comunque organizzate nella Chiesa o fuori, la lotta contro il fascismo conservava un certo carattere concorrenziale e quindi tattico-strumentale. Esse non dimenticavano che i fascisti avevano riportato il Cristo nelle scuole e che nelle scuole avevano introdotto, di fatto, l'insegnamento religioso obbligatorio. I fascisti avevano parificato, dal punto di vista del valore legale, il matrimonio religioso con quel-

7 Ivi, p. 22.

8 Ivi, p. 23.

9 "La posizione imparziale della Santa Sede era ribadita nel radiomessaggio papale del Natale 1941, in cui, riallacciandosi al radiomessaggio del Natale precedente, Pio XII indicava – condannando esplicitamente i metodi nazisti e quelli sovietici, e certe responsabilità degli alleati – i cinque criteri negativi che dovevano essere eliminati per costruire il nuovo ordine internazionale: gli attentati alla libertà e alla sicurezza delle nazioni, specie le più piccole e le più deboli; l'oppressione delle minoranze etniche, culturali e linguistiche; gli egoismi accaparratori delle risorse economiche; la guerra totale e la corsa agli armamenti; le persecuzioni contro la religione e la Chiesa" [G. Verrucci, *La Chiesa nella società contemporanea* cit. (a nota 1), p. 174].

> lo civile. Nel cerimoniale fascista le funzioni religiose erano d'obbligo. I fascisti erano andati a combattere in Spagna a fianco del cattolicissimo Franco, contro i nemici della religione, anarchici e marxisti, profanatori dei templi e stupratori delle monache. Infine, e soprattutto, i fascisti avevano risolto la questione romana in maniera soddisfacente per la Chiesa[10].

Ed è proprio in questa ottica di lotta con finalità tattico-strumentali che va inserita l'iniziativa di Luigi Gedda, presidente della Gioventù italiana di Azione Cattolica che, in una lettera indirizzata al capo del governo Badoglio, nell'agosto 1943 propone che la direzione degli enti e delle organizzazioni giovanili, universitarie e dopolavoristiche create dal fascismo, assieme all'Ente comunale di assistenza (ECA), all'Opera Nazionale Maternità e Infanzia (ONMI), all'EIAR (cui veniva riconosciuta una particolare importanza in funzione patriottica ed anticomunista) passino nelle mani di personale proveniente dall'Azione Cattolica.
Un'importante chiave di lettura sembra essere fornita da Vittorio Emanuele Giuntella, il quale, ponendo come discrimine la necessaria distinzione tra chi è

[10] C. Ghini, *Testimonianze*, in A. Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti* cit. (a nota 2), p. 463. Tuttavia questa situazione – sempre secondo Ghini – non impedì che l'incontro tra cattolici, comunisti, socialisti ed altri democratici fosse molto fecondo, realizzando un connubio trasversale non solo in senso politico, ma anche sociale mediante "l'appoggio di tutti gli strati sociali fondamentali: dagli artigiani, ai contadini, agli operai, agli studenti, ai mezzadri" (ivi, p. 465). Secondo l'opinione di Raffaele Rossi, invece, i cattolici "stavano a sé", poichè il ricordo della guerra di Spagna era ancora troppo vivo nelle loro menti e sottolinea, da un lato il forte impatto del radiomessaggio di Pio XII per il Natale 1942, dall'altro la vasta opera di aiuto delle popolazioni che aveva anche lo scopo "di mantenere la sostanza dell'assetto politico-istituzionale ed evitare la temuta sovversione antifascista" (R. Rossi, *Il difficile percorso della ripresa democratica* in R. Covino (a cura di), *L'Umbria verso la ricostruzione, Atti del convegno "Dal conflitto alla libertà" (Perugia 28-29 marzo 1996)*, ISUC - Editoriale Umbra, Perugia - Foligno 1999, p. 166. Anche Verrucci è dello stesso avviso: l'opera assistenziale e la partecipazione alla Resistenza sono "modi per mantenere i contatti con la popolazione, per non lasciare alle altre forze politiche, specie quelle comuniste, tutto lo spazio della lotta e della Resistenza" e riscontra che, mentre "un piccolo numero di preti aderì alla Repubblica di Salò, che non fu d'altra parte riconosciuta dalla Santa Sede", "gran parte dell'episcopato e molti preti restarono su posizioni di attendismo nei riguardi degli avvenimenti, condannando le violenze dei partigiani e le repressioni indiscriminate dei nazifascisti, ma esortando alla tranquillità e all'ossequio alle autorità, onde mantenere l'ordine ed evitare rappresaglie verso innocenti: su posizioni, cioè, ispirate da preoccupazioni morali e religiose che espresse in quei termini favorivano oggettivamente fascisti e tedeschi" [G. Verrucci, *La Chiesa nella società,* cit. (a nota 1), p. 208].

cattolico "per nascita" e chi invece è protagonista di una militanza cattolica vera e propria, mette in guardia dal rischio di appiattire troppo la visione di un antifascismo cattolico intorno ad un orizzonte univoco e sollecita a considerarne tutte le varianti interne. Da un lato, quindi, non si dovrà pensare ai partigiani cattolici come ad un blocco di combattenti che aderiscano indistintamente agli ideali della Resistenza, dall'altro sarebbe decisamente riduttivo eseguire una mero conteggio delle formazioni partigiane cattoliche. Si dovrà, invece, considerare il fatto che vi sono

> cattolici [...] militanti in formazioni partigiane neutre (militari, autonome) e anche ostili alla DC, almeno per l'impostazione ideologica maggioritaria, così come vi sono non cattolici in formazioni di matrice cattolica, ma indipendenti e, a volte, antagoniste delle formazioni che rappresentano la forza militare del partito cattolico, che si vuole interclassista, centrista, moderato, partito di tutti i cattolici, anche se dichiaratamente aconfessionale. Basti pensare alle formazioni che si richiamano a una sinistra cristiana (attive massimamente a Roma con la denominazione di "Movimento dei cattolici comunisti"), o al Partito cristiano-sociale, presente soprattutto in Toscana[11].

Sarà importante, quindi, considerare se vi fu un "modo cattolico"[12] di essere nella Resistenza, analizzando i comportamenti dei gruppi e dei singoli. Coloro che forniscono le basi ideologiche per la partecipazione alla Resistenza sono soprattutto La Pira, Bruna e Giordani. Da parte loro,

> contro la mistica dello Stato totalitario, alla cui base si rinveniva il pensiero hegeliano, con Jacques Maritain e con una visione che dilatava il campo di applicazione anche di alcune affermazioni di Pio XI, erano rilanciati l'origine divina della persona umana, il valore fondativo della legge naturale e l'autonomia della società civile[13].

Riguardo ai modi e alle forme della lotta armata è profondamente sentita la

[11] V. E. Giuntella, *I cattolici e la Resistenza*, in G. Campanini - F. Traniello (a cura di), *Dizionario storico* cit. (a nota 3), pp. 112-128.

[12] A proposito del "problema morale", Giuntella ricorda la frase di don Primo Mazzolari il quale afferma esserci una "fedeltà a un dovere, che diviene una disobbedienza a Dio" e commenta: "questa è la consapevole posizione di non pochi cattolici di fronte a una guerra sentita come ingiusta, perchè aggressiva e dominata da un alleato spietato e infido, la cui ideologia era chiaramente anticristiana". Lo stesso Giuntella poi parla di una Resistenza cattolica "intesa come liberazione della coscienza" (ivi, pp. 113-114).

[13] A. Parisella, *Il laicato cattolico*, in B. Bocchini Camaiani - M.C. Giuntella (a cura di), *Cattolici, Chiesa, Resistenza* cit. (a nota 6), p. 82.

questione di coscienza per cui, mentre si ritiene lecito attaccare le istallazioni nemiche e sabotare vie e mezzi di comunicazione,

> d. Lino Aldo Moretti si pone con sofferenza la domanda se si debba arrivare anche all'agguato. I cattolici, che operano nella Resistenza, avvertono la necessità di non coinvolgere le popolazioni nelle rappresaglie. ... Il problema morale è un aspetto non trascurabile dell'azione militare dei cattolici e non ci si può nascondere che essa ha avuto episodi contrastanti, come la diretta partecipazione ai combattimenti di sacerdoti armati[14].

Alcuni studiosi, tra cui Francesco Traniello e M. Cristina Giuntella, hanno indagato in quale misura e per quali percorsi i giovani cattolici, e talvolta, appunto, anche il clero, abbiano deciso per la partecipazione diretta alla Resistenza. In particolare, la studiosa romana individua nel caso del circolo San Carlo di Foligno l'approdo all'antifascismo raggiunto attraverso una consapevolezza di carattere religioso. Vi è poi, un itinerario politico, legato alla militanza nel Partito Popolare[15], che, tuttavia, in Umbria, generalmente non gode del favore della gerarchia ecclesiale.
Nel periodo critico della guerra, del passaggio del fronte e della lotta partigiana i sacerdoti, nella gran parte dei casi, si distinguono per la cura alle classi più bisognose (specialmente nelle campagne) e per il rispetto delle direttive impartite dai vescovi che, sulla base delle indicazioni del Vaticano, esortano a dare alla popolazione tutta la solidarietà e l'assistenza possibile. Durante il periodo della Resistenza la collaborazione tra tutte le forze cattoliche antifasciste è molto stretta e, al contempo, caratterizzata da una sorta di divisione dei ruoli per cui

> i problemi che riguardavano i partigiani (approvvigionamenti, armi, medicinali) venivano affrontati dai laici; i problemi direttamente attinenti all'assistenza (vecchi, donne, bambini, sfollati in genere, ebrei) vennero presi in carico dall'autorità ecclesiastica, dalle associazioni, dagli ordini religiosi.

[14] Ivi, pp. 121-122.

[15] "Per gli ex popolari, che avevano mantenuto i convincimenti ideali del popolarismo sturziano, non c'era conciliabilità tra fascismo e cattolicesimo, come scrisse e rilevò Gaetano Salciarini. Per cui questi ex dirigenti umbri del PPI si sentirono naturalmente antifascisti, ma mantennero negli anni Trenta qualche contatto tra loro e già prima della caduta del fascismo avevano rilanciato rapporti un po' più stretti tra loro e col centro nazionale, soprattutto con De Gasperi e Spataro tramite Cingolani" (G. Pellegrini, *Cattolici, Resistenza,* cit., pp. 261-262).

> E proprio all'interno del movimento partigiano va prendendo corpo la nuova DC che nasce ufficialmente il 17 ottobre 1944. Le sue diverse componenti hanno raggiunto un sostanziale accordo sul decentramento, sulla condanna delle concentrazioni industriali, finanziarie, latifondistiche, sulla necessità di socializzare le imprese a carattere monopolistico, sulla piccola proprietà contadina, sulla difesa del ceto medio, sulla protezione ed il rafforzamento dell'artigianato. Si ripetevano le linee programmatiche del vecchio Partito Popolare, con l'intenzione di non ripeterne gli errori, ma si accentua l'ispirazione ad una via mediana tra il capitalismo e il socialismo di Stato, che però non va oltre la linea tradizionale dell'insegnamento sociale cattolico, e si sottolinea per l'esperienza fatta dal totalitarismo fascista, l'esaltazione della persona umana e del suo primato insopprimibile, la difesa delle libertà individuali, della famiglia e della proprietà privata, nel quadro dello Stato di diritto, sul quale vigili un organo costituzionale supremo[16].

La Resistenza, in Umbria, si contraddistingue per una presenza disomogenea dei suoi uomini sul territorio: alcune zone, almeno per un limitato periodo di tempo, "si liberano", sottraendosi al diretto controllo nazi-fascista. È interessante, ad esempio, che nella zona di Pietralunga i partigiani chiamino l'area liberata "Confederazione delle repubbliche parrocchiali"[17].
A tali azioni i nazi-fascisti contrappongono i rastrellamenti, con grande spiegamento di uomini e mezzi per un tempo limitato ed in un'area circoscritta in cui si sa essere particolarmente attivi i partigiani. Per i rastrellamenti della primavera del 1944, sembra che siano state utilizzate addirittura sei divisioni tedesche.
Il coordinamento dell'attività politica e delle azioni sul territorio è affidato

[16] V.E. Giuntella, *I cattolici e la Resistenza*, in G. Campanini - F. Traniello (a cura di), *Dizionario storico* cit. (a nota 3), p. 125.

[17] In questo territorio, i sacerdoti "svolsero una preziosa opera di assistenza nella ricerca di vitto, vestiti, medicinali; nello smorzare odi e contrasti che inevitabilmente sorsero. Talvolta furono utilizzati dai repubblichini e dagli emissari di Rocchi come elementi di mediazione per incontri con i partigiani. Altre volte furono presi e subirono carcere e maltrattamenti" [G. Pellegrini, *Cattolici e movimento partigiano nell'eugubino e nell'alta valle tiberina* in A.Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti* cit. (a nota 2), p. 365]. Secondo la Bocchini Camaiani "offrendo alle formazioni partigiane un supporto e un aiuto spesso fondamentale, la parrocchia rappresenta molto frequentemente il centro di una rete essenziale di assistenza e appoggio alla lotta armata" (B. Bocchini Camaiani, *Vescovi e clero in Umbria* in L. Brunelli - G. Canali (a cura di) *L'Umbria dalla guerra alla Resistenza, Atti del convegno "Dal conflitto alla libertà" (Perugia 30 novembre-1 dicembre 1995)*, ISUC - Editoriale Umbra, Perugia-Foligno 1998, p. 131).

alle varie sezioni locali del CLN che, però, in Umbria non riescono a realizzare un efficace coordinamento militare[18].
Dal punto di vista geografico, l'Umbria si colloca nello spazio compreso tra la linea Gustav e quella Gotica, area di passaggio di profughi e di eserciti. La prima stabilizzazione del fronte si ha tra il gennaio ed il maggio 1944 sulla linea Gustav che, immediatamente, diventa l'obiettivo dei bombardamenti e di numerose azioni partigiane. Il passaggio del fronte tocca direttamente l'Umbria nei successivi mesi di giugno e luglio.
In tale frangente risulta oltremodo preziosa e significativa l'opera di religiosi e laici cattolici[19]. Secondo Tania Pulcini, l'opera caritativo- assistenziale ha un'importantissima valenza anche dal punto di vista politico poichè chi la pratica, non facendo differenze di persone, realizza il superamento di quello che Francesco Traniello ha definito "tasso di sacralità separata", andando ben oltre le barriere ideologico-sociali.
In Umbria, del resto, non mancano figure di parroci che compiono gesti concreti di solidarietà o di partecipazione politica diretta. Già prima della guerra era stato imprigionato a causa della sua presunta attività antifascista don Giuseppe Vetralla di Monteleone d'Orvieto. Per la protezione fornita agli ebrei si possono segnalare don Ottavio Posta, don Federico Vincenti e don Vincenzo Marinacci a Perugia, don Aldo Brunacci ad Assisi, don Carlo Braccini a Gubbio, don Beniamino Schivo a Città di Castello (gli ultimi due insigniti del titolo di "giusti" dalle autorità israeliane assieme al vescovo di Assisi Nicolini); per l'aiuto fornito ai prigionieri alleati sfollati, vanno ricordati don Dante Savini, padre Giovanni Ciscato, monsignor Giovanni Cirenei

[18] "Giustamente Gubitosi ha sottolineato come per la DC ed il PCI "il Cln poteva costituire un limite alla propria azione tra le masse, perchè l'unità del Cln poteva impedire loro di presentarsi alle masse con la propria identità ed essi non potevano rinunciare ad essa". La DC doveva infatti recuperare i cattolici che avevano aderito al fascismo seguendo le indicazioni del clero; il PCI doveva mettere radici nella società umbra, valorizzando il proprio ruolo nella lotta al fascismo e nella guerra di liberazione. Gli unici che potevano trarre vantaggio dalla politica di unità tra le diverse forze politiche erano gli intellettuali che si erano fusi nei partiti-democratico radicali" (R. Covino, *Dall'antifascismo alla Resistenza* in R. Rossi (a cura di), *Storia illustrata delle città dell'Umbria. Fasc. III Perugia*, Elio Sellino Editore, Milano 1993, p. 828).

[19] Al proposito, si veda L. Colangeli, *Protagonisti e testimoni di un tempo difficile,* ISUC - Editoriale Umbra, Perugia-Foligno 2007.

[20] A. Mencarelli, *Aspetti e figure dell'antifascismo cattolico umbro* in A. Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti* cit. (a nota 2), p. 353.

e monsignor Luigi Piastrelli[20]; don Luigi Faveri, vicario generale della diocesi di Foligno sostiene il CLN clandestino ed i partigiani locali e soprattutto di due figure che rappresentano i due estremi opposti del panorama fin qui delineato: don Marino Ceccarelli, il "prete bandito" che opera con i partigiani della Brigata Sanfaustino e don Tullio Calcagno, convinto sostenitore del Regime e della RSI, poi sospeso *a divinis* (dicembre 1943), trasferito a Cremona, scomunicato (marzo 1945), catturato e fucilato dai partigiani (aprile 1945).Vi sono, inoltre, sacerdoti che vengono uccisi nell'adempimento della loro attività pastorale (si ricordino don Pompeo Perai di Città della Pieve e don Concezio Chiaretti di Leonessa).

In generale quasi tutti i parroci, in quel frangente drammatico che è il passaggio del fronte in Umbria, si spendono senza riserve a favore delle popolazioni, vivendo le situazioni di disagio fino in fondo e, nel contempo, esercitando un'importante funzione di conforto morale e materiale e di riferimento sia religioso che civile.

Tra i laici cattolici, spicca certamente la figura di Venanzio Gabriotti, ultimo segretario del Partito Popolare umbro. Antonio Mencarelli ricorda, inoltre, le figure di Gualtiero Perugini (gruppo di combattimento "Cremona"), Gaetano e Luigi Salciarini e Gambini (Brigata San Faustino), Cirelli ("Patrioti del Monte Serra", zona di Gualdo Tadino) e Cantarelli (Brigata Garibaldi)[21].

Per quanto riguarda i vescovi, essi svolgono un'opera di mediazione politica a livelli elevati, presso le autorità fasciste, prima, quindi presso i comandi tedeschi e, infine, presso quelli Alleati, sempre a favore delle città e delle popolazioni. Tra gli esempi più fulgidi, il già citato monsignor Nicolini che riesce ad ottenere per Assisi lo status di "città aperta" risparmiandole notevoli sofferenze, quello di mons. Pieri di Orvieto che regge in qualità di rappresentante civile la città per alcuni giorni[22] e di monsignor Vianello che ha ben dodici colloqui con le autorità naziste e fasciste (soprattutto con il prefetto Rocchi) nei giorni che precedono il passaggio del fronte. Dal canto suo, monsignor Ubaldi, riesce a fornire rifugio ed assistenza nella diocesi di Gubbio a circa cinquecento sfollati provenienti da Libia e Lazio e, soprattutto, ad ebrei, che vengono nascosti nei

[21] Ivi, pp. 354-355.

[22] A questo proposito, Lignani richiama la categoria medievale di *defensor civitatis* con riferimento ai presuli umbri. Si veda A. Lignani, *Un vuoto di potere: il passaggio del fronte in Umbria nel 1944. Memoria collettiva e documentazione archivistica*, in E.Lunani (a cura di), *Atti del Seminario Nazionale di Studi "Il potere nel Novecento" (Perugia 25-27 ottobre 2001)*, Editoriale Umbra, Foligno 2004, p. 86.

conventi[23], e l'arcivescovo Bonomini pochi giorni prima della Liberazione, si offre volontario per essere fucilato al posto di venti ostaggi catturati dai tedeschi come rappresaglia per l'uccisione di due loro commilitoni.
Dal canto suo, monsignor Domenico Ettorre di Nocera e Gualdo, nella lettera pastorale della Quaresima del 1943, riconduce la guerra a precise responsabilità politiche, in un momento in cui da più parti viene ancora definita come "castigo di Dio". In questo, un importante precedente è costituito dal radiomessaggio pontificio del Natale 1942 che stigmatizza le sofferenze causate dal conflitto auspicando un rapido raggiungimento della pace e facendo esplicito riferimento al dopoguerra[24]. La lettera pastorale di monsignor Ettorre[25] viene sequestrata dalla polizia anche per i suoi toni ecumenici, in evidente contrasto con la prospettiva razzista adottata dal Regime dopo il 1938. Tutti i presuli umbri, in generale, esortarono e inco-

[23] Pellegrini fa notare anche che il vescovo eugubino "non notificò ai parroci la richiesta della prefettura di notificare a loro volta alla popolazione il decreto Graziani per l'assunzione dei lavoratori e che non rispose alla lettera del comandante militare provinciale della RSI perché i parroci invitassero i renitenti alla leva a presentarsi " [G. Pellegrini, *Cattolici e movimento* cit. (a nota 17), pp. 389-390.

[24] "Il messaggio del Natale 1942 di Pio XII con il famoso appello a non abbandonarsi al 'lamento', ma a impegnarsi nella 'ricostruzione di ciò che sorgerà e deve sorgere a bene della società', ebbe, come è noto, un effetto di grande sollecitazione e mobilitazione nella Chiesa italiana, in particolare tra i gruppi intellettuali e i più avvertiti. [...] Per i vescovi umbri si può notare che il mutamento di prospettiva avviene prevalentemente a partire dal 1944 e poi con sempre maggiore intensità solo nel 1945 e nel dopoguerra. Il tema assolutamente dominante diviene allora quello della candidatura cattolica alla guida della società, della dottrina sociale della Chiesa e della necessità di una sensibilizzazione e mobilitazione di tutta la compagine ecclesiale per un'azione politica sociale sentita senza soluzione di continuità rispetto all'impegno religioso. [...] È indubbio che motivi di prudenza potevano avere influito nelle pastorali degli anni precedenti, ma va anche tenuto presente che con il crollo del regime veniva a essere messa in causa una situazione politico-religiosa che garantiva protezione e privilegi alla Chiesa cattolica in Italia, anche grazie al Concordato; da ciò nasceva l'urgenza di una mobilitazione delle masse cattoliche secondo le indicazioni del pontefice per la costruzione di una società e di uno stato cristiani" [B.Bocchini Camaiani, *Vescovi e clero* cit. (a nota 17), pp. 125-126]. Nel radiomessaggio si facevano anche impliciti riferimenti alle atrocità compiute dai tedeschi nei confronti di popolazioni civili ed ebrei e si raccomandava di riferirsi ai valori ed ai diritti della persona umana nell'edificazione dell'ordine interno degli stati con una condanna ai regimi statalisti e classisti.

[25] Lo stesso monsignor Ettorre, sarà vicino alla DC clandestina. Monsignor Angelucci (Città della Pieve), dal canto suo, "appare animato dalla volontà di agire in ossequio al regime cercando di trasformarlo in senso cristiano".

raggiarono con forza il popolo a conservare la calma e a non perdere la fiducia nel futuro.

Una preziosa fonte da sondare, a questo proposito, è costituita dalle lettere pastorali[26], dalle esortazioni e dalle omelie rivolte alla popolazione da parroci e vescovi. Nel tono delle lettere pastorali vi è un'evidente "evoluzione" per cui, mentre nell'inverno del 1943-1944 la Chiesa preferisce rimanere al di sopra delle contese politiche, a partire dai mesi successivi, il tema prevalente diventa la dottrina sociale. Il tono generale muta passando da un atteggiamento prudente all'esortazione alla mobilitazione delle coscienze. Il nuovo, temuto, nemico è il comunismo.

Nel 1944, i parroci rispondono alle domande della Concistoriale segnalandolo tra i pericoli incombenti per la religione, assieme alla possibile diffusione del protestantesimo[27] e alla "ballomania". La diffusione del ballo, assieme all'indifferentismo, alla diffusione della bestemmia e ad "un'ansia sfrenata di

[26] Si veda, in proposito, B. Bocchini Camaiani - M. Lupi (a cura di), *Lettera pastorali dei vescovi dell'Umbria*, Herder editrice e libreria, Roma 1999. In particolare, sul tema della guerra-castigo di Dio si possono ricordo la lettera pastorale per la Quaresima del 1944 *La pratica della carità* di monsignor Nicolini, vescovo di Assisi, e quella per la Pasqua del 1941 *Oltre "Versaglia", confronti e moniti* di monsignor Angelucci, vescovo di Città della Pieve. Sul tema del lavoro si veda la lettera pastorale di monsignor Nicolini per la Quaresima 1946 *Il lavoro e la Chiesa. Sulla situazione postbellica, da tenere presente la lettera pastorale di mons.Angelucci per la Pasqua 1945 Verso l'ordine nuovo*. Sul rapporto Chiesa-politica, da tenere presente la lettera pastorale di monsignor De Santis, vescovo di Todi, per la Quaresima 1945 *Religione e politica.* Per l'esame delle cause dell' allontanamento dal cristianesimo, si veda la lettera pastorale per la Quaresima 1944 *Declina a malo et fac bonum* che individua nella cupidigia di denaro, nella frenesia del divertimento, nel ballo e nell'attrazione esercitata sulle donne dalla "moda" e dal "fumo" le cause di un generale cedimento morale. Le medesime sono citate in B. Bocchini Camaiani - M.C. Giuntella (a cura di), *Cattolici, Chiesa* cit. (a nota 6).

[27] Può sembrare strano che i vescovi umbri paventino un fenomeno del genere in un contesto caratterizzato dal pressochè totale monopolio del cattolicesimo, ma va ricordato che il pericolo era ritenuto reale agli occhi della Chiesa, secondo solo a quello del comunismo. A questo proposito, nel monito del 23 agosto 1944, la Santa Sede, mentre si adoperava a difendere "l'intangibilità dei patti lateranensi e del concordato", metteva in guardia dai "pericoli della propaganda protestante in Italia, avviata dall'Esercito della Salvezza e dall'YMCA, la nota associazione giovanile, al seguito delle truppe alleate: gravi divisioni e agitazioni nel popolo, forte reazione dei vescovi, del clero e delle associazioni cattoliche, condanna e opposizione della Santa Sede" [G. Verrucci, *La Chiesa nella società* cit. (a nota 1), p. 182].

divertimenti e di piaceri"[28] viene considerata il sintomo di un generale rilassamento dei costumi. La Chiesa non è l'unica a considerare tale pratica moralmente pericolosa:

> c'era una polemica sull'attività danzante, quanto mai intensa anche se forse minore di quella che si aveva in altre città, se sul "Corriere di Perugia" compariva un articolo, *Ballare o produrre?*, contenente una rampogna per quanto avveniva nelle maggiori città italiane. Ma il ballo, tanto più nelle scarse possibilità che vi erano di produrre, era qualcosa di più del semplice svago o, peggio, di una manifestazione d'insensibilità davanti alla situazione del paese. Era anche la grande voglia di vivere, di ritrovarsi, di sperare, di risorgere[29].

In considerazione di questa situazione generale,

> la Chiesa avvertiva la necessità di impostare una strategia di recupero del terreno perduto... se nella fase iniziale della battaglia si cercò, attraverso lo studio della realtà storica, economica e sociale dell'Umbria, di capire le cause dei mutamenti in atto, successivamente, di fronte alla costante crescita dei consensi al Partito Comunista, ci si ridusse solo alla crociata anticomunista. La Chiesa umbra perdeva così di vista le profonde trasformazioni in atto nel tessuto economico e sociale della regione e, scambiando spesso gli effetti per la causa, tentò di modificare una situazione politica che, già tra il 1946 e il 1948, presentava quei connotati di stabilità che gli esiti successivi dovevano confermare[30].

[28] R. Rossi, *La liberazione e la ripresa democratica* in R. Rossi (a cura di), *Storia illustrata,* cit. (a nota 18), p. 865. La Chiesa non è l'unica a considerare la pratica del ballo una forma di degradazione morale: "c'era una polemica sull'attività danzante, quanto mai intensa anche se forse minore di quella che si aveva in altre città, se sul "Corriere di Perugia" compariva un articolo, *Ballare o produrre?*, contenente una rampogna per quanto avveniva nelle maggiori città italiane. Ma il ballo, tanto più nelle scarse possibilità che vi erano di produrre, era qualcosa di più del semplice svago o, peggio, di una manifestazione d'insensibilità davanti alla situazione del paese. Era anche la grande voglia di vivere, di ritrovarsi, di sperare, di risorgere" (ivi, pp. 862-864).

[29] Ivi, p. 864. Questo atteggiamento ha un corrispettivo, su un versante squisitamente politico, in quella "nostalgia di democrazia" che Luciano Tosi ritiene abbia covato per molti anni all'interno dell'AC o in altre organizzazioni cattoliche durante il fascismo e che Tommaso Rossi definisce "voglia di politica", da intendersi "come entusiasmo per il confronto, per la libera discussione, per la partecipazione alla vita pubblica della città e del Paese". Si vedano, rispettivamente, L.Tosi, *Note sulla cultura politica dei cattolici umbri tra guerra e dopoguerra (1943-1947)* in B. Bocchini Camaiani - M.C. Giuntella, *Cattolici, Chiesa* cit. (a nota 6), p. 201 e T. Rossi, *Il difficile percorso* cit. (a nota 10), p. 177.

[30] Ivi, p. 865. Al riguardo, così Bruna Bocchini Camaiani: "I vescovi e il clero negli anni del dopoguerra avrebbero spesso parlato di "scristianizzazione" dando a questo fenomeno un

Ben presto, si inizia a considerare il comunismo un'eresia: lo si combatte, pertanto, negando i sacramenti. Fino al 1948, nelle diocesi dell'Italia centrale, viene negata l'assoluzione a chi confessa di aver votato comunista e il Codice di diritto canonico lo pone sullo stesso piano della massoneria.
Dal punto di vista politico, la Democrazia Cristiana umbra, costituitasi 1944 ed appoggiata dai parroci che si riuniscono pochi giorni dopo la Liberazione, avvia, tra mille difficoltà, la propria attività, dapprima sotto la presidenza Alimenti e successivamente sotto quella di Salciarini[31].

significato unicamente e prevalentemente ideologico, riferendosi cioè al diffondersi delle dottrine "perverse ed atee". Era una lettura che trascurava l'impatto sociale dei fenomeni complessi, di carattere sociale ed economico, come l'abbandono delle campagne e l'urbanesimo, l'industrializzazione e il rinnovato pluralismo politico-ideologico con le inevitabili tensioni e conflitti connessi. Tale lettura era almeno in parte dovuta ad un'immagine della Chiesa di natura prevalentemente giuridica, che sottolineava la sua prerogativa di *societas perfecta* sia sul piano ecclesiale che nei rapporti con lo Stato. Tale prospettiva avrebbe portato la compagine ecclesiastica a dare risposte ideologico-giuridiche a quel fenomeno di "scristianizzazione", con un'attenzione tutta rivolta alle garanzie e ai privilegi offerti dallo Stato, secondo logiche di schieramento legate ai partiti, mentre i processi sociali si sarebbero rivelati ben altrimenti complessi" [B. Bocchini Camaiani, *Vescovi e clero* cit. (a nota 17), p. 131].

31 Il 15 luglio 1944, il Collegio dei parroci del clero urbano di Perugia approva all'unanimità un ordine del giorno: "Dopo aver sottolineato la necessità, conformemente alle disposizioni pontificie, di 'astenersi da ogni attività organizzativa, propagandistica e polemica, anche in seno a quegli eventuali partiti che abbiano per programma la difesa e l'affermazione dei principi cattolici', e dopo aver rimarcato che l'astensione dall'attività politica non significa "agnosticismo", nè tanto meno indifferenza e passività rispetto alle varie forze politiche, si prende una netta posizione a favore della DC. Di conseguenza i parroci, "con la dovuta prudenza", dovevano: "1) indicare alla direzione del Partito democratico cristiano i nomi di persone di sperimentata esemplare vita cristiana cui il partito possa affidare direttamente l'organizzazione e la propaganda in ciascuna parrocchia; 2) esortare individualmente quei fedeli di cui conoscono la serietà e saggezza a iscriversi al Partito democratico cristiano e così indirizzare chiunque a essi si rivolgesse per consiglio; 3) destare in tutti e in ciascuno il senso della responsabilità sociale, che non consente assenteismo". Tali direttive avevano valore per l'intera diocesi e il priore era incaricato di divulgarle, attraverso i vicari foranei, a tutti i parroci, invitandoli a una "fraterna e attiva solidarietà". Lo stesso priore veniva incaricato di presiedere una Commissione per coordinare l'attività dei parroci e dei dirigenti del Partito". G. Pellegrini - M. Tosti, *Il movimento cattolico*, cit., p. 199. Si tratta di quell'atteggiamento che viene battezzato "collateralismo". Il problema è quello di definire i limiti tra partecipazione cattolica alla politica ed intervento della Chiesa. A quanto pare, infatti, su questo punto i confini erano tutt'altro che ben definiti nel momento in cui – come sottolinea Tosti – si chiedeva alle commissioni parrocchiali di indicare alla direzione della DC persone alle quali fosse possibile affidare l'organizzazione e la propaganda in ciascuna parrocchia contraddicendo parzialmente il principio di aconfessionalità. Ivi, p. 222.

Il problema del carattere aconfessionale della DC vive, come ben si comprende, una sostanziale ambiguità se è vero che, pochi giorni dopo la riunione dei sacerdoti perugini, i membri della sezione democristiana di Perugia si sentono in dovere di ribadire in un manifesto la distinzione tra attività politica e religione e quella tra Azione cattolica e chiunque, facendo riferimento ad una personale visione cristiana, desiderasse aderire alla DC[32].
Nell'anno successivo, il 1945, l'attività politica democristiana va molto intensificandosi. Secondo Tosti e Pellegrini si tratta dell'anno decisivo per la riorganizzazione del principale partito cattolico:

> crescono, innanzi tutto, le sezioni del nuovo Partito, la DC; esse nascono e si coagulano attorno ai circoli dell'Azione cattolica, alle ACLI, ai nuclei dei laureati della FUCI; non è inconsueto, nondimeno, che la sezione stessa promuova la costituzione di circoli ACLI, di cooperative, di una federazione dei coltivatori diretti per circondarsi di organi "suppletivi", capaci di radicare l'esperienza e stimolare l'impegno[33].

E determinante, come prima della guerra, è il ruolo dei preti, attorno ai quali va configurandosi il movimento cattolico soprattutto nelle campagne[34] che ha da sempre un ruolo cruciale nella mobilitazione ed organizzazione del laicato. In questo però, vi è un limite dovuto alla

> fatica da parte della Chiesa a rientrare nella logica di una società pluralista, dove occorreva sostenere il confronto, talvolta assai aspro, con posizioni politiche e ideologiche ostili alla religione; una situazione che alimentò una visione confessionale del Partito e preannunciò, in alcune parrocchie già nel 1944-1945, i toni dello scontro che si sarebbe sviluppato nel 1948[35].

[32] Si veda, ancora, G. Pellegrini - M. Tosti, *Il movimento cattolico* cit. (a nota 31).

[33] Ivi, p. 191.

[34] "Nelle campagne un peso determinante nell'avviare la costituzione della sezione è riservato all'atteggiamento del clero; secondo una costante della storia del movimento cattolico in questa regione, che ha visto sempre il parroco in prima fila e la parrocchia sede dell'Azione cattolica e della Cassa rurale, della cooperativa e della Lega contadina, anche negli anni Quaranta, in molti centri rurali, è il prete che dà avvio alla Dc" (M. Tosti, *Le origini della Democrazia Cristiana in Umbria. Organizzazione ed orientamenti* in B. Bocchini Camaiani - M.C. Giuntella (a cura di), *Cattolici, Chiesa* cit. (a nota 6), p. 221. Nei centri maggiori, invece, sono soprattutto ex popolari a dare vita alle sezioni della DC oppure vi sono sollecitazioni provenienti direttamente da Roma. In particolare, Tosti cita il caso di Tupini e Cingolani ad Assisi.

[35] G. Pellegrini - M. Tosti, *Il movimento cattolico*cit. (a nota 31), p. 192.

Una tappa importante è costituita dal Congresso catechistico regionale che si svolge a Perugia nell'ottobre 1946 su iniziativa di mons. Vianello. Nel corso dei lavori vengono analizzati in particolare i problemi relativi alla pastorale e quelli legati all'istruzione religiosa nella scuola e nell'università. Nell'anno precedente era stato organizzato il congresso eucaristico, col proposito di rafforzare il culto dei santi e la devozione mariana. Anche la Santa Sede compie, in quegli anni, importanti pronunciamenti, quali la proclamazione del dogma dell' Assunzione (lettera apostolica *Munificentissimus Deus,* 1950), la proclamazione dell' anno mariano (enciclica *Fulgens corona,*1953) e la festa di Maria Regina (*Ad coeli reginam,* 1954).

L'esito delle elezioni del 1948, che conferma il dato dell'Umbria come "regione rossa", suscita una riflessione soprattutto in merito alla diffusione del comunismo. Si va delineando una strategia di risposta alla diffusione delle idee marxiste, ma manca un'adeguata lettura in merito all'evoluzione culturale ed economica della regione[36]; i rimedi indicati sono, pertanto, il potenziamento della Azione Cattolica, l'introduzione dell'insegnamento della sociologia nel seminario regionale e la formazione dei parroci sulla dottrina sociale della Chiesa, la riorganizzazione delle associazioni di lavoratori (ACLI); inoltre si ritiene necessario che i cattolici si iscrivano al sindacato unico, ancora esistente, per controbilanciare la presenza comunista, che vi è maggioritaria.

Le vicende del sindacato unico sono, peraltro, emblematiche degli equilibri politici generali. Nato in seguito al Patto di Roma del giugno 1944 fonde le componenti sindacali comunista, socialista e cattolica. In ambito cattolico, la prospettiva dell'unità sindacale è caldeggiata soprattutto da Achille Grandi, ma va rapidamente incontro all'opposizione della gerarchia ecclesiastica poco propensa a sostenere un'alleanza con socialisti e comunisti. Vi è, in particolare, in Vaticano

[36] "Nelle lettere pastorali a partire dal 1944 e poi con una sempre maggiore intensità nel 1945 e nel dopoguerra, il tema assolutamente dominante è quello della dottrina sociale della Chiesa e della necessità di una sensibilizzazione e mobilitazione di tutta la compagine ecclesiale. ... In realtà i toni e i linguaggi usati nelle lettere pastorali per affrontare i temi sociali e politici rivelano con frequenza una certa impreparazione su queste tematiche anche da parte dei vescovi che spesso non riescono ad usare strumenti di analisi, ma trasferiscono anche ai problemi sociali i toni omiletici ed esortativi sempre usati nella predicazione oppure accentuano gli aspetti di mobilitazione a scapito dei contenuti. ... Questo passaggio da una pastorale prevalentemente "religiosa", tutta incentrata sulla pietà individuale, a tematiche sociali e propolitiche, ricorda per certi aspetti i dibattiti suscitati fin dal suo sorgere dell'Opera dei Congressi, come ha messo in rilievo De Rosa". F.Traniello, *Chiesa, guerra e Resistenza* cit. (a nota 6), p. 49.

una corrente decisamente contraria agli accordi con le sinistre: si tratta del cosiddetto "partito romano".
E tuttavia,

> nei primi due anni l'intesa tra i partiti di massa conosce risultati positivi. A Terni si giunge a fare de "La Tribuna" l'organo del PCI, del PSIUP e della DC. A Perugia la DC partecipa alla Giunta comunale anche dopo le elezioni del 7 aprile 1946 e fino all'agosto del 1947. Ma è la "coda" di un processo unitario che le vicende nazionali e i contrasti sociali stavano spingendo all' esaurimento. La DC riceveva una spinta a costituirsi come forza alternativa ai partiti di sinistra non solo dagli sviluppi nazionali, ma anche dai ceti che la sostenevano[37].

I fattori di disgregazione finiscono, dunque, per prevalere, anche sulla spinta dei Comitati centrali dei partiti che, venuta meno la base comune costituita dalla lotta antifascista, riattivano e inducono a riattivare il reciproco confronto diretto. Anche gli anglo-americani, preoccupati dall'avanzata comunista, spingono per la rottura dell'unità antifascista, unità che, tuttavia, durerà abbastanza a lungo da permettere la conclusione dei lavori per la stesura della Costituzione, nonostante che, nel maggio 1947, De Gasperi abbia escluso i comunisti dal governo. La chiusura, dal punto di vista politico, della fase postbellica avviene, tuttavia, con le elezioni politiche del 18 aprile 1948 (le prime da cui scaturisce un Parlamento eletto democraticamente, a suffragio universale e destinato ad esercitare il potere legislativo per intero); da esse prende forma il nuovo assetto politico italiano.
In conclusione sembra di poter dire che, complessivamente, il mondo cattolico, in una fase storica contraddistinta da mutamenti radicali ed estremamente rapidi (lo spostamento "occupazionale" della popolazione dall'agricoltura all'industria ed al terziario, la mobilità interna, l'urbanizzazione, la nascita della società dei consumi, rafforzata dall'affermazione di quel mezzo televisivo che sarà al centro dell'analisi di Mac Luhan in merito alle dinamiche della comunicazione, la forte ripresa economica non adeguatamente guidata dall'alto) non riesce a dare una risposta sempre appropriata alla situazione in costante evoluzione[38].

[37] R. Rossi, *Il difficile percorso* cit. (a nota 10), p. 171.

[38] Pietro Scoppola evidenzia che il "La visione del pontefice tendeva a mettere l'accento sull'ordine ideale piuttosto che a capire quello che stava accadendo nella società per offrire, sul terreno pastorale, risposte efficaci: il prevalere del momento ideologico su quello della comprensione critica è una delle costanti che colpiscono nei documenti della Chiesa di allora. [...] Lo scontro è sempre fra idee e modelli: raramente si presta attenzione alle difficoltà che nascono per la fede e per la vita religiosa da oggettive condizioni di vita". P. Scoppola, *La*

Pietro Scoppola evidenzia la profonda contraddizione insita nella società italiana del dopoguerra in cui da un lato si assorbe l'immaginario americano filtrato dallo star system hollywoodiano (la cosiddetta "American way of life"), dall'altro appare evidente che i presupposti per interiorizzare certi valori mancano: la logica "rampante", figlia di quello "spirito della frontiera" di cui il popolo americano è antropologicamente intriso sin dai tempi dell'epopea western[39], è aliena dall'indole latina, più orientata verso una logica di stabilità ed al traguardo del posto fisso. Anche la battaglia anticomunista, oltre a non sortire gli effetti sperati[40], secondo l'avviso di Scoppola impedirà di identificare il vero nemico in quella secolarizzazione ed in quel più generale "vuoto etico" di cui sarà vittima non solo il mondo di valori cattolici, ma anche quello dei riferimenti dell'universo della sinistra politica[41].

repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia (1945-1990), Bologna, il Mulino 1991, p. 297. Alla poliedricità dell'universo cattolico si preferirà un atteggiamento "monolitico" che avrebbe dovuto rafforzare la posizione della Chiesa sulla base di una rigida coerenza interna, ma che, nel quadro generale della battaglia culturale in corso nel primo dopoguerra, non pagherà.

39 Scoppola richiama la categoria weberiana dell'etica protestante in relazione allo spirito del capitalismo.

40 "Nei confronti stessi del comunismo il disegno del Papa rimane inattuato: la scomunica del '49 provoca in taluni casi lacerazioni di coscienza ma non produce il ritorno sperato; più spesso la condotta è letta come un intervento politico che non vincola sul piano religioso; si manifesta una certa impermeabilità dei fedeli al messaggio papale e alla scomunica, la cui portata del resto è ridimensionata sul piano della prassi pastorale" (ivi, p. 302).

41 "Di fatto, mentre la Chiesa era impegnata nello scontro frontale con il comunismo, il nemico nuovo e più temibile veniva alle spalle nella forma di una scristianizzazione e di una progressiva e diffusa secolarizzazione della società italiana dal punto di vista della mentalità e del costume popolare. Gli anni del più forte esercizio del potere da parte dei cattolici, i "giorni dell'onnipotenza" per riprendere il già citato titolo di Mario Vittorio Rossi coincidono così con il periodo di massima secolarizzazione. È un paradosso sul quale vale certo la pena di riflettere. [...] La società non ha più criteri di riferimento collettivi; i singoli comportamenti tendono ad una sorta di autolegittimazione. Si direbbe, riprendendo il filo del discorso, che quella tendenza che è caratteristica dei processi di secolarizzazione a rivendicare i propri spazi di autonomia investa ormai i singoli comportamenti umani e spinga perciò verso la crisi di ogni riferimento etico" (ivi, pp. 302 sgg.).

Le chiese diocesane umbre e il Concilio Vaticano II

Mario Tosti
presidente dell'ISUC??????

A più di quarant'anni dalla sua chiusura, il Concilio Vaticano II è ancora in attesa di una sua storia "non di parte ma di verità". Questo ha affermato nel giugno 2005, a Roma, il cardinale Camillo Ruini presentando il volume scritto dal vescovo Agostino Marchetto, studioso di storia della Chiesa: *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*[1]. Perché "contrappunto"? Il cardinale Ruini l'ha subito spiegato. Il libro di Marchetto fa da contrappunto, ossia si contrappone, all'interpretazione del Vaticano II che ha fino ad oggi monopolizzato la storiografia cattolica mondiale: quella dei cinque volumi della *Storia del concilio Vaticano II* diretta da Giuseppe Alberigo e pubblicata in sei lingue tra il 1995 e il 2001[2]. Ruini ha esordito paragonando "in modo un po' scherzoso" la storia del Vaticano II di Alberigo a quella scritta dal servita Paolo Sarpi sul Concilio di Trento, pubblicata a Londra nel 1619 e subito messa all' indice dei libri proibiti: cioè una ricostruzione brillante, fortunata, ma molto polemica e molto di parte. A Sarpi rispose diciassette anni dopo il gesuita Pietro Sforza Pallavicino con una *Istoria* molto più documentata ma non meno appassionata e parziale. Ci vollero tre secoli prima che il Tridentino avesse la sua prima storia equa e compiuta, pubblicata da Hubert Jedin tra il 1949 e il 1975. E proprio questo Ruini ha invocato: una "grande

[1] Titolo completo: A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2005.

[2] G. Alberigo (a cura di), *Il cattolicesimo verso una nuova stagione: l'annuncio e la preparazione: gennaio 1959-settembre 1962*, vol. I; edizione italiana a cura di Alberto Melloni, il Mulino, Bologna 1995; Id*., La formazione della coscienza conciliare: il primo periodo e la prima intersessione, ottobre 1962-settembre 1963*, vol. II, edizione italiana a cura di Alberto Melloni, il Mulino, Bologna 1996; Id., *Il Concilio adulto: il secondo periodo e la seconda intersessione, settembre 1963-settembre 1964*, vol. III, edizione italiana a cura di Alberto Melloni, il Mulino, Bologna 1998; Id., *La Chiesa come comunione: il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964-settembre 1965*, vol. IV, edizione italiana a cura di Alberto Melloni, il Mulino, Bologna 1999; Id.,*Concilio di transizione: il quarto periodo e la conclusione del Concilio, 1965*, vol. V; edizione italiana a cura di Alberto Melloni, il Mulino, Bologna 2001.

storia in positivo" anche per il Concilio Vaticano II, sperabilmente presto, senza aspettare tre secoli. Il volume di Marchetto – ha detto – dà nelle sue pagine finali alcune indicazioni per produrre questa storia "nuova e diversa". La tesi di fondo di Alberigo e della sua "scuola bolognese", fondata negli anni sessanta da Giuseppe Dossetti, è che gli elementi prioritari del Concilio Vaticano II non sono i testi che esso ha prodotto. La priorità è l'evento in sé. Il vero Concilio è lo "spirito" del Concilio; non riducibile, anzi, incommensurabilmente superiore alla "lettera" dei suoi documenti. E lo "spirito" del Concilio è identificato nel sogno di Giovanni XXIII di una "nuova Pentecoste" per la Chiesa e per il mondo. Mentre la "lettera" sarebbe l'imbrigliamento dell'assise attuato da Paolo VI, il papa che ha in effetti promulgato tutti i documenti conciliari. Tra Giovanni XXIII e Paolo VI lo scarto è dato come incolmabile. Quasi la "lettera" di papa Montini avesse soffocato e tradito lo "spirito" di papa Roncalli[3]. Un' altra tesi di fondo è che il Vaticano II ha segnato una cesura sistemica tra stagione ecclesiastica anteriore, preconciliare, e quella successiva, postconciliare. Ebbene, il cardinale Ruini ha contestato in radice questa visione. Non solo il Concilio Vaticano II non segna una cesura, intesa come un "nuovo inizio" nella storia della Chiesa, ma tale cesura "è anche teologicamente non ammissibile"[4]. A sostegno della continuità del Vaticano II, rispetto alla grande tradizione della Chiesa, Ruini ha citato anzitutto Giovanni XXIII, e proprio quel passaggio del suo discorso inaugurale del Concilio dell'11 ottobre 1962, che Alberigo e la scuola di Bologna più invocano a sostegno delle loro tesi. Poi ha citato Paolo VI, che il 18 novembre 1965 chiarì ai vescovi riuniti in Concilio che con la parola programmatica "aggiornamento" Giovanni XXIII

[3] Anche a noi pare questo uno dei punti più discutibili dell'interpretazione della cosiddetta "scuola bolognese". Paolo VI resta, a nostro avviso, un grande pontefice. Non ha imbrigliato il Concilio, casomai ha cercato di applicarlo tenendo conto delle tante spinte, interne ed esterne alla Chiesa, delle diverse scuole teologiche, delle trasformazioni repentine della società italiana e mondiale. Basti pensare solo, rispetto a quest'ultimo versante, al terrorismo, alla convulsa secolarizzazione, alla contestazione giovanile, alla crisi dell'egemonia politica del "partito dei cattolici"; nell'orizzonte internazionale pensiamo poi alla decolonizzazione, all'emergere delle chiese in America latina e in Africa.

[4] La sintesi degli interventi effettuati in occasione della presentazione del volume di Agostino Marchetto, avvenuta a Roma, il 17 giugno 2005, nella sala "Pietro da Cortona" dei Musei Capitolini, utilizzata nella redazione del presente saggio, è di S. Magister, *Vaticano II: la vera storia che nessuno ha ancora raccontato*, consultabile on line al sito http://www.chiesa.espressonline.it

> non voleva attribuire il significato che qualcuno tenta di darle, quasi essa consenta di relativizzare secondo lo spirito del mondo ogni cosa nella Chiesa (dogmi, leggi, strutture, tradizioni), mentre fu così vivo e fermo in lui il senso della stabilità dottrinale e strutturale della Chiesa da farne cardine del suo pensiero e della sua opera[5].

Poi ancora ha citato Giovanni Paolo II, che nel 2000, a un convegno sull'attuazione del Vaticano II, ribadì che

> leggere il Concilio supponendo che esso comporti una rottura col passato, mentre in realtà esso si pone nella linea della fede di sempre è decisamente fuorviante[6].

Ma pur nella continuità con la tradizione e le fonti bibliche e patristiche – ha proseguito Ruini – il Vaticano II ha segnato delle novità e aperture. Alla base dell'apertura del Concilio alla modernità – ha detto – c'è l'assunzione positiva della centralità del soggetto umano, ossia quella "svolta antropologica che ha caratterizzato lo sviluppo storico dell'Occidente almeno a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento"[7]. Con ciò il Vaticano II "ha posto fine a una lettura catastrofale dell'epoca moderna". Altro punto critico è il ruolo della gerarchia. Ruini ha sottolineato che "essa è per il Popolo di Dio". Quando il Concilio si svolse,

> la contestazione antiautoritaria della seconda metà degli anni sessanta doveva ancora esplodere. I padri conciliari non si sentirono quindi obbligati a difendere l'autorità della gerarchia da un attacco che non c'era stato.

Si dedicarono piuttosto "a completare e ad equilibrare l'opera del Concilio Vaticano I, affiancando all'affermazione del primato del papa quella della collegialità dei vescovi". E con ciò

> posero le premesse per uno sviluppo ecclesiologico che è ormai iniziato e dovrà caratterizzare il tempo che sta davanti a noi, realizzando una forma di sintesi tra la prospettiva incentrata sul collegio dei vescovi, prevalente nel primo millennio, e quella che fa capo al primato papale, che ha contrassegnato il secondo millennio.

Di Joseph Ratzinger teologo, Ruini ha ripreso alcuni passaggi della sua autobiografia, negli anni in cui egli era perito al Concilio:

5 *Ibidem.*

6 *Ibidem.*

7 *Ibidem.*

> Nella discussione preparatoria alla costituzione *Dei Verbum* papa Benedetto XVI si chiedeva se venisse prima, per la fede, l' esegesi storico-critica del testo biblico, oppure la tradizione della comunità credente. E rispondeva che prima veniva la tradizione. Il Concilio gli ha dato ragione. L'alternativa sarebbe stata trasformare la Chiesa in una democrazia parlamentare dominata dai teologi e dagli esegeti.

Concludendo, Ruini ha di nuovo contestato la contrapposizione tra Giovanni XXIII e Paolo VI quale appare nella storia del Vaticano II prodotta da Alberigo e dalla scuola di Bologna. E di questa storia, che pur continua a dominare la scena, ha praticamente decretato il tramonto:

> L'interpretazione del Concilio come rottura e nuovo inizio sta venendo a finire. È un'interpretazione oggi debolissima e senza appiglio reale nel corpo della Chiesa. È tempo che la storiografia produca una nuova ricostruzione del Vaticano II che sia anche, finalmente, una storia di verità[8].

Dietro queste affermazioni si è aperta una "guerra sul Concilio", soprattutto mediatica; da una parte coloro che, come il quotidiano "Avvenire", hanno accusato di partigianeria e di ideologismo la scuola bolognese o come "Il Foglio", l'organo degli atei ortodossi, che l'addebita di intemperanze ideologiche, dall'altra coloro che ("La Repubblica") ritengono la severa critica alla *Storia del Concilio* di Alberigo un'occasione per formulare una propria visione del Concilio sottolineando la coincidenza tra l'inizio del pontificato di Benedetto XVI e la ricorrenza del quarantesimo anniversario della conclusione del Concilio, l'8 dicembre 1965[9]; insomma queste due circostanze tenderebbero a far contatto: se molti s'aspettano che il pontefice prosegua su quella strada, riprendendo l'auspicio espresso nel suo testamento da Giovanni Paolo II, altri invece preferirebbero che papa Ratzinger seguisse altre direzioni fino ad annullare la svolta conciliare, accantonando anche l'insegnamento del Concilio sulla Chiesa e in particolare quello relativo alla sacramentalità dell'episcopato che ne rinsaldò l'autonomia rispetto al potere centrale e alla collegialità del Papa con i vescovi. Forse, semplicemente, dopo più di quarant'anni, è giunto il momento di studiare il Concilio non più attraverso le fonti ufficiali, i protocolli ufficiali, o i diari e le testimonianze, ma attraverso una ricostruzione dal basso della sua applicazione nelle diocesi. Potremmo non essere esaustivi, ma una veloce inda-

[8] *Ibidem.*

[9] S. Fiori, *È guerra sul Concilio*, in "La Repubblica", 2 luglio 2005, p. 45.

gine bibliografica ha rivelato che, al momento, l'unico testo che dia conto sinteticamente dell'applicazione del Concilio è il volume, a cura di Giuseppe Alberigo, *Chiese cristiane e concilio*; abbiamo poi un volume su Venezia di Vian, *Sposa e pastore. Oltre vent'anni di chiesa veneziana (1978-2000);* per Roma esiste un'interessante raccolta di documenti, a cura del Gruppo La Tenda, *Roma come chiesa locale. Un'esperienza di dialogo*, 2003; per Bologna diverso materiale in *Giacomo Lercaro, vescovo della chiesa di Dio*, a cura di Giuseppe Alberigo.

E per le chiese dell'Umbria? Di complessivo nulla. Possiamo disporre, oltre che dell'interessante raccolta delle lettere pastorali dalla fine del Settecento alla metà del Novecento, curata da Bruna Bocchini Camaiani e Maria Lupi, solo di alcuni saggi più incentrati sulla storia del movimento cattolico, sull'Azione Cattolica in particolare, nonché sulle testimonianze di alcuni protagonisti di quegli anni[10]. Dunque è un'impresa difficile quella che attende il ricercatore che tenti di elaborare una sintesi; nel compierla non resta che confidare nella comprensione del lettore e nella speranza che questo lavoro serva da stimolo per avviare una nuova stagione di studi.

Innanzi tutto è necessario delineare, sinteticamente, il volto della regione alla vigilia dell'evento conciliare, sia dal punto di vista economico, sociale e politico, sia da quello ecclesiale.

La fine del secondo conflitto mondiale comportò per l'economia regionale una drastica riduzione dell'occupazione e della capacità produttiva; la smobilitazione totale di aziende e di settori più strettamente legati all'economia di guerra, e la conseguente riduzione di occupazione in molte aree, aveva elevato, alla fine degli anni cinquanta, il numero dei lavoratori disoccupati a più di 2.000, in una regione che, nel 1951, contava 803.918 abitanti. Il censimento del 1951 consegnava alla regione un'industria ridimensionata – la popolazione addetta era di poco superiore al 25% – e ribadiva il perdurante dualismo tra un'Umbria verde, tradizionale, identificata nella provincia di Perugia, che contava ancora il 60% della popolazione attiva dedita all'agricoltura, e un'Umbria moderna, industriale, corrispondente al polo ternano, dove invece, di fronte al 34% di addetti all'industria, figurava un 45% di lavoratori agricoli.

Contemporaneamente a questo fenomeno di depressione nelle attività industriali e commerciali, dal settore agricolo l'esodo verso le città si era fatto più massiccio. Gli anni cinquanta e i seguenti furono infatti gli anni in cui si ruppe

[10] B.Bocchini Camaiani -M. Lupi, *Lettere Pastorali dei vescovi dell'Umbria*, Herder Editrice e Libreria, Roma 1999; *L'Azione Cattolica in Umbria. Tra primo dopoguerra e Concilio Vaticano II*, atti del convegno di studi (Orvieto, 9 maggio 1999), AVE, Roma 2001.

in Umbria il secolare equilibrio legato al sistema mezzadrile; durante tutto il secondo dopoguerra si assottigliò sempre di più la consistenza della famiglia mezzadrile e diminuì, di conseguenza, la presenza stessa delle famiglie. L'agricoltura restava sempre il problema principale dell'economia umbra, esperti e studiosi furono costretti a verificare che il reddito unitario per ettaro era ancora fra i più bassi, inferiore persino a quello di molte regioni meridionali. Il basso reddito provocava naturalmente fenomeni di pauperizzazione e di fronte al continuo peggioramento della situazione economica si fece strada quella che, in questa regione, da secoli era stata la risposta dei poveri alla povertà: la mobilità; i piccoli centri di valle e poi le città divennero le mete di questa migrazione che se da un lato aveva come conseguenza un aumento della disoccupazione, dall'altro faceva si che alcuni proprietari, per evitare di vedere i propri poderi vuoti, concedessero l'azienda anche a famiglie insufficienti.

Il crepuscolo della mezzadria portò a una radicalizzazione della lotta politica e sindacale; se fino agli anni cinquanta era stata caratterizzata da episodi a livello aziendale, territorialmente circoscritti, soprattutto per rivendicare l'attuazione delle disposizioni del "lodo De Gasperi" e della "tregua mezzadrile", spesso disattese dalla parte padronale, successivamente il movimento contadino modificò la sua strategia e dette origine a grandi manifestazioni unitarie per tentare di influire sul piano legislativo.

Le rapide e profonde trasformazioni economiche e sociali che interessarono l'Umbria nell'immediato secondo dopoguerra implicarono pure ripercussioni sul piano dei comportamenti e della mentalità collettiva. Anche la chiesa umbra, uscita dalla guerra con una forte credito morale, guadagnato nella difesa dei perseguitati, nell'assistenza materiale a popolazioni fiaccate da estenuanti bombardamenti, nella salvaguardia delle città e della civile convivenza, cercò d'imporsi come guida morale e perseguì un progetto di rifondazione etica della società[11]. Questa presenza si scontrò subito, in Umbria, con il socialcomunismo ormai straripante e le due prospettive si presentarono di fatto incomponibili.

La crociata anticomunista, negli anni successivi alle elezioni del 1948, impegnò intensamente la chiesa umbra che, tuttavia, anche in base ai primi sondaggi pubblicati, sembra perdere di vista le profonde trasformazioni in atto nel tessuto economico e sociale della regione, scambiando spesso gli effetti con la causa. Il consenso che il comunismo otteneva nelle campagne era considerato all'origine di tutti gli altri mali, anche del degrado morale che, in particolare, si

[11] Su questi aspetti cfr. il recente volume di L. Colangeli, *Protagonisti e testimoni di un tempo difficile*, ISUC - Editoriale Umbra , Perugia - Foligno 2007.

manifestava con l'allontanamento dall'etica familiare cattolica. Di fronte a questa situazione i vescovi si preoccuparono soprattutto di avviare un' incisiva azione formativa e di sollecitare un impegno sociale e politico facente perno sull'incremento e l'organizzazione dell'Azione cattolica e delle ACLI; ancora una volta il problema più sentito restava la formazione di dirigenti laici in grado di assumere un ruolo autonomo, di coprire carenze e di evitare situazioni di supplenza del clero nei settori associativi e nelle organizzazioni sindacali e politiche[12].
Alcune esperienze significative, che rivendicavano nella chiesa e nella società maggior democrazia, che si dimostravano rispettose delle diverse scelte politiche e civili, rimasero sostanzialmente di *élite,* confinate all'angusto spazio parrocchiale e comunque sempre troppo legate al clero. In tale contesto si colloca l'esperienza del giornale "Presenza", attivo a Perugia dal 1956 al 1959; molti laici e anche qualche sacerdote si ritrovarono nelle problematiche portate avanti nel giornale, ma si ebbero anche reazioni contrarie di cui l'esponente più autorevole e deciso fu l'allora arcivescovo di Perugia monsignor Parente. Questi, pur riconoscendo che negli scritti contenuti in *Presenza* non vi erano errori dal punto di vista dei principi cattolici, prese una posizione contraria al giornale in quanto temeva lo spirito di libertà e di ricerca sul piano ecclesiale culturale e politico, il suo antintegralismo, la volontà di dialogo con tutti. Non a caso lo scontro con l'arcivescovo si fece più vivo sui temi maritainiani della distinzione fra il piano "spirituale" e quello "temporale" tanto che, per non aggravare il contrasto, fu deciso di non pubblicare un articolo che affrontava espressamente tale tematica. Tuttavia, "Presenza" forse non appartiene più tanto all'età di Pio XII ma a quella successiva: il giornale anticipava infatti temi e dibattiti che saranno propri della Chiesa giovannea[13].
L'analisi dei vescovi umbri non si soffermò tanto sulle trasformazioni culturali ed economiche in atto nelle campagne della regione, bensì sul problema del comunismo; essi ritenevano il comunismo il maggiore responsabile del muta-

[12] M.C. Giuntella - L. Tosi, *Cattolici in una regione "rossa". Note sulla Chiesa umbra nell'età di Pio XII*, in "Annali della Facoltà di Scienze Politiche", Materiali di Storia", 12, a.a. 1988-1989,n. 25, pp. 75-103; G.Pellegrini - L.Tosti, *Il movimento cattolico*, in R. Covino (a cura di), *L'Umbria verso la ricostruzione,* atti del convegno "Dal conflitto alla libertà" (Perugia 28-29 marzo 1996), ISUC - Editoriale Umbra , Perugia - Foligno 1999; L.Tosi, *Note sulla cultura politica dei cattolici umbri tra guerra e dopoguerra (1943-1947)*, in B.Bocchini Camaiani - M.C. Giuntella, *Cattolici, Chiesa, Resistenza nell'Italia centrale*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 199-215.

[13] La ristampa anastatica del giornale perugino, con introduzione di Giorgio Battistacci, è stata curata dall'Istituto per la Storia dell'Umbria Contemporanea (ISUC), Eucoop, Perugia 1983.

mento morale e religioso dell'Umbria e in una lettera pastorale collettiva indirizzata a tutti i fedeli della regione si dimostravano convinti che all'origine della diffusione del comunismo c'erano varie cause:

l) la scissione esistente nella mentalità del contadino tra le faccende di religione e di Chiesa e i propri interessi economici e politici (per cui ritenevano di potere essere tranquillamente cattolici e comunisti insieme);
2) l'ignoranza dei contadini (a causa del clero che non li aveva istruiti) nella dottrina sociale della Chiesa;
3) l'illusione di alcuni di poter divenire proprietari;
4) l'odio verso i padroni esosi e sfruttatori.

Le responsabilità di questi ultimi erano sottolineate con forte evidenza e i vescovi non trascuravano neppure un accenno critico verso i parroci padroni[14].

Per fronteggiare l'avanzata del comunismo i vescovi proponevano come primo rimedio l'intensificazione dell'istruzione religiosa, "aggiornata con applicazioni sociali, ai fanciulli, ai giovani e agli adulti". "L'organizzazione catechistica – scrivevano nella pastorale collettiva – deve essere in cima ad ogni nostro pensiero". I vescovi dell'Umbria tentarono di realizzare la mobilitazione delle loro dio-cesi non solo attraverso la riorganizzazione della vita parrocchiale ma anche mediante alcuni momenti forti: missioni, grande risalto alla celebrazione dell'Anno santo 1950, Crociata per l'istruzione religiosa (Assisi 1957, monsignor Nicolini), Crociata "per un Mondo Migliore" con padre Riccardo Lombardi, a Perugia (1952-1953).

L'altro fenomeno su cui vescovi e parroci soffermarono la loro attenzione fu l'apparente degrado morale, che si manifestava in particolare con l'allontanamento dall'etica familiare cattolica; con la diffusione delle pratiche contraccettive, con i fidanzamenti prolungati, con nozze precedute dalla fuga dei promessi sposi, con il ballo. Se alcuni attribuivano la causa di tutto al comunismo, altri, pochi, davano la colpa al cinema o all'urbanizzazione che facevano conoscere modelli di vita diversi da quelli tradizionali. Le chiese dell'Umbria avevano dunque coscienza dei mutamenti, che avvertivano come contrari agli insegnamenti della Chiesa, però ne percepivano assai poco le cause; se qualcuno attribuiva tutte le responsabilità al comunismo, la maggior parte non si poneva neppure il problema delle cause.

La Curia romana non era molto soddisfatta delle iniziative prese. Monsignor Montini scrisse una lettera a Vianello, presidente della Conferenza Episcopale

[14] M.C. Giuntella - L. Tosi, *Cattolici in una regione "rossa"* cit. (a nota 12).

Umbra, e sollecitò più immediate e concrete misure. L'arcivescovo di Perugia convocò allora una riunione straordinaria della Conferenza Episcopale Umbra che istituì una commissione episcopale con il compito di studiare a fondo la realtà sociale e religiosa della regione e di sug-gerire i rimedi. La presiedette monsignor Beniamino Ubaldi, vescovo di Gubbio, che lavorò in stretto contatto con Vianello. Infaticabile animatore della commissione fu, oltre al presidente monsignor Ubaldi, don Pietro Fiordelli, che ne fu il segretario fino alla sua nomina a vescovo di Prato.
La commissione lavorò dal 1953 al 1956, quando monsignor Parente decise di scioglierla e di trasferire i suoi compiti alla Conferenza Episcopale Umbra. Si occupò in particolare dell'istruzione e della formazione religiosa di clero e laici e tentò di acquisire e diffondere una più matura coscienza della realtà sociale ed economica della regione, per rendere più efficace la presenza cattolica in essa. Per fronteggiare il decadimento religioso e morale, specie nel mondo contadino, la commissione individuò come strumenti privilegiati, l'istruzione religiosa capillare nell'area cittadina e in quella rurale, la realizzazione di iniziative a carattere sociale nelle campagne e l'attivazione dell'AC, che, secondo don Fiordelli, promotore e animatore di numerosi incontri diocesani e regionali, doveva essere un "seminario" di laici capaci di animare le varie organizzazioni ed iniziative cattoliche. La fine dell'esperienza della commissione episcopale, voluta da Parente, favorì tale involuzione e il prevalere di una "linea romana" sul tentativo di creare una identità delle Chiese umbre[15].
Sembra questo il clima che precede il Concilio che, come è noto, si chiuse in modo convulso, lasciando aperti interrogativi e dubbi, nei vertici e nella base; anche in Umbria manca un impegno comune dell'episcopato sulle linee della ricezione; impossibile, dunque, allo stato attuale, delineare la geografia e i processi della sua applicazione. Si assiste ad uno sforzo collettivo di sintonizzare le diocesi col grande avvenimento e la via maestra attraverso la quale il concilio entra nelle comunità e nella sensibilità del cristiano comune è soprattutto quella della informazione: lettere pastorali, veglie eucaristiche, preghiere per il Concilio, conferenze, sono le iniziative più diffuse che trovano nei circoli di Azione Cattolica una rete adeguata. Ma non sempre. Se ciò appare vero, per esempio, ad Orvieto, dove la Giunta diocesana invitò tutte le Asso-

[15] M.C. Giuntella - L. Tosi, *Mobilitazione e rinnovamento nell'età di Pio XII*, in L. Tosi (a cura di), *Una chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della Diocesi di Perugia. III L'età contemporanea*, Quattroemme, Perugia 1997, pp. 127-150.

ciazioni a diffondere la conoscenza dei motivi e delle finalità del Concilio[16], meno incisiva sembra l'azione nella diocesi di Spoleto se nella relazione della visita del Nucleo regionale GIAC al Centro diocesano di Spoleto, nel marzo del 1967, è scritto:

> le idee del Concilio vanno passando molto lentamente [...] non esiste un piano pastorale diocesano [...] la GIAC che dovrebbe essere un appoggio ha spesso bisogno di un appoggio. I rapporti con le associazioni sono di tipo tradizionale[17].

Nella diocesi di Gubbio, invece, nel mentre si andavano diffondendo le tematiche conciliari entravano in crisi le forme organizzative tradizionali di Azione Cattolica. Il presidente diocesano, nel maggio 1967, riferiva di una realtà davvero preoccupante:

> È doveroso denunciare una crisi nell' AC giovanile che va oltre i dati statistici senz'altro deficitari nel confronto con gli anni precedenti e che senza dubbio investe la vitalità delle stesse Associazioni.

Venivano anche evidenziate alcune ragioni della crisi:

> Crisi dell'associazione in genere in evidenza anche su scala nazionale; sfiducia dei laici e di parte del clero impegnato in un tipo di AC ormai superato nel metodo e nell'impostazione; scarsa conoscenza del mondo giovanile, delle sue esigenze e conseguente deficienza di metodo per un positivo colloquio con esso.

Alla fase di stallo e di crisi aveva contribuito anche l'assenza di una guida al vertice della Diocesi dopo la morte, il 14 gennaio 1965, del vescovo Beniamino Ubaldi. Però, mentre entravano in una crisi irreversibile le associazioni tradizionali, prendeva piede, nel dicembre 1962, quell'esperienza singolare di animazione della gioventù che fu il Movimento Studenti Eugubino. Nel giro di poco tempo divenne l'istituzione giovanile che polarizzò l'attenzione del mondo cattolico e della città per il numero di coloro che vi aderirono, per le iniziative intraprese, per il consenso registrato tra gli studenti e l'eco suscitato nell'opinione pubblica.
Riserve erano emerse ben presto nel mondo cattolico data la natura mista – di studenti e studentesse – del Movimento: la pregiudiziale fu superata grazie alla

[16] C.A. Calistri, *Diocesi di Orvieto*, in *L'Azione Cattolica in Umbria* cit. (a nota 10), pp. 191-203.

[17] S. D'Orazio, *Diocesi di Spoleto-Norcia*, in *L'Azione Cattolica in Umbria* cit. (a nota 10), pp. 285-296.

comprensione del vescovo Ubaldi – la cui fiducia fu di sostegno, guida ed incoraggiamento all'iniziativa – e di alcuni laici della Giunta di Azione Cattolica.
Il Movimento Studenti Eugubino formalmente non era inquadrabile nell'Azione Cattolica, ma si considerava Azione Cattolica, tanto che i dirigenti partecipavano normalmente ai convegni o congressi nazionali o regionali degli Studenti di Azione Cattolica. Aveva un suo Statuto elaborato democraticamente tra gli appartenenti ed approvato dal vescovo. Sua caratteristica fu la scelta di "essere aperto a tutti", nel senso che intendeva offrire a tutti "una reale possibilità di dialogo, a parità di condizioni", chiedendo a chi si iscriveva "soltanto la buona volontà di affrontare certi problemi e di rispettare l'ambiente che è stato creato anche per lui": il che consentì di avere tanti soci, senza discriminare coloro che non riuscivano a percorrere le tappe di fede o gli approfondimenti culturali e religiosi scelti come obiettivi. Senz'altro all'apprezzamento ed alla espansione del Movimento Studenti Eugubino contribuì il carisma di don Angelo Fanucci, il quale, con la sua notevole capacità comunicativa, creò un clima ed un ambiente favorevole all'incontro dei giovani ed alla messa in cantiere di tante iniziative. L'esperienza del Movimento Studenti durò fino ai primi anni settanta, allorché gli interessi pastorali e culturali di don Fanucci si orientarono prevalentemente verso il mondo dei disabili, nei confronti dei quali negli ultimi anni si era concentrata anche l'attenzione del Movimento[18].
Diversa, e per certi versi più complessa, fu la ricezione del Concilio nell'unico centro industriale della regione: Terni. Nel 1966 cominciarono i corsi di istruzione sul Concilio per sacerdoti, suore, laureati, per studenti e per i fedeli. Sempre nel 1966 venne istituito il Consiglio Presbiteriale. Nel 1968 prese vita il Consiglio Pastorale Diocesano. Il vescovo, monsignor Dal Prà, avvertì anche l'urgenza della costituzione dei Consigli Parrocchiali. Raccomandò che le scelte venissero fatte con carattere democratico, sintomo quest'ultimo che ci fa comprendere il profondo cambiamento che il Concilio aveva operato nel Vescovo locale.
Scrive ai fedeli il 10 dicembre 1965, alla fine del Concilio:

> Soprattutto hanno bisogno di rinnovarsi nello spirito gli uomini e le donne che formano la Chiesa: i Vescovi, i sacerdoti, i religiosi, le Suore e tutti i cristiani e le cristiane. Infatti abbiamo tutti la tendenza a fare tutto quello che abbiamo sempre fatto [...] mentre cambia il modo di pensare, di agire, di vivere del

[18] G. Pellegrini, *Diocesi di Gubbio*, in *L'Azione Cattolica in Umbria* cit. (a nota 10), pp. 121-160. Inoltre: M.L. Mazzanti (a cura di), *Centoventi anni di storia dell'Azione Cattolica diocesana 1872-1992*, Tipografia Zebi, Gubbio s.d.

> mondo che ci circonda. Se noi stiamo fermi e il mondo cammina, la Chiesa non può essere la luce del mondo e il sale della terra [...] ma ora, grazie a Dio, la Chiesa è pronta. Il Concilio le ha impresso una vitalità nuova, uno slancio meraviglioso.

Sulla stessa linea il suo successore, monsignor Quadri che, forte dell' esperienza conciliare, diede alla sua azione una accentuata caratterizzazione di dialogo con le realtà circostanti. Svolse il suo servizio in momenti particolarmente tesi quali quelli del referendum sul divorzio e sull'aborto. Puntò sulla ragionevolezza; confidò sul confronto delle posizioni, sul valore degli argomenti. Ricordava:

> è diritto-dovere di ogni cittadino dare un giudizio morale; anche il Vescovo ha tale diritto [...] il giudizio morale non è giudizio politico, anche se ogni giu-dizio morale deve giustamente influenzare la vita e l'attività della società.

Secondo don Gianni Colasantii in questo atteggiamento risalta la nuova posizione culturale e pastorale della Chiesa post-conciliare a Terni. Se prima la Chiesa pretendeva di rappresentare la totalità dei valori morali della società e di essere così "forma" della società, ormai tutto ciò era alle spalle. Questa Chiesa – scrive –

> accettava di vivere in un contesto pluralista dove era necessario il confronto delle ragioni perché la società possa scegliere autonomamente, attraverso le sue istituzioni, il suo cammino storico. La Chiesa intende giocare a tutto campo, secondo la sua particolare competenza, ascoltando e chiedendo ascolto. Questo cam-mino non è stato lineare: non mancarono momenti di tensione acuta all'interno della stessa realtà ecclesiale e, forse, poca disponibilità a capire da parte di realtà extraecclesiali[19].

Nella visita pastorale effettuata nel 1976-1977 il vescovo chiedeva che essa servisse ad approfondire il Concilio, che ogni parrocchia diventasse centro di educazione cristiana ed umana, che si costituissero i "gruppi famiglia" e gruppi stabili di catechesi dei giovani.
Anche nella diocesi perugina, che nel frattempo era passata dalla guida pastorale di monsignor Parente, lucido teologo tomista, definito da alcuni laici "progressisti" il "martello degli eretici", per la sua visione di chiesa esclusiva e

[19] G. Colasanti, *Appunti per una storia del movimento cattolico a Terni dalla Liberazione al Concilio vaticano II*, in G. Bolli - P. Borzomati (a cura di), *Comunità cristiana e società da Pio IX a Giovanni Paolo II nel territorio delle Diocesi di Terni-Narni-Amelia*, Nuova Editoriale, Terni 1988, pp. 251-281.

totalizzante, contraria ad ogni forma di dialogo, a quella più comprensiva di monsignor Baratta, soffiò lo spirito del Concilio.
Agli inizi degli anni sessanta un nutrito gruppo di laureati, insieme ad alcuni sacerdoti, si riuniva nella biblioteca che aveva costituito monsignor Piastrelli, nei locali a piano terra dell'attuale Biblioteca Augusta, per discutere di teologia, presentare libri, affrontare questioni di attualità; alcuni laici venivano addirittura da fuori Perugia, da Todi, Acquasparta, Città di Castello. Si discutevano i documenti pastorali o gli interventi conciliari di grandi vescovi non italiani, da quello di Colonia a quello di Parigi a quello di Santiago del Cile. Nasceva in que-gli anni la sensibilità ecumenica della Chiesa perugina, sensibilità che don Bromuri e alcuni laici attorno a lui avrebbero continuato ad alimentare nel corso degli anni, anche istituzionalizzandola attraverso la creazione del Centro Ecumenico San Martino, ancor oggi vivo e attivo. Nell'Azione Cattolica, nella FUCI, si prestava attenzione a temi quali il primato della parola di Dio e della scrittura, il sacerdozio dei fedeli, il rapporto fra Chiesa-istituzione e Chiesa di base, il rinnovamento liturgico; ai quali si affiancava l'attenzione per la chiesa dei poveri, per l'impegno politico a questa coerente, per il rapporto fede e storia, fede e politica.
Si deve probabilmente al fatto che ai vertici di molte organizzazioni cattoliche fossero in quegli anni presenti, o comunque ascoltati, dirigenti aperti alle istanze conciliari se la diocesi di Perugia non conobbe, se non per qualche caso personale, quegli strappi che da parte delle comunità di base furono operati in altre realtà ecclesiali italiane. Anche la consistenza della sinistra democristiana a Perugia e in Umbria contribuì certamente a questo risultato. Una sostanziale fedeltà alla Chiesa conciliare e una costante ricerca di dialogo con i vertici istituzionali caratterizzò insomma il cattolicesimo perugino nella svolta degli anni della contestazione, anche quando le diverse visioni del rapporto fede-politica si fecero più marcate e più sterile divenne il colloquio con il vescovo da parte di chi spingeva per una maggiore innovazione nella concezione e nella prassi di "chiesa". Anche a Perugia, città universitaria, aperta a stimoli culturali molteplici, sembrano affacciarsi – come insidiosamente proponeva un volume del 1969 – *Le due Chiese*, una che si riteneva progressista, in nome delle linee espresse troppo timidamente dal Concilio, l'altra che, sempre in nome del Concilio, si riteneva tradizionale e lamentava una strumentalizzazione estremista dell'evento. Un testimone di quei tempi, ha ricordato di recente:

> Riguardando tuttavia a posteriori quegli anni non facili, in cui la coscienza cristiana fu comunque costretta a divenire più adulta, perché liberata dal Concilio dai vincoli di schemi mentali e comportamentali rigidi e ripetitivi, non si

può non rimpiangere la perdita o l'affievolirsi di tante energie che avrebbero potuto contribuire alla costruzione di una chiesa più casa di tutti e più testimone del regno di Dio: quanti laici delusi o che abbandonarono ogni pratica di fede, quanti preti "spretati", quanti vescovi amareggiati, quanti cristiani disorientati [...] Quante volte le nostre piccole Gerusalemme locali hanno ucciso o allontanato i loro profeti per non saperli riconoscere e non saperli ascoltare! È opportuno chiedersene, anche in vista del presente e del futuro, il perché. La mia risposta, certo non esaustiva, tende ad attribuire tutto questo a una insufficienza di cultura storica, teologica e politica della Chiesa perugina, a una diffusa insufficiente capacità di dialogo e più ancora, forse, a un difetto di Speranza e di Carità teologali nella coscienza dei cristiani, laici e non. In un maggior ascolto reciproco e in una maggiore attitudine (anche culturale) a com-prendere i segni dei tempi tante rigidità sarebbero probabilmente venute meno[20].

Conclusioni

Gli anni che vanno dalla fine del Concilio ai primi anni settanta, sono anni nei quali è difficile e urgente dare spazio entro le chiese locali al fermento della ricezione del Vaticano II; solo alcuni vescovi sembrano avere la statura necessaria per fungere da guida e modello di un tale processo: eppure quasi tutti lo sentono come compito primario e gravissimo. Nascono, sul piano istituzionale, in numerose diocesi e parrocchie, i Consigli Pastorali, nei quali i laici hanno diritto di parola: è un clima di discussione e di scambio che insegna cose nuove. Si forma un ventaglio di nodi e proposte: il riassetto dei seminari, l'applicazione della "nuova" messa, l'assunzione di responsabilità nella concessione di sperimentazioni liturgiche, i nuovi altari e le nuove chiese. Tessere, spesso rifiutate, di un mosaico dal quale emerge un quadro di nuova responsabilità e di nuova ricerca: se esso si sovrappone ad abitudini acquisite (come la diffidenza verso la riforma liturgica) indica una strada nuova sulla quale i vescovi si sentono avviati.
Il panorama religioso dell'Umbria che si configura negli anni 1966-1972, anche solo attraverso questi sondaggi, è di un dinamismo inatteso. Parti decisive della società – il sistema scolastico, regole e costumi – stanno per crollare, insieme a un equilibrio sociale nel quale il cattolicesimo della fine anni cinquanta era passivamente insediato e che avrebbe ragionevolmente dovuto travolgere la stessa esperienza religiosa. Invece, la svolta conciliare non solo previene o almeno attutisce

[20] Cfr. l'intervento di G. Maddoli alla tavola rotonda *Dal Concilio Vaticano II ai giorni nostri. Ricordi e testimonianze*, in L. Tosi (a cura di), *Una chiesa attraverso i secoli* cit. (a nota 15), pp. 151-162.

l'esplodere di quella che sarebbe stata una crisi letale, ma addirittura fa compiere alla scelta cristiana un incredibile recupero di immagine e di credito.
L'esistenza di consistenti e rapide fughe in avanti nell'applicazione del Concilio, compensate da non meno gravi immobilismi ed eccessi di prudenza, non può dunque far dimenticare che negli anni del post-concilio l'essere cristiani ritorna a essere per molti un'ipotesi affascinante e coinvolgente.
Il dato prevalente è la polarizzazione delle posizioni, che apre e prolunga una fase: vescovi e fedeli, clero e laici, si trovano a dover scegliere fra l'immobilismo e la rottura. Il Concilio coinvolge in primo luogo i fedeli, la loro formazione, il loro modo di pregare e di rapportarsi alla bibbia, la loro partecipazione alla liturgia. Catechesi, catecumeni e catechisti si rinnovano tanto a livello di norme che di prassi; chiuso il catechismo mnemonico necessario a un mondo analfabeta, la stessa CEI pubblica un ampio documento sul rinnovamento della catechesi che cerca soluzioni didattiche non obsolete. La Bibbia cessa di essere un arredo sacro per divenire strumento di lettura e di preghiera per fasce sempre più vaste di fedeli. Ma, prima di tutto e soprattutto, è la messa in italiano che segna la differenza; essa prende piede rapidamente e trova ovunque accoglienze calorose: i nostalgici del latino sono una minoranza sparuta, vociante e inoffensiva, mentre sono milioni i fedeli che – pur all'interno di una sensibile contrazione della partecipazione al culto – sperimentano la partecipazione attiva, teorizzata dal Concilio.
Sopra questi fenomeni difficili da inventariare analiti-camente si colloca un tessuto d'iniziative e atteggiamenti dispersi, difficilmente raggiungibili in termini storico-critici, attraverso i quali i fedeli assumono i dati qualificanti del Concilio. Altrettanto potrebbe affermarsi per il clero che appare un altro punto nodale del post-concilio. Il clero post-conciliare cade vittima di una crisi di identità. L'effetto è un ribasso di tutto: del numero di seminaristi, di ordinazioni, di preti per migliaio di abitanti, di seminari; di contro aumentano coloro che chiedono la riduzione allo stato laicale e che si sposano. È un fenomeno che investe il prete che insegna nei seminari, quello nelle parrocchie, quello attivo nei gruppi e nei movimenti. Anche in questo campo, sul momento, non emergono analisi meditate sulle ragioni e le analogie di questo calo, anzi le interpretazioni polarizzano e divaricano. Da un lato si vede nella crisi del prete il sintomo dei guasti causati dal Concilio o almeno dalla sua applicazione; dall'altro si legge frettolosamente in questo processo il passaggio a una declericalizzazione.
Allora l'evento Concilio fu continuità o rottura? Fu inseparabilmente una cosa e l'altra: un avvenimento in continuità con la millenaria storia della chiesa, una rottura che modificò profondamente lo stile del cristiano, infrangendo tabù che parevano intoccabili.

Il Centro ecumenico e universitario "San Martino" di Perugia

Elio Bromuri
Presidente del Centro ecumenico e univeritario "San Martino", Perugia

A raccontare la nostra storia ci troviamo in qualche difficoltà per la mancanza di materiale documentario dei primi tempi che ci consenta di stabilire precisi fatti e date. Non pensavamo che un giorno saremmo stati invitati a descrivere e spiegare il perché dell'iniziativa intrapresa. Difficoltà incontrata anche da alcuni studenti che hanno affrontato una ricerca per la tesi di laurea Dai ricordi e da alcune carte conservate, tuttavia, abbiamo potuto fissare alcune linee dell'ispirazione e dell'orientamento originari e del suo successivo sviluppo Parliamo del Centro ecumenico e universitario S.Martino di Perugia, con uno sguardo anche all'ambito ecclesiale più vasto, soprattutto regionale.

Gli inizi

Un aspetto da considerare come premessa è che le prime iniziative di quello che sarà poi il gruppo ecumenico non avevano un carattere specifico. Eravamo impegnati nella "Pastorale universitaria" che consisteva nell'animazione cristiana del mondo universitario. La FUCI (Federazione universitari cattolici italiani) e l'associazione dei Laureati cattolici, che in seguito diventerà MEIC (Movimento ecclesiale d'impegno culturale) erano due associazioni che condividevano e sostenevano tale azione; La dimensione ecumenica è sorta quasi spontaneamente come risposta ad una situazione di pluralismo in cui si andavano incontrando e scontrando la fede e la vita cristiana dei giovani universitari già nella seconda metà degli anni cinquanta. Si viveva nella sensazione che il modo di presentare la fede cattolica, fissato nel tempo, non fosse più adeguato e sufficiente nelle nuove condizioni culturali. Nella nostra città di Perugia si è avuta un'espansione delle facoltà universitarie e la costruzione di una nuova Aula magna. Ciò ha comportato un fatto certamente molto significativo per la storia cittadina: la riacquisizione (1958) per uso religioso dell'edificio originariamente costruito come chiesa del Monastero dei monaci Olivetani di Monte Morcino nuovo, passata poi in mano pubblica e destinata, nel 1810, ad usi profani. L'Università perugina si è dotata così di una sua chiesa o cappella universitaria, un fatto che in alcune nazioni europee era già avvenuto molti decenni prima.

Questo avvenimento si pone all'origine di tutto ciò che è avvenuto dopo e che ha caratterizzato il nostro lavoro fino ad oggi.

Contesto ecclesiale

In questi anni nella Chiesa cattolica si respira un sentimento vigoroso e vitale di ripresa e rinascita, carico anche di tensione verso un rinnovamento di prospettive, L'ultimo periodo del pontificato di Pio XII, coincide con l'episcopato perugino di Pietro Parente (1955-1959), esponente di primo piano della teologia romana, autore d'opere teologiche d'ampia diffusione, adottate nei seminari e nelle università pontificie, divenuto cardinale, che a Perugia ha portato un'energica spinta operativa nella riaffermazione di un cattolicesimo rinnovato nel segno della tradizione e dell'anticomunismo, provocando anche situazioni conflittuali. Parente ha dato vita ad una rinascita di studi teologici con l'istituzione della scuola di teologia per laici intitolata a Leone XIII, al completamento dei lavori e all'inaugurazione del nuovo seminario ed al rinnovamento di tutte le cariche importanti della vita diocesana. In questo slancio di giovanile entusiasmo ci siamo avvicinati agli stranieri, abbiamo stretto amicizie, e piano piano ci siamo affacciati ad orizzonti nuovi.
Quando Giovanni XXIII (1958-1963) ha annunciato la convocazione del Concilio Vaticano II, il 25 gennaio 1959 nella Basilica di San Paolo fuori le Mura, si è avvertito nella cristianità e nel mondo una carica d'energia e d'entusiasmo e si è intravisto un orizzonte nuovo per il futuro della Chiesa e dell'umanità. In quegli anni d'inizio anni sessanta in Perugia un gruppo di giovani universitari cattolici ha dato vita ad un'attività di ricerca e dialogo sul versante delle relazioni con cristiani d'altre confessioni e denominazioni e con giovani d'altre religioni. L'iniziativa ha dato luogo ad una realtà consolidata che dura tuttora, che porta il nome di Centro ecumenico.
In modo schematico si può riassumere la situazione di partenza con due punti di riferimento: l'esistenza in Perugia dell'Università per Stranieri, fondata nel 1925, frequentata da giovani d'ogni parte del mondo e, a livello più generale, la celebrazione del Concilio (1962-1965), uno degli eventi ecclesiali più importanti del secolo. Questi due dati devono a loro volta essere posti entro il quadro di un clima culturale che in quegli anni si andava progressivamente mutando fino a dare origine a quel fenomeno culturale e sociale del mondo industrializzato di allora indicato come il Sessantotto, un movimento critico di ricerca di rinnovamento e di contestazione. Nella Chiesa cattolica quel periodo riproponeva fermenti di novità legati a radici lontane, che non è fuori luogo collegare con quei tentativi di rinnovamento d'inizio del secolo XX, che va sotto il nome di

Modernismo

Il Concilio Vaticano II è stato un momento alto, che ha segnato un punto di rottura, quasi uno spartiacque della storia ecclesiastica contemporanea, anche e soprattutto perché papa Roncalli aveva indicato come finalità preminente del Concilio la ricostituzione dell'unità tra tutti i cristiani.
L'annuncio segnò nel mondo uno shock, come un fulmine che provocò, da una parte un moto d'entusiasmo nella Chiesa e nel mondo, dall'altra, per l'ala conservatrice, costituì un campanello d'allarme, come se si trattasse di un'inopportuna provocazione. Improvvisamente, però, da un giorno all'altro la Chiesa cattolica scoprì e accettò l'ecumenismo, senza sapere neppure bene di che cosa si trattasse.

Gli stranieri

In quegli anni e nei successivi anni sessanta a Perugia l''Università italiana per Stranieri viveva una stagione di sviluppo ed era oggetto d'attenzione anche da parte della Chiesa con iniziative d'accoglienza e d'incontro. Un gruppo di giovani missionarie laiche, le Ausiliarie femminili internazionali (AFI), ad esempio, agli inizi degli anni sessanta aveva aperto un centro d'incontro chiamato "Crocevia". Nello stesso tempo all'interno dei corsi dell'Università per stranieri fu invitato un ecclesiastico perugino molto colto, monsignor Bruno Frattegiani, che poi diventerà arcivescovo di Camerino (1965), a tenere un corso libero di "Letture bibliche" (questo corso in seguito fu trasformato in una disciplina distinta, chiamata "Storia religiosa d'Italia" e finalmente "Storia della Chiesa", affidata al sottoscritto, fino all'ottobre 2000). Una delle prime iniziative in cui si notò in modo significativo la presenza di studenti stranieri fu la "marcia ecumenica Perugia Assisi" in occasione del pellegrinaggio di Giovanni XXIII ad Assisi (4 ottobre 1962) cui furono invitati e partecipanti studenti di nazionalità e religione diversa; un'iniziativa parallela a quella ideata nello stesso anno da Aldo Capitini. La nostra marcia-pellegrinaggio alla tomba di san Francesco è rimasta, negli anni successivi in cui si è ripetuta come un cammino di silenziosa riflessione e preghiera, un pellegrinaggio. Curioso fu un anno, quando il velo bianco di due suore domenicane si confondeva allo sguardo di tutti con quello dello stesso colore di due ragazze musulmane che partecipavano al cammino insieme all'imam di Perugia.

Il Centro ecumenico "San Martino"

Dopo vari incontri ed iniziative si era formato un gruppo di giovani universitari di varie nazionalità e religioni che danno origine al Centro ecumenico. Si

sceglie la sede in un appartamento preso in affitto, grazie al sostegno economico della signora Dora Cajani, che si è fatta carico anche in seguito della nostra attività, in Via Raffaello, dopo alcuni mesi trasferita nella chiesa di San Martino, in via del Verzaro 23, da tempo non più destinata al culto e debitamente restaurata, concessa in uso dalla curia vescovile nella persona dell'arcivescovo di allora, monsignor Raffaele Baratta (1959-1968). Nella nuova sede ricca di storia e di preziosi affreschi del Cinquecento, dove il Centro ha tuttora la sua sede, si è avuto un salto di qualità a livello di risonanza cittadina con conferenze e iniziative di dialogo cui hanno partecipato personaggi rappresentanti di confessioni cristiane e di altre religioni.
Da allora il Centro ecumenico ha commisurato la sua storia con quella della Chiesa postconciliare, in un cammino costante d'approfondimento della fede e della vita cristiana nel solco dell'ortodossia cattolica ripensata da un punto di vista plurale e messa a confronto con la visione delle altre tradizioni cristiane, anglicana, protestante, ortodossa. Sono stati posti a tema argomenti vecchi e nuovi, in modo particolare il grande tema della ricomposizione dell'unità cristiana, resa necessaria per superare lo scandalo delle divisioni tra i discepoli di Cristo. Di questo tema, sempre ricorrente negli incontri e nell'interesse del Centro ecumenico, si è cercata la storia, le ragioni, i tentativi di riconciliazione, le prospettive, i documenti dei dialoghi interconfessionali. Con il passare degli anni sempre nuovi nodi sono venuti al pettine della ricerca ecumenica che hanno portato a riscoprire personaggi della storia, i grandi riformatori e gli iniziatori dei nuove congregazioni cristiane, panorami teologici finora trascurati, sconosciuti o sottovalutati. Si sono aperti orizzonti nuovi ed un clima ricerca sincera delle ragioni degli altri, di pastori e teologi soprattutto evangelici, stringendo con loro relazioni amichevoli e durature. Questo per noi è stato il modo di appartenere al movimento ecumenico che nello stesso tempo si diffondeva in Italia e nel mondo.

Gli altri cristiani

Per comprendere lo spirito che animava il piccolo gruppo di giovani amici, entusiasti di entrare in una dimensione nuova della riflessione sulla fede, può essere utile ricordare che in uno degli incontri di una certa risonanza, cui partecipò anche il vescovo ausiliare della diocesi perugina, monsignor Agostino Ferrari Toniolo, fu presentato e discusso il libro di Brunero Gherardini, *La Madonna in Lutero* (Città Nuova editore, 1967), che rappresentava un modo per aprire una finestra sul pensiero protestante, con lo sguardo ad uno dei cardini dell'identità cattolica, della fede e della pietà popolare. A distanza d'anni si può dire che que-

sto stile di "apertura senza rottura" ha caratterizzato l'attività del Centro ecumenico. Dall'anno 1964 questa attività ha avuto una continuità settimanale per 10 mesi l'anno.
Gli incontri settimanali hanno costituito una specie di scuola informale che consentito ad alcune persone più assidue nella partecipazione di acquisire una competenza specifica che ha dato loro la possibilità di diventare animatori, esperti ed anche docenti di ecumenismo e dialogo interreligioso, anche in ambienti cattedratici.
Merita ricordare, tra questi, il medico chirurgo, prematuramente scomparso, Vittorio Trancanelli (1944-1998), divenuto esperto di lingua e cultura ebraica, per anni assiduo collaboratore del Centro ecumenico e quando questo prese la forma giuridica di Associazione (1995) eletto vice della presidente M.Teresa Di Stefano.
Queste iniziative, hanno coinvolto anche alcuni membri della Chiesa valdese di Perugia, a cominciare da Aldo Stella, deceduto da pochi anni e per un lungo periodo assiduo e attivo membro del Centro, attraverso i quali si sono instaurati intensi e fecondi rapporti d'amicizia e collaborazione con pastori e teologi, che hanno avuto modo di portare il loro pensiero e le loro testimonianze negli incontri del Centro. Tra questi merita di essere citato il pastore Archimede Bertolino, che da più di una decina d'anni, in occasione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, è stato invitato a svolgere un sermone su un testo biblico concordato nella Cattedrale di San Lorenzo in Perugia, gremita di fedeli, alla presenza dell' attuale arcivescovo monsignor Giuseppe Chiaretti. Consideriamo questo scambio del pulpito in attesa di una comunione piena, qualcosa di più di un gesto d'amicizia, perché segna un distacco netto dalla situazione conflittuale che ha caratterizzato la storia delle relazioni tra cattolici e protestanti.
Vi sono stati contatti continuativa con membri di chiese anglicane, luterane e ortodosse, attraverso conferenze e studio dei documenti interconfessionali. I rapporti dei gruppi misti, ignorati dalla maggior parte dei fedeli cristiani, sono stati oggetto di studio e dibattito. Si può immaginare l'interesse e l'entusiasmo suscitato dalla firma di documenti interconfessionali come il BEM (*Battesimo eucaristia e ministero*, Lima 1982) e la Dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani sulla dottrina della giustificazione (Augsburg, 31 ottobre 1999, o la *Charta ecumenica* (Strasburgo 2001).

Oltre l'ecumenismo

L'ecumenismo in senso stretto, come ricerca della ricomposizione dell'unità tra cristiani, si è arricchito successivamente di altri due settori quello del pensiero ebraico, cui sono stati dedicati incontri con rabbini e cultori dell'Ebraismo e

quello della conoscenza delle religioni, in particolare dell'Islam. Nel corso degli anni l'interesse per le religioni è andato crescendo anche per le vicende politiche e culturali della storia contemporanea, segnata dal massiccio fenomeno delle immigrazioni in Italia e in Umbria. Nel Centro San Martino si è svolta una serie d'interventi sulla questione islamica, affrontata nei suoi vari aspetti, teologici e pratici, con un'evoluzione d'impostazioni legati a fatti della storia a tutti noti. In quest'evoluzione ci sono almeno due fatti da notare, l'11 settembre 2001, che ha determinato una presa d'atto realistica della possibile violenza arbitrariamente giustificata da motivi tratti da testi religiosi e, in controtendenza lo scritto dei 138 saggi al Papa e ai più importanti capi delle confessioni cristiane, intitolato "Una Parola comune tra noi e voi" (13 ottobre 2007) per proporre una collaborazione tra cristiani e musulmani a favore della pace.
Il Centro ecumenico ha vissuto con intensità la storica giornata del 17 ottobre 1986 e tiene caro il ricordo del papa Giovanni Paolo II, il quale alla vigilia della Giornata di Assisi, in cui avvenne il famoso incontro delle religioni per la pace, visitando Perugia, la definì "Una Città per il dialogo". L' espressione si riferiva certamente alla presenza dell'Università per gli stranieri, ma era un chiaro riferimento al titolo della rivista Una Città per il dialogo, Bollettino d'informazione del Centro ecumenico e del Centro d'accoglienza, che aveva già pubblicato 32 numeri. A questo proposito, può essere di un certo rilievo segnalare che a Giovanni Paolo II fu dato in dono, in ricordo dei giovani italiani e stranieri incontrati a Perugia, una copia di una tesi di laurea sulla storia del Centro ecumenico dalla studentessa di religione islamica Mashid Ostovar (nel numero 33 della rivista "Una Città per il Dialogo", a pagina 22, è riportata la dedica al Papa e la risposta di ringraziamento della Santa Sede). La rivista che è giunta ora al numero 82, che si pubblica due volte l'anno, riportando per sommi capi le iniziative svolte dal Centro, rappresenta e racconta la storia della sua vita. Uno studio sommario sul Centro e sulla rivista si trova, inedito, in una tesi di laurea di Fanny Meli, presentata e discussa nella Facoltà di scienze politiche di Perugia, avendo come relatore il professor Luciano Tosi nell'anno accademico 2004-2005.

Uno sguardo all'Umbria

La storia della formazione del Centro ecumenico di Perugia non ha riscontri in altre città dell'Umbria, tranne che ad Assisi, dove è sorto il Centro ecumenico nordico che per un breve periodo ha svolto un'attività d'accoglienza nei confronti dei protestanti luterani dei Paesi nordici amici di san

Francesco, in visita ad Assisi e il CEFID (Centro francescano internazionale di dialogo) animato da fra' Massimiliano Mizzi († 13 marzo 2008), un personaggio che ha lasciato un'impronta nel movimento ecumenico internazionale, avendo partecipato ad incontri in tante parti del mondo. Non sono mancate, tuttavia, iniziative varie d'incontri e dialogo, sia di matrice cattolica sia d'altri soggetti e vi è stato anche un'istituzionalizzazione del movimento cattolico dell'ecumenismo attraverso i "delegati diocesani" chiamati a promuovere e coordinare iniziative di carattere ecumenico, come gli otto giorni di preghiera codificati da tempo nelle varie diocesi e parrocchie nei giorni tra il 18 e il 25 gennaio di ogni anno. I delegati diocesani, insieme, formano la delegazione regionale, presieduta da un vescovo delegato a sua volta dalla Conferenza episcopale umbra (CEU), che attualmente è il vescovo di Terni monsignor Vincenzo Paglia. L'ecumenismo in Umbria, come nel resto d'Italia, quindi, si è affacciato alla storia come una serie diversificata di persone, gruppi, metodi e sensibilità, in gran parte rimasti anche se invecchiati, e si è poi arricchito di strutture ufficiali legate alla attività pastorale ordinaria della Chiesa locale. Le forme diocesane d'ecumenismo hanno trovato il loro alimento in ciò che è sorto per iniziativa spontanea di base che rimane l'aspetto più originale del movimento. In questo modo è stato possibile raggiungere alcuni risultati che sono, in primo luogo, il cambiamento di mentalità in molti cattolici nei confronti dei membri d'altre confessioni cristiane e d'altre religioni. Ciò ha portato a poter compiere gesti concreti, quali, per restare in Umbria, il Convegno sul Padre nostro con interventi di cattolici protestanti ortodossi ed ebrei (Perugia 1999), altro convegno analogo sulle Beatitudini (Terni 2003), manifestazioni ecumeniche e interreligiose sulla salvaguardia del creato, un programma di ricerche attraverso corsi d'insegnamento ed elaborazione di tesi di baccellierato e di licenza in teologia nell'Istituto teologico di Assisi, dove ha uno speciale rilievo lo studio delle religioni e dei documenti interconfessionali secondo quello che è chiamato lo "spirito di Assisi", originato dalla famosa Giornata di preghiera interreligiosa per la pace presieduta da Giovanni Paolo II, con la partecipazione di rappresentanti delle religioni universali (Assisi, 17 ottobre 1986). Altri segnali di un cammino d'apertura sviluppati in questi anni sono la concessione da parte di alcuni vescovi dell'Umbria (Perugia e Terni in particolare) di edifici sacri per le celebrazioni liturgiche delle comunità di immigrati di fede cristiano-ortodossa provenienti dai Paesi dell'Est europeo.

Sono segnali che già da soli indicano una strada di pacificazione che è considerata prioritaria e irreversibile, come un religioso pellegrinaggio plurale verso l'unità della famiglia umana.

Accoglienza

Nel 1974, sulla base di richiesta da parte di giovani africani (Rukira Isidore) e dietro decisione del Centro ecumenico, abbiamo dato vita ad una forma d'ecumenismo pratico attraverso lo strumento del Centro di accoglienza - Ostello, in via Bontempi 13, nello storico palazzo Borgia Mandolini, concesso in comodato gratuito dall'ente proprietario, l'Opera pia Marianna Paoletti. Con la sua duttile funzionalità che consente la semplice ospitalità tipo ostello della gioventù con 100 posti letto, l'animazione culturale nella direzione del dialogo tra le culture, l'assistenza sociale e il sostegno a persone in difficoltà con la conseguente testimonianza della carità, l'iniziativa presa in carico dalla società cooperativa "Unitatis redintegratio", svolge un compito di accoglienza aperta calda e cordiale, indiscriminata e attenta alle persone. Nel numero 22 di "Una Città per il dialogo" è stilata una specie di carta di comportamento nei confronti di coloro che chiedono aiuti e sussidi. Il criterio adottato in questo settore è stato quello della salvaguardia della dignità di coloro che chiedono, accogliendoli insieme a tutti gli altri ospiti del Centro, dando una risposta atta a superare momenti di difficoltà, quindi un aiuto provvisorio e parziale, il tanto necessario per superare il momento dell'urgenza, indicandogli soluzioni definitive anche, in alternativa, il ritorno al proprio paese. Abbiamo documenti e storie che sarebbe lungo raccontare. Una di queste l'ha raccontata Richard Zady, ora ambasciatore della Costa d'Avorio in Italia e destinato a raggiungere tra poco, sempre come ambasciatore, la Cina. In una pubblica conferenza all'Università per stranieri di Perugia ha ricordato che il suo avvio negli studi in Italia, dove si è laureato, ha avuto inizio nella accoglienza gratuita che ha avuto al suo arrivo, privo di ogni mezzo di sussistenza al Centro di via Bontempi e poi sostenuto da altre iniziative si tipo sociale che egli ha chiamato la micro cooperazione internazionale, considerata sempre attuale per aiutare i Paesi emergenti. Noi tutto questo lo chiamiamo ecumenismo pratico di base nel quale si mescolano insieme persone e idee, la passione per l'unità della Chiesa, intesa come comunione di diversità riconciliate, una grande attenzione al popolo d'Israele, una realistica posizione di dialogo con l'Islam, senza reticenze e illusioni, un ascolto al richiamo della mistica orientale, e soprattutto un servizio alla fame e sete di giustizia e di pace di ogni essere umano. Tutto questo con la disponibilità della mente e del cuore a ciò che suggerisce lo Spirito alle Chiese e ai popoli per la loro prosperità e pace.

La Marcia Perugia-Assisi, i cattolici e la pace

Lucia Maddoli
Tavola della Pace, eperta ONU in cooperazione internazionale

> Ad una marcia della pace pensavo da anni [...]. Quando nella primavera del '60 feci a Perugia insieme con amici un bilancio delle iniziative prese e di quelle possibili vidi che l'idea della marcia, soprattutto popolare e regionale, piacque. [...] Pensai che il gruppo di iniziativa, formato intorno a me che rappresentavo il Centro di Perugia per la nonviolenza, fosse alquanto autonomo dai partiti [...]. Avevo visto, nei dopoguerra della mia vita, le domeniche nella campagna frotte di donne vestite a lutto per causa delle guerre, sapevo di tanti giovani ignoranti e ignari mandati a uccidere e a morire [...]. Come avrei potuto diffondere la notizia che la pace è in pericolo, come avrei potuto destare la consapevolezza della gente più periferica, se non [...] impostando una manifestazione elementare come è una marcia? [...] Quale meta migliore di Assisi [...]? Assisi è cara al cuore degli umbri, e lo resta anche se essi non sono credenti cattolici, per la centralità, la bellezza rara, il carattere entusiasta, sereno, amorevole, popolare del santo [...]
> (da *Opposizione e Liberazione. Scritti autobiografici di Aldo Capitini,* a cura di P. Giacchè, Linea d'ombra edizioni, Milano, 1991, pp. 150 sgg.)

> Certe manifestazioni, di cui si è fatto promotore a Perugia il prof. Aldo Capitini [...] non ci sembra siano una cosa seria. La "marcia della pace" per la compatta presenza del partito Comunista non può realizzare la fratellanza fra i popoli perchè il Comunismo è nato nel sangue e vive nel sangue [...].
> I cattolici che sempre hanno condannato la violenza, chiunque sia stato a compierla, vogliono veramente la pace [...], proverebbero vergogna a fare una "marcia della pace" vicino ai comunisti, responsabili del massacro di tante creature umane. Per questo i cattolici non partecipano alla "marcia della pace".
> (da "La Voce", domenica 17 settembre 1961, p. 2)

C'è qualcosa di profondamente stridente tra le parole con cui Aldo Capitini racconta la sua idea di organizzare per la prima volta in Umbria una marcia per la pace – parole alte, pregne di una loro religiosità – e la reazione tagliente, dura, comparsa sulle prime pagine de "La Voce", settimanale umbro del mondo cattolico, la domenica precedente la marcia nel settembre 1961. Occorre fare uno sforzo di memoria storica, un salto indietro negli anni fino alla primavera del

1960 cui ci riporta Capitini, per capire pienamente il senso e le contrapposizioni insite nelle parole sopra riportate. Ci ritroviamo catapultati nel "dopoguerra della vita" di tanti – così Capitini definisce con efficacia quel momento storico e al tempo stesso esistenziale nel quale concepisce l'idea della prima marcia per la pace da Perugia ad Assisi -, un'epoca ancora profondamente segnata dalle ferite dell'ultima guerra mondiale ed evocata con notevole potenza espressiva dall'immagine delle "frotte di donne vestite a lutto" che affollavano le campagne alla domenica. Anche se si avviava un periodo di maggiore distensione, erano ancora anni di guerra fredda, caratterizzati da un clima di forte tensione e contrapposizione ideologica e militare tra i due blocchi in cui il mondo era diviso; su tutto aleggiava diffusamente la paura per una nuova guerra mondiale che avrebbe potuto scatenarsi e sulla quale incombeva l'incubo del nucleare, che con Hiroshima aveva dato prova della propria potenza distruttrice.
Sul piano culturale e politico, in Italia, la contrapposizione ideologica tra mondo cattolico – prevalentemente, ma non solo, di estrazione borghese, ancora stretto nell'unità politica intorno al partito della Democrazia cristiana – e mondo comunista – rappresentato da un grande partito filosovietico in cui si riconoscevano le masse operaie e contadine e molti intellettuali partecipi della Resistenza – era ancora molto forte. Ma i fermenti di una società in rapida trasformazione – gli anni sessanta sono anche gli anni delle profonde trasformazioni economiche e sociali: la crescita della popolazione, la forte e rapida industrializzazione, l'esodo dalle campagne verso le città, l'affacciarsi di nuovi stili e modelli di vita spesso in rottura con i valori tradizionali – e l'azione illuminata di alcuni uomini che queste trasformazioni seppero capire e interpretare con lungimiranza, posero i presupposti per una nuova fase di apertura e dialogo reciproco.
Quando Capitini lanciò l'idea della marcia per la pace aveva in mente un'iniziativa di carattere regionale e popolare, indipendente dai partiti e dagli schieramenti del tempo, che fosse in grado di raggiungere le persone più estranee ai circuiti dell'informazione e della politica, e che, richiamando esplicitamente il santo italiano della non-violenza, Francesco di Assisi, fosse in grado di presentare a tutti il metodo nonviolento:

> in nome di quello sforzo da fare per arrivare al maggior numero di lontani e periferici in un periodo di crescente guerra fredda, forse nell'imminenza di un conflitto immane[1].

[1] Da *Opposizione e Liberazione. Scritti autobiografici di Aldo Capitini,* a cura di P. Giacchè, Linea d'ombra edizioni, Milano 1991, p. 155.

Era ben consapevole, Capitini, di lanciare una sfida provocatoria agli schieramenti ideologici contrapposti, ma anche agli stessi pacifisti "sedentari":

> "Ho dovuto fare uno sforzo verso me stesso per perseverare nell'idea di muovere molta gente, di chiedere a ciò l'aiuto di persone che [...] non avrebbero certamente condiviso gli ideali a cui tengo sommamente (e tra queste persone metto quelle dell'una e dell'altra parte)[2].

Andare ad Assisi non significava per Capitini abbracciare i dogmi della fede di Francesco, così come marciare assieme a filoccidentali e filosovietici non significava certamente schierarsi con il Patto della Nato oppure con quello di Varsavia.
Capitini poneva a ben vedere la grossa sfida dell'unità nella diversità ad una società, quella italiana, che era caratterizzata da una "notevole pesantezza ideologica":

> gli italiani pensano che nell'assoluto, nelle cose "serie", religione, politica, scuola, debba esserci uniformità [...] Non sono abituati a collaborare nelle cose serie con i "diversi"[3].

Nelle settimane precedenti la marcia, la cui data era stata fissata per domenica 24 settembre 1961, l'invito a partecipare alla manifestazione fu inviato a tutte le amministrazioni comunali e provinciali della regione, a tutti i partiti politici locali (fatta eccezione per i monarchici e i fascisti che, a detta di Capitini, di guerre ne avevano fatte certamente troppe!), al mondo sindacale, cooperativo, alle associazioni culturali e religiose e alle principali istituzioni religiose, in primis a quella cattolica.
Le reazioni furono differenti: alcuni partiti non risposero affatto, come i liberali e i socialdemocratici, altri aderirono e collaborarono attivamente alla preparazione e diffusione delle informazioni sulla marcia: tra questi comunisti e socialisti a livello nazionale (ne sono testimonianza le lettere inviate a Capitini firmate personalmente da Togliatti e Nenni[4]) e radicali e repubblicani a livello regionale.

---

2 *Ibidem.*

3 *Ibidem*.

4 "Caro Capitini, [...] la nostra adesione non può mancare e noi la diamo con profonda convinzione di compiere un atto non solo utile, ma necessario, specialmente in questo momento di così grave tensione della situazione internazionale. [...] Possiamo non condividere pienamente tutte le posizioni di principio [...] ma al di sopra di questa possibile diver-

Come reagì a questo invito il mondo cattolico, nella componente politica del partito democristiano e in quella ecclesiale? Dopo un momento di silenzio iniziale, l'ufficio stampa del Comitato provinciale di Perugia della DC uscì con un comunicato su "La marcia della pace", riportato nella pagina perugina dal giornale "La Voce" di domenica 17 settembre 1961, la cui premessa era la seguente:

> Come Partito che trae la sua ispirazione dal Cristianesimo la Democrazia Cristiana considera il problema della salvaguardia della pace come uno dei suoi cardini dell'azione politica;

ma il Comunicato proseguiva spiegando le ragioni per le quali il partito aveva deciso di non aderire alla manifestazione in oggetto:

> Come democratici convinti e pertanto come uomini pacifici i democratici cristiani vogliono altresì sottolineare che non c'è pace dove non c'è libertà. [...] La massiccia presenza nella organizzazione della cosiddetta "Marcia della pace" da parte del Partito Comunista Italiano che non ha avuto il coraggio e la sincerità di condannare "le bombe sporche di Krushov" svuota di ogni significato e valore l'attuale manifestazione [...][5].

sità di opinioni [...] noi sentiamo oggi che tutti gli uomini di buona volontà si uniscano, [...] sentiamo che la pace potrà essere conservata se le masse popolari profonde, uomini e donne, adulti, giovani, bambini, benestanti e poveri, credenti e non credenti, riusciranno a far sentire in forme sempre nuove che questa è la loro volontà". Dalla lettera inviata a Capitini da Palmiro Togliatti, Segretario Generale del Partito Comunista Italiano, il 14 settembre 1961, in *In cammino per la pace*, *Documenti e testimonianze sulla Marcia Perugia-Assisi*, a cura di A. Capitini, Einaudi Editore, Torino 1962, p. 171. "Invio alla marcia della pace l'adesione il saluto e l'augurio dei socialisti. Le donne e gli uomini che oggi si incontrano e fraternizzano lungo il suggestivo percorso da Perugia ad Assisi intgendono esaltare i valori morali della pace. Lo fanno in un mondo dove ancora il peso degli armamenti ostacola il progresso civile; [...] Ma c'è alla base della odierna marcia della pace, e di manifestazioni analoghe, un sentimento comune a uomini delle più diverse parti politiche, classi e razze; c'è la volontà comune di non concedere nulla alla fatalità della corsa agli armamenti, quelli nucleari in primo luogo, ed alla menzogna della inevitabilità della guerra. Questa volontà costituisce oggi un grande ed irresistibile fattore di pace che dall'Umbria deve estendere la propria azione ad ogni città e villaggio". Dalla lettera inviata a Capitini da Pietro Nenni, Segretario Generale del Partito Socialista Italiano, il 21 settembre 1961, in *In cammino per la pace* cit.

[5] Comunicato della Democrazia Cristiana, in "La Voce" (*La Voce di Perugia*), domenica 17 settembre 1961. Va ricordato il clima perugino di quel momento, che si alimentava anche delle polemiche riguardanti la memoria dei fatti del XX giugno 1859 (sulla quale vedi ora il dibattito ospitato dalla rivista "Diomede", 2007 e 2008, suscitato da un intervento di Franco Bozzi, cui sono seguiti altri fra cui quelli di Luciano Tosi. Elio Bromuri. Gianfranco Maddoli).

Dal canto loro le gerarchie ecclesiastiche avevano dato ordine al clero di non partecipare, e nelle Chiese veniva detto che per la sua natura comunista e paracomunista la marcia era da evitare[6]. Nello stesso tempo, in segno di evidente contrapposizione, la Chiesa ufficiale organizzava ad Assisi una veglia di preghiera a sostegno di quei cattolici che nei paesi dell'Europa orientale vivevano momenti di difficoltà a causa del proprio credo, veglia che avrebbe dovuto svolgersi nel momento in cui i marciatori arrivavano ad Assisi. L'iniziativa apparve agli occhi di Capitini e degli organizzatori come una "esagerazione tendenziosa" ("e che noi eravamo truppe sovietiche, cinesi, saracene?")[7].
Va detto che la figura di Capitini, filosofo liberale, religioso a modo suo, convinto oppositore di ogni forma di autoritarismo, non era ben vista negli ambienti ecclesiali per il suo temperamento e in seguito a un singolare gesto simbolico che rimase impresso nelle menti e che così lo faceva ricordare:

> lui che ha dato le dimissioni da cristiano, scrivendo qualche anno fa all'Arcivescovo di Perugia di volerlo cancellare dal Libro dei Battesimi, dove suo padre buonanima, che era campanario del Municipio di Perugia (un mestiere, diciamolo francamente, molto più utile di quello che sta facendo il prof. Capitini) lo aveva fatto segnare[8].

Al di là di queste intransigenti posizioni ufficiali, a ben vedere nella realtà furono diverse le componenti cattoliche che, a titolo individuale o di piccole minoranze dissidenti (come nel caso dei consiglieri comunali democristiani della sezione di Foligno), aderirono e parteciparono alla prima marcia. Anche personalità cattoliche di rilievo manifestarono espressamente il proprio sostegno all'iniziativa: tra questi il democristiano Giorgio La Pira, allora Sindaco di Firenze, conosciuto per il suo profetico impegno internazionale a sostegno della pace fra i popoli[9], e l'intellettuale Arturo Carlo Jemolo, cattolico liberale, che fu tra i relatori che presero

6 Del resto erano questi gli anni in cui sulle porte delle chiese era presente l'"Avviso sacro" che l'Arcivescovo di Perugia monsignor Parente, sulla scia del decreto del Sant'Uffizio del 1949, aveva voluto fosse affisso per ricordare ai fedeli che "fa peccato grave e, se non si pente col proposito di non ricadere, non può essere assolto: 1) chi è iscritto al Partito Comunista; 2) [...]" ecc. ecc.; o l'altro Avviso che diffidava i fedeli dall'aderire e dal frequentare i COS del professor Capitini.

7 Cfr. *Opposizione e liberazione* cit. (a nota 1), p. 159.

8 Tratto dall'articolo *Da San Francesco: alla larga!*, in "La Voce", domenica 1 ottobre 1961.

9 Sulle significative convergenze tra Capitini e La Pira vedi ora M. Caracciolo, *Aldo Capitini e Giorgio La Pira, Profeti di pace sul sentiero di Isaia*, Lecce 2008.

la parola alla fine della marcia presso la rocca di Assisi parlando "della benedizione divina che certamente scendeva su quell'assemblea di pace", come ricorda lo stesso Capitini[10] . La stampa dell'epoca, in particolare quella di sinistra, nelle giornate immediatamente successive alla marcia non mancò di sottolineare alcune "spiacevoli assenze"; scriveva ad esempio "L'Unità":

> È apparso strano che nessun membro del clero, nessun frate o sacerdote abbia sentito il dovere di partecipare alla marcia nonostante l'invito rivolto dagli organizzatori. E ancora più notata è stata l'assenza delle associazioni e organizzazioni politiche cattoliche[11].

Nello stesso articolo si notava peraltro che numerosi erano stati i credenti, cattolici ed evangelici, ebrei, lazzaristi e valdesi, che individualmente o in piccoli gruppi avevano marciato da Perugia ad Assisi. Curiosa la notazione nella quale Capitini racconta dei frati di Santa Maria degli Angeli:

> i frati erano impressionati la mattina (così dissero a una signora) dell'arrivo di tanta gente rossa: quando videro quei popolani visitare i luoghi interni al convento, dove visse San Francesco, e alcuni anche ascoltare la messa, si tranquillizzarono[12].

Una lettera scritta al Direttore de "La Voce", pubblicata la domenica successiva alla marcia con il titolo *Da San Francesco: alla larga!*, nei suoi toni ironici e decisamente polemici dipinge molto bene questo clima di diffidenza e rigidità ideologica che qui si è cercato di richiamare e nel quale, con le poche eccezioni cui si è accennato, fu vissuta questa prima edizione della marcia Perugia-Assisi. L'autore della lettera (firmato *S.*), si propone di fare alcune postille alla marcia della pace, che definisce "di pretta tinta comunista".
La partecipazione di alcuni laicisti e intellettuali alla marcia viene commentata come "la cosa più disgustosa: [...] possibile che non hanno intelligenza per capire che 'dove non c'è libertà non c'è pace'?". Sulla logistica della manifestazione:

> pure avendo per mèta Assisi, i marciatori si sono ben guardati dall'accostarsi a S. Francesco, o anche dal nominarlo a quanto sappiamo [...] Un santo si vede, poco...pacifico per questi pacificoni marxisti e simili. Ma perchè allora hanno

[10] Cfr. *Opposizione e liberazione* cit. (a nota 1), p. 160.

[11] La citazione è tratta dall'articolo di prima pagina (non firmato) de "L'Unità", lunedi 25 settembre 1961.

[12] Cfr. *Opposizione e liberazione*, cit. (a nota 1), p. 160.

> scelto Assisi? [...] E così sono andati a finire sui ruderi della Rocca di Assisi, ricordo di guerre. Bello questo, caro Direttore![13]

Una marcia, infine, che agli occhi dell'autore sembrava quasi "un'offesa e una profanazione di Assisi e di tutta la nostra splendente tradizione cristiana, civile, umana".

Tutto questo succedeva nel 1961. Di lì a poco le cose avrebbero cominciato a cambiare; come si è già accennato infatti, gli anni sessanta segnarono il graduale passaggio da questa fase di dura contrapposizione ideologica a quella del dialogo, malgrado il persistere di alcune contraddizioni e resistenze. Per meglio comprendere questi cambiamenti, è utile fermarsi un momento e chiedersi quale fosse l'atteggiamento generale della Chiesa su un tema così delicato e profondamente evangelico come quello della pace[14].

Certamente gli avvenimenti internazionali del XX secolo e i fragili equilibri dei decenni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale imposero a tutti – Stati, partiti politici, istituzioni religiose e culturali, fino ai singoli individui – una seria riflessione sulla questione della pace e della propria visione di mondo. Volendo dare alcuni brevissimi cenni generali sul magistero della Chiesa Cattolica in tema di pace, si può dire che per tutto l'Ottocento fino agli inizi del Novecento

> il suo progetto di pace era rimasto quello forgiato nella lunga stagione monarchico-aristocratica: la pace, affidata alla spada, consiste nell'unità della fede e nel rispetto delle gerarchie stabilite[15].

Il primo a rompere con questa tradizione fu Papa Benedetto XV con il suo discorso nel 1917 ai capi degli Stati belligeranti[16], in cui parlò della guerra – nel clima della Grande Guerra – come "lotta tremenda, la quale, ogni giorno

---

13 *Da San Francesco: alla larga!*, in "La Voce", domenica 1 ottobre 1961.

14 Sull'argomento si veda ora l'ampia e documentata trattazione di D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2008. Una felice sintesi già in G. Formigoni, *Chiesa, guerra e pace nel Novecento: un profilo storico*, in "Studium", 89 (1993), p. 33 sgg.

15 Cfr. E.Balducci - L.Grassi, *La pace. Realismo di un'utopia*, Edizioni Principato, Milano 1983.

16 Nota diplomatica dell'1 agosto 1917 "Dès le débuts" inviata ai capi delle potenze in armi; in questo appello il Pontefice oltre alla tregua, chiedeva in sostanza il ritiro dai territori occupati dopo il 1914, l'apertura di negoziati per definire le diverse pretese territoriali, di porre un limite alla corsa agli armamenti, d'istituire un arbitrato internazionale, di garantire la libertà di navigazione dei mari e, infine, la rinuncia reciproca agli indennizzi postbellici.

di più, apparisce *inutile strage*"; ma nella sostanza si trattava ancora di una visione più vicina a quella della borghesia illuminata, basata cioè sui concetti di disarmo, negoziato e sicurezza collettiva, che non alla radicalità evangelica. Negli anni tra il primo conflitto mondiale e quelli immediatamente successivi al secondo, allorché si comincia ad avvertire il minaccioso profilarsi della guerra atomica e di una possibile catastrofe generale, si snoda sempre più intenso e articolato un dibattito complesso che coinvolge studiosi autorevoli del mondo cattolico e la stessa gerarchia. Papa Pacelli interviene più volte con direttive magisteriali che condannano la guerra atomica, pur ammettendo l'uso circoscritto dell'arma nucleare come mezzo di difesa estrema a difesa della civiltà cristiana, avendo in prospettiva un'aggressione del blocco sovietico. Nell'ampio dibattito si fa comunque strada, pur con ambiguità e ritorni indietro, l'idea della incompatibilità fra guerra e messaggio cristiano nella prospettiva della non-violenza: significativi in questo senso ad esempio gli scritti del monaco trappista americano Thomas Merton, dei quali fu impedita al momento (1962) la pubblicazione ma di cui uno stralcio comparve in Italia nella rivista "Humanitas"[17].

È soltanto con il Pontificato di Papa Giovanni XXIII, con la sua enciclica *Pacem in terris* (1963) e con il Concilio Vaticano II (1962-1965) da lui voluto e convocato, che si assiste a una prima vera svolta, della Chiesa[18]. Era il cammino della storia che lo imponeva: dopo gli sconvolgimenti delle due guerre mondiali, nel clima di paura e tensione dello schieramento contrapposto dei due blocchi, di fronte a un'umanità che con la minaccia atomica si era spinta fino al "crinale apocalittico", e innanzi a un mondo che si avviava a rapide e profonde trasformazioni sociali ed economiche, la Chiesa era obbligata a fermarsi e riflettere su se stessa, sulla propria missione e sul proprio rapporto con il mondo contemporaneo. Con la *Pacem in Terris* si afferma infatti un nuova visione di pace, poi fatta propria dal Concilio, basata su quattro pilastri fondamentali: la verità, la giustizia, la solidarietà e la libertà. Potremmo dire in un certo senso che nella *Pacem in Terris* il concetto di Pace da trascendente diventa immanente: certamente essa rimane in ultima istanza dono di Dio,

[17] *La guerra atomica e la responsabilità del cristiano*, in "Humanitas", 17 (1962), pp. 489 sgg. Di Merton si veda ora *La pace nell'era post-cristiana*, Edizioni Qiqajon, Milano 2005. Si veda in proposito Menozzi, *Chiesa, pace e guerra* cit. (a nota 15), pp. 228 sgg., per una sistematica analisi del dibattito di quei decenni.

[18] Per un quadro complessivo e bibliograficamente aggiornato si veda ancora Menozzi, *Chiesa, pace e guerra* cit. (a nota 14), cap. IX, pp. 257 sgg.

ma essa può e deve essere realizzata su questo mondo per mezzo delle pulsioni positive di cui l'uomo è capace e che gli vengono innanzi tutto dalla ragione, quella stessa ragione che ha reso palese che il ricorso alle armi non serve a dirimere i conflitti tra i popoli. "La corsa agli armamenti è una delle piaghe più gravi dell'umanità e danneggia in modo intollerabile i poveri"[19]: questo è il giudizio, chiaro e inequivocabile,che esprimerà il Concilio Vaticano II, nel quale è esplicitato in maniera significativa il legame tra il concetto di pace e quello di giustizia. La pace, dunque, non è più qualcosa di indefinito e meramente spirituale che attiene ad una dimensione diversa da quella terrena, ma suo fondamento sono la salvaguardia della dignità umana – immagine ed espressione di Dio – e la difesa dei diritti dell'uomo. Se le cose stanno così, ne consegue che la costruzione della pace non può essere affidata ai soli cristiani, ma deve essere ricercata nell'unità e nella collaborazione tra tutti gli uomini di buona volontà. È quanto viene affermato esplicitamente nella *Gaudium et Spes,* ultimo capitolo della Costituzione conciliare, dedicata al dialogo fra tutti gli uomini, senza distinzione tra credenti e non credenti. In ultima istanza tuttavia, bisogna notare che accanto alle significative e nette prese di posizione sulla condanna della guerra e del ricorso agli armamenti cui si è accennato, e allo spessore di nuovi contenuti che ivi assume il concetto di Pace, la stessa *Gaudium es Spes* contiene poi dei passaggi che non possono essere ricondotti ad una visione di pacifismo "puro" e assoluto, quando vi si afferma ad esempio che, fino a quando esisterà il pericolo di guerre nel mondo e non vi sarà una autorità internazionale competente munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di legittima difesa[20]; è questo un punto delicato che non ha mai smesso di creare un vivace dibattito all'interno dello stesso mondo cattolico, soprattutto con quella parte di movimenti e associazioni pacifiste anche di area più progressista.

19 *Gaudium et Spes*, 81.

20 Cfr. sul tema gli interventi di monsignor Giovanni Marra (allora arcivescovo ordinario militare per l'Italia) ad una conferenza tenuta a Roma il 20 gennaio 1992 a Palazzo Salviati, *Tendenze del mondo cattolico sul tema della pace e della guerra,* articolo apparso sul n. 204 di "Cristianità", e del professor don Luciano Padovese (docente di Teologia morale alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, sezione di Padova), *La riflessione morale,* tenuto in occasione di una giornata di riflessione sul tema "I cattolici di fronte alla guerra" il 15 marzo 2002, pubblicato sul sito dell'Istituto di Scienze Religiose San Francesco di Mantova.

Gli anni sessanta segnano così un passaggio epocale verso una nuova fase di apertura e dialogo della Chiesa e con la Chiesa[21], anche se il cammino di superamento dei pesanti vincoli dell'era della contrapposizione idelogica sarà ancora lungo e giungerà a piena maturità molto più avanti. Dietro le quinte della Chiesa ufficiale però, a ben vedere, già da tempo uomini lungimiranti – teologi, preti e laici credenti – avevano preparato il terreno per questo mutamento, lavorando instancabilmente e in maniera profetica in questa direzione: basti pensare, per l'Italia, a personalità come La Pira, Balducci e don Milani, solo per citare i nomi più noti[22]. La causa della pace conquistava progressivamente spazi e sempre più convinte adesioni all'interno della Chiesa e in crescenti gruppi e movimenti di credenti e non credenti, di ogni razza e nazionalità. Accanto ai documenti ufficiali del Concilio e alle prese di posizione dei pontefici anche diversi episcopati nazionali – quali quello scozzese, olandese, tedesco, francese e americano – hanno manifestato il proprio pensiero sul tema (sarebbe interessante analizzare e comparare questi documenti per evidenziare le diverse sfumature e sensibilità nazionali, ma non è questa la sede per poterlo fare) per richiamare l'attenzione dei responsabili della cosa pubblica, non discostandosi troppo dall'orientamento generale espresso nel Concilio Vaticano II. Fra questi interventi, sarà particolarmente significativa la lettera scritta dall'Assemblea dei Vescovi degli Stati Uniti, il cui testo

[21] Cfr., con particolare riferimento alla situazione umbra, l'intero fascicolo di "Cronache Umbre", rivista mensile di politica e vultura, a. 1, n. 1, gennaio - febbraio 1976 e l'articolo di G. Maddoli, *Un confronto ravvicinato. Comunisti e cattolici in Umbria*, in "Rocca", quindicinale della Pro Civitate Christiana, n. 7 (1976), pp. 13-16.

[22] Per un efficace quadro dell'ambiente fiorentino dei primi anni sessanta in relazione all'impegno per la pace si veda B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Bari 2002, pp. 170 sgg. (*L'impegno per la pace e il Concilio*). Dal 1952, come è ben noto, La Pira aveva dato vita, dal 1952, ai "Convegni internazionali per la pace e la civiltà cristiana", cui seguiranno, dal 1958 al 1964, i "Colloqui mediterranei". E non va dimenticata la vasta eco suscitata dal processo a Giovanni Gozzini, primo obiettore di coscienza cattolico in Italia, celebrato a Firenze nel 1962, un anno dopo la prima Marcia della Pace Perugia-Assisi, e quelli immediatamente successivi allo stesso padre Balducci. Importante per misurare la temperie fiorentina di quegli anni il profilo di La Pira tracciato da padre Balducci, *Giorgio La Pira*, San Domenico di Fiesole, 1986. Un primo movimento di idee favorevole all'obiezione di coscienza si era già manifestato negli anni venti, dopo la Grande Guerra, e ad esso non fu estraneo in Italia Luigi Sturzo: cfr. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra* cit. (a nota 15), cap. III, pp. 77 sgg.; il dibattito nel mondo cattolico riprenderà alla vigilia degli anni cinquanta, ma il diritto all'obiezione di coscienza verrà negato di lì a poco da Pio XII e dal cardinale Ottaviani.

fu approvato a Chicago il 3 maggio 1983[23], nella quale si esprime un forte e chiaro messaggio di pace e di speranza ai cattolici in modo specifico, ma anche alla più ampia comunità politica; i presuli americani si sentirono investiti di una particolare responsabilità umana, morale e politica per il fatto di esercitare il proprio magistero in una delle maggiori potenze nucleari, e per essere

> cittadini della prima nazione che ha prodotto bombe atomiche, della sola nazione che le ha usate, e di una delle poche nazioni che oggi possono influire in modo determinante sul corso dell'era nucleare.

In questo testo, i vescovi d'oltre Oceano ribadiscono un secco no alla guerra e alla corsa al riarmo che deruba i poveri, sottolineano l'importanza di lavorare per diffondere il concetto di pace "positiva" – concetto già delineato dal Pontefice Paolo VI, secondo il quale la pace non è solo assenza di guerra, ma è educazione delle coscienze, realizzazione di un mondo in cui venga assicurata a tutti giustizia e piena dignità –, evocano infine il rafforzamento dell'unica autorità internazionale in grado di preservare la pace fra i popoli, le Nazioni Unite. Emerge da questo testo una persistente ed esplicita preoccupazione delle gerarchie ecclesiastiche per la divisione del mondo nei due blocchi, occidentale e sovietico, e se ne auspica il superamento.

Negli anni ottanta, con papa Giovanni Paolo II, il Papa polacco che veniva da oltre-cortina, il cammino di apertura della Chiesa ricevette un nuovo significativo impulso[24]; fin dal momento della sua investitura infatti, egli aveva posto al centro della sua azione la fedeltà allo spirito del Concilio Vaticano II, cui aveva partecipato allora come Vescovo di Cracovia. Fu lui a convocare ad Assisi il 27 Ottobre 1986, per la prima volta insieme, i rappresentanti delle diverse Comunità e Chiese cristiane e delle principali tradizioni religiose del mondo per una "Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace"[25]. Un'iniziativa senza precedenti, ma che veniva in qualche modo da lontano, dalle ferite e dalle tragedie della storia del Novecento e insieme dalla maturata consapevolezza del ruolo fondamentale che le religioni, quando non fanno della propria identità una prigione, possono giocare nella costruzione del bene supremo della pace e della fratellan-

[23] Cfr. *Magistero di Pace. Lettere pastorali delle conferenze episcopali*, Borla, Roma 1983.

[24] Cfr. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra* cit. (a nota 14), cap. X, pp. 289 sgg.

[25] Cfr. C. Bonizzi, *L'icona di Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.

za universale fra i popoli. Giovanni Paolo II in quella occasione parlò di Assisi come di un "luogo che la presenza serafica di Francesco ha trasformato in 'Centro di fraternità universale'", delineandone così la sua nuova identità[26]. Lo spirito di Assisi – rappresentato nella immagine dei 124 rappresentanti delle religioni raccolti insieme in un'unica comune preghiera per la pace – facendo del Dialogo la sua icona, segna una nuova svolta nel pensiero della Chiesa, che si vuole in qualche modo mettere al passo con la realtà di un mondo sempre più globalizzato, dove etnie e culture diverse si trovano a convivere fianco a fianco. Questi mutamenti e aperture post-conciliari, che si è cercato brevemente di richiamare, si riflettono anche nella piccola realtà umbra, che non restò insensibile al vento di cambiamento sollevato dal Concilio Vaticano II. Negli anni Sessanta infatti, nascono diversi luoghi e gruppi di vivace dibattito sui temi del rinnovamento della Chiesa e della necessaria apertura, come quello creatosi a Perugia attorno alla figura di Monsignor Luigi Piastrelli[27] che diede vita a un circolo della FUCI e dei Laureati Cattolici particolarmente attivo e impegnato, circolo che ebbe poi prosecuzione nell'Istituto Conestabile della Staffa (tuttora attivo, e che porta oggi anche il suo nome); o l'esperienza del Centro Ecumenico di San Martino, nato per la volontà e sensibilità di don Elio Bromuri. A livello ecclesiale, è con l'episcopato di monsignor Cesare Pagani, prima vescovo di Città di Castello e Gubbio, poi arcivescovo di Perugia dal 1982 al 1988, che la Chiesa perugina conosce il suo momento di maggiore dinamicità: tra le altre cose fu lui che tentò di costituire un organismo regionale chiamato "Comitato Umbro *Pacem in terris*" (CUPIT), che funzionò per circa due anni[28].
Tornando alla marcia Perugia-Assisi – utile filo conduttore, anche dopo la sua prima contrastata edizione, per analizzare il ruolo e l'atteggiamento del mondo cattolico umbro sul tema della pace –, dopo la prima edizione del 1961 bisognerà aspettare fino al settembre 1978 (nel frattempo Capitini era morto) perchè, per iniziativa del Centro di Perugia per la non-violenza, fosse convocata una nuova edizione della marcia, dietro lo slogan "Mille idee contro la guerra". Questa volta l'immagine che di essa viene data attraverso le pagine del settimanale cattolico umbro "La Voce" è diversa:

[26] Cfr. V. Paglia, *L'Umbria terra di pace*, Edizioni Leonardo International, Milano 2003.

[27] Su Piastrelli si veda M.C. Giuntella *et al.*, *Per il rinnovamento cattolico. La testimonianza di Luigi Piastrelli, con lettere inedite di G.B. Montini*, Morcelliana, Brescia 1981.

[28] Cfr. AA.VV., *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della Diocesi di Perugia*, quaderno dell'Istituto Conestabile della Staffa, vol. III, a cura di L. Tosi e G.Casagrande, Quattroemme, Perugia 1997.

> La marcia della pace si è verificata in un contesto politico di gran lunga diverso rispetto a quello del '61 e ha ricevuto massicce adesioni: i partiti dell'arco costituzionale, movimenti politici della sinistra, movimenti di ispirazione cattolica, anche la conferenza episcopale ha dato la sua adesione[29].

Pur nel permanere di perplessità ed equivoci da chiarire ("non ci stava male una più esplicita imparzialità per ricordare che Russia e Cuba e anche il Vietnam devono rendere la parola 'pace' non un inganno ma via nuova alla libertà")[30] chi scrive sul giornale di quel 24 settembre 1978 dice di sentirsi "di condividere pienamente (la manifestazione)" e registra "un autentico pluralismo in questa marcia". La stessa "La Voce" del 24 settembre riporta integralmente il testo del comunicato con cui la presidenza delle ACLI provinciali di Perugia, senza dubbio tra le più importanti realtà associative cattoliche, motiva la propria decisione di aderire alla marcia: "questa adesione nasce in primo luogo dalla nostra scelta fondamentale, quella cioè di vivere da cristiani nel movimento operaio"; nel comunicato vengono quindi elencati una serie di impegni puntuali attraverso i quali le ACLI intendono garantire concretezza e sostanza al comune obiettivo della pace: dall'impegno per il superamento progressivo della divisione in blocchi militari, all'educazione alla pace, alla lotta contro la produzione e la vendita di armi. Viene infine significativamente sottolineata "la necessità [...] che il discorso sulla pace sia sempre strettamente legato all'impegno per la giustizia fra gli uomini". Questo riferimento specifico al caso delle ACLI è utile per evidenziare come molte organizzazioni e movimenti di ispirazione cattolica fecero propri e incarnarono velocemente gli insegnamenti del Concilio Vaticano II, quasi sempre anticipando sui tempi la componente ecclesiale istituzionale. Oltre ad abbandonare progressivamente l'idea della opportunità dell'unità politica dei cattolici in un solo partito, essi hanno riconosciuto sempre più l'esigenza di confrontarsi e dialogare con coloro che appartenevano a correnti di pensiero di diversa ispirazione.
Dopo la seconda edizione della Marcia nel 1978, la manifestazione si consolidò progressivamente, e fu convocata con sempre maggiore frequenza: con cadenza triennale durante gli anni ottanta (nel 1981, nel 1985 e nel 1988) e successivamente, dal 1990 in avanti, come appuntamento biennale (con l'eccezione di alcune edizioni convocate straordinariamente in occasioni di particolari mo-

[29] Cfr. *La seconda edizione della marcia della pace. Protagonisti i giovani*, in "La Voce", domenica 1 ottobre 1978.

[30] Cfr. *Una marcia della pace... con qualche equivoco*, in "La Voce", domenica 24 settembre 1978.

menti internazionali, quali la marcia del 1993 durante la guerra nella ex Yugoslavia, quella del 1999 contro la guerra in Kosovo, e l'edizione straordinaria del 2002 per la Palestina), diventando un appuntamento noto a molti a livello nazionale e, più recentemente, anche internazionale. Contestualmente, negli anni ottanta ci furono diversi interventi ufficiali della Conferenza Episcopale Umbra specificatamente sul tema della pace. Tra questi particolarmente importante fu il messaggio *Per una cultura di pace* emanato dalla CEU nella Pasqua del 1986[31], qualche mese prima dell'incontro di Assisi voluto da Giovanni Paolo II. Dopo avere ribadito che la specificità del compito della Chiesa risiede principalmente nell'educazione delle coscienze, la CEU in quell'importante documento rendeva note alcune scelte di fondo, precise e puntuali, che essa aveva maturato e sulle quali intendeva pubblicamente impegnarsi:

> contro la guerra, ogni guerra[...]; contro le armi, ogni arma [...]; contro la violenza, ogni violenza [...]; contro ogni vendetta;[e in favore di una pace che] è verità [...], che è giustizia per tutti i cittadini e per tutti i popoli [...], che è solidarietà tra le classi e le nazioni [...], che è libertà che stimola la crescita interiore di ogni uomo in ogni luogo e in ogni tempo; in favore di una pace, infine, che francescanamente è "perdono, sia personale che sociale e diviene fraternità".

A ben vedere, questo documento ripercorre esattamente i concetti e le parole chiave della *Pacem in terris* e potremmo forse intepretrarlo come una sorta di attuazione/recezione regionale (a posteriori) dell'enciclica papale. Nel documento la Chiesa umbra si impegnava inoltre a costituire una Commissione regionale *Iustitia et Pax*, e invitava le diocesi e possibilmente anche le parrocchie, le associazioni e i movimenti a fare ugualmente.
La Commissione regionale fu istituita di lì a breve e la presidenza fu affidata a monsignor Gualdrini. Il 2 ottobre 1988, giornata in cui si svolse una nuova edizione della Marcia Perugia-Assisi, "La Voce" riporta a pagina 3 una lettera di Gualdrini[32], nella sua nuova veste di presidente di *Iustitia et Pax*, agli promotori dell'iniziativa: è la prima volta che un vescovo della CEU, a nome di tutta la Conferenza, si rivolge direttamente agli organizzatori della marcia.

> Egregi signori – scrive -, ci è giunta la vostra lettera, che invita i vescovi dell'Umbria a dare un contributo alla manifestazione/Marcia della Pace, programmata per il prossimo 2 ottobre. Vi ringraziamo della proposta. Infatti sen-

[31] Cfr. N. Giandomenico, *L'Umbria per la pace,* Cerboni Editore, Cerbara 1987, pp. 58 sgg.

[32] F. Gualdrini, *Costruire la pace*, in "La Voce", n. 37 del 2 ottobre 1988, p. 3.

> tiamo nostro dovere contribuire alla costruzione della pace e di una mentalità di pace, insieme ad ogni uomo di buona volontà, credente o no. [...] Noi Vescovi nella Pasqua del 1986 proponemmo alle Comunità Cristiane dell'Umbria un messaggio sulla pace, che ora intendiamo riproporre. Ultimamente poi la Commissione Regionale *Iustitia et Pax* ha elaborato un documento su l'accoglienza degli stranieri [...] Vi invio questi due scritti come contributo alla vostra riflessione e alla vostra marcia.

Non è un caso forse che tutto questo succedeva dopo il grande incontro interreligioso di Assisi dell'86, che ha certamente costituito un significativo momento di impulso e di svolta nell'atteggiamento ecclesiastico regionale sul tema della pace[33].

Punto culminante di questo cammino sviluppatosi intorno all'esperienza della marcia Perugia-Assisi è la nascita della *Tavola della Pace*, fondata il 13 gennaio 1996 presso il Sacro Convento di San Francesco di Assisi dai promotori della Marcia per la pace Perugia-Assisi "Noi popoli delle Nazioni Unite", allora riuniti nel Comitato Nazionale per il 50° anniversario delle Nazioni Unite; il coordinamento fu affidato a Flavio Lotti, che ricopre tuttora questo ruolo, e a padre Nicola Giandomenico dei Francescani del Sacro Convento di Assisi, che tanto convinto impegno ha profuso per anni al servizio dell'iniziativa. Il nuovo originale soggetto non intendeva presentarsi come una ennesima organizzazione, ma nasceva con l'intento esplicito di essere prima di tutto un luogo di confronto, di verifica e di progettazione comune per tutti quei soggetti, anche molto eterogenei tra di loro, che in Italia operano per la promozione di una cultura e politica di pace nella società[34]. In questo senso la Tavola della Pace costituisce un singolare esperimento di coordinamento permanente tra soggetti molto diversi – associazioni laiche e religiose, organizzazioni non governative, movimenti ambientalisti, enti locali, sindacati, ecc. – , che non trova analogie in nessun altro paese europeo. È sufficiente scorrere velocemente la lista delle organizzazioni che costituiscono il comitato direttivo della *Tavola della Pace* per rendersi conto quanto la componente cattolica, sia nella sua veste più istituzionale che in quella associativa, sia molto forte e presente, anche se non l'unica e dominante: ne fanno parte i Francescani del Sacro Convento di Assisi, la Commissione *Iustitia et Pax* della Conferenza Episcopale Umbra, e numerose importanti realtà associative e di movimento come le ACLI, l'AGESCI, Pax

[33] Cfr. in proposito J.-D. Durand, *Lo spirito di Assisi tra profezia e dialogo interreligioso*, in "Studium" 102 (2006), pp. 809 sgg.

[34] Cfr. il sito internet www.tavoladellapace.it

Christi, Emmaus Italia, Manitese, FOCSIV, Beati i Costruttori di pace, per citare i gruppi più significativi e conosciuti.
Gli attentati terroristici dell'11 Settembre 2001 alle Torri gemelle a New York, e le conseguenti guerre, in Afghanistan prima, in Iraq poi, hanno riportato in drammatica evidenza il tema della violenza, della guerra e dei rapporti fra i popoli e il dibattito che ha seguito è risultato subito molto vivo e acceso anche all'interno del vasto e variegato mondo cattolico, diviso tra alcuni sostenitori della linea dura – tra questi il vescovo di Como Maggiolini che affermò che "certamente non si può pensare che un popolo che ha subìto una tale strage possa porgere l'altra guancia"– e una vasta gamma di associazioni e movimenti di area tradizionalmente più progressista (tra queste molte delle organizzazioni sopra nominate che tradizionalmente promuovono la Marcia Perugia-Assisi) che vollero sottolineare come

> la violenza si isola solo praticando la non violenza e avviando politiche mondiali di lotta alla povertà. Altrimenti nessun attacco militare, né degli USA né della NATO, riuscirà ad arginare il terrorismo[35];

queste stesse associazioni, proprio in quei giorni, all'indomani dei fatti di New York, lanciarono a tutti coloro che si ritrovavano in quel pensiero un forte appello a partecipare alla Marcia Perugia-Assisi, che era già da tempo stata programmata per il 14 ottobre 2001. Quella edizione della marcia dunque, per il particolare contesto in cui venne a svolgersi, acquisì un forte valore simbolico e l'originario slogan sul quale era stata convocata mesi prima ("Cibo, acqua e lavoro per tutti"), finì per passare in secondo piano rispetto al messaggio preponderante "contro ogni guerra, contro ogni terrorismo"; rimase storicamente l'edizione in assoluto più partecipata (si parlò di circa 350.000 persone che sfilarono in corteo da Perugia ad Assisi).
Di fronte ai terribili eventi del 2001 e a quanto seguì la posizione della Chiesa ufficiale fu chiara e netta fin dall'inizio: subito all'indomani degli attentati a New York, il Pontefice invitava gli Stati Uniti a fare giustizia, ma evitando ogni "ritorsione animata dall'odio"; successivamente colpì la risolutezza con cui Giovanni Paolo II gridò un deciso "No, senza se e senza ma" – per richiamare un'espressione poi divenuta popolare – al ricorso alla guerra e alla violenza, nella convinzione che, chiunque sia ad attuarle, esse non possono essere mai giustificate da nessuna motivazione.

[35] Cfr. articolo di Zuccolini e Di Vico, *Reagire o pacificare, il dilemma dei cattolici,* su "Il Corriere della Sera" del 16 settembre 2001.

Questa nuova tensione a ridare centralità al tema della pace è presente in maniera forte e chiara anche nella Chiesa Umbra; ne è dimostrazione la pubblicazione di due importanti documenti nel 2003. Il primo è il libro *Umbria terra di pace* di monsignor Vincenzo Paglia, vescovo di Terni e presidente della Consulta per la Giustizia e la Pace della CEU, pubblicato in occasione del quarantesimo anniversario della *Pacem in terris* e in omaggio al venticinquesimo anno di Pontificato di Giovanni Paolo II[36]. Guardando con preoccupazione il "panorama fosco e preoccupante" del mondo contemporaneo, monsignor Paglia con questo documento rivolge un appello a "tutti gli uomini di buona volontà, ma anzitutto ai credenti, affinchè siano operatori di pace, costruttori di fraterna convivenza tra tutti"; quindi, dopo avere richiamato ancora una volta i principi sempre attuali dell'enciclica papale del 1963, Paglia ribadisce la ormai matura consapevolezza della Chiesa, e di quella umbra in modo particolare, del suo importante compito di educare le coscienze alla pace:

> l'Umbria deve fare la sua parte nell'opera di educazione alla pace, nel cooperare con le nazioni per combattere la miseria, la povertà, nel promuovere l'incontro e il dialogo tra le religioni, tenendo vivo lo spirito di Assisi.

Il secondo documento cui si faceva sopra riferimento, "L'Umbria e la pace", è una riflessione congiunta di *Tavola della Pace* e Commissione *Iustitia et Pax* delle CEU, reso pubblico e distribuito nel dicembre 2003[37]: "un documento aperto al contributo di tutti coloro che sentono la responsabilità di agire insieme per fare dell'Umbria una terra e uno strumento di pace". In esso si avanzano quattro proposte concrete di impegno comune: far sì che la promozione della cultura della pace diventi un obiettivo primario dell'Umbria, dalle scuole primarie fino ad una auspicabile costituenda Università europea della Pace; lavorare affinché l'impegno per la solidarietà e cooperazione internazionale in Umbria divenga continuativo e sempre più organizzato, programmato e coordinato; valorizzare l'evento dell'*Assemblea dell'Onu dei Popoli*, che viene ospitata a Perugia dal 1995, costituendo un comitato permanente di sostegno, di cui facciano parte gli Enti Locali, la Regione e tutte le associazioni interessate; adoperarsi infine affinché l'impegno per la pace in Umbria trovi un esplicito riferimento e fondamento nello Statuto regionale.
In occasione della marcia del 12 ottobre 2003, dedicata al tema "Costruiamo

[36] Cfr. infra nota 19.

[37] Disponibile sul sito *www.tavoladellapace.it*

insieme un'Europa per la pace", la Tavola della Pace ricevette da Giovanni Paolo II un messaggio beneaugurante in cui il Pontefice, dopo avere ricordato l'incontro interreligioso di Assisi del 1986, sottolineava l'attualità e l'importanza dell'impegno per la pace in un mondo che continua a "sprecarla" buttando ingenti risorse nell'acquisto di armi; il Papa esprimeva quindi apprezzamento per la scelta degli organizzatori di avere messo insieme le due dimensioni dell'Europa e della pace, ricordando proprio come lui sulla propria pelle avesse invece sperimentato da giovane un'Europa senza pace. Anche il vescovo di Assisi, monsignor Goretti, non mancò di inviare il suo saluto e il suo augurio agli organizzatori e a tutti i partecipanti all'iniziativa[38], rinnovando in maniera significativa quell'appello all'unità di tutti gli uomini di buona volontà, nel-

[38] Si riporta di seguito il testo integrale del messaggio che monsignor Goretti, Vescovo di Assisi, Nocera Umbra e Gualdo Tadino, inviò alla Tavola della pace in occasione della marcia del 12 ottobre 2003: "Anche da parte mia un cordialissimo saluto agli organizzatori, alle autorità e a tutti voi partecipanti a questa grandiosa marcia della Pace. Vi ringrazio anche di aver fatto riferimento ancora una volta ad Assisi e a San Francesco, questo straordinario messaggero di pace e perenne modello di amore e di fraterni. La pace, come ha ben sottolineato il Papa in questo suo breve ma incisivo messaggio, è un bene di tutti, affidato alla cura e alla premura di tutti. Sui questo tema non possono e non debbono esserci divisioni. Una pace usata è una pace violata e tradita: essa va solo servita ed amata. C'è bisogno di una Onu autorevole, rappresentativa di tutti i popoli, in particolare dei più poveri, libera da ogni condizionamento, capace di risolvere i problemi del nostro tempoi nel dialogo e nel rispetto. È ormai assodato che le guerre non risolvono alcun problema, anzi ne creano altri più gravi e più laceranti. Se avessimo usato per fini sociali gli immensi beni che abbiamo sprecato per gli armamenti e per le guerre. oggi l'umanità sarebbe più unita e più progredita. C'è bisogno che gli uomini di buona volontà si ritrovino uniti nell'accettazione di alcuni valori comuni, come: la difesa della vita, della dignità di ogni uomo e della libertà; la tutela dell'infanzia e delle fasce deboli; la necessità della cooperazione e del dialogo in ogni controversia; il rifiuto netto di ogni forma di violenza e di terrorismo. È assurdo e scandaloso che si usi il nome di Dio per giustificare l'uccisione di innocenti e per parlare addirittura di guerra santa. Se non si elimineranno le cause del male, la pace resterà purtroppo una chimera. Ai credenti mi permetto di ricordare che la pace nasce dentro di noi. Ha detto Cristo: 'Vi lascio la pace, vi dò la mia pace. Non come la dà il mondo io la dò a voi' (Gv 14,27). Il disordine morale e la mancanza di precisi principi morali e spirituali generano egoismo e inducono l'uomo a ripiegarsi sui beni terreni, come il potere, il denaro, il piacere, la bellezza esteriore, ecc., trasformando la libertà in libertarismo e rendendo l'uomo simile a una casa costruita senza solide fondamenta. Invece l'amore autentico a Dio, Padre di tutti, ben diverso da quello strumentale, ci fa diventare veri samaritani, capaci di fermarci di fronte al fratello ferito e abbandonat, di chianrci su di lui con amore e misericordia, di fascarlo e di curarlo senza nulla pretendere in cambio. È l'auspicio che formulo di cuore, augurando a tutti ogni bene".

l'accettazione di alcuni valori comuni, che richiama alla mente molto da vicino lo spirito, di cui sopra si è parlato, con cui Capitini convocò la prima marcia nel 1961.

L'edizione della Perugia-Assisi del 2005 – convocata intorno a tre slogan principali: "Mettiamo al bando la miseria e la guerra", "Riprendiamoci l'Onu" e "Io voglio. Tu vuoi. Noi possiamo" – si è caratterizzata per la presenza ancora più massiccia del solito dell'immenso "fiume blu" degli scout[39], che scelsero proprio la marcia della pace come evento principale per celebrare il centenario di fondazione del movimento che ricorreva in quell'anno. L'Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani (AGESCI), una delle principali realtà associativa giovanili cattoliche in Italia, membro del Direttivo della Tavola della Pace fin dalla sua nascita e immancabile protagonista di ogni marcia, si pone infatti tra i suoi obiettivi primari quello di educare le giovani generazioni a diventare responsabili cittadini del mondo, dedicando da sempre molta cura e attenzione al tema dell'educazione alla pace, alla mondialità, all´accoglienza, alla non violenza, alla solidarietà, alla giustizia, alla libertà e allo spirito critico.

Se è vero dunque che la presenza dei cattolici – sia in forma organizzata attraverso le diverse reti associative citate, sia attraverso numerose organizzazioni parrocchiali locali, sia attraverso la partecipazione di tanti credenti – costituisce una componente significativa e visibile del "popolo dei marciatori" della Perugia-Assisi, non si può tuttavia fare a meno di notare la perdurante assenza di alcuni importanti movimenti e partiti cattolici di area più conservatrice – quali ad esempio Comunione e Liberazione per citarne uno dei più rilevanti, o i partiti "cattolici" di centro destra – che non hanno mai risposto all'invito degli organizzatori. Forse il cammino di superamento di quei pregiudizi ideologici che così fortemente segnarono la prima edizione della Marcia nel 1961, nonostante gli evidenti progressi e il mutamento di contesto internazionale, ad oggi non può dirsi ancora completamente compiuto.

Un'ultima notazione infine, a proposito della più recente marcia svoltasi lo scorso 7 ottobre 2007; al momento dell'arrivo ad Assisi furono diversi i marciatori, soprattutto quelli di area cattolica, che rimasero spiazzati e stupiti nel trovare la piazza di San Francesco, da sempre punto di accoglienza e di ritrovo simbolico per molti dei partecipanti alla fine della marcia, occupata da una chiassosa manifestazione ginnica, che costringeva a relegare in secondo piano il colorato corteo dei marciatori. Non mancò chi interpretò questo fatto

[39] Dal colore blu dell'uniforme degli scout dell'Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani (AGESCI).

come un evidente mutamento di atteggiamento dei Francescani del Sacro Convento di Assisi che avevano autorizzato lo svolgersi di quella manifestazione sportiva sulla piazza nello stesso giorno della marcia, come un venir meno in qualche modo del consueto sostegno che, dal momento della fondazione della Tavola della Pace, essi avevano sempre garantito. "Vogliamo esprimere il nostro sconcerto perché ai pacifisti i frati di San Francesco hanno dato la precedenza e la preferenza ad atletici ciclisti che in tute griffate, accompagnati da una musica assordante, si sono esibiti in un frenetico spinning nella piazzetta della basilica del Santo, che da sempre, in occasione delle manifestazioni per la pace, è stato il luogo di raccolta delle persone e dei simboli di pace": così scrisse ai Francescani del Sacro Convento di Assisi un gruppo di appartenenti alla associazione *Pax Christi*[40].

[40] Lettera disponibile sul sito http://www.beati.org/node/267 , intitolata *Assisi 2007: ma Francesco è ancora qui?*. Segue testo integrale:

"Ai Frati Francescani conventuali del Serafico Convento di Assisi e per conoscenza ai Frati Minori Conventuali

Generale Padre Marco Tasca, siamo alcuni dell'Associazione Beati i costruttori di pace, piccola parte di quel numeroso ed eterogeneo popolo della pace che domenica scorsa ha partecipato alla marcia per la pace Perugia-Assisi. Vogliamo esprimere il nostro sconcerto perché ai pacifisti i frati di San Francesco hanno dato la precedenza e la preferenza ad atletici ciclisti che in tute griffate, accompagnati da una musica assordante, si sono esibiti in un frenetico spinning nella piazzetta della basilica del Santo, che da sempre in occasione delle manifestazioni per la pace, è stato il luogo di raccolta delle persone e dei simboli di pace. Non c'era posto per noi e inizialmente ci siamo domandati: sarà stata preferita questa atletica gioventù in bicicletta perché più pimpante di noi, che forse tradiamo qualche segno di cedimento dopo la levataccia per partecipare ai 20 e più km di marcia? Naturalmente non poteva essere questa la motivazione, ci siamo risposti; che diamine… saremo forse un po' stanchi e sudati ma siamo qui per richiedere diritti umani per tutti, non certo per una gara ginnica o una sfilata di moda! Alla perplessità iniziale sono seguite ben presto l'irritazione nel vederci privati della consueta sosta nella piazzetta già occupata e l'amarezza nel vedere così stravolto lo spirito del messaggio di Francesco. Ci siamo perciò rivolti per chiarimenti al giovane frate addetto all'accoglienza, ma le sue risposte sono state per noi sorprendenti:

1) La manifestazione, organizzata dal Comune, aveva fini di beneficenza e solo casualmente era venuta a coincidere con la marcia della pace. Nei confronti di quest'ultima per altro il religioso non nascondeva una certa disapprovazione in quanto secondo lui aveva una evidente connotazione politica.

2) Se era nostra intenzione protestare contro le efferatezze che si compiono nel mondo, in particolare contro l'eccidio dei monaci in Birmania, sarebbe stato preferibile che fossimo andati a protestare in quel Paese e comunque la pace va vissuta individualmente nel quo-

Molto si potrebbe ancora dire e dibattere in merito all'atteggiamento attuale del variegato e composito mondo cattolico rispetto alla Pace; partendo dalla Marcia come interessante punto di osservazione, questo articolo ha tentato solo di dare alcuni cenni, senza pretesa di essere esaustivo. È certo che una singolare e ormai radicata manifestazione come la Marcia per la Pace Perugia-Assisi costituisce un corpo vivo molto interessante da analizzare: specchio, nel suo piccolo, del mutare e dell'evolversi di complesse dinamiche religiose, politiche e culturali – a livello locale, nazionale e internazionale – del mondo contemporaneo.

tidiano. Subito dopo il buon frate si è defilato, negando ogni ulteriore spiegazione ai gruppi successivi, perché le domande erano ricorrenti.

Di fronte a questo atteggiamento ovvie e concordi sono state le nostre conclusioni:

1) Chiaramente la rumorosa e invadente esibizione dei ciclisti era stata organizzata non per caso in coincidenza della manifestazione pacifista e aveva anch'essa una evidente connotazione politica.

2) Questi frati francescani che cedono la loro piazza al Sindaco per esibizioni griffate, rumorose e chiaramente remunerative, che significa? Che occorre rimanere imperturbabili di fronte al massacro dei loro confratelli birmani o nella migliore delle ipotesi, che è necessario andare a farsi massacrare con loro?

3) Possono essi ancora ritenersi testimoni e custodi del messaggio di Francesco?

Noi ci auguriamo che il buon frate abbia espresso solo opinioni personali non condivise dalla maggioranza dei suoi confratelli perché, se così fosse, vedremmo lo spirito francescano molto più degnamente rappresentato dai monaci birmani. Ci sarebbe piaciuto invece vedere qualche frate sul palco alla Rocca di Assisi a condividere la preghiera con i monaci buddisti tibetani. Per dare un'idea della vasta gamma di reazioni negative prodottesi in tutti i manifestanti che hanno attraversato faticosamente la piazza, vogliamo solo accennare a quella di alcune signore che esprimevano la loro profonda delusione, perché non avrebbero mai pensato, marciando per la pace e per i diritti umani, di finire in una discoteca all'aperto, dove sembrava di essere all'isola dei famosi; mancavano solo le veline! Le proteste più veementi provenivano da chi voleva diffondere via internet quanto accaduto. Negli occhi di tutti, dietro un velo di tristezza, comunque correva la stessa domanda: come è potuto accadere che la moda attuale dell'apparire, dell'esibirsi, del consumismo, abbia contagiato anche questi luoghi che, per chi ama il frate dei poveri, dovrebbero richiamare alla spiritualità e alla testimonianza dei veri valori della vita? Le ossa del Santo si saranno senz'altro rivoltate nella tomba e non certo per danzare al ritmo di quella musica assordante ma, vogliamo pensare, per ricordare a noi marciatori per la giustizia e la pace che il cammino è ancora lungo e sempre più impervio… e allora grazie ugualmente Francesco… continueremo con vigore rinnovato!

Padova, 11 ottobre 2007

Alcuni partecipanti di "Beati i costruttori di pace"

L'Istituto Giancarlo Conestabile della Staffa e Luigi Piastrelli

Luciano Tosi
Docente di Storia dei trattatti e Politica internazionale,
Università degli Studi di Perugia

È difficile nel breve spazio di questo intervento raccontare cinquant'anni di storia dell'Istituto Conestabile della Staffa, specie se chi scrive ne è stato partecipe, sia pure in modo marginale. La storia non si può – né si deve – fare con i ricordi, ma questi rendono più complicato il lavoro dello storico, che si trova a disagio nel raccontare ciò che ha vissuto. Ci si limiterà pertanto ad una sommaria ricognizione, affatto esaustiva, di temi e problemi, affrontati dall'Istituto[1]. Secondo Pier Lorenzo Meloni, l'origine prima dell'idea di monsignor Luigi Piastrelli – tra i protagonisti dell'esperienza modernista di inizio Novecento e assistente della FUCI perugina dalla fondazione al 1956[2] – di realizzare un istituto per l'assistenza spirituale e materiale degli universitari e dei laureati cattolici va rintracciata nell'esperienza da lui vissuta durante il primo conflitto mondiale. Aveva svolto allora azione di assistenza a Perugia come segretario del Comitato per la mobilitazione civile, che, presieduto da Francesco Conestabile della Staffa, sul finire del 1916, in via del Roscetto, aveva allestito la Casa del Soldato. Secondo Meloni anche la nascita del circolo "Giuseppe Toniolo" della FUCI perugina, nel 1920, si riallaccia a questa esperienza di Piastrelli: aveva l'intento di dare il calore di una casa e di una famiglia alla gioventù che, per necessità di studi, affluiva a Perugia da luoghi lontani[3].

[1] Ringrazio il dottor Gabriele De Veris, direttore della Biblioteca dell'Istituto Conestabile della Staffa, che con impegno encomiabile ne ha reso accessibile l'archivio e mi ha agevolato la sua consultazione.

[2] Sulla figura di monsignor Luigi Piastrelli si vedano: M.C. Giuntella, *Per il rinnovamento cattolico. La testimonianza di Luigi Piastrelli*, Morcelliana, Brescia 1981 e, più in generale, M. Casella, *La crisi modernista a Perugia*, ESI, Napoli 1998 e Centro Studi per la Storia del Modernismo - Istituto di storia dell'Università degli Studi di Urbino, *Fonti e documenti,* 16-17 (1977-78), 18-19 (1989-90), 20-21 (1991-92). Cfr., inoltre, E. Giacchè, *Mons. Luigi Piastrelli e l'Istituto G. Conestabile della Staffa: un'esperienza di formazione e cultura*, tesi di laurea, Università degli studi di Perugia, Facoltà di Scienze della Formazione, a.a. 2006-2007 (relatore prof. Mario Tosti).

[3] P.L. Meloni, *Piastrelli a Perugia* in Giuntella, *Per il rinnovamento cattolico* cit. (a nota 2), pp. 133-135.

Sorse allora una mensa fucina perché l'Università era sprovvista di attrezzature recettive e monignor Piastrelli la sentì sempre come momento culminante dell'intimità della sua famiglia fucina[4].

Dopo la seconda guerra mondiale la mensa riprese a funzionare nel marzo del 1946, dopo un decennio di forzata interruzione. Nella nuova sede, nel palazzo Conestabile a Porta Sole, molti fucini, reduci della guerra, dalla prigionia o dalla lotta partigiana ritrovarono una casa accogliente e la mensa fu per loro una concreta possibilità per la ripresa degli studi interrotti.

Nell'estate del 1955 nacque l'Istituto Conestabile della Staffa per l'assistenza agli universitari e ai laureati cattolici e Piastrelli potè realizzare il suo desiderio, "lungamente accarezzato"[5] di dare personalità giuridica all'opera svolta ormai per trentacinque anni. Agli universitari e ai laureati cattolici desiderava fosse assicurata una sede e lasciata una struttura operativa in grado di promuovere attività religiose e culturali, interne e cittadine, secondo le varie necessità che si fossero di volta in volta presentate. Pensava anche a nuove e più attuali forme di assistenza. Sentiva di dover provvedere alla continuità della sua opera garantendone l'esistenza autonoma e tutelandone il "modesto patrimonio mobiliare" (biblioteca, attrezzatura per la mensa, arredamento delle sale per studio, conferenze e ricreazione) che in tanti anni aveva potuto mettere assieme con il suo personale contributo e con quello dei suoi numerosi sostenitori . Tra questi i Conestabile della Staffa, Giancarlo ed Alessio, soprattutto, fraterni e generosi amici per tutta la vita, che, appena fu possibile, avevano ospitato nella loro casa di Porta Sole la FUCI, estromessa dall'antica sede di via del Verzaro, requisita dalle autorità di occupazione nello scorcio del 1944[6].

Il nuovo Istituto avrebbe dovuto mantenere in vita la biblioteca e intorno ad essa continuare quell'attività culturale (conferenze, incontri, dibattiti) che monignor Piastrelli aveva promosso e realizzato a Perugia. Avrebbe dovuto anche ridare vita alla mensa degli universitari, che pure per molti anni Piastrelli aveva gestito, e anzi istituire per essi un pensionato.

L'*iter* per la fondazione dell'Istituto Conestabile, dopo molti progetti ed ampie consultazioni, era iniziato ufficialmente con una lettera di Piastrelli, del 26 luglio 1955, a monsignor Mario Vianello, arcivescovo di Perugia, in cui ribadiva la viva necessità di dare

4 Ivi, pp. 137-138.

5 *Lettera circolare di d. Luigi Piastrelli agli ex Fucini, ai Laureati di A.C., agli amici !*, 19 ottobre 1955, Archivio Conestabile (d'ora in avanti AC), Carte varie.

6 Meloni*, Piastrelli a Perugia* cit. (a nota 3), pp. 138-139.

> a quel complesso di opere e di attività per l'assistenza spirituale e materiale degli Universitari e Laureati cattolici, sorte in trentacinque anni intorno al circolo "G. Toniolo", una personalità giuridica che ne garantisse la continuità [...] e la tutela del patrimonio mobiliare.

Come scopi del nuovo ente erano indicati:

> 1) assicurare all'opera quel minimo annuale di rendita necessaria alla sua ordinaria attività (affitto locali, conferenze, biblioteca, luce e riscaldamento);
> 2) incamminare l'opera ad uno sviluppo, che ne consentisse un'attività assistenziale e aderente ai bisogni degli studenti e dei laureati con la riapertura della mensa e la istituzione di un pensionato per studenti italiani ed esteri cattolici, così necessario alla formazione spirituale del giovane cristiano.

Quanto alla forma giuridica da adottare, si precisava che, dopo aver consultato

> personalità competenti in materia, ma specialmente i Direttori dei centri nazionali FUCI e del mov. Laureati [...], scartata per diverse ragioni l'idea dell'erezione ad Ente Canonico, ed anche di una Società anonima [...], ci è stata insistentemente suggerita la forma di una "società cooperativa a responsabilità limitata" che renderebbe anche più facile il concorso finanziario di altri enti

anche sull'esempio della forma giuridica assunta da altre iniziative realizzate dalla FUCI in altre città italiane[7]. Piastrelli, con il consiglio di alcuni amici del gruppo Laureati, elaborò il suo proposito giungendo alla conclusione che l'ente, da un lato, avrebbe dovuto avere stretti legami con l'autorità ecclesiastica e con i movimenti fucino e dei Laureati, ma, dall'altro, avrebbe dovuto caratterizzarsi per una sua autonomia, sia per non coinvolgere le responsabilità della Chiesa perugina nelle sue iniziative, sia per avere la possibilità di costituire un ponte nei confronti delle correnti culturali di tutta la società civile della città[8]. Il problema dell'autonomia dei laici cominciava ad avvertirsi con forza sempre maggiore negli ultimi anni della chiesa di Pio XII e stava molto a cuore agli amici di monsignor Piastrelli. Sulla scia dei suoi insegnamenti, essi erano aperti a quanto di nuovo emergeva nella società sul piano economico e sociale e alle prospettive politiche di centro-sinistra che allora si cominciavano a intravede-

[7] Ivi, pp. 144-145

[8] Cfr. G. Battistacci, *Costituzione e vita dell'Istituto Giancarlo Conestabile della Staffa* in L. Tosi (a cura di), *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della Diocesi di Perugia. Vol. III. L'età contemporanea*, Perugia, Quattroemme, 1997, p. 181 e G. Maddoli, *Intervento alla Tavola Rotonda "Dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni"*, in ivi, p. 155.

re. Non tutti votavano per la Democrazia Cristiana e questo in un'epoca di ferreo collateralismo creava qualche problema nei rapporti con la Chiesa istituzione. Se da un lato infatti nel mondo cattolico si guardava con una certa preoccupazione a questa "indipendenza politica", dall'altro i soci del Conestabile erano portati a ricercare spazi di autonomia che, salvaguardando la loro fedeltà alla Chiesa, della cui vita si sentivano fortemente partecipi, consentissero una certa libertà nelle scelte di ordine temporale. Il loro pensiero trovò allora espressione sulla rivista "Presenza", che si pubblicò tra il 1957 e il 1959,

> frutto dell'incontro tra laici e cattolici di diverso orientamento per approfondire contenuti politici, economici e sociali e che anticipò il centro sinistra e un metodo di indagine nuovo sui problemi, al di fuori degli schematismi ideologici e politici[9].

Lo statuto del nuovo Istituto fu inviato da Piastrelli all'arcivescovo "per visione ed approvazione". Era stato stilato, su modelli di analoghe istituzioni forniti dal Centro Nazionale della FUCI, da un'apposita commissione composta da Cesare Quattrocecere, Vincenzo Parlavecchio, Giorgio Battistacci, Francesco Duranti, Antonio Marini Clarelli, Alessio Conestabile della Staffa e dal canonico don Bruno Frattegiani[10]. Prevedeva che del Consiglio di Amministrazione del nuovo organismo facessero parte i Presidenti diocesani della FUCI e del Gruppo del Movimento Laureati di Azione Cattolica e che il Consiglio stesso dovesse nominare, previa intesa con l'Ordinario diocesano, quale direttore, un sacerdote preferibilmente scelto tra gli assistenti ecclesiastici della FUCI e del Gruppo dei Laureati cattolici[11].
Piastrelli diede anche ragione del nome del nuovo Istituto: in ricordo dell'amico (scomparso il 21 marzo 1954) "appassionato e intelligente benefattore e mecenate" del "Toniolo", fin dal suo nascere, la cui ricca biblioteca personale sarebbe stata devoluta al nuovo ente. In effetti Giancarlo Conestabile e la sua famiglia avevano continuamente aiutato Piastrelli nelle sue iniziative condividendone le idee e i propositi[12].

9 G. Pellegrini, *Chiesa e società (1870 -1980)* in A. Grohmann (a cura di), *Perugia*, Laterza, Bari 1990, p. 296. Si veda inoltre la ristampa della rivista con saggi introduttivi di Giancarlo Pellegrini, Giorgio Battistacci, Mario Santi e Corrado Camilli, *Presenza, anni 1957-1959*, Editrice umbra cooperativa, Perugia 1983.

10 Meloni*, Piastrelli a Perugia* cit. (a nota 3), p. 144.

11 Battistacci, *Costituzione e vita* cit. (a nota 8), pp. 181-182.

12 Meloni*, Piastrelli a Perugia* cit. (a nota 3), p. 144.

I primi anni di vita dell'Istituto furono dominati dalle discussioni sull'aspetto istituzionale, discussioni che erano il riflesso di altre, relative al suo grado di autonomia rispetto all'autorità ecclesiastica. A causa dell'improvvisa morte dell'arcivescovo Vianello, il 13 agosto 1955, la pratica "Conestabile" fu sbrigata dall'Amministratore apostolico, monsignor Beniamino Ubaldi, vescovo di Gubbio, che, pur non sembrandogli necessaria "l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, trattandosi non di un ente ecclesiastico né di un ente amministrato da ecclesiastici, ma di un comune ente economico regolato dalle leggi civili", in data 14 settembre 1955 concedeva il *nulla osta* della Curia, apprezzando la richiesta di Piastrelli "in quanto dimostra che esiste in lei quella sensibilità che dovrebbe essere comune ad ogni sarcerdote, di rispettare cioè la massima antica: *nihil sine episcopo*"[13].

Il successivo 27 settembre[14] fu stilato l'atto costitutivo dell'Istituto, società cooperativa a.r.l., e contestualmente eletto presidente il marchese Antonio Marini Clarelli. Una circolare a stampa di don Piastrelli il 19 ottobre 1955 diede notizia agli "ex fucini, ai laureati di A.C., agli amici" della nascita del nuovo Istituto, sollecitando adesioni e fraterna solidarietà. Ma l'ente iniziò la sua vita incontrando subito notevoli difficoltà, soprattutto da parte dell'autorità ecclesiastica. Infatti, il nuovo arcivescovo di Perugia, monignor Pietro Parente, ritenne inconcepibile che una iniziativa di chiara matrice cattolica assumesse una struttura, come quella cooperativa, esclusivamente regolata dalle norme civili[15]. Tipico rappresentante della Chiesa di Pio XII, monignor Parente dette al suo ministero un'impostazione "romana", rispetto al tentativo di lettura "dal basso" dell'ambiente e dei problemi pastorali avviato in precedenza da monignor Vianello, con la nascita de "La Voce" e l'azione di monsignor Pietro Fiordelli[16]. Racconta Battistacci, allora presidente dell'Istituto[17], che monsignor Parente gli disse che questo doveva essere sciolto e, se mai, doveva essere riconosciuto su altre basi, cioè quello di un ente di natura ecclesiastica[18].

[13] Ivi, pp. 144 -145.

[14] Ivi, p. 145; secondo Battistacci, il 22, cfr. Id., *Costituzione e vita* cit. (a nota 8), p. 182.

[15] *Ibidem.*

[16] Al riguardo cfr. M.C. Giuntella - L. Tosi, *Mobilitazione e rinnovamento nell'età di Pio XII* in Tosi (a cura di), *Una Chiesa attraverso i secoli* cit. (a nota 8), vol. III, pp. 127-150.

[17] Su di lui si veda *Giorgio Battistacci. Il credente, il cittadino, il magistrato*, Editrice Pliniana, Selci-Lama 1998.

[18] Battistacci, *Costituzione e vita* cit. (a nota 8), p. 182.

In ossequio alle norme civili che regolano le cooperative, solo l'assemblea dei soci, nel frattempo divenuti numerosi, fucini, ex fucini, laureati cattolici, poteva adottare una delibera di scioglimento dell'Istituto. L'assemblea fu convocata e si svolse il 14 dicembre 1958. Pietro Drago, presidente del gruppo dei Laureati di Azione Cattolica, anche a nome del presidente del Circolo Fucino, espresse la richiesta, evidentemente ispirata dall'Arcivescovo, di liquidazione dell'Istituto, sia perché, a suo avviso, esso non avrebbe potuto raggiungere il suo scopo, sia perché era indispensa e, sotto il profilo della natura e sotto quello della funzione, i rapporti tra l'istituto, ente di diritto civile, e il Movimento dei laureati cattolici e la FUCI, facenti parte dell'Azione Cattolica. Dopo ampia e animata discussione, durante la quale tutti gli intervenuti contestarono le tesi del presidente del Gruppo Laureati, la proposta di messa in liquidazione dell'Istituto venne respinta con 35 voti contrari, due favorevoli, cioè quelli dei due presidenti del Gruppo fucino e del Gruppo Laureati, e 1 astenuto (monsignor Piastrelli)[19], con l'auspicio tuttavia che si sanassero i contrasti.

L'Istituto rimase quindi per un certo periodo in fase di inattività, destinata a favorire l'auspicato chiarimento con la FUCI e il Movimento Laureati; monignor Piastrelli non cessò tuttavia di migliorare e di allargare la biblioteca, arricchita dagli apporti della sua biblioteca personale e di quella di Giancarlo Conestabile della Staffa donata all'Istituto dalla sua famiglia. L'inattività giocò negativamente soprattutto nei propositi di istituire una mensa e il pensionato.

Tale stato di cose era tuttavia destinato a mutare rapidamente. Il 28 ottobre 1958 al soglio pontificio era asceso Giovanni XXIII e un nuovo clima si diffuse nella Chiesa; si riconobbe maggiore libertà ai laici, non più strettamente vincolati alle regole ecclesiali, specie in politica. Il nuovo clima ebbe riflessi anche a Perugia, dove ci fu un cambio al vertice della diocesi. Nel 1959 monsignor Parente fu chiamato a Roma per ricoprire un alto incarico nella Congregazione del Sant'Uffizio e gli subentrò alla guida della diocesi il vescovo di Rieti, monignor Raffaele Baratta, amico di monignor Piastrelli, che conosceva bene la maggioranza dei soci dell'Istituto per essere stato in passato per molti anni vicario generale a Perugia, favorevole a valorizzare il ruolo del laicato.

Il nuovo Consiglio di Amministrazione dell'Istituto riallacciò subito i rapporti con l'arcivescovo, il quale dimostrò piena fiducia nello stesso: con lui si concordarono alcuni aggiustamenti dello statuto sociale e la nomina di monignor Piastrelli a direttore. Nell'assemblea dei soci, svoltasi il 30 ottobre 1960, furo-

[19] Cfr. Verbale dell'Assemblea del 14 dicembre 1958 in AC, Verbali dell'Assemblea dei soci 1956-1972.

no modificati gli articoli 2 e 15 dello statuto: nel primo fu sostituita la formula "Scopo della Società è di promuovere la formazione spirituale e la cultura religiosa dei laureati e degli universitari" con l'altra "Scopo della Società è di cooperare alla formazione spirituale e allo sviluppo della cultura religiosa dei laureati e degli universitari", riconoscendo che l'Istituto non poteva che limitarsi a cooperare ad un'opera che per motivi statutari era propria della FUCI e del Gruppo Laureati. Fu sostituito in parte anche l'art. 15 nel senso che si previde che due dei sette membri del Consiglio di Amministrazione fossero sempre il Presidente diocesano della FUCI e quello del Gruppo di Perugia del Movimento Laureati, "qualora le due organizzazioni siano socie", onde evitare che i due presidenti dovessero obbligatoriamente far parte dell'Istituto e quindi del suo Consiglio di Amministrazione[20].

Iniziò così un periodo di feconda attività dell'Istituto. Un nutrito gruppo di laureati, insieme ad alcuni sacerdoti, cominciò a riunirsi – ricorda Gianfranco Maddoli – nella biblioteca, che monsignor Piastrelli aveva costituito nei locali a piano terra del palazzo Conestabile, per discutere di teologia, presentare libri, affrontare questioni di attualità; alcuni laici venivano addirittura da fuori Perugia, da Todi, da Acquasparta, da Città di Castello[21].

Un momento intenso di vita dell'Istituto fu quello che coincise con l'attesa e lo svolgimento del Concilio ecumenico (1962-1965). Allora era facile trovare qualificati personaggi, padri conciliari e consultori teologici, anche del Terzo Mondo, disposti a passare una serata a Perugia, invitati da monsignor Piastrelli, per presentare temi di studio e confrontare esperienze ecclesiali di ogni parte del mondo. E bastava anche un preavviso di poche ore, perché la sua sede si gremisse di gente accorsa da ogni parte dell'Umbria. Dalla propria esperienza giovanile, era rimasta vivissima in don Piastrelli l'esigenza di interessare la sua città ad un più ampio circuito di idee:

> Si discutevano i documenti pastorali o gli interventi conciliari di grandi vescovi non italiani, da quello di Colonia a quello di Parigi, a quello di Santiago del Cile. Si ammirava la grande figura e l'azione del patriarca di Costantinopoli, Atenagora[22].

[20] Cfr. Verbale dell'Assemblea Generale dei soci, 30 ottobre 1960 in AC, Verbali dell'Assemblea dei soci 1956-1972. L'articolo fu ulteriormente ritoccato nel corso di una successiva assemblea, a causa di alcuni rilievi mossi dal Tribunale; cfr. Verbale dell'Assemblea Generale dei soci del 26 novembre 1961, ivi.

[21] Maddoli, *Intervento* cit. (a nota 8), p. 156.

[22] *Ibidem.*

Erano gli anni in cui nasceva anche a Perugia una sensibilità ecumenica, che don Elio Bromuri e altri amici laici avrebbero continuato ad alimentare nel tempo, con la creazione del Centro Ecumenico "San Martino" nel 1965.
Nel novembre 1964, dovendo lasciare la sede di via delle Prome, 15, perché il proprietario, Alessio Conestabile, l'aveva venduta al Comune (che la destinò a sede della Biblioteca Comunale Augusta), l'Istituto si trasferì a Palazzo Sorbello (piazza Piccinino, 9), dove fu ospitata anche la FUCI[23]. L'attuale sede di piazza Mariotti, 1, concessa in affitto dalla Confraternita della Santissima Annunziata, fu inaugurata dopo l'estate del 1972. Nel frattempo si erano avvicendati 2 presidenti: a Marini Clarelli era subentrato Giorgio Battistacci, dal 12 aprile 1956, e a questi Alessio Conestabile della Staffa, dal 31 gennaio 1959, cui sarebbero seguiti Cesare Quattrocecere, dal 10 gennaio 1970, Nicola Fogu dal 24 aprile 1976, Antonio Sanvico, dal 1982 al 1994, poi, in più rapida sequenza, chi scrive, Livio Rossetti, Nella Borri, Fausto Grignani e Gianfranco Maddoli, tuttora in carica. Tra essi merita un ricordo particolare Sanvico, un uomo tanto disponibile verso gli altri, quanto modesto e schivo, che per anni ha dedicato molto del suo tempo e della sua intelligenza all'Istituto, con un impegno quasi quotidiano, ricoprendo incarichi di rilievo anche in altri ambiti civili ed ecclesiali.
Conclusosi il Concilio, l'Istituto continuò la sua attività volta ad interessare la città ad un più ampio circuito di idee e dette avvio ad annuali cicli di conferenze; fino ai primi anni Settanta tuttavia l'attività prevalente fu quella della biblioteca, che nel corso della quasi ventennale direzione di monsignor Piastrelli (1955-1974) fu costantemente aggiornata con nuovi acquisti e molto frequentata da studenti e docenti.[24] Nel 1970 si ebbe una nuova modifica dell'articolo 15 dello statuto: si variò la composizione del Consiglio di Amministrazione escludendo la partecipazione ad esso dei Presidenti del Gruppo fucino e di quello dei Laureati, sia per le modifiche intervenute negli statuti dell'Azione Cattolica italiana e sia perché si verificavano continui cambi dei presidenti delle

[23] Nel 1966 l'Istituto acquistò per 7.700.000 lire l'appartamento, che ancora possiede, in piazzale Anna Frank, per affittarlo e finanziare così la sua attività, cfr. Verbale dell'Assemblea Generale dei soci del 14 aprile 1966 in AC, Verbali dell'Assemblea dei soci 1956-1972.

[24] Cfr. Verbale dell'Assemblea Generale ordinaria del 4 maggio 1972 in AC, Verbali dell'Assemblea dei soci 1956 – 1972. Nel dicembre del 1974, su proposta di Gianfranco Maddoli, l'Istituto prese l'iniziativa di creare "Un centro di documentazione per la storia dei cattolici in Umbria" con la raccolta presso la biblioteca dell'Istituto di materiale a stampa e di manoscritti. L'iniziativa tuttavia non è mai pienamente decollata, per la resistenza opposta da enti e persone a cedere i loro archivi e anche per carenza di mezzi adeguati.

due associazioni, il che comportava difficoltà di funzionamento del Consiglio. Quest'ultimo risultò così composto di cinque membri e l'Istituto assunse una sua più precisa fisionomia[25].

Il 2 gennaio 1975 scomparve monsignor Piastrelli, i suoi amici e soci dell'Istituto vollero però continuarne l'opera intelligente e generosa a servizio della città e della comunità ecclesiale perugina[26]. Ne ricordarono la figura nell'ottobre dello stesso anno con una giornata di studio e poi con un volume a lui dedicato, curato da Maria Cristina Giuntella e apparso nel 1981 per i tipi della Morcelliana[27]. A succedere a monignor Piastrelli come direttori dell'Istituto furono don Decio Sensi e, dopo la sua morte, don Fausto Sciurpa.

Intorno alla metà degli anni Settanta, il programma delle conferenze annuali dell'Istituto cominciò a infittirsi. Scorrendo l'elenco dei relatori invitati si nota come al Conestabile si vivesse con passione e partecipazione l'intensa atmosfera della Chiesa postconciliare che in Italia si caratterizzò per un forte interesse per le questioni sociali e politiche. Il rinnovamento ecclesiale, il nuovo modo di vivere la fede, il ruolo del laicato, la teologia della liberazione erano al centro dell'attenzione. Già nel 1967 Jean Leclerq, aveva svolto alcune "Riflessioni sull'esperienza cristiana" e monsignor Clemente Riva aveva parlato di "Rosmini e il rinnovamento della Chiesa"; nel 1971 José Maria Diez Alegria si era soffermato su "La crisi religiosa nella crisi storica attuale". Nel 1974 fu ospite del Conestabile Alberto Monticone, il presidente della scelta religiosa dell'AC; Dom Giovanni Franzoni, l'abate di San Paolo fuori le Mura, parlò su "Fede e Politica", mentre il giornalista perugino Italo Moretti, inviato della RAI in Cile, raccontò le drammatiche vicende del *golpe* di Pinochet. Nel 1977 don Gianni Baget Bozzo e Ruggero Orfei si soffermarono su "Mondo cattolico e società italiana". Nel 1979 fu ospite dell'Istituto il futuro cardinale e arcivesco-

[25] Cfr. Verbale di Assemblea ordinaria e straordinaria del 10 gennaio 1970 in AC, Verbali dell'Assemblea dei soci 1956-1972.

[26] Superfluo dire che la vita del Conestabile si è sempre fondata sul volontariato dei soci, che nel corso degli anni si sono fatti carico non solo della sua attività culturale ma anche della gestione amministrativa e contabile: dalla cura e i restauri della sede alla tenuta dei registri della cooperativa, all'aggiornamento e apertura della biblioteca. Tra i soci più impegnati in queste attività si ricorda in particolare Enzo Orioli, che da più da di quarant'anni provvede con assiduità quasi quotidiana alla numerose incombenze dell'Istituto.

[27] M.C. Giuntella, *Per il rinnovamento cattolico* cit. (a nota 2). Il volume fu presentato a Perugia nella sala Brugnoli di Palazzo Cesaroni il 26 novembre 1981 da Alberto Monticone, dal vice sindaco, Raffaele Rossi e da Giorgio Battistacci; cfr. *Luigi Piastrelli, 1883-1975,* in "Documenti e testimonianze", 2.

vo di Torino, monsignor Michele Pellegrino. Sulla scia delle drammatiche vicende degli anni Settanta ci si interrogò in modo particolare sulle risposte da dare da parte della società e della Chiesa alle provocazioni del mondo giovanile. Nell'Istituto furono ospiti frequenti anche teologi e moralisti. Tra i più presenti fu monignor Enrico Chiavacci, dotto e arguto teologo fiorentino, (venne 5 volte tra il 1977 e il 1979), ma anche il moralista don Luigi Spallacci, padre Dalmazio Mongillo, don Carlo Molari: tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta intrattennero attenti uditori in cicli di conferenze sui temi della sessualità, della donna e della famiglia, mentre il biblista, don Giuseppe Barbaglio svolse temi come "Religione faraonica e religione dell'esodo" e "Religione degli spazi separati e religione dell'Esodo"[28].
Una forte spinta al rinnovamento dell'ambiente ecclesiale perugino volle essere anche il circolo "Nuova Presenza", sorto in quegli anni a margine dell'Istituto Conestabile e animato in modo particolare da Giorgio Battistacci, Sandro Alimenti, Marcello Ambrosi, Michele Macellari. Il circolo riprendeva l'esperienza politica e intellettuale di dialogo che aveva dato vita a suo tempo alla rivista "Presenza" e aveva come punto centrale della sua riflessione (che resterà tale fino alla definitiva chiarificazione dei primi anni novanta)

> l'esigenza di scindere la sovrapposizione fra Chiesa e partito unico dei cattolici, tipica del contesto italiano e, a giudizio dei promotori del circolo, per ragioni pastorali e politiche a un tempo, ostacolo grave all'annuncio evangelico per sua natura a tutti rivolto[29].

Non mancarono in quegli anni tensioni tra gli aderenti al Conestabile, o per lo meno tra alcuni di essi, e le gerarchie ecclesiali; si pensi alle divisioni suscitate dal *referendum* sul divorzio nel 1974[30] e al confronto spesso difficile sul pluralismo e la libertà di coscienza, la responsabilità dei laici nelle scelte di ordine temporale. Le ben note definizioni di "catto-comunisti" o di "comunistelli di sagrestia" divennero allora appannaggio dei soci dell'Istituto, definizioni sussurrate, mai gridate, come si conviene ad una "città del silenzio".
Le tensioni cominciarono a stemperarsi verso la fine degli anni settanta quando nel paese il dialogo tra cattolici, laici e comunisti si fece più serrato e nacquero i governi di solidarietà nazionale. Intanto nella diocesi si alternavano gli arcive-

[28] Cfr. AC, Carte conferenze.

[29] Maddoli, *Intervento* cit. (a nota 8), p. 159.

[30] In particolare, sul ruolo svolto allora da Battistacci fra i "cattolici del no", si veda P. Scoppola, *Un cattolico fra gli anni Settanta e Novanta* in *Giorgio Battistacci* cit. (a nota 17), pp. 81-87.

scovi, a monsignor Raffaele Lambruschini, protagonista degli anni settanta, successe nel 1982 monsignor Cesare Pagani. Formatosi alla spiritualità di Giovanni Battista Montini durante il suo episcopato ambrosiano e già assistente nazionale delle ACLI, egli cercò di valorizzare tutti i carismi della Chiesa locale, in uno sforzo intenso di rinnovamento, cui partecipò anche l'Istituto Conestabile[31]. Anche se a volte non condivideva le idee dei suoi membri, monsignor Pagani amava parlare con loro e spesso li invitava in episcopio per lunghe e amichevoli discussioni. Dopo la sua morte, nel 1988, giunse a Perugia il vescovo monsignor Ennio Antonelli, attento al lavoro culturale dell'Istituto, sollecito nei suoi confronti e sempre aperto al dialogo, anche su temi più specificamente politici.

All'inizio degli anni ottanta, nel Conestabile, ai padri fondatori si affiancò una nuova generazione di cattolici, che non aveva vissuto le tensioni degli anni Cinquanta e si era formata alla luce degli insegnamenti conciliari durante il pontificato di Paolo VI. Molti di loro provenivano dalle fila della locale università, dove avevano contribuito al rinnovamento degli studi sulla Chiesa umbra, e nell'Istituto dettero vita a un sodalizio ecclesiale, civile e intellettuale, intessuto di interessi comuni e valori condivisi. Tra essi si distinse Maria Cristina Giuntella, storica di valore prematuramente scomparsa. Grazie all'ampia trama delle sue amicizie, che le derivavano da interessi di studio e da consuetudini familiari, pose in contatto il Conestabile con alcuni dei maggiori interpreti, laici e sacerdoti, del rinnovamento ecclesiale postconciliare. Invitati a tenere conferenze a Perugia, essi contribuirono ad ampliare gli orizzonti culturali della città e della Chiesa locale, favorirono il superamento degli "storici steccati" e aprirono il mondo cattolico alle problematiche più vive della realtà contemporanea.

Gli incontri dell'Istituto crebbero di numero, assunsero un carattere più organico, incentrati ogni anno su un tema conduttore, e si pose l'attenzione sulle profonde trasformazioni in atto nella società e nella Chiesa. Continuò la riflessione sul Concilio, tentandone un bilancio a vent'anni dal suo svolgimento, sul ruolo del popolo di Dio e del laicato, sulla famiglia, sul rapporto tra fede e politica (Giannino Piana), sui nuovi orizzonti internazionali e la pace (padre Ernesto Balducci), e rimase costante l'attenzione per l'America latina e la teologia della liberazione. "Oltre la crisi" era il significativo titolo di un ciclo di conferenze svoltesi nella primavera del 1983. Si discussero temi ancora oggi di grande attua-

[31] Su monsignor Pagani si veda il recente *Cesare Pagani. La passione e il coraggio*, in Dialogo, Milano 2008, cfr. anche G. Sigismondi, *Spero perché credo la Chiesa: l'ordito ecclesiologico della trama pastorale di mons. Cesare Pagani (1921-1988)*, Porziuncola, Assisi 2002.

lità: la secolarizzazione (Pietro Scoppola), le nuove povertà (monignor Giovanni Nervo), i rapporti tra etica ed economia (Ignazio Musu) e tra capitale e lavoro (Pierre Carniti), il relativismo e il dialogo tra le culture – oggetto nel 1986 di una affollatissima conferenza del cardinale Paul Poupard, tenutasi all'Università per Stranieri – la Chiesa e le culture del Terzo Mondo, su cui si soffermò padre Alex Zanotelli, la morale di fronte alle nuove frontiere della biologia, i nuovi comportamenti giovanili, l'immigrazione (padre Gianfausto Rosoli)[32].

ll dialogo con la città divenne sempre più un momento centrale nella vita dell'Istituto mentre sul piano internazionale si delineavano i grandi mutamenti che avrebbero posto fine al mondo bipolare. Nel 1986, in occasione della visita del papa Giovanni Paolo II, si verificò un singolare episodio che testimonia la consolidata tradizione di dialogo del Conestabile. Nell'organizzare l'incontro del Pontefice con le autorità cittadine sia la Curia che il Municipio, all'insaputa l'uno dell'altro, si rivolsero, tra gli altri, ad alcuni soci dell'Istituto per avere spunti da inserire nel discorso del papa e in quello del sindaco, entrambi intenzionati ad affermare il superamento della frattura risorgimentale tra la Chiesa e la Città[33].

Gli anni novanta furono per l'Istituto anni di intensa attività, sviluppata con risorse sempre modeste, con l'intento anche di contribuire al rinnovamento della vita civile dopo la crisi che aveva investito il paese all'inizio del decennio, con riflessi anche nella realtà ecclesiale. Si mirava a favorire una maggiore partecipazione alla vita civile e politica, ma anche alla vita della Chiesa in un momento in cui sembrava appannarsi il ruolo del laicato. A partire dal 1990, a ridosso della stagione di "Mani Pulite" e in concomitanza con la pubblicazione di un noto documento della Cei su "Educare alla legalità", l'Istituto, in collaborazione con le ACLI e l'AGESCI e il sostegno di monignor Antonelli, avviò, come accadeva in tante altre città italiane, un corso di formazione civile, politica e religiosa, "Presenza e impegno dei Cristiani nella società", che vide una grande partecipazione di pubblico di vario orientamento e ispirazione culturale e si sviluppò nell'arco di 6 anni, fino al 1996, con l' intervento di autorevoli relatori, tra cui il presidente delle ALI, Giovanni Bianchi, monsignor Giuseppe Betori, ancora don Molari e don Spallacci, monsignor Nervo, Giorgio Campanini,

[32] Cfr. AC, *Carte Conferenze.* Per l'elenco completo delle conferenze del Conestabile si veda G. De Veris - M. Piergiovanni, *Istituto Giancarlo Conestabile della Staffa e Luigi Piastrelli: cinquant'anni di attività* in F. Sciurpa (a cura di), *Democrazia tra sviluppo e crisi*, Era Nuova, Perugia 2007, pp. 157-173.

[33] Sull'episodio si veda L. Tosi, *Non solo il XX giugno. La visita di Giovanni Paolo II a Perugia*, in "Diomede", III, 2007, 7, pp. 65-70.

il direttore di "Civiltà Cattolica", padre Giampaolo Salvini, Franco Passuello, monsignor Luigi di Liegro, padre Ennio Pintacuda, Paola Gaiotti, don Giannino Piana, Giuseppe Alberigo, e altri. Gli argomenti toccati furono tanti e spesso originarono appassionate discussioni: dalla storia del movimento cattolico all'impegno dei cattolici nella realtà contemporanea, dai problemi della democrazia ai diritti di cittadinanza, dall'evoluzione della realtà internazionale alla diplomazia multilaterale. In particolare, nel 1993, furono presentate alcune significative figure del cattolicesimo italiano, che ad una fede profonda unirono una forte tensione civile, Giorgio La Pira, don Lorenzo Milani, Giuseppe Lazzati, padre Ernesto Balducci, don Primo Mazzolari, padre Davide M. Turoldo, Gian Paolo Meucci[34]. L'apertura al dialogo e il favore per il rinnovamento civile trovarono un significativo riconoscimento nel 1994 con l'elezione a sindaco di Gianfranco Maddoli, docente nell'Università di Perugia e autorevole membro dell'Istituto.

Superate ormai le esigenze di autonomia, che avevano influito sulla nascita della struttura cooperativa, e in presenza anche di una nuova normativa al riguardo, nel 1995 l'Istituto si dette una nuova veste giuridica. Il 12 maggio di quell'anno nacque un'associazione che prese il posto della cooperativa e il successivo 22 novembre fu riconosciuta dall'Ente Regione. In quell'occasione si ravvisò l'opportunità di precisare meglio lo scopo del Conestabile, modificando ulteriormente l'articolo 2. Scopo dell'Istituto divenne

> la promozione di manifestazioni culturali e scientifiche della Comunità ecclesiale e civile, alla luce del messaggio cristiano e nell'attenzione alle dinamiche della società [...] L'associazione persegue il suo scopo mediante l'organizzazione di corsi di formazione, convegni, iniziative di ricerca e di documentazione, servizi di biblioteca, servizi editoriali ed ogni altra forma di assistenza e di attività compatibile con lo scopo sociale[35].

Proseguì con rinnovato impegno la collaborazione con la Chiesa locale: tra il 1993 e il 1996 l'Istituto dette vita a un ciclo di conversazioni, tenute da docenti della locale Università, volte a far conoscere la storia della diocesi di Perugia

[34] Cfr. gli atti del primo ciclo di incontri, F. Sciurpa - L. Tosi (a cura di), *Presenza e impegno dei cristiani nella società. Corso di ricerca e studio, gennaio-maggio 1990*, Istituto Conestabile della Staffa, Perugia 1990; cfr. inoltre F. Sciurpa, *Istituto Giancarlo Conestabile della Staffa* in M. Lupi - L. Tosi (a cura di), *Vangelo e società*, Arcidiocesi di Perugia e Città della Pieve - Ufficio diocesano per i problemi sociali e del lavoro, Perugia 1992, pp. 204-206.

[35] Cfr. Statuto del 12 maggio 1995.

nell'età medioevale, moderna e contemporanea, un'iniziativa che, appoggiata da monsignor Antonelli, diede poi origine a tre agili volumi[36]. Nel giugno del 2002 fu organizzato, grazie soprattutto all'impegno dell'allora presidente, Nella Borri, un importante convegno di studi "Pluralità delle culture e pluralismo religioso", che vide la partecipazione di molti e qualificati relatori – da Jaques Dupuis a Khaled Fouad Allam, da Lino Prenna a Mauro Volpi – e di un vasto pubblico e intese promuovere un sereno confronto tra le culture, i saperi e le religioni, cristiane e non cristiane, per rilanciare, ma soprattutto attualizzare lo spirito del grande incontro di Assisi del 1986 attraverso concrete esperienze di dialogo[37]. Più recentemente, per impulso in particolare di Fausto Grignani, l'Istituto ha sviluppato un'ampia riflessione sui rapporti tra fede e scienza, per tentare una risposta agli interrogativi posti al credente dalle più recenti scoperte scientifiche.

Interprete di un laicato adulto nella fede, "ubbidiente in piedi" e desideroso di vivere con pienezza il proprio ruolo nella Chiesa, l'Istituto, pur in tempi e circostanze assai diversi da quelli delle origini, cerca oggi di mantenersi sulla scia degli insegnamenti del suo fondatore. Si pone in ascolto della storia e cerca di guardare con discernimento, alla luce del Vangelo, quanto di nuovo emerge nella realtà contemporanea e di proporlo criticamente all'attenzione della comunità civile ed ecclesiale, in spirito di servizio e nella convinzione che ora più che mai il dialogo e la mediazione siano necessari, non solo tra la Chiesa e la società, ma anche tra i popoli e le culture.

[36] Cfr. *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della diocesi di Perugia*, coordinate da Giovanna Casagrande e Luciano Tosi, 3 voll., Quattroemme, Perugia 1995-1997.

[37] Cfr. AA.VV., *Pluralità delle culture e pluralismo religioso*, l'altrapagina, Città di Castello 2006.

Giorgio Battistacci magistrato. Un cristiano tessitore di umanità

Gianfranco Maddoli
Professore ordinario di Scienze storiche dell'antichità,
Università degli Studi di Perugia

Tracciare un breve profilo di Giorgio Battistacci (1923-1996) impone una scelta e una sintesi non facili all'interno di un esemplare percorso esistenziale che ha avuto riflessi e lasciato impronte nella vita civile di Perugia e dell'Umbria – ma si può dire con certezza anche dell'Italia – nel secolo appena trascorso. La figura dell'uomo e del magistrato, sulla quale ha gettato una prima luce il convegno organizzato per ricordarlo a un anno dalla sua morte[1], merita certamente una più vasta ricerca che ne approfondisca il significato e lo inserisca nel più ampio tessuto di formazione e di crescita della coscienza democratica dell'Italia repubblicana. Giorgio Battistacci non è, e non può rimanere, una figura eccellente della sola storia locale.

Per cogliere le ragioni profonde della sua testimonianza, coerente e rigorosa fino in punto di morte, è necessario riandare alle radici della sua formazione. Rimasto orfano a soli cinque anni (il padre Umberto muore giovane, nel 1928, a seguito di un'itterizia contratta nella Grande Guerra, lasciando senza pensione la madre Margherita con due figli da allevare negli anni della grande depressione economica), Giorgio, educato cristianamente, rafforza e definisce la propria personalità nella parrocchia di San Domenico a Perugia, dove operarono due sacerdoti – padre Cinelli e padre Antoni – che ebbero influenza sulla crescita non solo religiosa di una vasta cerchia di giovani, alcuni dei quali ricoprirono in seguito ruoli intellettuali importanti nella società perugina. Fu soprattutto padre Cinelli, la cui figura andrà anch'essa adeguatamente valorizzata, a formare coscienze non solo sul piano spirituale ma anche, e insieme, sul

[1] *Giorgio Battistacci: il credente, il cittadino, il magistrato*, Atti del Convegno "Per ricordare Giorgio Battistacci" - Perugia 6 dicembre 1997, promosso da Comune di Perugia, Regione dell'Umbria, Corte d'Appello di Perugia, Procura Generale di Perugia, Istituto G. Conestabile della Staffa; editi a cura del Centro Studi Giuridici e politici della Regione Umbria, Ed. Pliniana, Selci Lama 1998, pp. 198. I numerosi scritti di Battistacci sono ospitati in diverse riviste a carattere regionale e nazionale: meritano di essere selezionati e raccolti; una silloge di dieci saggi è ripubblicata in un numero speciale della rivista *Servizi Sociali* (1997) della Fondazione Zancan. Un flash sulla figura di Battistacci è in una nota di G. Santucci, *Accade in Città*, in "Umbriaregione", giugno 1989, p. 48.

piano civile e politico: erano gli anni più bui del Fascismo, gli anni delle leggi razziali, della guerra di Spagna, del più forte legame con il Nazismo. Il circolo di padre Cinelli fu una vera quotidiana scuola di fede evangelica e di antifascismo, in cui ci si formava ai grandi principi della libertà contro lo Stato etico totalitario, contro il partito unico, contro i fondamenti ideologici dell'educazione imperante del tutto antitetica al vero Cristianesimo, contrariamente a quanto ritennero molti giovani della sua generazione e buona parte del clero. In questo contesto divenne uomo Giorgio Battistacci, che il 23 settembre 1943, il giorno in cui doveva presentarsi al distretto per iniziare il servizio militare, partì per unirsi alla guerra partigiana sulle montagne umbre fra Città di Castello e Cortona, pur consapevole di quanto la sua scelta sarebbe costata alla madre, cui furono tolte le carte annonarie e che fu allontanata dal lavoro presso l'Unione Industriali. Dalla "macchia", dove con Bruno Valli guidò il distaccamento "Pio Borri" della "Brigata Garibaldi", Battistacci fece ritorno nel luglio 1944, all'arrivo degli alleati, per riprendere e continuare in altre forme il suo impegno di cristiano e di antifascista.

Gli anni, brevi ma intensi, fra la Liberazione e le elezioni del 1948 videro esprimersi in pienezza le energie spirituali e politiche del giovane Giorgio: energie in lui inseparabili, che tali resteranno anche quando – da magistrato – si ritrarrà dalla prima linea dell'impegno pubblico nel partito, la Democrazia Cristiana, alla cui costituzione locale e alla cui battaglia aveva immediatamente aderito non appena caduto il fascismo.

È del tutto impossibile separare in Battistacci l'espressione della fede cristiana, strettamente ancorata alla radicalità del Vangelo, e l'impegno politico: sia quando quest'ultimo si manifestò esplicitamente sia quando esso filtrò attraverso una responsabilità professionale che non consentiva una diretta compromissione con forze partitiche. Tra il 1945 e il 1948 Giorgio fu attivo trascinatore e organizzatore sul versante ecclesiale come responsabile diocesano della Gioventù di Azione Cattolica (GIAC) accanto a sacerdoti integerrimi come don Dante Savini prima e don Carlo Urru poi, e come aderente alla FUCI di monsignor Piastrelli; pari impegno dispiegò altresì sul versante partitico quale delegato dei gruppi giovanili della DC. Nel 1946 fu lui a guidare il passaggio dei giovani cattolici antifasciti perugini, molti dei quali formatisi nel circolo di padre Cinelli, nella neonata Democrazia Cristiana, del cui comitato provinciale fu parte attiva; in vista delle elezioni del 1948 gli fu proposta una candidatura, che rifiutò, ma fece parte del comitato incaricato di scegliere i candidati, mostrando una singolare quanto necessaria intransigenza nei confronti di figure da lui non ritenute coerenti con la fisionomia "religiosa" che si era voluta dare il partito o compromesse con il recente passato fascista. L'intransigenza nei confronti di

atteggiamenti ambigui rimase una caratteristica del carattere e della personalità di Battistacci lungo tutta la sua esistenza: fino all'ultimo era solito definire le persone sfuggenti, che non sapevano prendere una posizione netta e decisa, con una parola che si prestava a singolare analogia: "una saponetta"!
Il 1948, superata la grande battaglia elettorale, fu però anche l'inizio di un percorso che negli anni successivi lo avrebbe portato sempre più a prendere una distanza critica dal partito unico dei cattolici, sia in quanto partito "unico" sia perché la linea politica che esso andava prefigurando non gli appariva più rispondente ai valori di fondo del Cristianesimo che richiedevano sempre una scelta a favore dei più deboli e delle classi sociali più sfruttate. In nome della libertà del cristiano di valutare azioni e persone in base ai comportamenti coerenti e non in base alla semplice appartenenza a una chiesa o a un partito, e mentre l'Azione Cattolica di Luigi Gedda andava alimentando e sollecitando il sostegno alla componente più conservatrice della DC, Battistacci si schierò con Mario Rossi e Carlo Carretto che di lì a poco (1954), non condividendo la linea Gedda, avrebbero rassegnato le dimissioni dagli incarichi nazionali in Azione Cattolica per continuare in altre forme il loro impegno; Carretto, in particolare, entrando nei Piccoli Fratelli di Carlo de Foucauld e scegliendo la dura esperienza del deserto per poi tornare successivamente in Umbria, nell'eremo di Spello, a continuare la sua testimonianza in favore di una Chiesa dei poveri, non sempre ben visto dalla gerarchia cattolica locale. A lui, come ad altre esemplari figure del rinnovamento cattolico italiano ed europeo, Battistacci fece costante riferimento. Fu appunto la Chiesa dei poveri, una Chiesa lontana dalle tentazioni del potere e dunque anche da una proiezione politica in un unico partito che in quegli anni in Italia si contrapponeva a forze che rappresentavano fasce sociali deboli, una Chiesa lievito evangelico e non altro, ad essere motivo di ispirazione e di speranza per Giorgio Battistacci, sia come credente e come cattolico sia come magistrato. Era la Chiesa che avrebbe di lì a poco maturato ed espresso il Concilio Ecumenico Vaticano II e la nuova visione dell'impegno dei laici nel mondo. La presa di distanza di Battistacci dalla DC fu progressiva e divenne definitiva negli anni del governo Scelba, anche se va detto che il suo atteggiamento seppe sempre distinguere uomini e correnti, e non fu mai settario né afflitto da gregarismo ideologico: guardò al PCI di quegli anni non come a un partito improntato al materialismo e alla fedeltà all'URSS ma come a una forza che in quel momento poteva interpretare esigenze di giustizia e di emancipazione sociale e in quanto tale rappresentava, insieme al Partito Socialista, anche tanti credenti che non potevano ritrovarsi nella DC con grande rischio per le loro fede e per la credibilità della Chiesa; ma anche in seguito non mancò la sua adesione, soprattutto a livello locale, a figure della

Democrazia Cristiana che dessero garanzie di trasparenza, preparazione, impegno a favore dei più deboli. Obiettivo strategico della sua visione politica era, e rimase fino alla fine, l'allargamento della base democratica dello Stato.
Quella Chiesa Battistacci aveva iniziato fin da giovanissimo a costruirla e a viverla, proseguendo poi il suo attivo impegno per essa nella Federazione Universitaria Cattolica di monsignor Luigi Piastrelli, la FUCI, che costituì un vero spazio di formazione per moltissimi intellettuali perugini; Piastrelli vi aveva trasfuso la sua ansia di rinnovamento maturata nell'esperienza del Modernismo, stimolando la nuova visione di un laicato fedele ma responsabile e aperto alla dimensione politica, mentre Battistacci fu leader di gruppi giovanili che dalla DC nella FUCI si trasfusero costituendovi parallelamente un Centro di Preparazione Sociale (CPS), che si proponeva di insegnare a riflettere e discutere sui grandi temi attuali della società italiana (l'unità d'Italia, il potere e la sua legittimazione, il Mezzogiorno, i partiti e le ideologie, l'unità politica dei cattolici, i problemi della scuola di Stato, ecc.). Anche in questo campo Battistacci fu grande organizzatore e ispiratore di un metodo di lavoro intellettuale che consisteva nell'individuazione di libri importanti, letti dai diversi aderenti al Centro e quindi riproposti alla comune discussione. Qui avvenne la conoscenza e l'apertura in direzione di figure che avevano e avrebbero avuto una funzione determinante per la fisionomia del cattolicesimo politico italiano ma anche umbro (La Pira, Dossetti, Fanfani, ma anche Lazzati, Ardigò, il giovane Baget Bozzo e molti altri), mentre sul piano ecclesiale e teologico divennero costanti punti di riferimento Maritain, De Lubac, padre Chenu (la "nouvelle théologie" francese, veicolata dalle riviste "Informations Catholiques" ed "Esprit"), Mazzolari (l'obbedienza "in piedi"), il cardinal Lercaro e poi il cardinal Pellegrino, padre Balducci, padre David Maria Turoldo, don Divo Barsotti, ecc. Nasceva così a Perugia e in Umbria (c'erano collegamenti con giovani di analogo sentire sul piano regionale e oltre) una esperienza politica e intellettuale che in parte era stata filiazione e in parte aveva costituito una frangia collaterale della DC dell'immediato dopoguerra, esperienza che si rafforzò dopo la scelta di Dossetti (1951) di lasciare la politica per dedicarsi a una riflessione ecclesiale peraltro sostanziata di impegno civile. Negli anni immediatamente successivi alla caduta del Fascismo l'esperienza umbra si rafforzò in collegamento nazionale con il gruppo di intellettuali che si esprimeva nella rivista "Cronache Sociali", alla quale Battistacci fece eco con articoli sul giornale della DC perugina "Il popolo dell'Umbria".
L'esigenza di capire la società in via di trasformazione e di costruirla in dimensioni più eque e solidali partendo da profonde motivazioni etico-religiose rimase viva in lui, sia pure in forme e con referenti nuovi, nei decenni successivi, che

sempre lo videro impegnato da un lato a sollecitare e coagulare gruppi ecclesiali (in collegamento locale con figure di altri sacerdoti illuminati e culturalmente preparati quali don Bruno Frattegiani, don Decio Sensi, don Enzo Banetta), dall'altro a stimolare l'opinione pubblica: collabora al settimanale "La Voce" fondato nel 1953; nel 1955 (l'anno in cui si sposa con Marisa Bondi) è promotore con don Piastrelli dell'"Istituto G. Conestabile della Staffa", di cui è il primo presidente (un Istituto che oggi porta anche il nome di Piastrelli e che si prefigge come compito quello di formare i propri soci a una maggiore consapevolezza storico-teologica e di favorire il dialogo fra credenti e non credenti attraverso una serie annuale di iniziative culturali); tra il 1957 e il 1959 dà vita, con altri giovani intellettuali di diverso orientamento, a "Presenza", un giornale che affrontava problematiche nazionali nell'ottica di una politica di centro-sinistra insieme a problematiche regionali a quell'epoca ancora trascurate. Fu certamente anche per le competenze dimostrate e affinate nel gruppo di "Presenza" che Battistacci di lì a poco – nata la Regione Umbria – fu chiamato a partecipare alla elaborazione del primo Piano di Sviluppo economico dell'Umbria, cui collaborarono esponenti dei tre principali partiti (PCI, PSI, DC). Ma va anche ricordato in proposito l'intervento dell'arcivescovo di Perugia monsignor Parente che, non tollerando le posizioni politiche del gruppo di *Presenza*, impose a Battistacci, con lettera autografa raccomandata, di non frequentare più il Centro Diocesano e le associazioni cattoliche, e trasferì uno dei citati sacerdoti che più si erano esposti, don Decio Sensi, allora assistente della FUCI, nella lontana parrocchia di Tuoro sul Trasimeno.

Nel frattempo il libro di don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali* (1958), fatto ritirare dall'autorità ecclesiastica sebbene nulla di teologicamente errato vi avesse riscontrato, suscitava dibattiti e contrasti nella Chiesa italiana mettendo a fuoco le nuove problematiche della evangelizzazione e del suo rapporto con la crescita civile del paese a partire dagli ultimi; i successivi interventi del sacerdote fiorentino relegato a Barbiana in merito alla obiezione di coscienza (la *Lettera ai giudici*) e all'insegnamento scolastico (*Lettera a una professoressa*, del 1967) trovavano eco nell'azione del magistrato Battistacci, in quanto provocazioni sia per un cambiamento delle norme giudiziarie sia per un efficace rinnovamento della scuola in direzione anche dei diritti dei minori e degli strati subalterni della popolazione. Alla fine degli anni sessanta Battistacci accoglierà con grande interesse, facendosene localmente interlocutore, il dibattito cultural-politico per una nuova visione del rapporto marxismo-cristianesimo, dibattito animato da diversi interventi e iniziative a livello nazionale e internazionale, tra le quali merita ricordare il libro del salesiano don Giulio Girardi, *Marxismo e Cristianesimo*, pubblicato in Umbria dalla Cittadella nel 1966 con la

prefazione del cardinale Koenig. Fu il tema principale di quegli anni: nel 1973 vide la luce il Movimento dei Cristiani per il Socialismo, le cui radici erano anch'esse da ricercare nella spinta del Concilio all'autonomia dei laici e alla ricerca di una Chiesa dei poveri; pochi anni dopo, nel 1978, la LEF editerà il celebre opuscolo di Giorgio La Pira, *L'attesa della povera gente*. Un'altra figura importante di quegli anni, il fiorentino Mario Gozzini, con il quale Battistacci fu in relazione, sarà protagonista di quel dibattito dopo aver avviato con *Concilio aperto* (1962) e diretto per l'editore Vallecchi la collana *Mezzo secolo*, nella quale vedono la luce libri importanti come il lavoro di Grenet su Teilhard de Chardin, la riflessione di un prete francese della *banlieu* di Lione, monsignor Ancel, sull'esperienza di *Cinque anni con gli operai*, e il significativo titolo *Dialogo alla prova*. Nel 1969 un sacerdote sociologo, Arnaldo Nesti, pubblicava per le edizioni Dehoniane un libro che costituiva il termometro delle problematiche politico-sociali e religiose di quei decenni: *I comunisti, l'altra Italia*, con il significativo sottotitolo *Un problema religioso*; il libro faceva parte della collana *Ricerche pastorali*: la preoccupazione pastorale era quella che soprattutto aveva spinto e spingeva Giorgio Battistacci, così come tanti altri in Italia e altrove, sacerdoti e non, a rileggere in chiave attuale e italiana il marxismo. In questo clima, fra il 1969 e il 1973, Battistacci collaborò alla vivace rivista nazionale *Settegiorni*, diretta dal perugino Ruggero Orfei; non aderì ai Cristiani per il Socialismo, pur avendone seguito con simpatia gli inizi, più vicino com'era alle posizioni di Raniero La Valle, che nel convegno di Napoli del 1974, in un confronto con Girardi, aveva additato il rischio di una riduzione ideologica della fede cristiana. Il 1974 fu anche l'anno del referendum sul divorzio, che lacerò ulteriormente la cattolicità italiana: Battistacci si schierò apertamente, ma con sofferenza, fra "i cattolici del no", collocandosi, come ha ricordato Pietro Scoppola che pure aderì al manifesto, "sulla scia di una tradizione attenta alla distinzione tra fede e morale cristiana da un lato e legge dello Stato dall'altro", in spirito di corretta laicità e ancora una volta mosso dalla preoccupazione ecclesiale per una fede libera e matura. Poco prima, nel 1972, aveva dato vita, insieme ad altri, a un gruppo regionale di riflessione intorno al documento del gesuita p. Brugnoli *Una proposta evangelica per la Chiesa italiana*. Ancora agli inizi degli anni novanta fu tra coloro che spinsero per la costituzione anche a Perugia di un gruppo di "Cristiano Sociali" e ne animò le riunioni. Uomo "di parte" nel senso del radicalismo evangelico come spinta all'impegno civile, fu però costantemente anche uomo "di dialogo", capace di ascoltare le ragioni altrui e di tessere relazioni fra persone di sentire ideologico diverso.

Questo era il contesto, questo era il modo, e questo era lo spirito con cui Gior-

gio visse da cristiano la politica, quella politica che dopo il 1948 si era imposto di non frequentare più come impegno di militanza partitica.
Il 1948 – anno discriminante nel suo percorso esistenziale – aveva segnato infatti anche l'inizio della carriera professionale di Battistacci in magistratura. Inizialmente pretore a Gualdo Tadino, si trasferì nel 1954 a Perugia, che restò la sua sede di giurisdizione fino alla conclusione, percorrendovi tutti i gradi fino a Procuratore Generale della Repubblica presso la Corte d'Appello. Ancora una volta coerente con il proprio rigore etico, Battistacci rompe da questo momento con ogni attività politica diretta orientando esclusivamente sul versante religioso, civile e intellettuale il suo impegno esterno alla carica rivestita, dentro la quale tuttavia porta integre e senza compromessi le motivazioni ideali e morali che lo avevano finora caratterizzato: in primo luogo l'esigenza di realizzare una giustizia sostanziale e non formale, tesa a guardare alla radice dei comportamenti e tale da far vivere il "diritto" in armonia con i principî costituzionali, guardando costantemente, come ha scritto Carlo Alfredo Moro, "all'uomo che soffre al di là delle fredde carte processuali". Per lui la legalità repubblicana disegnata dalla Costituzione era un valore assoluto, oggi si direbbe "non negoziabile". Carlo Alfredo Moro, fratello del grande statista ucciso dalle Brigate Rosse, fu, insieme al fiorentino Giampaolo Meucci, il magistrato che maggiormente collaborò a livello nazionale con Giorgio Battistacci; dell'amico e del collega Moro tracciò un efficace quanto toccante profilo in occasione del convegno perugino del 1997. È nella molteplice attività di magistrato, e soprattutto di promotore di rinnovamento nell'ordinamento legislativo in generale e dei minorenni in particolare, che la personalità di Battistacci supera i limiti locali per divenire figura di interesse nazionale.
Alla riforma dell'ordinamento giudiziario Battistacci diede un primo importante contributo dal 1969 in qualità di consigliere di Corte d'Appello presso il Ministero di Grazia e Giustizia; tornato a Perugia, fu Presidente del Tribunale dei Minorenni dal 1972 al 1979, settore nel quale espresse con forza e capacità innovativa la sua passione civile e al quale tornò, dopo una parentesi alla Corte di Cassazione, negli anni ottanta come presidente della sezione per i minorenni della Corte d'Assise di Appello. In termini complessivi gioverà ricordarne l'azione riformatrice con parole di Carlo Alfredo Moro: Battistacci ha ritenuto

> di non poter esaurire il suo impegno solo nello scrupoloso esercizio personale della funzione giurisdizionale: ha giudicato necessario anche far sì l'intero sistema della giustizia fosse reso più efficiente e al tempo stesso più efficace. E cioè più rispondente a una società in profonda trasformazione; più attento alle situazioni nuove che esigevano una più adeguata tutela; più indipendente e quindi

> meno legato e condizionato da altri poteri forti; meno conformisticamente succube di vecchie prassi interpretative imposte da una gerarchia che gestiva la "carriera" dei giudici.

Sempre in coerenza con i principi della Costituzione e in assoluta autonomia di giudizio, non si considerò mai l'asettico tecnico di un diritto "sacrale" da applicare meccanicamente ma un giudice che si sforzava in ogni modo di far vivere la legge cogliendo le esigenze profonde del vivere sociale in naturale evoluzione. Per questo obiettivo si batté costantemente all'interno della magistratura, aderendo alla corrente Magistratura democratica fino al punto di provocarne una scissione in coerenza con i princìpi che lo motivavano. Dal 1981 al 1993 presiedette il Centro di Studi Giuridici della Regione Umbria, ma fu soprattutto per l'impegno e l'azione rivolti al cambiamento radicale della magistratura minorile in favore delle esigenze e dei diritti finora misconosciuti del minorenne, ma anche della donna, che Giorgio Battistacci andrà ricordato al di là dell'ambiente in cui prevalentemente operò, dal momento che il suo progetto (fu anche presidente dell'Associazione Giudici per minorenni, Presidente dell'Associazione per la prevenzione degli abusi sull'infanzia, collaboratore della Fondazione Zancan) ebbe ricadute profondamente innovative sull'ordinamento giuridico nazionale, oltre che regionale (dove va richiamato il suo contributo determinante alla stesura della legge regionale n. 29/1982 per il riordino delle funzioni amministrative e la programmazione dei servizi socio-assistenziali) e soprattutto alla definizione del codice di procedura penale minorile, entrato in vigore nel 1988. Auspicava e incarnava un giudice

> capace di conoscere i reali bisogni del minore ed anche di rispettarne le scelte, offrendo al minore che gli è di fronte l'esempio di un modello pedagogico che privilegia la responsabilità e la fiducia al posto del modello autoritario [...] I diritti delle persone – scriveva – devono potersi realizzare non solo in conseguenza di interventi istituzionali o giurisdizionali ma di per sé, anche se con le garanzie che offre il diritto. È necessario che la comunità si riappropri dei suoi compiti, che senta i problemi della solidarietà come problemi fondamentali per rispondere alle esigenze e ai bisogni delle persone. Il diritto deve rendere più facile l'impegno delle persone, escludendo le condizioni negative che possono rendere difficile lo sviluppo delle capacità e delle energie personali ma non deve soffocare il libero manifestarsi e dispiegarsi dei cosidetti mondi vitali.

Non è questa la sede per illustrare la sua azione quotidiana e di lungo periodo né le ricadute che essa ebbe sulla legislazione: se ne può avere un saggio dai contributi dei magistrati e dei giuristi che ne ricordarono la figura nel citato convegno a un anno dalla sua scomparsa.

Un momento significativo della sua esperienza di magistrato va ancora sottolineato: la sua collaborazione attiva e intensa, fra il 1982 e il 1984, alla Commissione parlamentare di inchiesta sulla Loggia massonica P2, chiamatovi dalla presidente onorevole Tina Anselmi, alla cui stima era legato dall'antica compartecipazione a un gruppo di lavoro degli anni sessanta sul tema dell'adozione e della legislazione minorile: innumerevoli sedute, indagini, audizioni, perquisizioni, sequestri, tennero lontano da Perugia Battistacci e lo impegnarono come consulente in scelte particolarmente delicate che coinvolgevano mondo politico e alte sfere militari e toccarono momenti drammatici della storia italiana dei due decenni precedenti, compreso l'assassinio di Aldo Moro. La presidente Anselmi in più occasioni ha avuto modo di sottolineare quanto preziosa e insostituibile sia stata la collaborazione di Battistacci, offerta in nome di una trasparenza democratica a garanzia di tutti i cittadini, a cominciare dai più deboli. Anche da questo punto di vista, come disse Piera Amendola, Giorgio Battistacci fu "un instancabile educatore alla legalità".

Legalità e diritti del cittadino: questo obiettivo, che costituì il filo conduttore di tutta l'esperienza di Battistacci magistrato, lo accompagnò anche nell'ultimo impegnativo incarico che gli fu conferito dopo il pensionamento, quello di Difensore Civico regionale. Difensore dei diritti della gente nei confronti delle Istituzioni, non mancò di manifestare privatamente la delusione che si impossessava di lui nel non riuscire spesso, per la sordità o la lentezza che talvolta la burocrazia o le stesse istituzioni dimostravano, a farli affermare pienamente; non è certo un caso che la carica non sia stata più ricoperta dopo la sua scomparsa. Quel rigore e quel solerte impegno quotidiano che lui aveva praticato per tanti anni in spirito di servizio non erano (e non sono) dote di tutti.

Sono tentato di chiedermi come avrebbe reagito Giorgio Battistacci nell'attuale temperie ecclesiale e politica italiana: l'una lontana in tanta sua parte dagli ideali del Concilio Vaticano II, con un laicato non più vivo come allora, ripiegato in movimenti solo spiritualisti o politicizzato in senso antitetico a quello di una Chiesa dei poveri, e con una gerarchia che lo ha progressivamente scavalcato nel rapporto diretto con le istituzioni e con la politica; l'altra, la temperie politica, dominata da passione consumistica e individualista, da regressioni xenofobe e talora razziste, da diffidenza quando non da avversione al diritto e alla magistratura. Mentre le attese della povera gente, non più o non solo italiana nella dimensione ormai globale che ci accerchia e ci pervade, tornano a crescere e interpellano drammaticamente le nostre coscienze. Credo che Battistacci avrebbe oggi di diverso solo l'ampiezza dello sguardo, ma avrebbe continuato come sempre: fedele al Vangelo, fedele ai valori della Costituzione repubblicana.

Il sentimento religioso nell'arte contemporanea

Angela Chermaddi
Docente

La ricerca del significato

Avevo solo 8 anni quando un giorno mio fratello Pietro, uscito in bicicletta, non tornò per pranzo.

Era scivolato e annegato, quindicenne che non sapeva nuotare, nelle vasche della Cascata delle Marmore.

Fu l'irruzione nella vita della domanda sul significato. Mia madre fece scrivere sulla tomba la frase di A. Caro: "Muor giovane colui che al cielo è caro", e smise di piangere dopo averlo sognato triste che le diceva di non poter volare perché gli bagnava le ali con le sue lacrime. Mio padre vagò la notte per mesi cercando di capire, scavato da sensi di colpa.

Perché la morte? Nacque il problema della comprensibilità del reale. Cominciò allora il pellegrinaggio alla ricerca del significato. Quello che era un gioco, ore sdraiata sull'erba a vedere forme nelle nuvole che passano nel cielo, divenne domanda, scoprire la forma il disegno il senso nella serie contingente degli eventi.

Dove cercare il significato? intendendo per esso il carattere di segno implicante un'intenzione comunicativa. Quale è il suo luogo naturale?

Non nella sfera dei fenomeni naturali. Nei fatti non c'è nulla che deve essere compreso, non sono intelligibili, la pretesa di capirli è atteggiamento animistico.

Non è intelligibile nemmeno la storia umana. I processi storici non sono intenzionali o pianificati. Vederci uno scopo o un ritmo è ancora mentalità animistica.

Si possono ritrovare costanti, tendenze, caratteri quantificabili nei processi storici, ma mai una direzione, un senso, una intenzionalità.

Dopo la fisica, la biologia, la scienza storica, anche la psicologia non può rispondere all'ambiziosa domanda sul significato: in termini scientifici l'interiorità psicologica è irraggiungibile.

La ricerca scientifica può occuparsi solo di fenomeni osservabili, può osservare e misurare ma non comprendere, cioè vedere un fenomeno come segno connesso a un'intenzione.

Allora nulla è intelligibile, nulla è dotato di senso?

In quel periodo di studio e ricerca Sartre sarà la mia più forte tentazione.

Il pensiero scientifico tende a raggiungere una conoscenza esatta delle realtà tangibili, e questo sapere ha immensi meriti perché si trasforma in tecnica, in potere di trasformazione e dominio della realtà che produce sicurezza e fiducia illimitata nel progresso
Sotto l'entusiasmo del progresso la scienza è stata eretta a religione e il dilemma tra scienza e fede tradotto in progressista e reazionario.
Entrata in crisi tale fiducia con le guerre mondiali del XX secolo, oggi assistiamo a una grande deriva sia di persone che di istituzioni e di popoli. Siamo soffocati dalla tendenza edonistica, dalla superficialità e dal disorientamento spirituale.
Però l'orientamento religioso, pur considerato irrazionale con significato spregiativo, mi pesa e nel contempo mi affascina.
La restrizione del concetto di razionalità, che considera autentica solo la realtà oggettiva-verificabile riduce la capacità conoscitiva dell'uomo ai suoi stadi più elementari. La metodologia critica rinuncia a elevati aspetti della creatività umana.
Bisogna riconoscere che anche la ragione come dominio della logica, della dimostrazione, in certi ambiti delle scienze sembra raggiungere i confini dello spirituale, come fa capire il filosofo Gianni Vattimo portando ad esempio i buchi neri o l'immagine della realtà che trasmette la fisica quantistica.
La conoscenza scientifica può essere traguardo o tappa nel cammino.
L'universo è cifra enigmatica, ma non si può respingere tutto quello che non risponde ai requisiti della scienza.
Ha funzione di estrema importanza demarcare l'ambito del pensiero scientifico da quello del significato che è assolutamente inaccessibile alle operazioni della scienza.
Il significato risiede oltre i confini della scienza, perché dipende dalla intenzionalità, e questa implica la soggettività.
E se la soggettività altrui è inaccessibile, la propria è aperta e accessibile.
Occorre reimpostare il problema del significato dell'esperienza religiosa per una riflessione fondamentale su un'autocomprensione dell'uomo contemporaneo.

L'esperienza religiosa

In ogni cultura esiste una visione che l'uomo ha di se stesso, ciò che crede di essere e, diversa, la visione di ciò che l'uomo crede di dover essere, cioè il fine dell'esistenza umana.
In mezzo c'è il cammino che l'uomo deve percorrere da come è (o crede di

essere) a come crede di dover essere, cioè alla realizzazione delle finalità, siano esse la liberazione, la giustizia, il paradiso, il nirvana.
La religione (che può essere un'ideologia, un movimento, o la religione tradizionale) adempie a questa funzione, aiuta l'uomo a dare il massimo senso possibile alla sua vita.
I diversi modi di concepire l'uomo e i suoi fini danno origine alle diverse religioni. Tralasciando il concetto di religione come insieme di credenze e pratiche, parlo di religione come senso e fine della realtà in generale e della vita umana in particolare.
Le religioni che "erano apparse secondo l'idea illuministica e positivistica come forme di esperienza residuale destinate a consumarsi….oggi appaiono nuovamente come possibili guide per il futuro... Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere ateo o rifiutare la religione" (Gianni Vattimo: *Credere di credere*).
L'uomo contemporaneo si trova nella difficoltà di credere utilizzando i vecchi schemi che oggi possono apparire inadeguati, per cui occorre filtrare ciò che viene dalla tradizione e riconoscere nella religione un simbolo.
In un orizzonte interculturale la meta, comune a tutte le religioni può essere creduta (ma non vista perché la terra umana è rotonda) e può essere indicata per simboli.
Il simbolo non soffre di inadeguatezza perché non pretende di essere universale e obiettivo. Il simbolo allude a una realtà molto più ricca del concetto, non si lascia ridurre al concetto, è intuitivo, include soggettività.
L'assenso religioso comporta un'adesione personale, costituisce un modo di incontro. Si dà un ambito dialogico interpersonale come un campo di gioco che diventa campo di possibilità dove a poco a poco si chiarifica la realtà profonda.
Se la ragione analitica studia senza compromettersi la realtà oggettiva, l'esperienza religiosa è una forma di incontro, tenta di conoscere realtà inoggettive, non misurabili e non verificabili, di entrare in rapporto con una realtà diversa, lontanissima eppure intima.
L'incontro avviene in un rapporto circolare, è risposta a un appello, accettazione attiva di una possibilità.
E il significato, alla cui ricerca eravamo partiti, nasce dall'incontro, non si dà in modo fisso oggettivo, ma s'illumina nel gioco dell'interazione, nella partecipazione attiva del soggetto conoscente al processo di incontro, esige capacità creativa-immaginativa.
Così la conoscenza esperienziale per mezzo della religione, pur non essendo "esatta", appare superiore alla conoscenza oggettiva.
Il criterio di autenticità è interno. I metodi della conoscenza razionale non sono

validi per l'analisi di realtà metaoggettive. Essa confonde il non oggettivo con il non reale, il soggettivo con l'arbitrario.
Ogni tipo di realtà esige un metodo adeguato per la sua conoscenza. La conoscenza della verità esistenziale non può avvenire attraverso analisi oggettive (le dita non sapranno mai il sapore della cioccolata in cui sono immerse) ma si offre solo a chi si apre a una relazione attivorecettiva, si pone in una interazione creativa con questa realtà ultima più profonda.
Ma quanto è difficile aprirsi a questa relazione, rinunciare alle proprie sicurezze logiche, strappare il cielo di carta!
Per anni ho rimbalzato tra Heidegger e Jaspers in attesa di riuscire a compiere il salto dalla ragione alla fede, invocando la rivelazione di un fuoco di senso che permettesse di vedere in un lampo l'unità delle disperse e caotiche presenze del mondo, ricomporre tutte le spinte conflittuali che aspirano ad un *ubi consistam*.
Atea assillata dal pensiero di Dio. La vita è "Aspettando Godot". Quanto è più facile l'assurdo , il non senso, rispetto al *credo ut intelligam* di Anselmo.
Mentre san Tommaso e il Medio Evo pensavano di provare l'esistenza di Dio a partire dall'ordine del mondo, il pensiero religioso moderno cerca le prove di Dio nella precarietà e tragicità della condizione umana.
Sul filo del tempo arriva l'ora delle tenebre, il senso del limite, il male che torchia. L'uomo è disarmato di fronte al dolore, alla morte. Lo sviluppo della scienza e il benessere ad esso conseguente ci avevano illuso di essere vittoriosi.
Ci sono situazioni limite, eventi come appello o invito alla libertà dell'uomo che può intuire che la sua vera autonomia dipende dalla sua intima capacità di relazione.
Quando la vita è muta arriva un'eco. Il dolore spesso fornisce la chiave.
Non è convertirsi: è accogliere, aprirsi a una relazione, cercare attendere dilaniarsi sperare, sentire il nostro mancare dell'essenziale. Essere è mancare.
Il processo di apertura non è rettilineo, ma penoso e drammatico in un gioco di avvicinamenti e allontanamenti che consente di scegliere liberamente.
Diceva Jaspers che l'esistenza di Dio non si presenta mai in modo impositivo. Dio si rivela in modo ambiguo, c'è abbastanza luce per chi vuole vedere e sufficiente buio per chi è contrario. Come avverte Pascal, la "religazione" è apertura alla divinità ma non si impone con evidenza razionale. È aperta la strada per chi vuole credere il mondo autonomo. La scelta è un rischio. "Io sono la mia libertà" dichiara Oreste ne *Le mosche* di Sartre. E M. Eckhart nel Sermone 52: "Se avessi un Dio che potessi conoscere, non lo considererei mai Dio".
Appelli, proteste, ribellioni, invettive. Anni è stata questa (e lo è ancora) la mia strada. Giaculatorie, versi come giavellotti verso il cielo, ma non sai mai se buchi le nuvole.

Difficile da capire e accettare, sta qui il senso del silenzio di Dio, che è senso sacrificale, non indifferenza o lontananza ma rispetto per la libertà dell'uomo.

L'arte come via d'accesso alla dimensione religiosa

Questa assenza, questo silenzio attiva un itinerario nelle insondabili regioni del mistero perché, se Dio tace, il suo silenzio è parola bruciante che invita a uscire allo scoperto, a vincere la paura, ad aprirsi. L'esperienza estetica appare una via d'accesso perché la creatività implica apertura, atteggiamento dialogico, nasce e riceve spinta dal silenzio.
È funzione dell'arte "infrangere il recinto angoscioso del finito in cui l'uomo è immerso e aprire una finestra allo spirito anelante verso l'infinito" (Pio XII*: Allocuzione agli espositori della VI Quadriennale di Roma*, 1952).
Delimitato rigorosamente l'ambito, l'incontro diventa illuminazione, creatività esistenziale.
P.T. Illich dice che la religiosità è principio propulsore di tutte le creazioni culturali.
Non contro, ma oltre la ragione, lo Spirito viene come rottura delle forme stabilite, ventata che rinnova, è principio di disordine e rivoluzione.
Esso ha carattere irrazionalistico e si lascia esperire nell'arte e nella religione, che sono distinte dal sapere intellettuale appunto perché attingono a zone più remote, a luoghi in cui si aprono verità originarie.
Il mito di Ulisse che forza i confini del mondo conosciuto per raggiungere l'ignoto dà legittimità alla ricerca.
L'artista si muove in un panorama incerto sfocato, avvolto dal mistero, in un territorio abitato dall'emozione che sussurra un'altra verità e ridisegna un'altra realtà. Gli si svela un universo spirituale che prova a rendere accessibile. Prima di tutto a se stesso.
Spinto a indagare l'enigma dell'esistenza umana, guarda se stesso. Scrivere, o scolpire, dipingere, ecc. è distillare il senso della propria vita per colmare una disperata necessità di conoscenza.
L'arte è il sangue del cuore umano. Il poeta spagnolo Antonio Gamoneda dice in modo esplicito:
"Nella generazione della poesia il pensiero o la memoria sono posteriori a un impulso musicale. Io non posseggo il mio pensiero finché la mia scrittura non me lo rende sensibile-intelligibile: quello che dico lo so solo dopo averlo detto".
E Ungaretti: "Quando trovo / in questo mio silenzio / una parola / scavata è nella mia vita / come un abisso". Il vero artista trova senza cercare ("Non cerco,

trovo" diceva Picasso) e trova il tutto prima delle parti, non riflette contempla. Non ricordo chi disse "il primo verso è di Dio", gli altri li mette il poeta, che però vengono da soli seguendo una musica nata non si sa da dove e che chiede solo umile accoglienza. Quando nasce qualcosa che proverà a diventare un fatto d'arte si percepisce un'urgenza, quasi una spinta, una gioia su cui si fonda la speranza di riuscire.
Scrivere o fare con le mani per comunicare lo spirito alla materia è preghiera, avvicinarsi a cose lontane.
La religiosità, come tendenza a "religarsi" a una istanza assoluta è fenomeno anteriore e più generale della fede. In qualsiasi delle possibili etimologie (*religare* come vincolare l'uomo alla divinità come, *religere* come re-eligere cioè scegliere, *relegere* come considerare con diligenza, rileggere gli eventi come opera di entità soprannaturali, o ancora *relegare*, *relinquere*...) il concetto di religione implica una scelta che ci fa essere noi stessi. "Essere umano, o meglio diventarlo, vuol dire essere religioso" (M. Eliade: *La nostalgia delle origini*).
L'artista avverte per via di sentimento ciò che per via di pensiero non riesce a capire, e trova nell'arte un canale per esprimerlo e comunicarlo agli altri, "rendere visibile il reale" come dice Klee. Sente la sfida a riflettere il mistero che ci abita, interpretarlo, renderlo percepibile.
Così l'arte sconfina nella zona dell'ineffabile.
Ma come raffigurare l'invisibile, esprimere l'inesprimibile?
Ogni prova è un balbettio. Nella tensione verso un mistero tanto insondabile quanto affascinante l'arte è un ponte per trovare accesso alla realtà più profonda dell'uomo e del mondo, nella sua sacralità è un ponte verso l'esperienza religiosa, anzi è esperienza religiosa perché ogni vera realizzazione artistica è un luogo teologico.
Anche se la società contemporanea è caratterizzata dall'indifferenza verso il prossimo, dall'assenza di Dio e quindi dal diminuito interesse per i temi religiosi, è oggi più che mai scontenta di sé e delle conquiste tese a rinnovamenti sociali economici e culturali che non riesce a perseguire.
Questa scontentezza è sete, angoscioso bisogno di Dio, drammatica richiesta.

Il sentimento religioso nella poesia contemporanea

Nietzsche aveva ben profetato gli sviluppi della secolarizzazione senza però immaginare le conseguenze per l'Occidente del venir meno di un orizzonte religioso.
La perdita del fondamento ha gettato l'uomo contemporaneo nell'angoscia. Se infatti non resta altro che il vuoto, da dove l'uomo trae la forza morale per

regolarsi nella condotta? Oreste diventa Amleto, oppure continua nel suo delirio assassino. Come osserva Franco Giustinelli in *Letteratura e pregiudizi* commentando l'*Oreste* di Euripide: "Il provvidenziale intervento divino sembra dire che solo gli dei possono mettere un freno alla follia umana".
La morte di Dio comporta lo smarrimento dell'uomo, alla deriva, abbandonato a se stesso, privo di senso e scopo, frutto del caso, solo volto a inseguire una felicità sempre delusa.
Senza Padre l'uomo è sciolto da ogni vincolo di fratellanza, come pensare a Leopardi senza la solidarietà, ognuno affronta da solo il suo labirinto.
Ecco tanti poeti del Novecento sulle tracce di Dio, per denunciare o fronteggiare la frana delle certezze, dei valori, per testimoniare che senza Dio l'uomo non può comprendersi. Poesia religiosa come ricerca di senso. (Il termine *senso* è più ampio, complesso e sottile del termine *significato*).
Il Dio cercato tra inseguimenti nostalgie incredulità, penso a Luzi, a Caproni…, resta nascosto, chiuso nel silenzio. Si cerca proprio perché non si possiede, perché manca.
La religione dei poeti oggi non è patrimonio di dogmi e precetti (da Dante a Manzoni si cantavano i dogmi, i sacramenti, le pratiche religiose), è esperienza.
Oggi la poesia religiosa è colloquio intimo che lascia perplessi, è protesta preghiera bestemmia per capire la miseria umana. Ci perdiamo nel labirinto di Giobbe. Dio diventa un interlocutore con cui si instaura un rapporto personale, a cui chiedere conto dell'esilio, della sofferta lontananza da una patria ideale, del deserto, della ricerca della terra promessa, del paese innocente. Siamo tutti pellegrini, malati di ulissismo senza rimedio.
Dio è il tu perché è l'unico detentore di eventuali risposte.
Per avvertirle, solamente come cenni allusioni suggestioni, occorre prima fare il vuoto. Ovvio che non si può riempire un bicchiere già pieno, di sicurezze, di pregiudizi, di concetti.
La poesia nasce da un pozzo di silenzio, si estrae come una spina dal corpo della sofferenza.
Petrarca l'ha detta sacra, e Ungaretti l'ha definita preghiera. È espressione di *religo* (mette vicine le cose lontane), perché esperisce una lontananza da colmare.
Dietro emozioni musiche paesaggi che si fanno interiori, sentiamo sempre più il nostro mancare dell'essenziale. Si scopre che la verità sommersa è metafisica, sottende l'essere e le sue ferite.
M. Heidegger dichiarò che "la poesia è lo svelamento dell'ente".
L'auscultazione interiore è percepire *quando Amor mi spira* ciò *ch' e' ditta dentro*,

è cogliere di sorpresa perfino se stessi, catturare la propria ombra, cogliersi nel proprio mancare.
L'uomo è per Agostino la sua privazione metafisica, costretto a balbettare l'assenza amara del suo essere nulla. Siamo soli col nostro grido di penitenti e di bestemmiatori.
Dice Franco Loi che un poeta (io dico un artista in genere) non può non essere religioso: "È il movimento stesso del poetare che giunge alla religiosità – ne sia cosciente o no – il poeta".
Arte e poesia sono inscindibili, sia l'una che l'altra agiscono in uno spazio e un tempo autonomi non soggetti a leggi esterne.
Poiché l'arte pone in diretto contatto con l'Essere, potrebbe essere considerata sacra qualsiasi manifestazione artistica.
Anche se, all'insegna dello stravolgimento delle forme, l'arte contemporanea si oppone alla serie di rappresentazioni tradizionali del sacro, per contrasto, proprio quando si intende spogliare l'opera d'arte della sua aura (vedi Duchamp) si genera una sacralità nuova.
Ad esempio la quotidianità si converte in simbolo della trascendenza nell'opera di Morandi, e la natura, quando smette di essere paesaggio da contemplare, si innalza a significato di tempio (Richard Long o Mario Merz).
Più l'artista rifiuta la forma mimetica e rappresentativa, più elimina i dettagli delle immagini, e più manifesta una costruzione spirituale.
L'immagine, liberata da elementi naturalistici arbitrari soggettivi, si avvicina al modello spirituale, prova a divenire visualizzazione di verità spirituali universali.
Ecco il salto: dalla contemplazione delle forme visibili si cerca di passare alla contemplazione delle forme invisibili. L'opera si fa introversa, spirituale inseguendo il brivido della sacralità.

L'arte religiosa

Sorprende la diffusa esigenza di spiritualità, anche se spesso è moda vicina allo spirito della New Age. Comunque assistiamo all'improvviso risveglio dell'interesse per le questioni religiose, specialmente nei giovani che si volgono a movimenti alternativi spirituali, rifiutano i concetti, cercano nuove religiosità, esperienze trascendentali, immersione nell'incomunicabile attraverso la meditazione, nuove vie per l'autocomprensione.
È una necessità per l'animo umano parlare delle cose più profonde che gli appartengono, illuminare l'essenza dell'esistenza umana, oggettivare l'essenzialità.

Poiché questa non è intelligibile, dobbiamo forse fermarci alla famosa citazione di Wittgenstein: "Su ciò di cui non si può parlare, si dovrebbe tacere"?
Siccome le domande esistenziali più vere si pongono con la loro maggior forza nell'ambito religioso, ecco che il sentimento religioso diventa fonte di ispirazione, anzi diventa la propria casa in cui si cerca di ordinare il caos secondo valori spirituali.
Il mondo ha bisogno di bellezza per non cadere nella disperazione. Non dice Dostoevskij che "la bellezza salverà il mondo"? E la poetessa Biancamaria Frabotta che "la poesia salva la vita"?
Ma esprimere ciò che si profila nell'ombra del mistero è un combattimento di speranze dubbi cadute analogo alla lotta di Giacobbe con l'angelo per arrivare a una eventuale illuminazione.
Con la gioia della creazione come atto d'amore e l'amarezza della perdita si vive l'effetto di fili gettati e ripresi, di rimandi e allusioni, di echi distorti che si rincorrono a creare un'unità.
"Scrivere è costruire su carta / parlare è fare cose con l'aria / vedere è prendere la luce e darle forma / di qualche cosa che non c'era mai stata" ci dice il poeta belga Patrick McGuinness.
Vedere è un'attività fisica percettiva o un'attività psichica e analitica? Vedere è sia catturare un'immagine, sia fare di quell'immagine un nucleo di senso.
L'arte tutta può essere, come dice Kandinsky, al servizio del divino, espresso da ogni artista secondo la propria necessità interiore.
Spesso le orme del sacro si esprimono col vuoto, vuoto spaziale interiore che rimanda al silenzio di Dio, spesso è ossessione del vuoto, spazio disabitato, desolato, gabbia di ferro come prigione, silenzio avvolgente. E, se l'arte è preghiera, è coscienza di una preghiera inascoltata, vana.
O l'epifania può manifestarsi in forme pure, in colori puri, spazio di magico silenzio in De Chirico, bianco nel suprematismo di Malevic, azzurro mistico in Klein, o spazio strutturato ortogonalmente in Mondrian, squarciato in Fontana.
La religiosità è vissuta a livelli molto diversi lungo il percorso spirituale, e sentieri diversi si inerpicano verso la stessa vetta. La luce, se non vuole solo illuminare ma anche essere visibile, deve scomporsi nel suo spettro. Tutto è incarnazione. "L'oro ha bisogno di una forma per apparire e l'anello ha bisogno di un materiale per divenire visibile" scrive Willigis Jager in *L'onda è il mare*, e ancora: "soggettiva è solo la descrizione".
Il problema è trovare un linguaggio aderente ai propri tempi conservando un afflato spirituale, trovare uno spiraglio oltre il conservatorismo avvilente e al di fuori dei muti fuochi d'artificio senza amore senza anima che troviamo nel supermercato del mondo.

Si tratta di reimmettere la spiritualità nel flusso del quotidiano. Può avvenire attraverso un rigore stilistico quasi metafisico che carica di spiritualità anche le nature morte (Casorati) o attraverso stilizzazioni rarefatte (Wildt). Addirittura si può spiritualizzare non smaterializzando ma intensificando magicamente la materialità (Burri, Leoncillo).
La crisi dei linguaggi figurativi ha messo in discussione non sole le iconografie tradizionali ma anche la stessa possibilità di nuove iconografie.
Come dire cose dette per millenni? Come superare gli ostacoli dati sia dal peso della tradizione che smorza slanci, sia dalla laicizzazione della società e della cultura contemporanea che, indifferente o ostile, non si riconosce più nella dimensione del sacro? Fino a che punto siamo capaci (o possiamo) prescindere dalla tradizione, considerata l'insoddisfazione delle forme che ripropongono le immagini reali della vita? (Il problema è limitato all'ambito figurativo se il committente è la Chiesa, perché il suo compito è evangelizzare e l'alfabeto artistico più accessibile è quello della figurazione).
Oggi il linguaggio è più libero ma l'assenza di limiti accresce il travaglio.
L'arte contemporanea si è giustamente ribellata agli accademismi e ha cercato linguaggi soggettivi originali così eterogenei da creare disorientamento, spesso risultati incomunicabili esercizi di stile perché privi di umanità.
L'arte non si dà senza umanità perché è l'espressione più autentica di se stessi, confessione delle proprie angosce, di sogni desideri o deserti del cuore. Ogni opera è autoritratto, bandiera insanguinata che trasforma le oscure acque della vita in poesia, fa emergere i misteri del sangue segreto. Munch diceva "Un'opera d'arte proviene direttamente dall'interiorità dell'uomo".
Questo livello metaforico conferisce all'opera d'arte un ruolo. Poiché non siamo più all'arte per l'arte, essa si fa non solo confessione ma strumento di cambiamento del mondo, ha un ruolo sociale.
È uno degli strumenti più efficaci per avvicinare le persone e le culture tra di loro.
È come un pellegrinaggio interiore volto a riflettere ascoltarsi e trovare una libera voce per esprimere l'anelito verso la pienezza della vita. Ascoltare e percepire il mondo dello spirito ha un ruolo umanizzante. Il grande poeta palestinese Mahmud Darwish da poco scomparso, al Festival della Letteratura di Mantova rivendicava alla poesia il ruolo di umanizzare la storia, di far emergere la bellezza come risposta alla crudeltà dei nostri tempi. Ritrovare la religiosità che viene da radici inestinguibili è ritrovare il legame con le cose, con le creature, è scoprire l'amore come norma suprema, risvegliarsi.
Dopo dubbi, lacerazioni, angosce affacciato sul niente, "la vita è ricordarsi di un risveglio", scriveva il nostro Sandro Penna.

L'arte è linguaggio dello spirito, la verità delle religioni è l'amore e la ricerca della bellezza è assumere il mondo nell'amore.
Quando comunica, l'arte si trasforma in una torcia che passa di mano in mano, è una torcia più antica della fiamma olimpica, la poesia è uno dei fiori più antichi della terra e è connessa col divino, mette in contatto con la radice delle cose. "È emozione sacra che tocca il tuo spirito e il tuo corpo" (Costantino Kavafis).
Certo, il lavoro dell'arte richiede pazienza e fatica per portare in un altrove dove riconoscersi.
Io non credo che oggi l'uomo debba riconoscersi nella sensazione del non senso di tutto, del nulla radicale di ogni esistenza, accettare il trionfo della materia deserta delle illusioni dello spirito, accettare una realtà reificata, diventata allo sguardo semplice cosa.
L'artista impegnato in un discorso sacro vuole ritrovare la possibilità di vedere la realtà nella pienezza dotata di senso.
Penso alle figure di Giacometti in cui sono scomparsi tutti gli aspetti esteriori.
È lavoro per aprire un varco che non è che una breccia, perché l'arte non è mai vittoria, insegna solo l'ostinazione, la volontà di ricominciare sempre.
E l'apprendistato non è mai finito, ogni opera è sempre un rinnovato inizio, una riconquista drammatica.
Ma non so mai se vado verso la risposta o il totale oscuramento.

Un percorso: il sentimento religioso nella scultura di Fernando Dominioni

Poiché esprime nelle sue opere in modo sempre più esplicito un sentimento religioso, avremmo voluto che lo scultore Fernando Dominioni parlasse della sua esperienza. Ma, a parte le difficoltà dovute al carattere schivo ("il mio mestiere è scolpire e levigare, non argomentare sul mio lavoro"), mi sembra giusto ricordare una considerazione fatta una volta da Umberto Eco secondo il quale gli artisti vanno interpretati attraverso le loro opere senza prestare attenzione a quello che dicono perché, se avessero avuto idee chiare e distinte, avrebbero filosofato.
Cercando di rintracciare una linea di ricerca coerente lungo il percorso dello scultore ternano Fernando Dominioni, notiamo subito che la figura umana è il suo unico campo espressivo.
Anche se l'arte del nostro tempo, tempo dell'uomo malato straziato negato, è stata tentata di rifiutarla, l'immagine dell'uomo è icona archetipa e la scultura di Dominioni ne afferma l'insopprimibile primato. Fin dall'inizio questa figura appare silenziosa, racchiusa in se stessa, irreparabilmente sola dentro il

mistero ontologico che la sigilla, spesso addirittura sovrastata dal peso della materia da cui fatica ad *ex-sistere*.
Come uscire dalla solitudine? Negli anni ottanta comincia l'apertura, il tentativo di un dialogo silenzioso, di un incontro con l'altro. Cominciano ad apparire *incontri* e *abbracci.*
Il colloquio che si cerca di stabilire è condivisione della solitudine, del dolore che è stigmate della condizione umana. Le due figure sono quasi specchio l'una dell'altra, tuttavia un cerchio di amore le avvolge.
Artigiano dell'arte, così Fernando si definisce, che a forza di martello e scalpello vuole strappare verità, svelare qualcosa che giace ignorata nel legno, come una musica sepolta.
La ricerca è dominata dal dubbio, dalla interrogazione, dalla meraviglia che punta al cuore dell'enigma. Cercare è muoversi tra rigore e rischio, tra responsabilità e gioco, captare in un baluginio di assoluto fugace il centro di gravità dell'esistenza, cogliere gli indizi di una realtà altra.
Tutti i temi, tutti i simboli, tutti i segni sono orientati verso lo svelamento di questo mistero anche quando l'artista non ne è cosciente.
Sempre principiante in questo scontro con la materia che è anche lotta corpo a corpo – col nulla? con Dio? – che è scommessa e gioco in cui nascere o morire, l'approdo in un certo senso necessario di un'evoluzione coerente porta Dominioni a impigliarsi e ad insistere sul tema della *pietà*.
Attraverso il lavoro, in particolare quello articolato nelle sei pietà, dell'ulivo, del ciliegio, del mandorlo, del granito, del gelso fino all'ultima del castagno, percorre zone dell'io abitate da necessità primarie, ombrosi pudori, asprezze e silenzi, ossessive meditazioni su temi archetipici dell'umanità.
La pietà è un tema raramente affrontato in scultura, che ha sempre preferito Madonne col bambino o crocifissi, ma oggi come mai è attuale nella sofferenza universale delle madri, in un'esistenza che è sempre più guerra.
Oltrepassando i limiti dell'esperienza estetica, la sua opera aspira ad avere la forza della preghiera, a divenire liturgia. Dice: la mia scultura è grido contro il muro della solitudine, la paura del vuoto, contro la tragicità dell'esistenza. Punta l'interesse sull'essere dolorante dell'uomo, nell'aspirazione ad esprimere la religiosità e la poesia dell'anima umbra, a camminare nel solco lasciato nella nostra tradizione dalla scultura sacra lignea. Il tragico quotidiano che rappresenta lo spinge a tagliare sempre più carne, ad asciugare e scarnificare il linguaggio, come la realtà ha prosciugato – oggi – le lacrime.
La scabra e dolente pietà del legno specchia una vita che è sofferenza e morte, che è disperazione e protesta, ma anche accettazione e offerta del dolore. Le madri nelle sue pietà laiche sono sempre vuote, col ventre cavo che accoglie e

protegge, sono vita che ama la vita che soffre. Solo l'ultima, in castagno, raffigura Maria e Cristo: la madre a braccia aperte accoglie il dolore universale in una accettazione misericordiosa della morte adagiata sulle sue ginocchia e di tutte le morti.
Inevitabili?
Oggi i grandi problemi religiosi dell'umanità si chiamano fame ingiustizia intolleranza guerra, il religioso si è spostato al sociale e umanitario. Ecco l'impegno e le dolenti figure alte come colonna spezzata che invocano e protestano contro la morte sul lavoro, contro la perdita della nostra sferica totalità (*Monumento ai caduti sul lavoro*, 1997).
Intermediari alati, *angeli* anch'essi feriti, appaiono come messaggeri di un altrove di speranza.
Ma se non può essere capita nessuna morte, nessun dolore, tanto più straziante è la morte di un bambino. Ecco la *madre palestinese, curda, irakena, afghana* che si erge e mostra a protesta il frutto di tutte le guerre.
Hai voglia a sperare, a resistere, ad alzarti spaccando la terra, allungandoti per alzare ponti tra generazioni paesi culture, arcobaleni di pace (*Monumento ai Resistenti*, 2004).
L'uomo di oggi è malato.
Ecco l'opera che rappresenta l'uomo contemporaneo ridotto al suo bianco involucro di sagoma. Ognuno dei sette grandi tigli che la compongono è un'entità sperduta che esprime lo stupore cavo di un patire anestetizzato, ognuno incarna una malattia, l'assenza, che non è solo assenza di linfa vitale, di corpo, di volto, ma è soprattutto assenza di identità, di anima, di senso.
È l'uomo nella sua negatività, nella sua assenza metafisica, ridotto a grido svuotato, a perdita; la solitudine è appesa su di lui come una tonaca, si cerca perduto a contemplarsi o, per sottrarsi al dolore dell'ego, eccolo robotizzato nel suo fallimento esistenziale e storico, ridotto a vuota inquietante nullità.
La carne, prima calda del noce del ciliegio del pero, è ora un sottile involucro sbiancato di tiglio che nella sua verticalizzazione anela agli spazi del pensiero mistico.
Così l'approdo all'arte sacra, esplicita nell'iconografia classica anche se rivisitata della *Crocifissione* (ultima opera appena terminata), appare un esito necessario di un percorso di approssimazione conquistata per scarti pentimenti rifacimenti.
Già da un decennio lo scultore giocava col vuoto, vuoto del corpo di *Francesco*, concavo accogliente essenziale come una canoa puntata con le sue mani giunte verso l'abisso del cielo,
vuoto del corpo di *Maria* ridotta a ventre che si offre come dono all'umanità.

Poi è esploso negativo nella figurazione delle malattie dell'uomo contemporaneo.
Ora il vuoto diventa intimo spazio ferito di figure disposte in cerchio: cerchio di un unico tiglio che unisce e accomuna la madre, il nuovo figlio e la Maddalena intorno alla croce.
Erano già sacre le figure iniziali di donne, che pur nella loro sensualità erano immerse nella sacralità della natura e comprese del mistero dell'esistere, ma ora finalmente, come il maturare di un gorgo di forze disperse molteplici frantumate, ecco il coraggio di esporsi allo scoperto.
In un periodo di siccità sentimentale in cui l'uomo ha barattato Dio con l'albero, l'albero-peccato che rende l'uomo oggetto, è una bella sfida voler ridare all'albero una vita spirituale, innalzare lo sguardo dalla cultura degli oggetti alla cultura del cuore, della relazione, della comunicazione.
Anche se bisogna riconoscere con Natalino Sapegno che "ogni opera d'arte è un mondo a sé e la pretesa di ordinarle e raccontarle secondo un filo storico è assurda", il lavoro di Dominioni testimonia umile impegno in una progressiva messa a fuoco della scultura, testimonia la volontà di coraggio, il desiderio incessante di significato, possibile e probabile.
Il lavoro diventa una difesa legittima e rischiosa della propria speranza, che esclude l'intento di assecondare chi guarda o chi ascolta. Vivere il proprio tempo col desiderio di mutarlo in meglio lavorando, lottando contro l'ingiustizia del dolore innocente.
Mi dice: "Sono un non credente che non si arrende all'incredulità" e aspetta che l'opera evidenzi da sola, dal di dentro, prima di tutto a lui, quel senso che cercano le sue mani scavando nelle fibre della materia.
L'artista che fa arte sacra resta voce solitaria, ma forse non inutile.
Per essere percepita l'opera aspetta, e ogni artista aspetta per le sue opere, un ascolto attento, un incontro innamorato.
L'opera è un oggetto potenzialmente attivo, resta in una specie di perenne disponibilità, in una specie di *stand-by* come qualcosa che da un momento all'altro può tornare in vita.
Per questo l'arte irride la morte, aspirando a superare il limite della parabola umana. È desiderio di rivincita contro la morte, e comunque antidoto contro la sua ombra.
"O morte, ti hanno sconfitta tutte le arti / ti hanno sconfitta i canti della Mesopotamia / l'obelisco dell'Egizio, le tombe dei Faraoni, / le incisioni sulla pietra di un tempio ti hanno sconfitta, / hanno vinto, ed è sfuggita ai tuoi tranelli / l'eternità…" (Mahmud Darwish in *Murale*).

Nell'opera d'arte vi è un pathos che si esprime, ma non si esaurisce nel significare. Da ciò l'oscurità che spesso il senso comune imputa, come un difetto, all'opera.
Vorrei estendere all'arte tutta l'affermazione "la poesia è scuola di resistenza " fatta da Massimo Cacciari nella sua *lectio magistralis* tenuta nel 2008 nella Sala delle Cariatidi di Palazzo Reale a Milano:

> La necessità della poesia consiste nel resistere a ogni riduzione del linguaggio a mezzo, a mezzo destinato a un significato univoco e lì a esaurirsi. Questo è proprio del linguaggio filosofico scientifico,

continua Cacciari, che però non apre ad altre dimensioni. In poesia, come negli altri campi, il bisogno di esprimersi, il bisogno dell'altro, il bisogno di Dio sono percorsi d'amore. L'amore va più lontano dell'intelligenza.
Volevo (e vorrei) capire, e invece l'importante è imparare ad amare. L'amore è "l'altro nome della vita" ci dice Corrado Calabrò.
L'arte è voce d'amore, esterna l'amore. Quando è percorsa da bellezza e sacralità si fa canto d'amore. Anche la materia diventa linguaggio dello spirito, segno sacro.
L'amore, figlio di Poros e Penìa come afferma Platone nel *Simposio*, è mancare, e nel suo mancare indica una direzione, cerca come l'ago della bussola il Nord.
L'arte, che esprime una spiritualità transconfessionale, una religiosità che trascende le religioni, può indicare la direzione, realizzare il miracolo, conferire essere all'assenza.
Testimonia un impegno, un'esperienza, ma nello stesso tempo è impotente: non si può convincere nessuno della realtà dello spirito, è come spiegare i colori ad un cieco.
La porta deve aprirsi dall'interno.
Chi non percepisce questo mancare, o lo riduce alla giusta retribuzione, alla nostalgia per l'età dell'oro o dell'utero, non può accedere a questo livello di coscienza diverso da quello mentale. C.G. Jung (in *Psicologia e religione*) ha scritto:

> L'esperienza religiosa è assoluta. Non se ne può discutere. Si potrà solo dire di non aver mai avuto un'esperienza del genere [...]; chi ce l'ha possiede il grande tesoro di qualcosa che gli è diventato fonte di vita, senso e bellezza e che ha dato al mondo ed all'umanità una nuova luminosità.

Vorrei concludere citando il poeta Yves Bonnefoy (*lectio magistralis* alla Triennale di Milano 2004) il quale dice che, cadute le speranze del progresso, nella nostra

esistenza è stato introdotto un pessimismo ignoto prima della nostra epoca, perché constatiamo che vi sono nella vita stessa delle forze ribelli alla ragione.

> La via della poesia è stretta, e per questo motivo non pretendo che essa sia in grado di risolvere nulla in modo durevole e profondo nella nostra società in preda alla grande crisi. Bisogna ritenerla necessaria, come lo sono la carta dei fondali marini o il portolano o la bussola perfino su una nave nella tempesta e che fa acqua e teme di affondare. Senza di essi, in ogni caso, quella nave non può raggiungere il porto.

Il sacro nell'arte umbra del Novecento

Alfredo De Poi
Presidente della Fondazione Accademia
di Belle Arti "Pietro Vannucci", Perugia

Dibattendo sul tema del figurativo e dell'astratto nell'arte sacra Gino Severini, quasi cinquant'anni fa, ebbe a dire:

> L'arte, in fondo, deve essere considerata come una manifestazione religiosa che tende ad affermare e a provare il mistero dell'essere. Il mistero è una delle realtà che sono oggi generalmente negate.

Detta nel cuore del secolo scorso, del clima tecnicista e consumista che aleggiava sul materialismo autocompiaciuto o sullo spensierato benessere, questa negazione del mistero costituiva per Severini un'innegabile e deprecabile fotografia della realtà sociale e culturale del momento.
Oggi forse egli non lo direbbe perché molte pseudo sicurezze sono cadute, si pongono nuovi interrogativi sui fini e sulla natura e,addirittura, anche la polemica estiva sulla "rana crocifissa" di Kippenberger al Museion di Bolzano, che ha coinvolto pure il giudizio del Papa, sembra in linea

> con il morboso interesse per il sacro nella società d'oggi, che è popolata – come sostiene Giuseppe Barbieri, cattolico e prossimo direttore del Dipartimento di Storia dell'Arte a Ca' Foscari – di atei devoti che non credono a niente, ma si stracciano le vesti ogni volta che si mette in discussione una virgola della Religione cattolica.

Per converso confronto questo concetto con la risposta del caro amico e apprezzato artista non certo cattolico, Colombo Manuelli, dopo la mia esclamazione "Ma tu hai fatto un'opera sacra!" alla vista di una sua recente istallazione alla Rocca Paolina. Colombo, al quale chiedo l'indulgenza dovuta all'antica amicizia per la pubblicazione di un colloquio privato, mi ha risposto "Non me lo aveva detto nessuno, ma in fondo hai ragione".
Il sacro non si può racchiudere solo nella religione rivelata o nei confini del dogma e aldilà dell'uomo e del singolo percorso artistico – concordo con Severini – l'arte è un "dono", è una "grazia" e spinge a scavare nella parte più profonda o a guardare verso quella che ci appare più alta e tende a confondersi con l' infinito. Che questa "religio" anche in senso etimologico sia un legame con la Fede o con un'ipotesi di Bellezza o di Assoluto dipende dal singolo artista o da

chiunque entri in sintonia con la sua espressione o la sua personalità, ma è comunque un "fil rouge" che si snoda in tutta l'arte, da quella più naturalista a quella più astratta. Tutta l'arte sarebbe quindi sacra, o non è più corretto e meno totalizzante, per evitare mistificazioni e confondere collocazioni storiche e motivazioni specifiche, ritagliare confini più definiti?

Ciò che si può innanzitutto distinguere è un filone più strettamente devozionale – legato cioè strettamente a un'esigenza liturgica, didascalica o celebrativa – in cui l'aspetto creativo cede di fronte al fine funzionale e un filone propriamente sacro in cui la rappresentazione e la creazione artistica trascendono il fine apparente – e spesso la volontà dei committenti o l'interpretazione più corrente – e dà luogo ad un'opera in cui l'artista esprime la tensione allo svelamento del mistero in senso laico o religioso o si pone in contemplazione del proprio infinito. Questo nei due sensi: infatti in quante Maddalene o mistiche della storia dell'arte si legge soprattutto la carnalità e in quanti ritratti o in triviali oggetti comuni si coglie un bagliore di perfezione e di compiutezza senza tempo! Ciò che nell'opera d'arte avviene e fa di un artista "l'artista" è il presentarsi di una verità, che in qualche modo lo accomuna al filosofo e al mistico, e questa verità tutta materiale o tutta spirituale viene additata traducendo agli occhi o alle orecchie – se di arti visive o letterarie o musicali si tratta – ciò che è nascosto e che attraverso la creazione è stato scoperto o è diventato verità oggettuale.

Basta così. Queste considerazioni e brevi battute vogliono solo esprimere la necessità e l'attualità del dibattito e della creatività del sacro nell'arte superandone una visione puramente devozionale, antropologica o, peggio, folcloristica. Ciò in particolare in Umbria, che è stata da molti secoli suggestivo contenitore e prima matrice di arte sacra. Il mistico volgare di san Francesco e di Jacopone, la fede di pietra del romanico e del gotico, il primo allestimento scenico europeo delle laude, i cicli giotteschi che svelano la visione nuova dell'uomo e della natura, la umanizzazione del divino e la divinizzazione dell'umano nel cristallo dell'atmosfera del Perugino e della soavità dei suoi profili sono espressioni fin troppo evidenti dalle origini.

Tuttavia l'attrazione della corte pontificia e delle altre corti signorili su personalità del tardo Rinascimento, come per esempio Cerrini o Danti, e il contemporaneo inaridirsi della committenza e della vita culturale locale ridussero dalla fine del Cinquecento all'inizio dell'Ottocento la produzione artistica sacra non certo tenuta in vita dalle alterne vicende dell'Accademia di Belle Arti, fondata ufficialmente nel 1573, ma subito dopo entrata in una delle sue ricorrenti crisi.

Rimasero vive alcune espressioni di arte popolare nelle devozioni rituali e nei poetici ex-voto delle maioliche che fanno bella mostra di sé al Santuario della Madonna dei Bagni di Deruta.

Dopo il neoclassicismo e le spoliazioni napoleoniche, il romanticismo risorgimentale e la raggiunta unità nazionale,si può scorgere una serpeggiante dialettica artistica fra l'arte ufficiale ed accademica ancora legata ai motivi risorgimentali e agli stilemi borghesi e un po' retorici dell'Italia vittoriana ed umbertina e un'arte più appartata,che avvertiva nelle espressioni di pietà e devozione popolare la riproposizione di una spiritualità profondamente inserita nell'animo e nel paesaggio umbro.
Il verismo celebrativo di impronta – si direbbe con linguaggio del Secondo Impero – "pompier" viene scosso anche in Umbria dai fermenti di nuove espressioni che erano emersi autonomamente nella Toscana dei Macchiaioli e che,in modo più torpido, emergono in terra umbra per le suggestioni europee del preraffaellitismo e del postimpressionismo puntinista.
Domenico Bruschi apprende inizialmente un asciutto linguaggio purista dal suo maestro Silvestro Valeri e ne sono esempi le opere nelle maggiori chiese perugine. Ma il ciclo pittorico sulle eroine bibliche nell'Oratorio dell'Annunziata – oggi sede dell'Istituto Conestabile – apre lo stile dell'artista ad un'estetizzante riflessione preraffaellita.
Le pennellate di Ulisse Ribustini hanno tonalità più calde e, all'inizio del nuovo secolo,si fanno più veloci ed evanescenti nella Madonna delle Rose collocandolo in qualche modo nell'ambito simbolista dell'ultimo Ottocento europeo. Temi sacri, ma anche storici come nel Bruschi, lo collocano fra la tradizione accademica dalla quale proveniva e il nuovo pietismo, che appartiene anche alla corrente dei Nazareni.
Il toscano Arturo Checchi, perugino di adozione, e il folignate Ugo Scaramucci operano a cavallo dei due secoli subendone le stimmate del passaggio. Checchi comunque rivolge la sua originale personalità all'arte sacra già in rassegne specialistiche come il primo Convegno di Arte Sacra, a Roma, nel 1920 ed affronta la figura del Cristo come rivelazione del dramma umano. Lo Scaramucci risente più dell'ambiente borghese della sua estrazione con una riconoscibile radice ottocentesca che tuttavia lo lascerà aperto alle nuove influenze del cubismo e del futurismo. Da Foligno a Santa Maria degli Angeli, da Spello a Cesi le sue opere riflettono un gusto artistico in evoluzione anche se filtrato da un ambiente culturale ancora assai appartato. Già presente sulla scena nazionale e premiato in una delle prime Mostre d'arte sacra è Riccardo Francalancia, che ricevette a Padova nel 1932 il riconoscimento della sua qualità artistica. Della evoluzione dei tempi è prova anche il quasi contemporaneo Ilario Ciaurro, ternano di adozione, che affianca la pittura alla ceramica in cui è attivo nei centri di Gualdo, Gubbio e Orvieto e che, nella sua lunga attività pittorica fin ben oltre il secondo dopo guerra, affronterà temi e stili di profonda spiritualità.

Infine personalità che si distacca da costoro è quella del ternano Orneore Metelli. Naïf autentico e non autocompiaciuto, egli ricollega alla tradizione cattolico popolare delle processioni,dei riti nel territorio, della fede elementare, una forma coerente di espressione pittorica.
Si presenterà al pubblico solo nel 1938 – proprio all'epoca della tendenza letteraria dello "strapaese"– e poi scomparirà non però senza seguito.
Non desidero elencare altri nomi e sommari giudizi, ma cito questi capostipiti della nuova arte sacra figurativa umbra per sottolineare una certa subalternità a correnti artistiche d'oltralpe in cui la indubbia qualità dei singoli non è suffragata dall'immagine di un movimento o dalla comprimarietà in movimenti innovativi.
Del resto fino al primo dopoguerra non trova vero sviluppo un'autonoma riflessione sull'arte sacra né in ambito strettamente artistico,né nell'ambito accademico, né in quello ecclesiastico a parte una committenza minuta e diffusa di chiese e nelle parrocchie.
Una Chiesa povera, spesso retrograda e nostalgica, o comunque in disparte rispetto all'Italietta ufficiale, e un territorio dove la committenza è soprattutto altoborghese e istituzionale non favoriscono correnti di rinnovamento artistico orientate verso il sacro. Occorreranno il dibattito sollevato dal Modernismo e i nuovi fermenti di un cattolicesimo impegnato nel sociale e non auto confinato nel rifiuto; occorreranno le convulsioni degli anni dieci nella società e nell'arte per sentire la sferzata del nuovo.
Gerardo Dottori, allievo di Ribustini nell'Accademia di cui in seguito sarà direttore, è inizialmente puntinista nelle sue opere di arte mistica dei primi anni del Secolo e antecedenti il primo conflitto mondiale. Partecipe dei fermenti futuristi coniugherà poi la sensibilità di una terra fiorita di santi con l'esplosione del nuovo movimento estetico e culturale. Guardare in alto è per Dottori anche guardare dall'alto. Così accanto e sopra la dea Velocità colloca la severità primitiva di san Francesco e la fluidità delle sue Madonne irradiate e strutturate di luce. Dottori "futurista mistico", come disse Anton Giulio Bragaglia con uno di quegli sfottò che nel mondo dell'arte si tramutano spesso in gloriosi distintivi, ha rinnovato l'arte sacra umbra e italiana ed è fra i protagonisti del *Manifesto d'Arte Sacra Futurista* (1931). Il manifesto è un programma creativo non contraddittorio, ma in un "continuum espressivo 'con tante motivazioni dell'Aeropittura e con le sue' trasparenze beate d'infinito". Dottori è davvero il punto di collegamento sensibilissimo e comprimario – basti pensare alla datazione della sua" Esplosione di rosso su verde "e al Kandisky dell'Astrattismo – dell'arte umbra rispetto ai grandi movimenti europei e mondiali (così come lo sarà in altro modo e con altre corde espressive Alberto Burri dopo il 1945) e

sarà anche maestro generoso e ironico, affettuoso e sincero per una nuova generazione di artisti.
Il periodo coincide con il fervore del centenario francescano in cui si mescolano la retorica strumentale del regime fascista e la sincerità della fede semplice, paccottiglia folcloristica e studi seri di ricerca, da Fortini a monsignor Faloci Pulignani, per ritrovare anche caratteristiche locali e specifiche suggestioni estetiche in una venerazione cattolica e un'ammirazione laica già da secoli mondiali. Dopo di allora comunque l'arte sacra non sarà più confinata o espressione quasi polemica e identitaria, ma riprenderà un respiro ed una condivisione ben oltre la cerchia dei credenti e degli artisti cattolici.
Ciò vale per Alessandro Bruschetti, che esprime – come scrive Massimo Duranti – "il suo sentire religioso con la distruzione della materia, la spazialità universale, l'elemento del passaggio uomo-Dio". Bruschetti, attivo per molti anni fuori dall'Umbria, lascerà al sacerdote – artista Nello Palloni,che è il suo più diretto discepolo, l'eredità e l'impegno di una ricerca che quest'ultimo ha continuato incessantemente in Umbria fino alla vetrata di San Lorenzo a Perugia, alle tante opere disseminate nell'esplosione urbana del Capoluogo, al mosaico del nuovo ospedale di Santa Maria della Misericordia, poco prima della sua recente scomparsa.
Legati all'Accademia di Belle Arti o autonomamente creative emergono in tutta l'Umbria importanti personalità artistiche a cavallo degli Anni '40 risentendo dei drammi del quotidiano, ma con grande bisogno di nuove esperienze, di nuovi spazi e di nuovi sodalizi artistici. Del resto, in termini laici, il bisogno di pace viene interpretato autorevolmente dal messaggio di Aldo Capitini.
Per esemplificare, i nuovi artisti che si cimentano con l'arte sacra si chiamano Giorgio Maddoli, Leandra Angelucci Cominazzini, Artemio Giovagnoni, Manlio Bacosi, Enzo Brunori, Aurelio De Felice, Giuseppe De Gregorio, Bruno Arzilli, Zena Checchi Fettucciari, Antonio Ranocchia, padre Diego Donati, Felice Fatati, Leoncillo Leonardi, Livio O. Valentini, Enzo Rossi, Bettina e Brajo Fuso.
Il cattolicesimo talvolta strumentalizzato dal fascismo diviene anche fonte di motivazione nella Resistenza, è contestato o osannato nel dopoguerra,ma è comunque elemento fondante della nuova realtà politica e culturale italiana.
Lo spiritualismo di impronta cattolica o laica, assorbimento della astrazione come forma di un nuovo misticismo verso il trascendente o l'assolutezza materica sono elementi unificanti l'espressione artistica assetata di nuova libertà e di nuove sperimentazioni.
Questi artisti hanno risonanze espressive originate dai Fauves, dai Futuristi, sono neopuristi, materici o echeggiano la Scuola Romana, ma hanno comunque un pudore e una compostezza tutte umbre.

Il dopoguerra apre non solo il compimento dell'astratto e il linguaggio informale, ma fornisce nuove occasioni di acceso dibattito e anche di presentazione collettiva dei percorsi individuali verso il sacro. Le venti *Mostre di Arte Sacra* a Perugia dovute particolarmente all'iniziativa di Giorgio Maddoli e all'autorevolezza di monsignor Giovanni Fallani vedono apparire altri rinforzi che accanto a quelli precedentemente nominati si chiamano Anna ed Edgardo Abbozzo, Bruno Orfei, Mario Pitzurra, Francesco Prosperi, Edda Savini Cangi, Luciana Bartella, Franco Venanti, Umberto Palumbo, Alvaro e Nemo Sarteanesi, Paolo Castellani, Giovanni Bartoloni, Maria Pistone Cecchini, Umberto Raponi, Raffaele Tarpani e molti altri, che non tralascio certo per minore considerazione, ma per esemplificare alcuni componenti di una tendenza al cimento col sacro che diverrà quasi totalizzante nel panorama artistico fino all'inizio degli anni settanta. Le Mostre sono sponsorizzate e sostenute dall'Accademia, dal mondo bancario, dalle Camere di Commercio, dalle Diocesi, dalle Aziende provinciali e locali di soggiorno e turismo. Ma in questo clima è particolarmente rilevante l'affermazione della Pro Civitate Christiana, che trae origine da un movimento di don Giovanni Rossi inteso a riportare Cristo nell'arte contemporanea. Il movimento fu accolto ad Assisi dal vescovo Nicolini e, dall'inizio degli anni quaranta, gli artisti, invitati ad arricchire i Corsi di studi con proprie "personali" di arte cristiana, fornirono importanti contributi. Ben presto le iniziative di concorsi e commissioni nonché la fondazione di una casa editrice, portarono artisti credenti e non credenti a studiare e approfondire la loro conoscenza del Cristo e ad esprimere nell'arte i frutti della ricerca. Le opere diventarono a loro volta occasione di incontro e di riflessione per i numerosi frequentatori e ospiti della Cittadella di Assisi. Un soggetto in particolare fu proposto agli artisti dal 1949 al 1967 "Gesù divino lavoratore" per scavare e rappresentare il periodo lungo e sconosciuto della vita di Gesù e riflettere sul significato della sua condivisione del quotidiano di ogni uomo.
Il ciclo si concluse nel 1967 con il concorso su "Cristo nella civiltà delle macchine".
Premi, rassegne e mostre contraddistinsero anni particolarmente vivaci e fu anche significativa l'operazione condotta per alcuni anni con le Accademie d'Arte per accostare i giovani artisti al problema cristologico.
Donazioni e acquisizioni della galleria consentono di ammirare opere di scultura, pittura e grafica dei più grandi artisti italiani, afro-asiatici e delle incisioni del Miserere di Rouault. Gli artisti umbri raccolti in una sezione speciale sono Bacosi, Donati, Dottori, Bartoli, Giovagnoni, Giuman, Maddoli, Prosperi e Valentini. Tuttora si svolgono importanti incontri biennali sulla Bellezza e sul rapporto fra estetica e realtà.
È comunque indubbio che l'ampio patrimonio storico e architettonico delle par-

rocchie, delle diocesi e delle comunità conventuali umbre ha rappresentato e rappresenta tuttora la sede e il contenitore di manifestazioni culturali e artistiche non solo figurative e plastiche, ma anche musicali e sceniche ed è da rilevare che nella risistemazione del patrimonio artistico della diocesi di Terni il vescovo monsignor Vincenzo Paglia ha voluto creare una sezione di arte contemporanea. Sarebbe una strada da seguire anche nelle diocesi di Perugia e di Foligno – ma certo anche da parte delle altre – che hanno meritoriamente iniziato la sistemazione e la valorizzazione dei loro patrimoni storico artistici.

L'ultima Mostra di Arte Sacra, la ventunesima, si tenne fra l'ottobre e il dicembre 1986, a Perugia – curatori Mimmo Coletti, Massimo Duranti e Antonio Carlo Ponti – e comprendeva anche una parte dedicata al restauro di opere dal XV al XVII secolo. Vide aggiungersi la significativa leva di Giuliano Giuman, Luigi Frappi, Maria Elisa Leboroni, Norberto Proietti, Sergio Marini e Roberto Rossi Banfi. L'occasione fu la visita di Papa Giovanni Paolo II in Umbria, che toccò profondamente la comunità regionale.

Con colta e sensibile sollecitazione monsignor Giovanni Benedetti colse l'occasione del Sinodo della Chiesa folignate del 1990 per risvegliare in una società fortemente secolarizzata l'attenzione verso il sacro con una mostra curata da Italo Mancini, Antonio Carlo Ponti e Italo Tomassoni. Oltre a molti degli artisti già citati, vi figuravano Bruno Ceccobelli,Massimo Arzilli, Agapito Miniucchi, Gianni Sani, Franco Troiani, Paolo Pasticci, Ferruccio Ramadori, Fabrizio Fabbri, Osmida, Elvio Marchionni, Rolando Zucchini. In essa – a venti anni dalla morte – venne ricordata e valorizzata l'opera sacra di Ugo Scaramucci.

Dialogo fra epoche artistiche diverse e contaminazioni fra sensibilità artistiche appaiono del resto nella vocazione di eccellente restauratore ed autonomo creatore d'arte quale è stato Nello Palloni specie nelle sue vetrate e, come è sempre avvenuto nelle stratificazioni dell'arte, nella committenza per la Porta Santa Giubilare del Duomo di Perugia ad Artemio Giovagnoni e per la porta del Duomo di Terni a Bruno Ceccobelli. Ciò riecheggia l'incarico dato a suo tempo al non umbro Emilio Greco per la porta del Duomo di Orvieto.

Tralascio le opere architettoniche di nuove chiese e monasteri che punteggiano le colline, le valli e le periferie urbane dell'Umbria. Non poche in verità e non sempre all'altezza della trama delicata del nostro paesaggio e della migliore tradizione culturale e architettonica in Umbria. Voglio solo ricordare qui la chiesa di Ponte San Giovanni (Perugia) di Bruno Signorini e il monastero delle Agostiniane sopra Sant'Eraclio (Foligno) di Franco Antonelli per citare casi di corretto inserimento nel paesaggio e di interessante ricerca nei materiali e nelle linee. Meno commendevoli sono invece alcuni casi in cui vengono ripetuti stereotipi architettonici o la semplicità cade quasi nello sciatto. E una parola va spesa sulla

scelta di pittori di maniera, non sempre locali, o di casi di improvvisazione o di non sufficientemente vagliate presenze che, aldilà dell'effetto o della buona volontà, non costituiscono un vero arricchimento decorativo per il quale,invece andrebbero costituite premesse critiche e progettuali più meditate. Invece non posso dimenticare la buona evoluzione espositiva del Museo della Ceramica di Deruta ad opera di enti pubblici e privati e con l'arricchimento di molti fondi privati in cui esistono anche alcuni esempi tra il sacro e il devozionale.
Ugualmente lo spazio espositivo recuperato nella chiesa di San Francesco a Corciano fornisce occasioni, nel corso dell'ormai consolidato Corciano Festival, di interessanti contaminazioni fra il contenitore e le opere contemporanee come ha dimostrato una recente mostra di Ceccobelli. Anche la chiesa di Scopoli è diventata sede di opere contemporanee di numerosi artisti.
Sono brevi cenni, perché sarebbe arduo riannodare le espressioni di arte sacra nelle numerose occasioni espositive sia del nuovo, sia di epoche meno recenti in Umbria. Tuttavia sarebbe il caso di compiere una profonda rimeditazione sul senso di un sacro che riemerge laicamente e cristianamente come esigenza diffusa e che non va inteso come contraltare di una ricerca scientifica nella società in cui la stessa smisurata evoluzione della scienza e delle tecnologie – proprio per l'ampiezza del coinvolgimento e spesso per l'ineffabilità delle ipotesi scientifiche – comincia a smarrirsi e ad avere bisogno della metafora dell'arte per esprimersi. Tutto ciò è comunque testimonianza di una tendenza che non deve cedere a facili commercializzazioni e che ritrova la continuità di una fonte primaria di ispirazione artistica come se fosse un fiume carsico che appare e scompare nella secolarizzazione e nei dubbi, anche estetici, della nostra epoca.
Tanti artisti non ho citato, e me ne scuso; sulla maggior parte delle opere ho taciuto, e certo non lo meritano, ma non c'è spazio in un articolo anche se lungo: piuttosto invito anche altri a cimentarsi su un saggio più completo e organico. Valga solo come conclusione, e per segnalare una nuova apparizione del fiume carsico, l'iniziativa presa appunto dal parroco di Scopoli, don Pastori, in collaborazione con la Fondazione Staurós di San Gabriele di Isola del Gran Sasso. Lì si trova la sede di una importante Biennale di Arte Sacra. E le mostre di arte sacra a Scopoli, patrocinate da Regione, Provincia di Perugia e Comune di Foligno in un confronto fra opere antiche e contemporanee nei mesi di settembre e ottobre, continuano a testimoniare la perennità di una sorgente multiforme che diventa musica con la Sagra Musicale Umbra, diviene poesia popolare nelle *Pasquarelle* del territorio di Narni e nelle *Laude* contemporanee in quello di Montefalco, diviene arte figurativa e plastica, come ho soprattutto anche se sommariamente descritto, ma indubbiamente seguita a connotare la creatività artistica in tutto il nostro territorio.

La musica sacra nell'Umbria del XX secolo

Carlo Pedini
Compositore

Non è particolarmente diffusa la consapevolezza che la musica religiosa non strettamente liturgica[1] sia nata in Umbria.
C'è un quadrilatero territoriale, delimitato dalle città di Assisi, Perugia, Todi e Cortona, che racchiude i luoghi dove quasi otto secoli fa fiorì la tradizione laudistica umbra da cui, nei secoli successivi, si svilupparono in Italia e nel mondo generi musicali sempre più complessi, dalla *lauda polifonica*, alla *sacra rappresentazione*, all'*oratorio*.
Assisi dunque, da dove partì la rivoluzione francescana tradotta musicalmente nel *Cantico*[2] di san Francesco; quindi Perugia, da dove partirono per le strade d'Italia i flagellanti[3] accompagnati dal canto delle prime laude; e poi ancora Todi, patria di Jacopone, che elevò la lauda a forma d'arte; e infine

[1] Dal punto di vista terminologico la musica religiosa si distingue in musica sacra, musica liturgica, para-liturgica e religiosa in senso più generico. La musica liturgica è quella propriamente destinata ai riti della Chiesa (messa, liturgia delle ore, rituale sacramentale): ovviamente si tratta di musica che può trovare esecuzione anche in contesti concertistici. Per musica sacra para-liturgica si intende quella che trova utilizzazione nelle celebrazioni non ufficiali e non universalmente diffuse in uniformità di rito, come *Cantate sacre*, *Oratori* ecc. La *musica religiosa*, infine, è quella che utilizza testi devozionali, spesso appartenenti alla tradizione popolare (come le *laude*) o che si ispira a temi religiosi anche senza utilizzazione diretta di parole cantate.

[2] Il *Cantico delle Creature*, composto da san Francesco nel 1224, quasi certamente prevedeva fin dall'inizio anche la musica: questo si deduce dal fatto che il Codice 338 della Biblioteca Comunale di Assisi, risalente all'inizio del XV secolo, sopra e sotto la linea testuale del Cantico riserva uno spazio vuoto che solitamente era utilizzato per la notazione musicale.

[3] L'eremita Ranieri Fasani da Borgo San Sepolcro, uscito dal suo ritiro, nel 1260 diede inizio a Perugia al movimento dei *disciplinati* (detti poi *flagellanti*). Fasani predicava l'espiazione mediante la mortificazione del corpo attuata con l'autoflagellazione. Invitava i suoi seguaci a battersi con una "disciplina", un mazzo di cinque cordicelle (il numero delle piaghe di Cristo) munite di nodi o di palline di legno. L'esempio del Fasani fu ben presto seguito in tutta Italia da schiere di seguaci che iniziarono a percorrere il paese a piedi nudi e petto scoperto al canto delle *laude*.

Cortona, dove venne compilata e conservata la prima raccolta scritta[4] di quelle *laude*. Oltre settecento anni di musica religiosa raccolta negli archivi di chiese e conventi che ancora non cessano di riservare agli studiosi nuove scoperte.
Questa antica tradizione è giunta fino a noi senza modificare sostanzialmente gli ambiti territoriali da dove partì: quanto prodotto in Umbria nel campo della musica sacra o religiosa anche nel corso dell'ultimo secolo ha sempre mantenuto i riferimenti storico-geografici indicati. Darne conto, seppur in modo sommario, impone restrizioni cronologiche: ho scelto di attenermi esclusivamente alla stretta contemporaneità, tralasciando iniziative, magari anche significative, oggi non più attive. Per i personaggi ho cercato di indicare i più rappresentativi dal secondo dopoguerra in avanti, inserendo però anche quelle figure di particolare rilievo per la musica sacra che hanno operato in Umbria nell'ultimo secolo. Ho limitato allo strettissimo indispensabile (anche se a malincuore) riferimenti a personaggi di epoche precedenti. Non ci saranno quindi il sellanese Domenico Mustafà (1829-1912), l'ultimo castrato direttore della Cappella Sistina prima dell'avvento di Perosi, il compositore ternano Stanislao Falchi (1851-1922), i fratelli orvietani, direttori d'orchestra e compositori, Marino (1842-1894) e Luigi (1848-1921) Mancinelli, che di fatto appartengono al secolo precedente: per essi si rimanda alle relative biografie[5]. La scelta di partire dal 1900 non è casuale: all'inizio del secolo Papa Pio X promulgò il *motu proprio* sulla musica sacra *Inter sollicitudines* che è quasi un manifesto del pensiero dell'epoca:

> Tra le sollecitudini dell'officio pastorale, non solamente di questa Suprema Cattedra, che per inscrutabile disposizione della Provvidenza, sebbene indegni, occupiamo, ma di ogni Chiesa particolare, senza dubbio è precipua quella di mantenere e promuovere il decoro della Casa di Dio, dove gli augusti misteri della religione si celebrano e dove il popolo cristiano si raduna, onde ricevere la grazia dei Sacramenti, assistere al santo Sacrificio dell'Altare, adorare l'augustissimo Sacramento del Corpo del Signore ed unirsi alla preghiera co-

[4] Il Codice cortonese 91 risale al XII secolo e apparteneva alla Confraternita di Santa Maria delle Laude in Cortona. Costituisce la più antica e ricca raccolta laudistica, completa di notazione musicale, giunta fino a noi.

[5] A. De Angelis, *Domenico Mustafà, la Cappella Sistina e la Società Musicale Romana*, Zanichelli-Bologna, 1926; A. Mariani, *Luigi Mancinelli, La vita*, Lucca-Akademos, 1998; A. Mariani, *Luigi Mancinelli, Epistolario*, Lucca-Akademos, 2000; A. Mariani, *Marino Mancinelli, Competenza e sfortuna*, Lucca-Akademos, 2001; S. Paparelli, *Stanislao Falchi, Musica a Roma tra due secoli*, Lucca-Akademos, 2001.

> mune della Chiesa nella pubblica e solenne officiatura liturgica. Nulla adunque deve occorrere nel tempio che turbi od anche solo diminuisca la pietà e la devozione dei fedeli, nulla che dia ragionevole motivo di disgusto o di scandalo, nulla soprattutto che direttamente offenda il decoro e la santità delle sacre funzioni e però sia indegno della Casa di Orazione e della maestà di Dio.
> Non tocchiamo partitamente degli abusi che in questa parte possono occorrere. Oggi l'attenzione Nostra si rivolge ad uno dei più comuni, dei più difficili a sradicare e che talvolta si deve deplorare anche là dove ogni altra cosa è degna del massimo encomio per la bellezza e sontuosità del tempio, per lo splendore e per l'ordine accurato delle cerimonie, per la frequenza del clero, per la gravità e per la pietà dei ministri che celebrano. Tale è l'abuso nelle cose del canto e della musica sacra. Ed invero, sia per la natura di quest'arte per sé medesima fluttuante e variabile, sia per la successiva alterazione del gusto e delle abitudini lungo il correr dei tempi, sia per funesto influsso che sull'arte sacra esercita l'arte profana e teatrale, sia pel piacere che la musica direttamente produce e che non sempre torna facile contenere nei giusti termini, sia infine per i molti pregiudizi che in tale materia di leggeri si insinuano e si mantengono poi tenacemente anche presso persone autorevoli e pie, v'ha una continua tendenza a deviare dalla retta norma, stabilita dal fine, per cui l'arte è ammessa al servigio del culto, ed espressa assai chiaramente nei canoni ecclesiastici, nelle Ordinazioni dei Concilii generali e provinciali, nelle prescrizioni a più riprese emanate dalle Sacre Congregazioni romane e dai Sommi Pontefici Nostri Predecessori…

Con questo documento, fin dal suo incipit, il Vaticano richiamava il mondo dei compositori all'austerità e al decoro che si conveniva alla musica destinata ai sacri riti, abbandonando ogni edonismo e ogni riferimento a stili musicali ispirati al melodramma. Stili che avevano imbastardito molta musica liturgica dell'ottocento e che ancora contavano qualche cultore nonostante il Movimento ceciliano, a cui il documento papale si ispirava, fosse già largamente diffuso[6].
Il *motu proprio* di Pio X, come detto, segnò il clima musicale in cui si aprì il

[6] Il *Movimento ceciliano*, così chiamato in onore di santa Cecilia patrona della musica, nacque nell'ultimo quarto del XIX secolo come reazione allo stile operistico imperante nella musica liturgica dell'epoca e alla secolare assenza del canto gregoriano e della polifonia rinascimentale dalle sacre celebrazioni. Secondo l'estetica propugnata dal movimento le nuove composizioni dovevano contraddistinguersi per una maggiore sobrietà favorendo una migliore partecipazione dell'assemblea ai riti attraverso il canto. Il Movimento ceciliano ebbe il merito di favorire la nascita di numerose "Scholae cantorum" per il servizio musicale nelle chiese e di numerosi Istituti Diocesani di Musica Sacra dove venivano formati i maestri di cappella. Col *motu proprio* di Pio XI la posizione del Movimento ceciliano diventa anche quella ufficiale della Chiesa cattolica.

secolo XX e ad esso si ispirarono tutte quelle figure di musicisti che nella nostra regione operarono in quest'ambito specifico.
Affrontare il discorso in modo organico non è cosa agevole. Possiamo individuare tre aspetti principali in cui si è sviluppata la produzione musicale sacra:
1) le associazioni musicali produttive;
2) le istituzioni organizzatrici di manifestazioni concertistiche;
3) l'attività compositiva individuale.
Tre aspetti quasi mai disgiunti, anzi, spesso intimamente legati fino a confondere gli stessi protagonisti con l'attività ad essi direttamente riferita. Un intreccio questo, di uomini, istituzioni, manifestazioni, così articolato che rende problematico un discorso lineare e organico senza dover continuamente ricorrere a precisazioni, puntualizzazioni, digressioni. Di qui la scelta di suddividere gli argomenti seguendo le categorie su esposte, confidando nella indulgenza del lettore per qualche ripetizione dovuta all'interconnessione degli argomenti e per la rinuncia al tono discorsivo, spesso operata in favore di un'arida ma forse più chiara e sintetica schedatura.

L'attività produttiva

L'attività produttiva della musica sacra in Umbria, come nelle altre regioni, è affidata in larga parte alle formazioni corali. Questi complessi, diffusi capillarmente in tutto il territorio, pur essendo di natura amatoriale, raggiungono spesso livelli qualitativi di tutto rispetto. In alcuni casi vantano lunghe tradizioni e ad essi si deve un'ininterrotta pratica polifonica plurisecolare.
Attualmente i cori umbri in attività sono circa un'ottantina[7]; principalmente sono legati alla pratica liturgica nelle chiese, ma non mancano esempi di istituzioni indipendenti. Le formazioni che in questo ambito vantano una più lunga tradizione sono la *Cappella Musicale della Basilica Papale di san Francesco*, la *Cappella Musicale della Cattedrale di S. Rufino* entrambe di Assisi e la *Corale Laurenziana* di Perugia, che sono la viva testimonianza dei due principali poli aggregativi attorno ai quali si sono sviluppate una pluralità di iniziative di musica sacra particolarmente significative.

I cori di Assisi
La *Cappella Musicale della Basilica Papale di san Francesco* di Assisi rappresenta

[7] Cfr. FENIARCO (Federazione Nazionale Italiana Associazioni Regionali Corali), via Altan 39, San Vito al Tagliamento (PN); internet: www.feniarco.it.

oggi il proseguimento di un'esperienza iniziata quando la Basilica era stata appena eretta. Probabilmente il primo maestro che in essa operò fu fra' Giuliano da Spira (morto nel 1250) a cui si deve la prima composizione ispirata a san Francesco: l'*Uffico ritmico* scritto nel 1230 e conservato nella ricchissima biblioteca del convento.
L'inizio dell'attività della Cappella viene fatto risalire a quell'epoca e, pur con alterne vicende, in essa si mantenne sempre viva la produzione musicale sacra, spesso con esiti che andavano ben oltre le strette necessità della pratica devozionale. Personalità di notevole statura operarono nella Cappella: fra' Ruffino Bartolucci (c.1490-1532), ideatore della pratica dei "cori battenti", fra' Girolamo Diruta (c.1554 - dopo il 1610), celebre trattatista e teorico musicale, padre Alessandro Borroni (1820-1896), allievo di Gioacchino Rossini e autore di musica sacra fra i più stimati del suo tempo, Padre Domenico Stella[8], compositore, autore di un *Cantico delle creature* che, eseguito per la prima volta ad Assisi il 12 settembre 1926 alla presenza del re Vittorio Emanuele III, è oggi uno dei più celebri fra i molti in circolazione.
L'attività del Coro della Cappella Musicale è affidata oggi a Padre Giuseppe Magrino[9] che l'ha portata ad esibirsi anche fuori Assisi, in Italia e all'estero (Germania, Spagna, Malta).
La Basilica di san Francesco continua oggi ad essere centro nevralgico della produzione musicale: oltre ai continui concerti che annualmente vengono ospitati (molti di rilievo internazionale, come il tradizionale concerto natalizio tra-

[8] Padre Domenico Stella (Carpineto romano, 1881 - Assisi, 1956), ordinato sacerdote nel 1904, si diplomò nel 1915 in organo e composizione. Dal 1920 all'anno della morte fu direttore della Cappella Musicale. Si adoperò vivamente per realizzare quel rinnovamento della musica liturgica iniziato col *motu proprio* di Pio X. Fondatore della "Editrice Francescana Musicale", ha lasciato una vasta produzione musicale conservata interamente nell'Archivio della Biblioteca del Sacro Convento. Nel 1954 ottenne dal Comune di Assisi la cittadinanza onoraria.

[9] Padre Giuseppe Magrino (n. 1956), allievo di W. Dalla Vecchia per l'organo e L. Rossi Molinari per il pianoforte ha conseguito il Magistero in canto gregoriano presso il Pontificio Istituto Ambrosiano di Musica Sacra di Milano con L. Migliavacca, L. Molfino, A. Turco, V. Donella. Come compositore ha al suo attivo messe, mottetti, inni e altri lavori liturgici. La sua produzione comprende anche molta musica strumentale: concerti per organo, per fagotto, uno per soprano e orchestra; una sinfonia per archi e percussioni e diversa musica pianistica. È autore di due oratori (*Antonio di Padova* e *Le stigmate di san Francesco*) di alcune cantate e numerosi poemi sinfonici di ispirazione religiosa. I suoi lavori sono editi presso le Edizioni Francescana e Carrara e disponibili in alcune incisioni discografiche.

smesso dalla RAI) molte sono le manifestazioni che si svolgono in Basilica o nelle sue adiacenze, dal *Festival internazionale per la pace* (giunto nel 2008 alla XIII edizione) al recentissimo *Phoné* nato sotto gli auspici del Sacro Convento e che, con la direzione artistica dallo stesso Padre Magrino, ha visto celebrare la prima edizione durante l'estate del 2008.
Accanto alla Cappella della Basilica va ricordata un'altra formazione corale nata all'ombra del convento di san Francesco per opera di un altro francescano che ha svolto un ruolo di primo piano nel campo della musica sacra umbra nella seconda metà del secolo: Padre Evangelista Nicolini[10].
Padre Nicolini, allo scopo di portare la musica e il nome della città di san Francesco fuori degli stretti ambiti del servizio basilicale, fondò nel 1960 il coro dei *Cantori di Assisi*. Va ricordato che all'epoca il canto liturgico era ancora riservato quasi esclusivamente a formazioni maschili (eventualmente con l'aggiunta di voci bianche) e l'apertura verso le formazioni miste concessa dal Concilio Vaticano II sarebbe stata operativa solo qualche anno più tardi. I Cantori, specialmente nei primi trent'anni di attività, sono stati considerati gli ambasciatori musicali di Assisi: con oltre trenta tournée che hanno toccato tutti e cinque continenti, hanno portato nel mondo lo spirito corale delle antiche basiliche assisane e l'allegria scanzonata dei canterini delle brigate del Calendimaggio. Il Coro continua ancora oggi la sua attività sotto la direzione di padre Maurizio Verde.
Padre Varotti[11] fa risalire la costituzione della *Cappella Musicale della Cattedrale di San Rufino* al 1525[12]. Da quel momento molti maestri si sono succeduti alla

[10] Padre Evangelista Nicolini (Sant'Angelo di Celle 1920 - Assisi 2004), frate minore dal 1936, venne ordinato sacerdote nel 1943. Ha studiato all'Istituto Pontificio di Musica Sacra di Roma conseguendo i diplomi in canto gregoriano con R. Baratta e E. Cardine e composizione sacra con D. Bartolucci.

[11] Padre Albino Varotti (Volano di Codigoro, Ferrara, 1925), francescano, è stato ordinato sacerdote nel 1949. Ha studiato musica con L. Liviabella, O. Faccenda, A. Zecchi, B. Somma, G. Farina, C. Prosperi e R. Lupi diplomandosi in numerose discipline musicali. Ha insegnato Armonia e contrappunto al Conservatorio "L. Cherubini" di Firenze. È stato segretario della Commissione generalizia di musica francescana, designato come suo successore da padre Domenico Stella; quindi ha diretto la Cappella musicale di San Rufino in Assisi, di cui è canonico onorario. Successivamente è passato alla direzione della Cappella musicale della chiesa di San Francesco di Faenza. È Accademico properziano, Accademico tiberino e Accademico della filarmonica di Bologna. Autore di molta musica sacra e profana, è apprezzato autore di molteplici studi di storiografia musicale.

[12] Cfr. A.Varotti, *La Cappella musicale di San Rufino in Assisi*, in "Bollettino per la Deputazione della Storia Patria per l'Umbria", 1967.

guida del coro: Giovanni Tollio (1570), da Amesfoort in Olanda, autore di pregevoli composizioni polifoniche; i francesi Claudio Neviros (1588) e Camillo Matlem (1592); don Egidio Jarram (1617-1620), che da Assisi passò a dirigere la Cappella Reale di Francia; Giovanni Bovicelli celebre teorico e compositore che cantò presso la Cattedrale dal 1622 al 1627; fino ai più celebri Giacomo Carissimi (1628-1630) e Giuseppe Ottavio Pitoni (1674-1676). La *Cappella Musicale della Cattedrale di San Rufino*, che da allora ha continuato a svolgere l'attività musicale nel Duomo di Assisi, è oggi diretta da don Giuseppe Biselli. Oltre ai tre cori citati, meritano un cenno anche i due Cori del *Calendimaggio* di Assisi. La festa di *Calendimaggio* venne istituita nel 1927 prendendo a modello le lotte fra le due parti ("de sopra" e "de sotto") che tra i secoli XIV e XVI si contendevano il dominio in città. Sospesa durante la guerra venne ripresa nel 1947. La gara si basa su una disfida canora fra i cori polifonici delle parti, chiamati ad essere giudicati da esperti di chiara fama. La musica vocale e strumentale è attinta dal repertorio medievale, rinascimentale e della tradizione popolare. Si tratta evidentemente di musica profana, ma i protagonisti (cantori e direttori) provengono sempre dal mondo della coralità tradizionale (ossia dalla musica sacra).

La Corale Laurenziana "Raffaele Casimiri" di Perugia

Le origini del coro della Cattedrale Perugia, dedicata a san Lorenzo, uno dei tre patroni della città di Perugia, viene fatta risalire all'istituzione di un gruppo di *pueri cantores* nel 1547. Da allora il coro ha svolto continuativamente l'attività di supporto musicale alla liturgia. Fra i molti direttori che si sono avvicendati nel corso della sua lunga storia due hanno segnato indelebilmente la vita del coro nell'ultimo secolo: Raffale Casimiri[13] (di cui oggi il coro porta il nome), che la diresse dal 1905 al 1908, e Pietro Squartini che la guidò dal 1937 al 1985.
Casimiri è stata una figura di rilievo eccezionale nell'ambito della musica sacra della prima metà del Novecento. Ordinato sacerdote nel 1903, nello stesso

[13] Raffaele Casimiri (Gualdo Tadino, 1880 - Roma, 1943), lasciata Perugia nel 1908, dopo un breve periodo passato a Vercelli, nel 1911 venne nominato "per acclamazione" maestro di cappella in San Giovanni in Laterano a Roma e in seguito insegnante di canto gregoriano e di polifonia nella Scuola Superiore di Musica Sacra. Gli venne altresì affidata la direzione tecnica dell'Istituto Pontificio di Musica Sacra dove ricoprì la cattedra di composizione per oltre 30 anni. A Roma fondò la "Società Polifonica Romana" con cui svolse tournée in tutto il mondo. Viene ricordato principalmente come grande paleografo (a Casimiri si deve la riscoperta di moltissime opere del passato, nonché la pubblicazione dell'opera omnia di Palestrina) ma fu anche molto attivo sia come compositore che organista.

anno del *motu proprio Inter sollicitudines*, il maestro di Gualdo Tadino è certamente uno dei musicisti che più hanno contribuito a dare concreta attuazione alle indicazioni papali.
Dopo un primo, breve incarico come insegnante di musica nei seminari di Teano e Calvi, arrivò la nomina nel 1904 a professore di canto al seminario di Perugia e a direttore del Coro della Cattedrale. Impostò immediatamente il coro secondo le indicazioni papali, ottenendo straordinari successi. Durante la sua permanenza a Perugia ebbe anche modo di fondare la "Società Italiana Santa Cecilia" e, a partire dall'1 gennaio 1907, diede inizio alla pubblicazione di "Psalterium", rivista mensile destinata alle Scholae Cantorum.
Conservò l'incarico in seminario e in cattedrale fino al 1908 quando restò, suo malgrado, coinvolto nella bufera anti-modernista che coinvolse in quel periodo la chiesa perugina e che portò alla sostituzione dell'intera gerarchia ecclesiastica del capoluogo[14]. Con il suo allontanamento da Perugia la sua attività si sviluppò definitivamente lontano dalla terra in cui era nato.
Don Pietro Squartini[15], canonico del Capitolo di San Lorenzo e direttore per mezzo secolo del Coro della Cattedrale, è stata una delle figure più conosciute

[14] Il *Modernismo* fu un movimento cattolico sorto alla fine dell'Ottocento che si proponeva di conciliare filosofia e teologia. In particolare, seguendo le concezioni razionalistiche e storicistiche, venivano rilette in chiave simbolica le componenti miracolistiche del primo cristianesimo, negandone una concreta realtà. Il Modernismo venne duramente condannato nel 1907 da Pio X con l'enciclica *Pascendi Dominici Gregis*. "Bastava solo un minimo sospetto che qualsiasi appartenente al clero – seminarista, prete o vescovo che fosse –, finiva sotto inchiesta; e tanto più se le idee distorte erano contenute in scritti e pubblicazioni. Questi mezzi di repressione e di prevenzione continuarono certo ad essere usati anche dai papi successori di Pio X, Benedetto XV, Pio XI e Pio XII, sia pure con modalità diverse e con un impegno più equilibrato. Si arrivò anche alla sospensione a *divinis* e alla scomunica dei maggiori fautori del Modernismo" (R. Serafini, *Seminaristi preti e vescovi della diocesi di Città della Pieve nel XX* secolo, Montepulciano-Le Balze, 2003, vol.II, pag. 77). Uno degli esponenti di spicco del movimento fu proprio il rettore del Seminario di Perugia, Mons. Umberto Fracassini (1862-1950): fu questa una delle ragioni principali per cui la repressione delle autorità romane fu particolarmente severa nel capoluogo umbro.

[15] Don Pietro Squartini (Città di Castello, 1913 - Perugia, 1987), dopo aver studiato pianoforte a Perugia con Tullio Ma-coggi conseguì la licenza in canto gregoriano al Pontificio Istituto di Musica Sacra in Roma. Ordinato sacerdote nel 1937, venne subito nominato direttore della Corale Laurenziana e insegnante di canto e pianoforte in seminario, dove rimase trent'anni svolgendo per un certo periodo anche l'incarico di vice rettore. Si dedicò anche alla composizione musicale, verso la quale però – secondo una confidenza che mi fece personalmente – non sentiva una predisposizione naturale, ragione per cui non lasciò molte pagine.

e stimate del capoluogo. La sua attività di organizzatore ha dato frutti importanti e consolidati segnando profondamente la vita musicale cittadina: a lui si deve la fondazione nel 1954 dell'Istituto diocesano di Musica sacra "Frescobaldi", con annesso l'Auditorium Marianum, frutto della trasformazione dell'antica chiesa di Santa Maria di Colle. Nell'ambito di questa istituzione monsignor Squartini diede vita nel 1979 alla rivista musicologica *Studi e Documentazioni* dedicata prevalentemente (ma non esclusivamente) alla musica sacra e umbra in particolare. La rivista, oggi diretta da monsignor Francesco Spingola[16], successo alla direzione dell'Istituto diocesano musicale a don Squartini, costituisce il principale punto di riferimento degli studi sulla musica e i musicisti umbri, con speciale riferimento a quelli che hanno operato negli ultimi due secoli. Molto del materiale utilizzato in questo scritto è tratto dalle 53 pubblicazioni della rivista realizzate fino ad oggi.

Dopo l'esperienza con don Casimiri la Corale Laurenziana, negli anni successivi alla guerra del 1915-1918, venne affidata prima a don Alessandro Pascucci e quindi a don Pietro Squartini. Con don Squartini, dopo gli anni settanta, la corale del Duomo di Perugia ha iniziato anche a svolgere una significativa attività concertistica che l'ha vista protagonista in Italia e all'estero. Con la morte di don Pietro il coro è passato prima nelle mani di Mauro Chiocci[17]

[16] Don Francesco Spingola (Verbicaro, Cosenza, 1932), ha studiato Filosofia e Teologia coi Padri Gesuiti nel Seminario Pontificio di Reggio Calabria. Ha conseguito titoli musicali al *Conservatorio San Pietro a Maiella* di Napoli, al Liceo *Paisiello* di Taranto, al Conservatorio *Piccinni* di Bari (con Nino Rota), all'*Accademia Chigiana* di Siena (Polifonia vocale). È stato Maestro di Cappella alla Cattedrale di Cassano Jonio (1955-1969), ha fondato (1970) a Perugia il Coro di Voci Bianche di San Faustino e il Coro Polifonico San Faustino coi quali ha tenuto innumerevoli servizi liturgici e concerti in Italia e all'estero. Ha composto musica corale, sacra e da concerto: canti liturgici per la Messa, mottetti, madrigali, liriche per voce e pianoforte. Vice direttore della Scuola Musicale Diocesana di Musica Sacra dal 1972 ha progettato e poi realizzato nel 1982, col direttore Squartini, il semestrale di ricerca musicologica *Studi e documentazioni*. Direttore dell'Istituto dal 1987, ha fondato e dirige da ventisette anni il Concorso Nazionale Pianistico *Piccole mani* dedicato alla memoria di Pietro Squartini.

[17] Mauro Chiocci (Perugia, 1955), ha compiuto gli studi musicali a Perugia, diplomandosi in didattica della musica, e quelli in ambito musicologico all'Università di Bologna. Presidente dell'*Associazione Regionale Cori dell'Umbria* (ARCUM) dal 1985, anno della fondazione, ha ricoperto l'incarico di Vice Presidente della FENIARCO (Federazione Nazionale Italiana delle Associazioni Regionali Corali) dal 1987 al 1996 e dal 2005 al 2008; ha diretto la *Corale Laurenziana "R. Casimiri"* (1985-1989), la *Corale "Santa Cecilia"* di Fabriano (1995-

(che già affiancava il predecessore durante i suoi ultimi due anni di vita) e quindi di don Francesco Bastianoni[18] che ne è l'attuale direttore.

Cori di Città di Castello

La città alto-tiberina vanta una lunga tradizione corale nel XX secolo, iniziata nel 1905 con la Società corale "Giuseppe Verdi" che, fondata nel 1905 da Roberto Arcaleni[19], periodicamente risorgeva per fornire coristi alle rappresentazioni liriche che occasionalmente venivano prodotte. Questa attività proseguì fino all'avvento del fascismo quando la società venne sciolta confluendo l'attività corale fra le iniziative culturali controllate dal regime. Nello stesso periodo nasceva però anche il primo nucleo corale sorto in ambiente cattolico: la *Schola cantorum "Abbatini"*[20]. Attualmente, accanto a questo coro che continua a svolgere la propria attività nel servizio liturgico in cattedrale, i cori tifernati impegnati nella musica sacra sono la *Corale "Marietta Alboni"* e il *Collegium Vocale Tifernum*.

La *Schola cantorum "Abbatini"* nacque nel 1931 su iniziativa del vescovo Carlo Liviero che l'affidò a don Rolando Magnani, dopo averlo mandato alla Scuola Superiore di Musica Sacra a Roma ad aggiornarsi sui criteri indicati dal *motu proprio* di Pio X. Originariamente il coro era formato di soli maschi, comprendenti voci virili e voci bianche. Nel 1954 vennero aggiunte le voci femminili. Don Magnani ha continuato a dirigere il coro fino alla soglia del nuovo secolo;

1997) e il *Gruppo Vocale "Cantus Cordis"* (1998-2002). Attualmente è direttore del *Coro Polifonico San Giovanni Battista* di Ferro di Cavallo, del gruppo vocale *I Madrigalisti di Perugia* e del coro di voci bianche *Voci del Nestore* di Piegaro. È membro della Commissione artistica del Concorso Polifonico Internazionale *C.A.Seghizzi* di Gorizia e Presidente della casa editrice *Nuova Pro Musica Studium*.

[18] Don Francesco Bastianoni (Umbertide, 1942), ordinato sacerdote nel 1966, si è diplomato in pianoforte, organo e composizione organistica al Conservatorio "Morlacchi" di Perugia. Direttore della *Corale Laurenziana* dal 1989 è direttore del Preggio Music Fest che ha fondato nel 1983.

[19] Roberto Arcaleni (Città di Castello 1883 - 1973), allievo del padre, studiò violoncello e pianoforte. Fu compositore, organista e direttore di coro e di banda. Dal 1905 fu nominato maestro di cappella della Cattedrale di San Florido, incarico che mantenne praticamente fino alla morte. Cavaliere dell'Ordine pontificio di San Gregorio Magno (1951) ha insegnato a lungo presso la scuola comunale di musica. Ha lasciato brani per pianoforte, romanze, inni sacri, operette, vaudeville, musica vocale profana e sacra, trascrizioni e rielaborazioni per orchestra o banda.

[20] Cfr. AAVV. *Diecincanto*, Città di Castello-Peruzzi, 1993.

attualmente la *Schola cantorum* è diretta dal giovane organista Alessandro Bianconi.
La *Corale "Marietta Alboni"* di Città di Castello, nata nel 1983, è diretta da Marcello Marini[21]. In Umbria il coro svolge un ruolo di primo piano nell'esecuzione di musica contemporanea, che si aggiunge ad un repertorio che spazia dalla lauda umbra del XIII secolo alla polifonia sacra classica e romantica. Ha più volte preso parte ai concerti sinfonico-corali del Festival delle Nazioni di Città di Castello e della Sagra Musicale Umbra dove ha inaugurato la LV edizione con la *Missa Solemnis Resurrectionis* in occasione del Giubileo del 2000. Il coro è stato diretto da insigni direttori d'orchestra come F. Maestri, J. Wildner, K. Martin, B. Tevlin, F.M. Carminati, C. Frajese, S.A. Reck, collaborando con numerose orchestre italiane ed estere. Significativa anche l'attività all'estero con concerti in Canada, Stati Uniti, Brasile, Russia e in tutta Europa[22].
Il *Collegium Vocale Tifernum* (Città di Castello), nato nel 1988 con il nome di *Coro Polifonico della Chiesa di san Francesco*, è composto da 28 elementi ed affronta un repertorio prevalentemente sacro, spaziando dalla polifonia cinquecentesca ai compositori moderni, con particolare attenzione alla musica contemporanea. Ha ottenuto significativi premi e riconoscimenti in pubblici concorsi. È diretto da Stefano Mastriforti[23].

Altri cori dell'Umbria

Non potendo dar conto di tutta la vasta e variegata attività corale fiorita in Umbria negli ultimi decenni si darà una sommaria informativa su alcune di quelle realtà consolidate che hanno assunto un ruolo significativo nella realtà territoriale in cui operano. L'elenco è forzatamente incompleto in un campo in

[21] Marcello Marini (Città di Castello, 1957), pianista, organista, compositore, direttore di coro e d'orchestra, ha compiuto gli studi musicali presso il Conservatorio di Musica "Morlacchi" di Perugia. Si è perfezionato in direzione di Coro presso il Conservatorio di Musica "Ciaikovsky" di Mosca con il B. Tevlin. Nel 1983 ha fondato l'Associazione corale "Marietta Alboni" con la quale ha tenuto concerti in Italia, Austria, Germania, Francia, Spagna, Canada, Stati Uniti, Inghilterra, Estonia. Dal 1998 è direttore musicale anche del Coro Santa Cecilia di Fabriano.

[22] Cfr. nota 15.

[23] Stefano Mastriforti (Città di Castello, 1970), conservatore e restauratore di beni librari, svolge parallelamente l'attività di direttore di coro e direttore d'orchestra (studi con P. Aston, A. Cicconofri, P. Caraba). Per il canto è allievo di S. Sannipoli. È anche direttore della *Corale Polifonica "Plinio il Giovane"* di Sangiustino (PG) e del *Coro "Città di Sansepolcro"* (AR), oggi riuniti in un unico gruppo corale.

continua evoluzione: me ne scuso con quanti possano ritenersi defraudati di una giusta menzione.

La *Corale "Giuseppe Verdi"* di Gubbio fu fondata nel 1935 da don Carlo Spaziani[24] con la denominazione di "Cappella musicale del Duomo". Nel 1970 si è rinnovata con l'aggiunta delle voci femminili, svolgendo un'attività multiforme dalla pura polifonia, alla musica folk, agli spiritual, alla lirica, al repertorio sinfonico-corale. Ha effettuato concerti in Italia e all'estero (Francia, Lussemburgo, Germania).

La *Polifonica Pievese* di Città della Pieve, già *Schola Cantorum della Cappella dei Santi Gervasio e Protasio* (dal 1936), ha assunto l'attuale denominazione negli anni settanta. Fondata da don Francesco Tassini è stata poi diretta da don Oscar Carbonari, Italo Ventosi[25], Carlo Pedini, Giuseppe D'Angelo. Svolge la propria attività a Città della Pieve come coro della cattedrale e come associazione culturale. Ha tenuto concerti in molte città d'Italia e all'estero (Francia, Germania, Grecia)[26].

Il coro de *I Cantori di Perugia*, fondato nel 1966, appartiene al *Gruppo Musicale Umbro*, che ha la peculiarità di riportare alla luce musiche di compositori umbri del passato (Morlacchi, Casimiri, Pacelli, Bontempi, Abbatini) presentandole con altre di compositori contemporanei. I programmi del coro perugino sono articolati in massima parte con musiche polifoniche, sacre e profane, ma anche con canti popolareschi umbri. In quarant'anni di attività i Cantori di Perugia hanno tenuto oltre 800 concerti in Italia e in numerosi paesi esteri. Sono diretti da Renato Sabatini[27].

[24] Don Carlo Spaziani (Gubbio, 1909 - 1995), a lungo parroco di San Pietro a Gubbio, fu valente musicista e compositore. Molti inni sacri, per anni cantati nelle funzioni religiose, sono opera sua. Fu anche autore di testi didattici come *Canto sacro*, *Elementi di musica figurata*, *Grammatica gregoriana*, *Pensieri di un eremita sulla musica*.

[25] Italo Ventosi (Cetona, Siena 1921 - Massa Marittima, 2007), è stato personaggio singolare che ha operato nel territorio circostante il confine perugino-senese. Di professione direttore didattico nella scuola elementare fu compositore fecondo di musica religiosa (una *Messa* "a Maria di Fatima" in lingua italiana e moltissimi canti spirituali, tutti su testi propri) molto eseguita dal suo autore (in veste di tenore solista) in compagnia di formazioni corali da lui stesso dirette.

[26] Per una storia completa dell'attività corale a Città della Pieve cfr. C.Pedini, *Cento anni di musica corale a Città della Pieve*, Perugia, 2000.

[27] Renato Sabatini (Perugia, 1924), sopranino nei "Pueri cantores" presso l'Oratorio dei Salesiani di Porta Sant'Angelo e nella Cattedrale di San Lorenzo in Perugia (1934-1940) ha cantato sotto la direzione di R. Casimiri, O. Magnoni, L. Refice, Padre A. Angelini, P. Squartini.

La *Corale Amerina* è nata ad Amelia nel 1974. Pratica un repertorio che spazia dalla lauda umbra del secolo XIII fino ai grandi capolavori della polifonia sacra classica e romantica. È diretta da Wijnand van de Pol[28] e Gabriele Catalucci[29]

Allievo di Canto all'Istituto di Musica "Francesco Morlacchi", ha debuttato, giovanissimo, nel teatro lirico. Oltre a *I Cantori di Perugia* ha fondato e dirige il *Coro da Camera dell'Università per Stranieri* di Perugia. Maestro di canto di moltissimi interpreti lirici è particolarmente attivo nel campo della ricerca sulla musicologia umbra. Autore di una messe di articoli, saggi e trasmissioni radio-televisive sull'argomento, ha pubblicato: *Medaglioni Musicali Umbri* (Giostrelli-Perugia,1968), *Canti Popolari Umbri* (2 serie: Guerra-Perugia, 1972-1978), *Francesco Morlacchi* (Guerra-Perugia, 1977), *Teatri Umbri* (Guerra-Perugia, 1981); più volte ha ricevuto premi e onorificenze fra cui quello della Presidenza del Consiglio del Ministri per l'attività musicale. *Cavaliere della Repubblica Italiana* per meriti artistici, è *Accademico d'Onore* dell'Accademia di Belle Arti "Pietro Vannucci" di Perugia.

[28] Wijnand van de Pol (Alkmaar, Paesi bassi, 1938), si è diplomato in pianoforte (1956) nel suo paese natale, quindi in Organo e Composizione Organistica al Conservatorio di Santa Cecilia a Roma nel 1962. Si è ulteriormente perfezionato con H. Rilling, A. Curtis, L.F. Tagliavini e A. Marchal. È titolare della cattedra di Organo presso il Conservatorio "Morlacchi" di Perugia e, a Roma, Director of music della Chiesa Anglicana *All Saints* (dal 1960). È Ispettore Onorario del Ministero per i Beni Culturali per la tutela ed il restauro degli organi storici dell'Umbria. Dirige la *Corale Amerina* e *The New Chamber Singers* di Roma. Ha tenuto concerti in tutti i paesi d'Europa, in Egitto, negli Stati Uniti e Canada. Svolge corsi estivi e "master-classes" ed è spesso invitato come membro della giuria in concorsi internazionali. È membro del comitato editoriale della rivista *Arte Organaria & Organistica*, edita dalla Carrara di Bergamo. È presidente dell'Accademia Organistica Umbra, presidente Onorario della Accademia Organistica Campana e direttore del Festival Organistico "L.Antonimi" di Spoleto. Ha progettato molti organi fra cui quelli di Santa Rita in Bologna, della SS. Annunziata in Amelia e del Conservatorio di Musica di Perugia. È stato Professore-ospite all'Accademia Baltica di Danzica (PL) e dal 1999 al 2001 alla Royal Academy of Music a Londra.

[29] Gabriele Catalucci (Amelia, 1958), diplomato presso il Conservatorio "F.Morlacchi" di Perugia in Organo e Composizione Organistica e Clavicembalo. Ha quindi studiato direzione d'orchestra ed ha partecipato a corsi di perfezionamento, per l'organo con L.F. Tagliavini e per il clavicembalo con K. Gilbert. Ha frequentato i corsi della Scuola di Paleografia e Filologia Musicale dell'Università di Pavia. Al termine degli studi ha intrapreso la carriera concertistica come solista di organo, clavicembalo e fortepiano e come direttore d'orchestra e di coro in stagioni e teatri in Italia e all'estero (Austria, Argentina, Francia, Germania, Norvegia, Spagna, Svizzera). Ha effettuato numerose incisioni discografiche (Bongiovanni, Eco, Frequenz, Dynamic, Carrara) e radiofoniche come direttore, organista, cembalista e al fortepiano. È direttore artistico dell'Associazione "Ameria Umbra" e dell'Accademia Organistica Umbra; è titolare della cattedra di Cultura Musicale Generale e di quella di Tastiere Storiche presso l'Istituto Pareggiato "G. Briccialdi" di Terni. Dirige la *Corale Amerina* ed è secondo organista presso la Chiesa Anglicana Inglese *All Saints* di Roma.

che si alternano anche all'organo. Il coro si è esibito in varie città d'Italia per importanti società concertistiche. Ha partecipato nell'ambito del Festival Operaincanto (Terni, Narni, Amelia) alla realizzazione delle opere *Il Pastor Fido* di Händel, *Il Barbiere di Siviglia* e *Cenerentola* di Rossini, *L'innocenza Giustificata* di Gluck. Hanno collaborato con il coro numerosi solisti di canto di chiara fama tra cui: Kathleen Cassello, Marinella Pennicchi, Gloria Banditelli, Paolo Pellegrini, Mario Cecchetti, Renato Girolami, Aurio Tomicich e direttori d'orchestra come Miles Morgan, Fabio Maestri, Aurelio Jacolenna, Flavio Colusso.

I *Laudesi Umbri*, nati a Spoleto nel 1975, sono diretti da Padre Antonio Giannoni[30]. Hanno ottenuto il primo premio nel Torneo Internazionale di Musica (Roma, 1994) e il secondo premio nella categoria Cori a voci miste al XIII Concorso Polifonico Nazionale "Guido d'Arezzo" (1996). Hanno preso parte a numerosi festival italiani ed esteri (Sagra Musicale Umbra, Festival di Lubiana, Festival dei Due Mondi).

Il *Coro Polifonico "Città di Bastia"* si è costituito nel 1985 ed è attualmente diretto da Roberto Tofi[31]. In più di venti anni, ha partecipato a numerosi eventi di rilievo. Oltre all'attività concertistica, il coro ha collaborato a progetti dell'ARCUM e della Fondazione Guido d'Arezzo. Recentemente l'Associazione ha promosso la formazione al suo interno di un laboratorio per voci bianche, che ha portato alla costituzione del *Coro Aurora*, diretto da Stefania Piccardi.

Alle compagini corali sopra esaminate, quasi tutte direttamente riferibili all'attività di servizio liturgico e il cui campo d'azione investe poi una pluralità

[30] Padre Antonio Giannoni, (Ripabianca di Deruta, 1943), francescano, ha studiato canto gregoriano con R. Baratta ed E. Cardine, musica sacra, musica corale, direzione di coro e composizione con A. Renzi, L. Bucci, D. Bartolucci e V. Tosatti, presso il Pontificio Istituto Superiore di Musica Sacra in Roma. Ha insegnato Teoria e Solfeggio dal 1975 al 1989 presso l'Istituto Musicale "A. Onori" di Spoleto dove dal 1980 al 1989 gli è stata affidata anche la cattedra di Canto corale. Ha tenuto corsi di vocalità, musica corale e direzione di coro, ed ha insegnato musica in vari istituti religiosi. Dal 1975 al 1990 è stato collaboratore e vice-direttore dei *Cantori di Assisi*. Dal 1987 dirige anche la *Corale Porziuncola* della Patriarcale Basilica di Santa Maria degli Angeli in Assisi.

[31] Roberto Tofi (Sansepolcro, 1963) ha conseguito i diplomi in Clarinetto, in Musica corale e direzione di coro e in Composizione presso il Conservatorio "Francesco Morlacchi" di Perugia. Nella direzione corale si è perfezionato con G. Graden, D. Fasolis, R. Clemencic, F. Luisi, R. Pezzati, P. Righele e M. Balderi. Ha anche diretto il *Gruppo Polifonico "F. Coradini"* di Arezzo.

di ambiti anche non strettamente musicali (formazione, istruzione, aggregazione sociale ecc.) vanno aggiunte quelle formazioni umbre impegnate in modo pressoché esclusivo nel campo concertistico e che svolgono un ruolo di primo piano nel campo della musica sacra: l'*Ensemble Micrologus*[32], il gruppo vocale femminile *Armoniosoincanto*[33] di Franco Radicchia[34], il sestetto femmi-

[32] Ensemble Micrologus, complesso di notorietà internazionale specializzato nel recupero ed esecuzione della musica medievale, è stato fondato nel 1984 da Patrizia Bovi, Adolfo Broegg (nato nel 1961 e scomparso prematuramente nel 2006), Goffredo Degli Esposti e Gabriele Russo in seguito alle esperienze maturate alla festa medievale del Calendimaggio di Assisi. L'Ensemble utilizza fedeli ricostruzioni degli strumenti d'epoca (sempre collaborando direttamente con i vari liutai specializzati) e, nelle esecuzioni in forma di spettacolo teatrale, costumi ed elementi scenografici. Il gruppo vanta una attività che l'ha portato ad esibirsi in tutto il mondo nei festival più prestigiosi. Ha registrato 19 CD premiati con il "Diapason d'Or de l'Année" in Francia nel 1996 e nel 1999, oltre a ricevere numerose "5 stelle" dalla rivista *Goldberg*. Numerose sono le registrazioni radiotelevisive per RAI 1, RAI 2, Radio 3, Radio France Culture, Radio France - Musique, ORF Vienna, Radio Suisse, Asaki Television di Osaka.

[33] Armoniosoincanto, formazione vocale femminile fondata nel 1997, si è specializzata nell'esecuzione di musiche tratte dagli antichi codici dell'epoca carolingia, dai laudari medioevali e dagli antichi testi liturgici e non dell'epoca medioevale, con particolare riferimento a quelli dell'area umbra e toscana. Svolge una importante attività concertistica partecipando a importanti festival in Italia e all'estero. Nel 2002 le è stato assegnato il premio "D. Cieri" al Concorso Internazionale di Arezzo nel 2002 per la categoria *Canto Monodico Cristiano*. Ha inciso CD sull'Ufficio Ritmico di fra' Giuliano da Spira, sui Canti di Pellegrinaggio, sulla figura della Madonna nel medioevo. Ha partecipato discograficamente anche alla produzione del CD *Requiem* (2008) realizzato in collaborazione con i Fratelli Mancuso.

[34] Franco Radicchia (Perugia, 1956), diplomato in Tromba, Musica Corale e Direzione di Coro, Strumentazione per Banda, ha poi conseguito la Laurea in Discipline Musicali - Direzione di Coro. Ha studiato Composizione, Direzione di Orchestra, Direzione di Coro, Pianoforte, Analisi e Lettura della Partitura con Varotti, Sulpizi, Pacioselli, Heltay, Neumann, Briccetti, Bracci, Bernius, Graden, Conci e Tamara Brooks presso il "New England" Conservatory di Boston. Ha seguito corsi di Canto Gregoriano a Cremona con Rampi, Albarosa, Turco, ad Arenzano con Milanese e presso l'Abbazia di Solesmes con Daniel Saulnier. Ha frequentato per due anni il Corso Internazionale di Paleografia Musicale dell'Università di Trieste con Acciai, Joppich e Baroffio. Direttore della Schola Gregoriana *Verba Manent* di Fabriano è stato direttore dell'Orchestra di fiati "Città di Gubbio", dell'Accademia dei Fiati di Pontefelcino, del Coro Polifonico "Città di Bastia", del Grand Ensemble "Orchestra di fiati di Perugia", del Concerto Musicale "F. Morlacchi" di Cannara. Ha tenuto corsi e seminari di interpretazione e di vocalità in Italia e Svezia. È componente della Commissione Artistica dell'ARCUM. Direttore artistico del Concorso per Gruppi Musicali scolastici "Musica In... Canto" di Perugia, fa parte della direzione artistica del festival di musica antica "D'Umbriantica Musica".

nile ternano *Armoniosa consonanza*[35], il coro femminile di Gabriella Rossi[36] *Kamenes In Canto*, l'*Insieme Polifonico "Commedia Harmonica"* di Umberto Rinaldi[37].

Costruttori e restauratori d'organo

Infine, per citare almeno un altro aspetto direttamente legato alla musica sacra, vanno segnalati i costruttori e restauratori d'organo operanti nella regione. L'organo a canne è l'unico strumento ammesso senza condizioni nella pratica liturgica[38]. L'Umbria vanta una lunga tradizione in questo campo con la famiglia perugina dei Morettini che operò durante tutto l'800 fino all'inizio del XX secolo e che ha lasciato nelle chiese d'Italia e dell'Umbria un numero rilevante di preziosi strumenti.

Appartiene agli organari dell'ultimo secolo il folignate Enrico Giustozzi che rilevò nel 1929 una ditta che, fondata da Zeno Fedeli, ha operato fino agli anni ottanta, lasciando importanti strumenti come quello del Santuario della Madonna di Loreto in Spoleto.

La ditta che mantiene tuttora l'attività organaria più rilevante è *la Fabbrica artigiana d'organi Pinchi* di Foligno. Venne fondata nel 1930 da L. Rino Pinchi che in 45 anni costruì 316 organi in Italia ed all'estero fra cui quello

35 Composto da Sara Cresta e Chiara Falciola (soprani I), Valentina Cresta ed Elisabeth Sabatini (soprani II) Barbara Sabatini ed Eleonora Sansoni (contralti).

36 Gabriella Rossi (Assisi, 1953), moglie del grande concertista di clarinetto Ciro Scarponi (1950 - 2006), si è diplomata giovanissima in pianoforte ed in canto al Conservatorio "Morlacchi" di Perugia. Vincitrice di vari concorsi nazionali ha fatto parte di diversi gruppi vocali (*Ottetto di Perugia*, *Coro da Camera di Perugia*, *Quintetto Novo Parnaso* ecc.) effettuando concerti, registrazioni discografiche e radiofoniche. Titolare della cattedra di Canto al Conservatorio di Perugia, si dedica alla direzione corale, collaborando con orchestre e gruppi cameristici.

37 *Umberto Rinaldi* (Assisi, 1944) si è diplomato in canto al Conservatorio di Perugia col massimo dei voti e la lode. Corista e basso solista per oltre 30 anni nei cori di Assisi (Basilica di San Francesco, Cantori di Assisi). Parallelamente ha svolto l'attività professionale con l'*Ottetto di Perugia*, l'*Ottetto Italiano di Roma*, il *Gruppo del Recitar Cantando*, il *Coro Polifonico della RAI* di Roma. Dalla fine degli anni '80 viene assunto dal *Coro della Cappella Sistina*. È "mastrocantore" dell'Insieme Polifonico *Commedia Harmonica*, di cui è fondatore.

38 "Nella chiesa latina si abbia in grande onore l'organo a canne come strumento musicale tradizionale, il cui suono è in grado di aggiungere mirabile splendore alle cerimonie della chiesa, e di elevare potentemente gli animi a Dio e alle realtà supreme. Altri strumenti, poi, si possono ammettere nel culto divino, a giudizio e con il consenso della competente autorità ecclesiastica…" (Paolo VI, Costituzione pastorale *Sacrosantum Concilium*, 7.12.1965, c.218.)

monumentale del Duomo di Orvieto. L'attività è stata proseguita dal figlio Guido, ora affiancato dal proprio figlio Andrea. L'attuale ditta ha costruito alcuni imponenti strumenti in importanti chiese e sale da concerto del mondo. Fra questi, spicca il grande organo a quattro manuali (sempre a trasmissione meccanica) nella Nuova Aula liturgica Padre Pio a San Giovanni Rotondo, oltre agli organi delle Cattedrali etiopi di Addis Abeba e Gimma, della Cappella Paolina in Vaticano, del Tempio di san Giovanni Bosco al Colle don Bosco, del Santuario di Santa Rita a Cascia, delle Cattedrali di Orvieto e di Arezzo, del Conservatorio di Perugia. Altri organi Pinchi sono conservati in Giappone e Australia.
Va poi segnalata l'attività di Eugenio Becchetti che, diplomato in Pianoforte, Clavicembalo, Organo e Composizione organistica al Conservatorio "F. Morlacchi" di Perugia, è uno dei personaggi più noti nel campo della produzione musicale sacra regionale. Concertista d'organo e clavicembalo, affianca a questa attività quella di organologo ed organaro, dedicandosi sia alla progettazione di nuovi strumenti che allo studio ed al restauro filologico di organi antichi. Altri organari oggi operanti in Umbria sono Marco Valentini, di Gualdo Cattaneo e Angelo Carbonetti di Foligno.

Le grandi istituzioni: la Pro Civitate Christiana e la Sagra Musicale Umbra

Le manifestazioni concertistiche umbre dedicate alla musica sacra sono innumerevoli. Nella gran parte sono organizzate dalle associazioni corali sopra menzionate, ma non esclusivamente: ne è un esempio la rassegna corale *In Coro*, promossa dalla Regione dell'Umbria e la cui organizzazione è affidata all'Associazione Regionale dei Cori dell'Umbria. Ci sono singoli eventi che ciclicamente vengono riproposti con cadenza annuale, come il Concerto di Natale ad Assisi curato dalla RAI e il Concerto di Pasqua organizzato nella Cattedrale di Orvieto dall'Opera del Duomo e che ospita ogni anno una grande istituzione lirico-sinfonica. Tuttavia due sono le istituzioni che vantano l'attività più rilevante con un rilievo internazionale: la *Pro Civitate Christiana* di Assisi e la *Sagra Musicale Umbra*.

Pro Civitate Christiana
La Pro Civitate non è in verità un'istituzione che si occupa direttamente di musica. Tuttavia il suo amplissimo raggio d'azione (comprendente quindi anche la musica e la musica sacra in particolare) ne fa un punto di riferimento centrale per tutti gli operatori umbri nel campo della spiritualità. Non sono poi rare le occasioni in cui la Cittadella (il complesso dove ha sede la Pro Civitate) ha ospitato occasioni musicali rilevanti o è stata essa stessa parte attiva nella

promozione di nuovi lavori di musica sacra: ne è esempio illuminante *Beatitudines - testimonianza per Martin Luther King*, opera molto nota di Goffredo Petrassi, commissionata al compositore romano dalla Pro Civitate nel 1969[39].

Il nome "Pro Civitate Christiana" si deve al suo fondatore, don Giovanni Rossi, sacerdote milanese già molto attivo nel campo della promozione dei laici nella Chiesa. L'associazione, nata nel 1939, nei diversi campi d'azione in cui opera, si è sempre mossa nello spirito di accoglienza universale, senza distinzioni sociali, culturali, religiose o di razza. Ha sede nella "Cittadella" di Assisi, un ricco complesso di edifici comprendenti vaste strutture di tipo alberghiero con due sale ristorante, spazi congressuali e teatrali, una galleria d'arte contemporanea, una biblioteca e una fonoteca con sala di lettura. Vi operano una sessantina di Volontari (così sono chiamati, in ossequio alla "gratuità" della loro libera scelta). In sostanza la Cittadella, rispettando la volontà del suo fondatore, è una sorta di "moderna abbazia" dove, attraverso l'accoglienza fraterna, l'arte, la bellezza, la contemplazione, la discussione, il dialogo, l'incontro, vengono offerte le migliori condizioni per una riflessione interiore alla luce dei valori cristiani.

Nella Cittadella vengono direttamente organizzati o accolti convegni italiani e stranieri, corsi universitari e di studi interreligiosi, seminari di studio e di aggiornamento, incontri di spiritualità (in particolare in occasione della Pasqua e del Natale). Alcuni appuntamenti hanno una cadenza che si ripete periodicamente, come il corso di studi cristiani a fine agosto, giunto alla sessantacinquesima edizione o il convegno giovanile di dicembre (sessantaduesima edizione).

La galleria d'arte ospita circa 2.000 opere di pittura e scultura, oltre a migliaia di riproduzioni fotografiche. Nel settembre 2005 si è riaperta la rinnovata Galleria d'Arte Cristologica (con numerose opere dei maggiori artisti italiani e stranieri, tra cui il famoso *Miserere* di G. Rouault). La biblioteca è ricca di 60.000 volumi, la fonoteca di 10.000 dischi.

Nell'ambito delle attività della Pro Civitate c'è la pubblicazione di "Rocca", rivista quindicinale di attualità e cultura, particolarmente accreditata anche in ambiente laico. C'è poi la Cittadella Editrice specializzata in testi di teologia, bibbia, dialogo interreligioso e scienze umane.

L'attività specificamente musicale si concreta in diverse discipline. Innanzitutto l'educazione musicale, con edizioni discografiche di musica classica nei generi sacra, spirituals e contemporanea. In questo settore le edizioni discografiche han-

[39] Cfr. *Goffredo Petrassi*, CD Stradivarius STR 33347, note di copertina a cura di Giordano Montecchi.

no anche avuto collaborazioni con la Sagra Musicale Umbra[40]. Vi è poi il Centro di educazione permanente (CEP) di musicoterapia (prima scuola sorta in Italia con un corso di studi quadriennale), danzaterapia, arteterapia, per la valorizzazione e la crescita della persona, con corsi particolari destinati ai diversamente abili. E infine l'attività concertistica più volte ospitata nelle proprie strutture e che ha sempre avuto come ambito privilegiato quello della produzione musicale sacra contemporanea.

Sagra Musicale Umbra

L'istituzione umbra che per oltre cinquant'anni è stata un punto di riferimento internazionale nel campo della musica sacra è indubitabilmente la *Sagra Musicale Umbra*. La Sagra, uno dei festival più antichi d'Europa, nacque il 21 settembre 1937, con un concerto tenuto a Perugia nella Basilica di San Pietro dal Coro e dall'Orchestra dello stesso festival diretti da Fernando Previtali. Contrariamente all'opinione comune il fondatore della Sagra non fu Francesco Siciliani[41], ma Guido Visconti di Modrone, come ci conferma lo stesso Siciliani in un suo scritto del 1985:

> Da un articolo della Rassegna "Perusia" del settembre-ottobre 1937 intitolato "Dai corsi di storia della musica alla Sagra Musicale Umbra" si apprende che

[40] Cfr. L. Perosi, *La risurrezione di Lazzaro*, CD Pcc 2023, 2001; G.F. Ghedini, *Concerto dell'Albatro* - W. A. Mozart, *Requiem* (completamento di *P. Ugoletti*), CD Pcc2027, 2003.

[41] Francesco Siciliani (Perugia, 1911 - Roma, 1996), diplomato in Composizione presso il Conservatorio "Cherubini" di Firenze, si laureò anche in Giurisprudenza e Scienze politiche. Durante il soggiorno fiorentino conobbe Luigi Dallapiccola, Giuseppe Marcucci, Giovanni Papini, Giuseppe De Robertis, Ardengo Soffici, Gianfranco Contini, Giorgio Pasquali, Eugenio Montale, Vittore Branca, Primo Conti, Aldo Capitini che considerò maestro e amico. Nei primi anni di attività si dedicò alla composizione, che abbandonò nel 1944 per occuparsi esclusivamente di organizzazione musicale. Il primo incarico venne negli anni di guerra come Sovrintendente del Teatro San Carlo di Napoli. Dal 1947 Siciliani lavorò intensamente alla ripresa della Sagra Musicale Umbra. A Roma incontrò don Luigi Sturzo, che appoggiò il progetto e ne facilitò i finanziamenti. Nonostante le accese discussioni, grazie alla mediazione di Capitini, anche il Comune di Perugia approvò l'iniziativa. Il 22 settembre, a dieci anni dalla prima edizione, la Sagra riprese la sua attività: Siciliani ne sarà responsabile per 50 anni. Nello stesso 1947 accettò la direzione artistica del San Carlo di Napoli. Dal 1957 al 1966 passò a dirigere il Teatro alla Scala. Dal 1966 al 1976 lavorò per la RAI come consulente generale per la musica lirica e sinfonica, relativamente alle quattro orchestre: Roma, Torino, Milano e Napoli. Successivamente ricoprì incarichi direttivi al Teatro La Fenice di Venezia, nuovamente al Teatro alla Scala e all'Accademia di Santa Cecilia a Roma.

> dalle esecuzioni e rappresentazioni, le quali dal 1934 al 1936 avevano fatto seguito, come pratica illustrazione, ai cicli di conferenze tenute dal Conte Guido Visconti di Modrone alla Università per Stranieri ebbe origine, nel 1937, la Sagra Musicale Umbra. Per cui dal caso che il Sen. Conte Visconti di Modrone avesse scelto Perugia come sede delle sue multiformi esercitazioni di conferenziere, direttore d'orchestra, pianista e cembalista; dal fatto che le "manifestazioni fruivano degli aiuti finanziari del Comune di Perugia, dell'Università per Stranieri, della locale Azienda Autonoma di Soggiorno, dell'*Italica*, sezione dell'Istituto fascista per la propaganda all'estero (che vi profuse notevoli mezzi finanziari)"; "dalle facilitazioni del Ministero della Cultura Popolare, attraverso le Direzioni generali per il turismo e per lo spettacolo con sovvenzioni, consigli, aiuti tecnici e pubblicitari, ecc." si è arrivati alla Sagra Musicale Umbra del 1937.
>
> [...] Cercai di seguire con diligenza il programma della Sagra 1937 ed ho sempre ricordato, con particolare interesse, l'esecuzione de "L'infanzia di Cristo" del Berlioz, diretta con filtrata sensibilità da Gino Marinuzzi nella Basilica di S. Pietro. In quella circostanza ebbi, per la prima volta, l'intuizione della singolare importanza artistica che la Sagra avrebbe potuto conseguire nell'ambito delle molteplici manifestazioni musicali internazionali e mi compiacqui, per la congenialità di certe esigenze espressive, nell'immaginare la sua fisionomia il giorno in cui mi fosse stato possibile di dedicare alla istituzione la mia attività[42],

La Sagra fu subito considerata una delle manifestazioni principali d'Italia: già Alfredo Casella in un suo scritto sulla *Reveu Internazionale de Musique* del 1938 la metteva al terzo posto per importanza dopo il Maggio Musicale Fiorentino e la Biennale musica di Venezia[43]. L'idea del suo fondatore era quella di una manifestazione a cadenza biennale, ma la seconda edizione, prevista per il settembre 1939, venne annullata a causa dell'aggressione nazista alla Polonia. Di questa edizione mai effettuata esistono ancora, nell'archivio dell'Associazione Sagra Musicale Umbra, i documenti dei lavori preparatori.

La Sagra, fin dalla prima edizione, presentava quei caratteri che gli verranno riconosciuti come segni inconfondibili: l'esecuzione di lavori nuovi e la riscoperta di musiche del passato. C'erano infatti lo *Stabat Mater* di Mario Labroca, *La Passione* di Guido Marino Cremisini (brano vincitore del Concorso "Guido Visconti di Modrone"), *Maria Egiziaca* e il *Concerto gregoriano* di Respighi, *La sacra*

[42] Cit. in *Sagra Musicale Umbra 1937-1985*, a cura di C. Regöczi e A. Covarelli, Kappa-Roma, 1985, pp. XI-XII.

[43] Cfr. A. Casella, *La situazione attuale della musica in Italia* (gennaio 1938), cit. in "Music@", rivista bimestrale, a. III, n. 9, luglio-agosto 2008.

rappresentazione di Abram e d'Isaac di Pizzetti e brani vocali di Petrassi e Malipiero. C'erano poi la prima ripresa moderna dello *Jonas* di Carissimi e la prima esecuzione italiana de *L'infanzia di Cristo* ricordata sopra da Siciliani. Quella prima edizione della Sagra Musicale Umbra potrebbe essere considerata quasi il manifesto programmatico di quanto sarà poi realizzato dal successore di Visconti di Modrone.

Poi venne la guerra e passarono dieci anni prima che Siciliani facesse risorgere quella che allora si chiamava, più esattamente, "Sagra Musicale dell'Umbria", facendola diventare, insieme al Festival di Salisburgo e al Maggio musicale fiorentino, uno degli appuntamenti musicali più noti d'Europa.

Nelle sue sessanta edizioni direttori e concertisti di fama mondiale hanno onorato, con la loro presenza, il cartellone della Sagra. Fra i nomi degli artisti più illustri si ricordano Herbert von Karajan, Karl Böhm, Sergiu Celibidache, Dimitri Mitropulos, Claudio Abbado, Gianandrea Gavazzeni, Carlo Maria Giulini, Eugen Jochum, Lorin Maazel, Riccardo Muti, Wolfgang Sawallisch, Giuseppe Sinopoli, Georges Pretre, Benjamin Britten, Daniel Harding, Zubin Metha. E poi ancora Maria Callas, Antonietta Stella, Giulietta Simionato, Mario Sereni, Elisabeth Schwarzkopf, Monserrat Caballè, Josè Carreras, Dorothy Dorow, Cecilia Gasdia, Mario Petri, Katia Ricciarelli, Maurizio Pollini, Salvatore Accardo.

Ma sono soprattutto le novità proposte nei programmi che hanno fatto la storia della Sagra Musicale Umbra, con le riscoperte di capolavori del passato e la presentazione di nuovi lavori dei più grandi autori viventi. Fra le innumerevoli pagine presentate per la prima volta dalla Sagra Musicale Umbra vanno segnalate le prime esecuzioni italiane della *Messa in do min*. di Mozart (1948), della *Passione secondo Giovanni*, dell'*Oratorio di Natale* e dell'ormai celeberrima *Cantata n°80* di Bach (1948, 1949 e 1959), di *Israele in Egitto* di Händel, del *Requiem* di Schumann (1956). Oggi sembra incredibile, ma tutti questi lavori prima dell'esecuzione alla Sagra, erano del tutto sconosciuti al pubblico. Come il *Vespro della Beata Vergine* di Monteverdi, un capolavoro che oggi gode di innumerevoli esecuzioni ed incisioni discografiche, ma che dai tempi del suo autore fino al 1950 non era mai più stato eseguito. E non era la prima riscoperta di un capolavoro di Monteverdi: due anni prima era stato presentato il *Beatus vir* a 6 voci.

Ci sono poi le prime esecuzioni in Italia di capolavori moderni e contemporanei come l'*Ottava Sinfonia* di Mahler (1951), *Palestrina* di Pfitzner (1953), le *Messe in fa min*. e in *mi min*. di Bruckner (1955 e 1958), i *Gurre Lieder* di Schönberg, il *War Requiem*, il *Curlew River*, *The Prodigal Son* e *The Burning Fiery Furnace* di Britten (1963, 1965 e 1968), la *Messa* di Hindemith (1964), il *Dies Irae*, *Utrenija*

e lo *Stabat Mater* di Penderecki (1967 e 1970), il *Beatus Vir di* Gorecki (1980). Lascio volutamente in coda le considerazioni sulle grandi produzioni contemporanee presentate in prima esecuzione assoluta. Se si eccettuano le manifestazioni specialistiche e quelle riservate alla musica contemporanea, probabilmente non esiste in Europa un'altra manifestazione che possa vantare il battesimo di tante novità degli autori più illustri che hanno attraversato il XX secolo. Ogni lavoro meriterebbe una nota particolare; non potendo farlo per ovvi motivi di spazio, mi limiterò a dare poche segnalazioni solo per sottolineare i principali motivi di interesse.

Dopo la prima europea del *Requiem* "per coloro che amiamo" di Paul Hindemith nel 1948, sono seguite le prime assolute di *S.Francesco d'Assisi* di Malipiero, *Messa del Venerdì Santo* di Ghedini, l'Oratorio *Golgotha* di Martin, *La sagesse* di Milhaud (tutti presentati nell'edizione del 1949), le due *Cantate* di Pizzetti e la *Missa pro salute innocentium* di Virgilio Mortari (1950), l'oratorio *Il libro di Giona* di Castelnuovo-Tedesco (1954), *Mosè* di Milhaud (1957), *Credo di Perugia*, di Ghedini (1962). Si tratta di alcuni fra gli autori più celebrati dell'epoca e le opere indicate rappresentano gli esiti più alti dei rispettivi autori nel campo della musica sacra.

Una produzione particolarmente significativa della Sagra degli anni '50 fu quella delle *Laudes Evangelii* di Valentino Bucchi[44]: presentata per la prima volta nello spettacolo inaugurale della Sagra del 1952 venne ripetuta, caso unico nella storia del Festival, all'inaugurazione del 1954. Ed ancora: *Pomposia* (1957) di Licinio Refice, il balletto *Rappresentazione di Adamo ed Eva* (1957) e l'oratorio *La vita di Maria* (1970) di Nino Rota, *Uno stabat, comunque* (1968) di Gino Negri, *Salmo* (1968) di Luciano Chailly, *Rappresentazione et esercizio* (1968) di Domenico Guaccero, *Stimmung* di Stockhausen nel 1969, *Aronne* di

[44] Valentino Bucchi (Firenze, 1916 - 1976), compositore, figlio di musicisti, dopo la laurea in filosofia conseguì il diploma in composizione al Conservatorio "Cherubini" di Firenze. A 22 anni divenne critico musicale per "La Nazione". Nel 1956 vinse il Prix Italia con l'operina *Il Giuoco del Barone*. Collaborò come direttore artistico e consulente con l'*Accademia Filarmonica Romana*, il *Teatro Comunale* di Bologna, l'*Accademia Chigiana* di Siena. Fu inoltre docente nei Conservatori di Firenze e di Venezia. Il suo nome è strettamente legato alla città di Perugia: nel 1957 venne nominato direttore del Liceo Musicale "Morlacchi", portandolo nel 1969 alla trasformazione in Conservatorio di stato e continuando a dirigerlo fino al 1974 quando passò alla direzione del Conservatorio fiorentino che mantenne fino alla morte. Al suo nome è dedicato uno dei principali premi di composizione italiani. Le *Laudes Evangelii* dopo le due esecuzioni del 1952 e 1954 alla Sagra Musicale Umbra approdarono nel 1960 alla Scala di Milano.

Berio nel 1979, *Salmo XIX* di Castiglioni nel 1980, *Laudes creaturarum* (1982) di Goffredo Petrassi.
Il *Te Deum* di Penderecki, presentato ad Assisi nel 1980 e dedicato a Giovanni Paolo II, fu l'ultima grande prima curata da Francesco Siciliani.
Dopo alcuni anni di difficoltà in cui il festival ripiegò su programmazioni più ordinarie, dalla metà degli anni novanta la Sagra è tornata ad essere quella fucina di novità che l'aveva contraddistinta nel passato. Appartengono a questi ultimi anni alcuni lavori che la Sagra ha commissionato a grandi autori del nostro tempo: *Tre Voci* di Giorgio Battistelli (1996), *Songs of Milarepa* di Philip Glass (1997), *Grido* di Ennio Morricone (1998), *Concerto-Cantata de Perugia* di Leo Brouwer e lo *Stabat Mater* di Matteo D'Amico che rispettivamente hanno aperto e chiuso l'edizione 1999. La stagione delle grandi prime alla Sagra Musicale Umbra sembrerebbe essersi interrotta il 16 agosto 2000 a Roma, nella Piazza del Campidoglio, con la prima esecuzione assoluta della *Missa Solemnis Resurrectionis*, composta in occasione del Giubileo da chi scrive queste note in collaborazione coi compositori Marco Betta, Fabrizio De Rossi Re, Carlo Galante, Giovanni Sollima, Gianpaolo Testoni, Marco Tutino e Paolo Ugoletti.
Quanto presentato non esaurisce minimamente l'argomento della Sagra come ente promotore di musica nuova: accanto alle prime esecuzioni ci sono quelle di innumerevoli altri lavori che avevano trovato altre sedi per la loro prima e che alla Sagra ricevettero la propria consacrazione.
All'attività concertistica la Sagra ha spesso affiancato anche quella di musicologia e ricerca, con l'organizzazione di tavole rotonde e convegni sui temi ad essa più direttamente riferibili. Talvolta gli esiti di questi incontri sono stati raccolti in pubblicazioni editoriali, la più significativa delle quali è certamente quella del 2002 dedicata all'Oratorio[45]. Di rilievo anche la produzione discografica degli ultimi anni, sia quella citata in collaborazione con la Pro Civitate, sia quella riguardante prime registrazioni assolute come quelle dell'*Ufficio ritmico* di fra' Giuliano da Spira, delle opere di Glass, Brouwer, Betta e della *Missa solemnis resurrectionis* eseguite in prima mondiale[46].

[45] Cfr. *L'Oratorio musicale italiano e i suoi contesti* (secc. XVII-XVIII). Atti del convegno internazionale (Perugia, Sagra Musicale Umbra, 18-20 settembre 1997). A cura di P. Besutti, (Firenze-Olschki, 2002)

[46] Cfr. Fra' G. da Spira, *Ufficio ritmico di San Francesco*, CD LV 023; AAVV, *Missa solemnis resurrectionis*, SMU Octacorda, 2000; P. Glass, *Songs of Milarepa* - L. Brouwer, *Concerto-***Cantata de Perugia*, SMU Octacorda, 2001; M. Betta, *Il Perugino*, SMU 2003.

Riconosciuta come portatrice di valori musicali e religiosi che non si identificano in modo esclusivo con questa o quella città, ma che sono intesi come connaturati al carattere proprio della gente di questa terra, la Sagra Musicale è sempre stata considerata dagli stessi umbri (caso raro in verità) un'istituzione assolutamente umbra. Non solo l'Umbria di san Francesco e santa Chiara, l'Umbria di san Benedetto e di santa Scolastica, l'Umbria di Jacopone, di santa Rita, di Angela da Foligno; ma anche l'Umbria della religiosità laica di Aldo Capitini, l'Umbria della Pace, l'Umbria del dialogo e dell'incontro. Un sentire che è sempre stato il patrimonio più prezioso della Sagra Musicale Umbra. Un patrimonio che sarebbe scellerato disperdere e che lo stesso Siciliani pose scientemente a base della rinascita dopo la guerra:

> L'impegno religioso della Sagra avrebbe dovuto coincidere con l'intento di realizzare un ricongiungimento, una riconciliazione (attraverso un "colloquio" infinitamente aperto per mezzo di una individuata espressione musicale) fra schieramenti in opposizione, per la ricerca di un denominatore che avesse potuto riunire esseri dispersi o inquadrati, in vista di una più ampia "comunione" trascendente lo stesso mero fatto artistico[47].

I compositori

L'Umbria dell'ultimo mezzo secolo ha visto in attività numerosi compositori umbri di nascita o operanti in regione. Alcuni di essi hanno avuto ed hanno un ruolo importante nella musica sacra ma quasi tutti hanno comunque lasciato traccia in questo campo. La vivace attività corale, le numerose manifestazioni dedicate al genere, hanno stimolato molti autori a produrre composizioni di musica sacra. Perfino personaggi non principalmente musicisti si sono dedicati alla composizione musicale, come Antonio Berardi, sindaco di Perugia dal 1964 al 1970, che di professione faceva il pediatra e che ha lasciato un certo numero di composizioni corali di pregevole fattura.
Molti compositori si inquadrano propriamente nel mondo della coralità, come i già citati Casimiri, Stella, Varotti, Spingola, Magrino ecc. Altri, non propriamente compositori di musica sacra, hanno comunque lasciato lavori di questo genere, come Siciliani e Bucchi.
In taluni casi è difficile individuare una predilezione degli autori in un genere piuttosto che in un altro, ragione per cui si darà un elenco, più o meno cronologico, di compositori di cui sia rimasta una qualche traccia di musica sacra.

[47] Cfr. *Sagra Musicale Umbra 1937-1985*, cit. (a nota 42), p. XVII.

Mancherà inevitabilmente qualche nome: qualcuno perché non interessato al genere, qualcuno, sicuramente, per disattenzione, in un campo territorialmente troppo vasto per evitare qualche fatale dimenticanza.

Carlo Bufalari (Città della Pieve, 1866 - Perugia, 1951) si laureò a Pesaro in violino, viola e pianoforte. Suonò nell'Orchestra del Teatro Costanzi a Roma e poi fu maestro di banda a Chiusi, Cortona, Monte San Savino, Fano e Città della Pieve. Autore dell'*Inno dei Patroni* della sua città, su testo del vescovo Giuseppe Angelucci, compose molta musica specie nel genere sacro.

Armando Mercuri (Perugia, 1884 - Rovigo, 1948) compositore e critico musicale, dopo gli studi classici al liceo di Perugia si iscrisse al Liceo Musicale "Giovan Battista Martini" di Bologna dove conseguì la laurea in composizione. Nel periodo prebellico e durante la guerra tenne lezioni e conferenze all'Università per Stranieri di Perugia sulla musica vocale da camera italiana del Settecento. Compose opere teatrali, musica sinfonica e molti Lieder. Dedicò attenzione anche alla musica sacra della quale si ricorda in particolare la Messa in *re minore*, composta nel 1918, dedicata a Benedetto XV, ed eseguita per la prima volta a Perugia, in San Lorenzo, il 29 giugno del 1919, alla presenza di don Lorenzo Perosi che, si racconta, espresse lusinghieri giudizi.

Onorio Magnoni (Castel Rigone, 1887 - Roma, 1951), sacerdote dal 1909, studiò musica a Perugia con Raffaele Casimiri, seguendolo dal 1910 a Roma all'Istituto di Musica sacra, dove si diplomò nel 1914 in Canto gregoriano, Composizione e Direzione. Segretario del Cardinale Bisleti (1911-1938), come musicista coadiuvò Casimiri nella direzione della Cappella Lateranense (1919-1924), sostituendolo durante le tournées della Polifonica Romana all'estero.
Dal 1919 insegnò pratica, direzione ed accompagnamento del Canto gregoria-no nel Pontificio Istituto di Musica Sacra. Dal 1925 ebbe l'incarico di dirigere i canti gregoriani in tutte le Funzioni papali in San Pietro, San Giovanni in Laterano e San Paolo. Nominato membro dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia (titolo prestigiosissimo, concesso solo ai musicisti più illustri), dopo la guerra 1915-1918 fu anche nominato Consigliere tecnico della medesima.
Magnoni è autore di molta musica sacra comprendente messe, mottetti a sole voci o con organo, una cantata, canzoni sacre, inni processionali. Il coro di Castel Rigone è intitolato al suo nome.

Gian Luca Tocchi (Perugia, 1901 - Roma, 1992), allievo di Respighi e Molinari studiò dapprima a Perugia per poi recarsi al Conservatorio di Roma dove si

diplomò in Composizione nel 1926. Insegnante di Composizione al Conservatorio "Santa Cecilia" di Roma, Accademico di Santa Cecilia, Sovrintendente al Teatro Verdi di Trieste, fu uno dei compositori più promettenti del periodo prebellico. Legato al regime fascista da autentica fede giovanile, dopo la guerra trovò difficoltà notevoli a proseguire l'attività già iniziata e abbandonò quasi del tutto la composizione, affrontandola solo in modo episodico. Da allora svolse la professione di programmatore musicale per la RAI. Alla musica sacra ha dedicato alcune pagine: *Preghiera*, (1934) su testo proprio dai *Canti di strapaese II serie*, un'*Ave Maria* del 1944 (entrambe pubblicate da Ricordi) e *Dammi conforto, o Dio* per coro vibrafono e organo, appartenente agli ultimi anni di vita. Su Gian Luca Tocchi esiste una corposa monografia di Stefano Ragni[48].

Amedeo Berardi (Perugia, 1908 - 1981), sacerdote, fu parroco a Lacugnana dal 1933. Compositore di musica sacra scrisse fra le altre cose un *Ecce Sacerdos* eseguito nel 1929 ad Assisi con la direzione di Raffaele Casimiri. Ha composto mottetti, antifone, salmi. Fu particolarmente legato al Coro Polifonico femminile *Perusia* diretto da Padre Giorgio Catalani[49] e ai *Cantori di Assisi* di Padre Evangelista Nicolini, formazioni per le quali scrisse diverse composizioni sacre.

Aldo (Rosaldo) Rocchi (San Casciano dei Bagni, Siena, 1921 - Firenze, 2002), dopo gli studi in conservatorio operò negli anni giovanili a Città della Pieve lasciando un segno duraturo. Musicologo di valore, si distinse nel recupero di opere musicali del passato (Veracini, Manfredini, Cambini, Boccherini, Traetta, Paisiello, ecc.). Fu personaggio di spicco nel campo dell'organizzazione musicale, operando prevalentemente fuori regione (Direttore artistico all'Arena di Verona, Segretario della produzione artistica del Teatro Comunale di Firenze). Attivo anche come compositore e trattatista (suo un pregevole manuale sul setticlavio edito da Ricordi), ha dedicato alcuni lavori alla musica sacra.

Alessandro Casagrande (Terni, 1922 - Novara, 1964), compositore e concertista studiò pianoforte e composizione al Conservatorio di Santa Cecilia a Roma. La

[48] Cfr. S. Ragni, *Gian Luca Tocchi, musicista perugino*, II voll. Perugia-Guerra, 1996.

[49] Padre Giorgio Romani Catalani (Norma, Latina, 1929 - Città di Castello, 2008), francescano, venne ordinato sacerdote nel 1953. Promotore di numerose iniziative culturali era molto conosciuto in campo musicale. Dal 1986 al 2007 ha promosso e coordinato il "Dicembre organistico" a Città di Castello. Ha fatto parte della Commissione Diocesana per i Beni Culturali.

sua attività compositiva ebbe il primo esito significativo proprio nel campo della musica sacra, con la *Messa in onore di Santa Cecilia* eseguita nel 1942 al Maggio musicale fiorentino. Da allora questo fu il suo campo d'esercizio preferito, fino agli ultimi lavori scritti prima della precoce scomparsa: *Astres* ed *Il pianto della Madonna* (eseguito postumo alla Sagra Musicale Umbra nel 1970). Al suo nome è dedicato un prestigioso premio pianistico internazionale che si svolge a Terni dal 1966.

Fernando Sulpizi (Porto San Giorgio, Ascoli Piceno, 1936), agostiniano, vive a Perugia dal 1963. Ha studiato con D. D'Ambrosi, V. Bucchi, L. Chailly, C. Terni, R. Vlad ed è stato il primo diplomato in Composizione nella storia del Conservatorio di Perugia (1969).
La sua musica è stata eseguita in importanti Festival e stagioni concertistiche italiane ed estere. Emittenti radio e televisive hanno messo in onda sue composizioni; di esse alcune sono state scelte per sigle radiofoniche. Molte delle sue opere sono state registrate discograficamente.
Dedicatosi dalla metà degli anni settanta alla ricerca sulle percussioni (di cui ha raccolto una ricchissima collezione, composta anche di strumenti di sua ideazione, oggi donata al conservatorio perugino) ha scritto per esse molte composizio-ni e fondato il gruppo Hyperprism/Percussioni.
Ha ideato forme di paraliturgie musicali destinate a gruppi assai numerosi coinvolti attivamente, senza distinzione fra pubblico ed esecutore (*Apocalisse*, *Dateci del vostro olio, Dentro un torrente infido, Se tu conoscessi il dono di Dio*, ecc.).
È stato per molti anni vicedirettore e insegnante di Composizione al Conservatorio "Francesco Morlacchi" di Perugia.

Mario Venturi (Montecastrilli, Terni, 1938), ordinato sacerdote nel 1963, ha studiato al Conservatorio "Francesco Morlacchi" di Perugia conseguendo il diploma in Musica corale. Ha seguito anche corsi di interpretazione e composizione sacra con Domenico Bartolucci. Autore di molta musica sacra, nonché revisore di musiche del passato, è stato Maestro di cappella al Duomo di Todi, dal 1963 agli anni 'novanta. È stato fra i fondatori della scuola di musica di Todi, di Avigliano Umbro e del Coro di Avigliano. Fra il 1972 e il 1982 ha svolto un intenso lavoro a Todi e Avigliano nel campo bandistico. È stato per alcuni anni rappresentante della Regione Umbria nell'assemblea della Sagra Musicale Umbra. Ha insegnato per quarant'anni Armonia al Conservatorio di Perugia.

Salvatore Silivestro (San Giorgio Morgeto, Reggio Calabria 1940), compiuti gli studi di composizione con V. Bucchi, L. Chailly e R. Vlad si è diplomato in

Composizione, in Musica corale e direzione di coro e in Direzione d'orchestra. Nell'Ateneo perugino si è laureato in Lettere. Si è perfezionato in Direzione d'orchestra all'Accademia Chigiana di Siena con Franco Ferrara.
Alla guida di complessi artistici dell'Umbria (Coro da camera ed Orchestra da camera "Symphonia Perusina") è stato sovente ospite della Sagra Musicale Umbra. Ha diretto per Festival, Teatri ed associazioni concertistiche italiane ed europee; è stato direttore ospite di orchestre da camera e sinfoniche di molti paesi europei.
Specializzatosi nel repertorio operistico e sinfonico-vocale, ha diretto le maggiori opere del melodramma italiano dell'ottocento. Alla attività direttoriale unisce quella di arrangiatore, di revisore e di compositore. È presidente dell'Agimus, Associazione musicale giovanile, di Perugia e docente di Esercitazioni corali presso il Conservatorio di Musica "F. Morlacchi" di Perugia.

Piero Caraba (Roma 1956), diplomato in Musica corale e direzione di coro e in Composizione al Conservatorio "Santa Cecilia" di Roma, ha studiato con V. Tosatti e G. Kirschner. In campo musicologico ha redatto alcune voci riguardanti musicisti per il *Dizionario biografico degli italiani* edito da Treccani. È autore del trattato *Fondamenti pratici d'armonia* (Ricordi-Milano).
Molto conosciuto nell'ambiente corale umbro, ha collaborato alcuni anni con Padre Evangelista Nicolini alla direzione de *I Cantori di Assisi* e per oltre dieci anni ha diretto il *Coro della Nobilissima Parte de Sopra* nel Calendimaggio.
Dal 1981 è docente di Armonia presso il Conservatorio "Francesco Morlacchi" di Perugia, presso il quale dal 2005 è anche titolare delle cattedre di Analisi e di Composizione vocale contemporanea. Più volte titolare di corsi di perfezionamento e membro di giuria nei concorsi corali, ha spesso collaborato con l'Associazione Regionale dei Cori dell'Umbria. È autore di una vasta produzione di musica per coro, genere nel quale è oggi considerato una delle personalità italiane più rappresentative.

Fabio Maestri (Terni 1956), diplomato in Pianoforte presso l'Istituto musicale pareggiato "G. Briccialdi" della sua città nel 1975, ha poi seguito, diplomandosi, il Corso di perfezionamento tenuto da F. Donatoni all'Accademia Nazionale di Santa Cecilia (Roma). È stato allievo di F. Ferrara nel Corso di Direzione d'orchestra presso l'Accademia Chigiana di Siena nel 1979.
Autore di composizioni pubblicate da Ricordi, Ricordi-Francia, BMG, premiate e segnalate in diversi concorsi e rassegne, svolge prevalentemente l'attività di direttore d'orchestra (Teatro Lirico Sperimentale di Spoleto, Maggio musicale fiorentino, Teatro Nazionale di Nizza, Biennale di Venezia, Accademia Filar-

monica Romana, Teatro San Carlo di Napoli, ecc.). È uno dei direttori italiani più richiesti nel campo della musica contemporanea: ha diretto più volte alla Sagra Musicale Umbra, in particolare le prime esecuzioni assolute del *Concerto-cantata de Perugia* di Leo Brouwer nel 1999 e della *Missa Solemnis Resurrectionis* nel 2000, replicata con grande successo ad Orvieto nel Concerto di Pasqua del 2002 e trasmessa in televisione dalla RAI.
Come organizzatore musicale è stato membro della Fondazione Pergolesi-Spontini di Jesi e della commissione artistica dell'Associazione Filarmonica Umbra di Terni. Fra i fondatori del Festival Operaincanto (Narni) ne è tuttora direttore artistico.

Nota bibliografica

Per i dati biografici relativi ai personaggi citati sono stati utilizzati articoli e recensioni pubblicati sulla rivista semestrale *Studi e documentazioni*, Perugia, anni 1979-2008.

Per i personaggi viventi e le istituzioni tuttora operanti il materiale è stato raccolto direttamente dai protagonisti e da siti ufficiali pubblicati in internet.

Per la Sagra Musicale Umbra il materiale è desunto da *Sagra Musicale Umbra 1937-1985*, a cura di C. Regöczi e A. Covarelli, Kappa, Roma 1985 e dai programmi di sala delle edizioni 1986-2007.

Altre fonti consultate sono:
Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti, a cura di A. Basso, UTET, Torio 1983.
Enciclopedia Italiana dei Compositori Contemporanei, a cura di R. Cresti, Pagano, Napoli 1999.

Altri materiali bibliografici sono indicati direttamente in nota.

Le porte del Duomo di Orvieto

Giuseppe Maria Della Fina
Assessore alle Politiche per il Turismo
e Promozione della Cultura, Orvieto

La realizzazione delle nuove porte del Duomo di Orvieto ci induce a fare un passo indietro sino agli anni finali dell'Ottocento – mi veniva da scrivere del secolo scorso, ma da otto anni non è più vero – e, con maggiore precisione, al 1896, quando nella città della rupe si tenne il XV Congresso Eucaristico Nazionale dove venne affrontato in maniera approfondita il tema della questione sociale sulla scia dell'enciclica "Rerum novarum" emanata nel 1891 dal papa Leone XIII con le speranze, le prospettive e le reazioni che aveva suscitato. Il congresso fu un evento significativo per la chiesa italiana che s'incontrò e interrogò in Orvieto.
L'incontro fu l'occasione localmente per immaginare una realizzazione duratura, che segnasse l'immagine della cattedrale. In una chiesa che decideva di aprirsi alla società, si scelse di concentrare l'attenzione sulle porte del Duomo e di realizzarne di nuove. La scelta venne dettata probabilmente da motivi contingenti, ma essi non devono annullare il valore simbolico della determinazione.
La chiesa anche quella orvietana doveva aprirsi a un mondo in rapido e profondo mutamento – l'Ottocento stava davvero finendo – e il tema delle porte della Cattedrale diveniva d'attualità: il monumento per eccellenza della religiosità orvietana si doveva aprire e chiudere in una maniera diversa.
Non è un caso probabilmente che il tema delle porte del Duomo sia ritornato al centro del dibattito tra la fine degli anni cinquanta e i sessanta del Novecento negli anni di preparazione e svolgimento del Concilio Vaticano II.
Ma torniamo al 1896, in una lettera del 22 gennaio di quell'anno il Presidente dell'Opera del Duomo, Carlo Franci, su consiglio dello storico Luigi Fumi, scriveva all'architetto Giuseppe Sacconi:

> Ho avuto comunicazione dall'amico Fumi della splendida idea suggeritale in favore del nostro Duomo, dall'amore che porta all'arte, per arricchirlo del prezioso monumento delle porte istoriate a smalto, che nel Suo concetto formeranno una meraviglia della già meravigliosa facciata.

Luigi Fumi, insieme a monsignnr Serafini, pensò ai temi che si sarebbero dovuti raffigurare sulle porte. Può essere interessante riproporli: il Battesimo, la Cresima, la Penitenza, l'Eucarestia, l'Olio Santo, l'Ordine Sacro, il Matrimonio.

Il progetto sembrava partito con il piede giusto: i bozzetti delle nuove porte sarebbero dovuti essere pronti in occasione dell'esposizione di arte sacra che si era deciso di allestire in occasione del Congresso. Ma le cose andarono diversamente: Giuseppe Sacconi non riuscì a rispettare i tempi distolto da altri impegni e dalle polemiche che accompagnarono e seguirono la costruzione a Roma del Monumento a Vittorio Emanuele. Ma nel suo procedere a rilento, può avere pesato anche la paura che confessò in un'intervista, tempo dopo, lo scultore Francesco Messina al quale ci si era rivolti, tra il 1956 e il 1962, per lo stesso incarico:

> Lei vuol sapere perché io non ho fatto le porte del Duomo di Orvieto [...] devo confessare che mi tremarono subito le mani perché l'idea d'inserirmi fra quelle stupende sculture del Maitani non mi lasciava dormire; insomma era un tormento che mi toglieva veramente il sonno.

Il bozzetto di Sacconi non fu presentato in mostra, l'occasione del Congresso venne perduta e sulla necessità di progettare nuove porte scese l'oblio per alcuni decenni: un concorso si ebbe negli anni 1928/29 e un secondo nel 1930 anche se – come è noto – non se fece nulla sino alla commissione affidata al maestro Emilio Greco.
Il calo d'interesse alla fine degli anni novanta dell'Ottocento potrebbe – ma forse è una forzatura – essere messo in relazione in una qualche maniera con le difficoltà incontrate dal pieno espletamento della *Rerum Novarum* e delle attese che aveva suscitato. Sono gli anni del Concilio Vaticano II che portarono d'attualità di nuovo il tema delle porte, dopo i tentativi già ricordati di affidare la realizzazione a Francesco Messina, ci si indirizzò con decisione verso Emilio Greco:

> mi è gradito comunicarle che questo Consiglio di Amministrazione su parere conforme del Rev.mo Capitolo lo ha unanimemente officiato per la esecuzione dei bozzetti relativi alle porte del Duomo,

così si esprimeva il presidente dell'Opera del Duomo in una lettera dell'11 agosto 1962. Nel frattempo il Maestro aveva comunicato che per le porte riteneva opportuno affrontare il tema delle Opere di Misericordia.
Nel Consiglio dell'Opera e nel Capitolo della Cattedrale vi era stato chi aveva raccomandato di trattare il tema dell'Eucarestia ritenuto più legato alla chiesa orvietana. Sempre l'Opera del Duomo aveva nominato un Commissione Consultiva, presieduta da monsignor Giovanni Fallani presidente della Pontificia Commissione centrale per l'Arte Sacra in Italia, per valutare i bozzetti che il maestro aveva realizzato a tempo di record essendo pronti per i primi giorni di novembre.

Interessante ai nostri fini appare un passo del verbale ufficiale della riunione del 12 novembre 1962 redatto da monsignor Fallani su mandato della Commissione Consultiva: i suoi componenti vennero edotti

> sulla recente iniziativa di affidare direttamente al prof. Emilio Greco il compito di realizzare un bozzetto per la porta, raffigurando nei vari scomparti, in continuità al tema del Giudizio [presente nella Cappella affrescata da Luca Signorelli], le opere di Misericordia Corporali, anche perché rispondenti all'Enciclica Mater et Magistra ed a uno dei caratteri del pontificato di Giovanni XXIII.

Un'esperienza che ha segnato in profondità la storia della Chiesa è entrata così nelle porte che dall'agosto 1970 segnano l'ingresso del Duomo di Orvieto.

Bibliografia essenziale

Cirenei, G. - Satolli, A. (a cura di),
1976 *Il Duomo delle porte. Libro bianco sulle porte del Duomo di Orvieto*, Istituto Storico Artistico Orvietano, Orvieto.

Mattia, I.
2005 *Eucaristia e questione sociale. Il Congresso di Orvieto*, Roma .

Percorsi della storiografia sugli ebrei in Umbria

Paolo Pellegrini
Direttore del Centro Studi Storici di Terni

Dall'esiguo numero di titoli sugli ebrei in Umbria segnalati in due repertori bibliografici del 1924 e del 1954-1964[1], risulta evidente come la storiografia umbra sostanzialmente si sia mantenuta in linea con la più generale "disattenzione" per l'ebraismo mostrata dalla cultura italiana sino alla metà del Novecento[2].

Negli anni settanta del secolo scorso, tuttavia, pure in Italia sono andati affermandosi nuovi indirizzi di ricerca che inevitabilmente hanno influenzato il panorama degli studi locali.

Non è questa la sede per ripercorre le tendenze della storiografia nazionale degli ultimi decenni, ma qui, considerato lo scopo del presente contributo, va almeno ricordato come la 'scoperta' da parte della medievistica italiana dei temi frequentati dalla scuola francese delle "Annales"[3], sia stata tutt'altro che estranea alla straordinaria fioritura di

> contributi tesi ad accertare la concreta presenza, nell'Italia bassomedievale soprattutto, delle realtà ebraiche, della loro mobilità, delle loro politiche fa-

[1] G. Gabrieli, *Italia Judaica. Saggio d'una bibliografia storica e archeologica degli Ebrei d'Italia*, Fondazione Leonardo per la cultura italiana, Roma 1924 e A. Milano, *Bibliotheca Historica Italo-Judaica*, Sansoni, Firenze 1954, integrato da Id., *Bibliotheca Historica Italo-Judaica. Supplemento 1954-1963*, Sansoni, Firenze 1964.

[2] Cfr. G. Lopez, *Ebraismo e editoria in Italia. Tendenze e sviluppo dagli anni Trenta agli anni Novanta*, in *La cultura ebraica nell'editoria italiana (1955-1990). Repertorio bibliografico*, a cura del Centro di cultura ebraica della Comunità ebraica di Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma 1992, pp. 23-46 (in part. pp. 25-31).

[3] Sul "rovesciamento della tradizionale gerarchia di valori" allora operato dalla medievistica italiana, relegando "l'interesse per gli aspetti politici, istituzionali, culturali dietro altri e nuovi interessi per la storia della società e degli aspetti materiali e mentali di essa", cfr. D. Balestracci, *Medioevo italiano e medievistica. Note didattiche sulle attuali tendenze della storiografia*, Il Calamo, Roma 1996, in part. pp. 159-168.

> miliari, della loro fortuna economica, dei loro rapporti con il potere politico, economico e fiscale cristiano[4].

Non molto tempo dopo (intorno alla metà degli anni ottanta) anche sul versante della storia contemporanea si sarebbe registrato un consistente aumento di interesse per le vicende dell'ebraismo italiano. Di questo rinnovamento delle ricerche in ambito contemporaneistico è possibile delineare – come qualche anno fa ha fatto Mario Toscano[5] – una serie di cause 'scatenanti', non ultima la

> copiosa messe di studi, testimonianze e ricerche apparsa in occasione del cinquantesimo anniversario della promulgazione delle leggi razziali in Italia, che, al di là della ovvia varietà del livello scientifico dei singoli contributi, ha costituito una tappa importante del lavoro storiografico e del dibattito culturale[6].

Del vigoroso sviluppo, anche nel nostro paese, della storia ebraica come disciplina autonoma, riconosciuta dall'ordinamento accademico, con un largo seguito di cultori, professionisti o meno, e con proprie sedi di dibattito, ha beneficiato, come si diceva, anche lo stato delle conoscenze sugli ebrei in Umbria. Non solo, ma proprio l'ebraismo umbro del tardo medioevo e della prima età moderna è stato oggetto di contributi – e il riferimento è ovviamente alle opere di Ariel Toaff – che hanno segnato profondamente l'attuale stagione storiografica, individuando campi d'indagine mai esplorati prima, passando al vaglio tipologie di fonti in passato poco o per nulla utilizzate, proponendo chiavi di lettura e schemi interpretativi rivelatisi efficaci anche per altre realtà geografiche. Nel suo insieme, la ricerca 'locale', che definiamo tale solo per comodità di esposizione, presenta – come è normale che sia – differenti gradi di approfondimento e di analisi, ma almeno per i secoli XIII-XVI ha reso disponibile una quantità di informazioni senza dubbio soddisfacente, mentre per la fase otto-novecentesca permangono vuoti che solo di recente si è iniziato a colmare.
Una rapida rassegna di questa storiografia sulla presenza degli ebrei in Umbria sarà dunque al centro delle prossime pagine, ma prima di entrare in *medias res* sono d'obbligo alcune brevi precisazioni. In primo luogo, occorre chiarire che non

[4] G. Todeschini, *Gli ebrei medievali come minoranza attiva nella storiografia italiana degli ultimi trent'anni*, in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a cura di M.G. Muzzarelli e G. Todeschini, Zanini, Bologna 1989, pp. 29-30.

[5] M. Toscano, *Lineamenti della produzione storiografica su ebrei ed ebraismo nell'età contemporanea*, in *La cultura ebraica nell'editoria italiana* cit., pp. 57-66.

[6] Ivi, p. 63.

tutto ciò che è stato scritto sull'argomento potrà essere illustrato o anche semplicemente citato: evidenti motivi di spazio hanno infatti consigliato di tralasciare le notizie riportate in opere generali (ad esempio le tante storie municipali a carattere erudito) e gli interventi meno significativi, spesso apparsi in fogli e bollettini a diffusione strettamente locale e non sempre sufficientemente documentati; non sono state prese in considerazione neppure le tesi di laurea, essendosi preferito circoscrivere il discorso al materiale edito. Esula, infine, dalle finalità puramente ricognitive di questo contributo la riflessione sul rapporto con la più ampia bibliografia di riferimento: riflessione senz'altro interessante, che permetterebbe una proficua comparazione di acquisizioni e di metodologie di lavoro differenti, ma che proprio per tale ragione merita di essere svolta in una sede apposita.

Dal prestito a "il vino e la carne"

Tra la fine del Duecento e la seconda metà del Cinquecento, l'Umbria fu sede di una cinquantina di insediamenti ebraici[7], in genere formatisi con l'arrivo di banchieri provenienti da Roma (i cosiddetti *judei de Urbe*) mossisi verso il centro-nord della penisola in cerca di piazze ove investire i propri capitali[8], e cancellati dalle "bolle infami", come le definì Attilio Milano[9], con le quali in età controriformistica la Chiesa affrontò la 'questione ebraica'.
Questi nuclei – inseriti in una fitta rete di comunità, omogenee dal punto di vista socio-economico e culturale, che copriva l'area compresa fra il Tevere e il Po[10] – non raggiunsero mai dimensioni particolarmente rilevanti. Esclusa, in-

7 A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 1989, p. 16, fig. 1.

8 Sulla scorta del pionieristico, e ancora fondamentale, V. Colorni, *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale con particolare riguardo alla comunità di Mantova*, in "Rivista di storia del diritto italiano", 8 (1935), pp. 406-458, hanno studiato la migrazione degli ebrei romani verso l'Italia centro-settentrionale: A. Milano, *I primordi del prestito ebraico in Italia*, in "La rassegna mensile di Israel" (d'ora in poi, "RMI"), 19 (1953), pp. 118-146; L. Poliakov, *Les banchieri juifs et le Saint-Siège du XIII^e^ au XVII^e^ siècle*, SEVPEN, Paris 1965; A. Toaff, *Gli ebrei romani e il commercio del denaro nei comuni dell'Italia centrale*, in *Atti del I convegno internazionale "Italia Judaica"* (Bari, 18-22 maggio 1981), Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma 1983, pp. 183-196; Id., *Gli ebrei a Roma*, in *Storia d'Italia*, *Annali*, XI/1. *Gli ebrei in Italia. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996, pp. 128-138.

9 A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, p. 244.

10 Toaff, *Gli ebrei a Roma* cit., p. 137.

fatti, l'*universitas judeorum* di Perugia, che nel tardo Trecento dovette arrivare a contare circa 200 persone[11], tutti i gruppi attestati nel resto della regione risultano essere stati di entità piuttosto modesta: non oltre i 100 individui a Città di Castello, Foligno, Spoleto e Terni, meno di 50 in una decina di località (Gubbio, Assisi, Spello, Bevagna, Trevi, Orvieto, Todi, Norcia, Amelia, Narni) e ancora meno – sotto le 20 unità – in altri centri. Al di là della loro consistenza, tali insediamenti hanno comunque lasciato non poche tracce (documentarie, toponomastiche, monumentali) e soprattutto, con la loro capillare diffusione, hanno messo in contatto l'intero territorio umbro – dove prima della fine del XIII secolo forse non si era avuta che qualche sporadica presenza[12] – con quella che per lungo tempo è stata l'unica minoranza religiosa tollerata in seno alla *Respublica christiana*.

Un primo, parziale, interesse per le vicende delle piccole comunità dell'Umbria fu mostrato da qualche esponente della storiografia locale di fine Ottocento e inizio Novecento. Fu il caso di Lorenzo Leonij, che nell'articolo *Documenti tratti dall'Archivio segreto di Todi* – apparso in un fascicolo del 1875 dell'"Archivio storico italiano" – inserì i *Capitoli del Comune di Todi cogli ebrei* e nel 1881 pubblicò, sullo stesso periodico, *Decreti del Comune di Todi contro gli ebrei e giustizia loro resa da Francesco Sforza*; di Ariodante Fabretti, il quale nel 1891 stampò in proprio un volumetto *Sulla condizione degli Ebrei in Perugia dal XIII al XVII secolo*; di Ugo Guido Mondolfo, che nel 1907 si occupò del nucleo ebraico di Terni – città dove in quegli anni svolgeva la professione di insegnante – nello scritto *Gli Ebrei in una città dell'Umbria nei secoli XV e XVI*[13]. I lavori di questi studiosi, tuttavia, risentono fortemente del 'gusto per il documento' proprio di certa erudizione otto-novecentesca e per lo più si presenta-

[11] Id., *Gli ebrei a Perugia*, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 1975, p. 38.

[12] A quanto mi risulta, la residenza di ebrei anteriormente al tardo Duecento è stata ipotizzata per Assisi (Id., *The jews in medieval Assisi, 1305-1487. A social and economic history of a small jewish community in Italy*, Olschky, Firenze 1979, p. 4, nota 2), Norcia, *Plestia* e Nocera (M. Tabarrini, *L'Umbria si racconta*, II, s.e., Foligno 1982, pp. 3 e 89-90), Spoleto (M. Finzi Avissar, *Spoleto ebraica*, in "RMI", 51 (1985), pp. 42-46) e Narni (P. Pellegrini, *Gli ebrei a Terni nel '300*, in "Memoria Storica" (d'ora in poi, "MS"), 18 (2001), pp. 38-39).

[13] L. Leonij, *Documenti tratti dall'Archivio segreto di Todi*, in "Archivio storico italiano", serie III, 22 (1875), pp. 179-198 (in part. pp. 182-190); Id., *Decreti del Comune di Todi e giustizia loro resa da Francesco Sforza*, ivi, serie IV, 7 (1881), pp. 25-28; A. Fabretti, *Sulla condizione degli Ebrei in Perugia dal XIII al XVII secolo. Documenti editi*, Tip. privata dell'autore, Torino 1891; U.G. Mondolfo, *Gli Ebrei in una città dell'Umbria nei secoli XV e XVI*, s.e., Assisi 1907.

no come semplici raccolte di fonti, senz'altro utili per il loro carattere informativo ma decisamente carenti sul piano dell'analisi storico-critica.
Agli ebrei, seppure limitatamente al loro ruolo di *feneratores*, accennano anche le opere che affrontano la nascita dei Monti di pietà umbri. Va detto, però, che le ricerche più antiche, di cui nel 1956 offrì un'utile rassegna Giuseppe Mira[14], in realtà contengono pochissimi dati sul prestito ebraico: appena qualche riga vi dedicano, ad esempio, Fabretti, Oscar Scalvanti, Paolano Manassei, P. Fabbri, Amedeo Salzano[15].
A trattare in maniera più diffusa (e più documentata) il ruolo svolto dagli ebrei all'interno del mercato creditizio di alcune città della regione saranno, negli anni cinquanta e sessanta del Novecento, Alberto Ghinato, che ha studiato i primi anni di vita del Monte di pietà e del Monte frumentario di Amelia e del Monte di pietà ternano[16], e Stanislao Majarelli e Ugolino Nicolini, cui si deve una corposa monografia sul "periodo delle origini" del Monte di pietà di Perugia[17].
Nel frattempo, comunque, non erano mancati interventi su ebrei impegnati in campi diversi da quello feneratizio, come l'articolo di Scalvanti sugli "studenti israeliti" che nel corso del Cinquecento si laurearono in medicina presso lo *Studium* perugino, o quello di Felice Momigliano su maestro Gandino di Bonaventura,

[14] Si vedano le pagine introduttive del saggio *Note sul Monte di Pietà di Perugia dalle origini alla seconda metà del XVI secolo*, ora ripubblicato in G. Mira, *Scritti scelti di storia economica umbra*, a cura di A. Grohmann, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 1990, pp. 77-120.

[15] A. Fabretti, *Nota storica intorno alla origine dei Monti di pietà in Italia*, Stamperia Reale, Torino 1871; O. Scalvanti, *Il Mons Pietatis di Perugia con qualche notizia sul Monte di Gubbio*, Tip. Boncompagni, Perugia 1892; P. Manassei, *Barnaba da Terni e i Monti di Pietà*, in "Bollettino della Regia Deputazione di storia patria per l'Umbria", 8 (1902), III, pp. 467-500; P. Fabbri, *Il Monte della Pietà a Spello*, ivi, 14 (1909), II-III, pp. 161-192; A. Salzano, *Il "Monte dei denari" e il "Monte del grano" a Spoleto nella seconda metà del Quattrocento (Contributo alla storia del credito pignoratizio in Italia)*, Prem. Tip. dell'Umbria, Spoleto 1940.

[16] Quali volumi I, II e III dei suoi *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, Ghinato presso le Edizioni Francescane di Roma, nella collana da lui diretta *Studi e testi francescani*, pubblicò nel 1956 *Monte di Pietà e Monti Frumentari di Amelia. Origine e antichi statuti*, nel 1959 *I primordi del Monte di Pietà di Terni (1464-1489)* e nel 1960 *I primordi del Monte di pietà di Terni (1489-1515)*.

[17] S. Majarelli e U. Nicolini, *Il Monte dei poveri di Perugia. Periodo delle origini (1462-1474)*, Banca del Monte di Credito, Perugia 1962.

un ebreo che nella seconda metà del XIV secolo insegnò medicina nello stesso ateneo[18].

Il tema del prestito torna in *Ebrei in Todi nel secolo XIII* di Luciano Rossi[19], ma con questo saggio del 1970 per la prima volta ci si occupa di banchieri ebrei prescindendo dal discorso sui Monti di pietà e soprattutto si cerca di contestualizzarne l'attività, delineando il quadro politico ed economico nel quale avvenne la loro introduzione nella città di Jacopone.

L'avvio di una nuova stagione di studi sulla presenza ebraica nell'Umbria bassomedievale e protomoderna si avrà, tuttavia, nel 1975, l'anno dell'uscita del libro di Toaff *Gli ebrei a Perugia*[20], preceduto da un breve contributo dello stesso autore apparso nel 1972 sulla rivista israeliana "Michael"[21]. Edito quasi contemporaneamente alle *Note sulla presenza di una comunità ebraica in Perugia* di Mira[22], il volume fu inserito nella collana *Fonti per la storia dell'Umbria* della Deputazione di storia patria, il cui Consiglio direttivo aveva accettato la proposta di pubblicazione dell'opera, segnalata da Paolo Brezzi, nel marzo del 1974, avendone riconosciuto "l'importanza scientifica", valutata anche da "esperti della materia"[23]. Il libro, che nella struttura si rifà, come rivela lo stesso Toaff nell'*Introduzione*, alla monografia di Umberto Cassuto sugli ebrei fiorentini "nell'età del Rinascimento"[24], ripercorre la storia della comunità ebraica di Perugia principalmente dalla metà del Duecento alla fine del Cinquecento[25], ma lo fa – e qui sta il carattere innovativo della ricerca – attraverso l'esame di una molteplicità di aspetti (l'incidenza sul sistema economico cittadino, le relazioni con le autorità civili e religio-

18 O. Scalvanti, *Lauree in medicina di studenti israeliti a Perugia nel secolo XVI*, in "Annali della Facoltà di Giurisprudenza", serie III, 8 (1910), II, pp. 91-129; F. Momigliano, *Un ebreo professore di medicina all'Università di Perugia nella seconda metà del secolo XV*, in "Il Vessillo Israelitico", 66 (1918), XIX-XX, pp. 384-387.

19 L. Rossi, *Ebrei in Todi nel secolo XIII*, in "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria" (d'ora in poi, "BDSPU"), 67 (1970), I, pp. 31-71.

20 Toaff, *Gli ebrei a Perugia* cit.

21 Id., *Documenti sulla storia degli ebrei a Perugia nei secoli XIII e XIV*, in "Michael", 1 (1972), pp. 316-325.

22 G. Mira, *Note sulla presenza di una comunità ebraica in Perugia e sulla sua attività creditizia nella seconda metà del secolo XIII e nella prima metà del XIV*, in Id., *Scritti scelti* cit., pp. 363-384.

23 *Adunanza del Consiglio Direttivo del 30 marzo 1974*, in "BDSPU", 72 (1975), II, p. 192.

24 U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Tip. Galletti e Cocci, Firenze 1918.

25 Il libro contiene una parte dedicata all'Otto e al Novecento, ma si tratta di 4 pagine in tutto, contro le oltre 170 sui secoli precedenti.

se, l'organizzazione e i rapporti interni, le attività in campo culturale, l'onomastica, ecc.), portando un significativo contributo al superamento del "luogo comune che vuole ebrei=prestatori=comunità ebraica=entità unica ed unitaria priva di articolazioni interne"[26].

Dopo quello perugino, Toaff ha studiato gli insediamenti ebraici di Città di Castello[27], di Assisi[28], oggetto, quest'ultimo, di un saggio in inglese (non andato esente da qualche osservazione critica[29]) di cui sono ora disponibili la traduzione italiana e un aggiornamento[30], e di Gubbio[31]. Successivamente si è soffermato sull'attività di una compagnia di *judei de Urbe* in affari con il Comune di Terni durante l'ultimo decennio del XIII secolo[32], sostenendo l'ipotesi, già avanzata in altra sede e in seguito ulteriormente argomentata[33], che la diffusione degli ebrei romani nelle terre della Chiesa non sarebbe stata casuale, ma incoraggiata, se non addirittura pianificata, dalla Sede apostolica. Ha poi analizzato i beni, comprendenti una serie di libri, che nel 1463 ereditò un ebreo di Spoleto e il fenomeno delle conversioni al cristianesimo nell'Umbria del Quattrocento[34].

[26] S. Boesch Gajano e M. Luzzati, *Premessa*, in "Quaderni storici", 54 (1983), *Ebrei in Italia*, p. 780.

[27] A. Toaff, *Gli ebrei a Città di Castello dal XIV al XVI secolo*, in "BDSPU", 72 (1975), II, pp. 1-105.

[28] Id., *The jews in medieval Assisi* cit.

[29] Secondo A. Grohmann, che ha firmato una recensione apparsa in "BDSPU", 79 (1982), pp. 231-233, il saggio, "anche se bello, aggiornatissimo nella storiografia, ricco di fonti inedite di grande interesse, ha forse però il limite di restare troppo ancorato al documento e di non illuminare in pieno i complessi rapporti, non solo finanziari e di natura morale, che dovettero instaurarsi tra comunità ebraica e comunità civile nel suo complesso" (p. 233).

[30] A. Toaff, *Gli ebrei nell'Assisi medievale, 1305-1487. Storia sociale ed economica di una piccola comunità ebrea in Italia*, Accademia Properziana del Subasio, Assisi 2001 e Id., *Gli ebrei nell'Assisi medievale, 1305-1487. Appendici e aggiornamenti*, Accademia Properziana del Subasio, Assisi 2002.

[31] Id., *Gli ebrei a Gubbio nel Trecento*, in "BDSPU", 78 (1981), pp. 153-192.

[32] Id., *Commercio del denaro ed ebrei romani a Terni (1296-1299)*, in "Annuario di studi ebraici", 10 (1980-1984), pp. 247-290.

[33] Id., *Gli ebrei romani e il commercio del denaro* cit. e Id., *Gli ebrei a Roma* cit., pp. 128-138.

[34] Id., *L'eredità di Angelo di Guglielmo da Camerino (Spoleto 1463)*, in "Annuario di studi ebraici", 11 (1985-1987), pp. 57-84 e Id., *Conversioni al cristianesimo in Italia nel Quattrocento. Movimenti e tendenze: il caso dell'Umbria*, in *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*. Atti del VI Congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo (S. Miniato, 4-6 novembre 1986), a cura di M. Luzzati, M. Olivari e A. Veronese, Carucci, Roma 1988, pp. 105-112.

Tutti questi lavori, insieme alla notevole messe di documenti che l'autore è andato nel frattempo raccogliendo e che fra il 1993 e il 1994 sarebbero stati trascritti o regestati nei tre tomi di *The jews in Umbria*[35], hanno in qualche modo preparato la pubblicazione del volume *Il vino e la carne*, uscito nel 1989 nella collana *Biblioteca storica* dell'editore bolognese il Mulino[36]. L'opera, presto impostasi come imprescindibile punto di riferimento negli studi sull'ebraismo italiano fra Due e Cinquecento, offre un quadro della vita degli ebrei in Umbria che fa proprie le sollecitazioni più recenti della storia sociale, della mentalità e della cultura materiale. Al centro del libro non sono più i prestatori di denaro – 'confinati', infatti, nell'ultimo capitolo – ma l'identità culturale degli ebrei umbri, il loro profilo socio-economico, i loro usi, le loro tradizioni legate al matrimonio e alla morte, le loro abitudini alimentari, il tutto esaminato alla luce del costante rapporto con la 'maggioranza' cristiana.
La pubblicazione di un testo per certi versi 'esaustivo' come *Il vino e la carne*, con una ricchezza di informazioni e di spunti critici rispetto alla quale potrebbe risultare difficile dire qualcosa che non sia già stato detto, ha aperto una serie di piste di indagine che anche altri avrebbero più o meno proficuamente battuto. Dello stesso Toaff già nel 1990 apparve un articolo sulla vicenda di un medico ebreo, maestro Leone, che nel 1457 fu imprigionato nelle carceri di Spoleto, al quale sono seguiti, fra il 1997 e il 2000, i contributi sulle attività creditizie di Laudadio De Blanis e sulla concessione della cittadinanza agli ebrei perugini[37]. Nell'ultimo ventennio, poi, hanno visto la luce nuovi studi riguardanti i Monti di pietà, come quelli sugli istituti di Norcia e di Spoleto[38], che hanno arricchito lo stato delle conoscenze sulle condizioni degli ebrei in quelle città.
Molte delle ricerche prodotte dopo il 1989 hanno riguardato la presenza ebraica in un'area, quella dell'Umbria meridionale, che in precedenza solo marginalmente era stata interessata da approfondimenti. È il caso della comunità di

35 Id., *The jews in Umbria*, 3 voll., Brill, Leiden-New York-Köln 1993-1994.

36 Id., *Il vino e la carne* cit.

37 Id., *Il caso di maestro Leone, medico ebreo (Spoleto, 1457)*, in "Spoletium", 31-32 (1990), XXXIV-XXXV, pp. 187-190; Id., *Maestro Laudadio De Blanis e la banca ebraica in Umbria e nel Patrimonio di San Pietro nella prima metà del Cinquecento*, in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", 1 (1997), pp. 95-112; Id., Judei cives*? Gli ebrei nei catasti di Perugia del Trecento*, ivi, 4 (2000), pp. 11-36.

38 R. Cordella, *Le origini e i capitoli del Monte di Pietà e del Monte Frumentario di Norcia*, in "BDSPU", 84 (1987), pp. 109-190 e F. Lezi, *Il Monte di Pietà di Spoleto dal XV secolo alla prima metà del XVIII secolo*, in "Archivi in Valle Umbra", 5 (2003), pp. 41-109.

Terni, della quale si sono occupati Aurelia Simonetti, nel 1992 autrice dell'articolo *Gli Ebrei a Terni tra XV e XVI secolo*[39], e chi scrive, che tra il 1991 e il 2007, ha pubblicato, in volumi collettanei, riviste di studi ebraici e di storia locale, una decina di contributi attinenti a vari aspetti della vita del gruppo ebraico cittadino[40]. Oggetto di specifiche indagini, condotte sempre dallo scrivente, sono stati, inoltre, i nuclei di San Gemini e di Narni[41].
Sulle comunità insediate nella zona centro-settentrionale della regione si sono avuti, invece, il volume di Sara Chiapperi *Aspetti di vita quotidiana della comunità ebraica spoletina del XV secolo*[42], che però presenta, come evidenziato da Toaff[43], non pochi limiti dal punto di vista sia informativo che analitico, il breve intervento (poco più di una scheda) con cui Alberto Sartore traccia una sorta di mappa dei banchi di prestito nella Perugia del primo Quattrocento[44] e l'opu-

[39] A. Simonetti, *Gli Ebrei a Terni tra XV e XVI secolo*, in "MS", 1 (1992), pp. 89-97.

[40] P. Pellegrini, *Medici ebrei a Terni nel medioevo*, in "Annuario di studi ebraici", 12 (1988-1991), pp. 89-101; Id., *Sul prestito ebraico nella Terni del Trecento: fonti e ipotesi*, in "Indagini", 65 (1994), pp. 29-33; Id., *Una fonte inedita per la storia degli ebrei nella Terni medievale*, ivi, 67 (1995), pp. 29-31; Id., *La comunità ebraica*, in *Festa, vita civile e religiosa a Terni nel tardo Medioevo*. Catalogo della mostra (Terni, 1-9 giugno 1996), a cura di E. David e G. Tomassini, Comune di Terni, Terni 1996, pp. 14-16; Id., *Terni e gli ebrei tra '500 e '700: continuità e rotture*, in *Istituzioni, Chiesa e cultura a Terni tra Cinquecento e Settecento*. Atti del seminario (Terni, 16-17 marzo 1995), a cura di T. Pulcini, Provincia di Terni-ISTES, Terni 1997, pp. 265-275; *Medici ebrei a Terni fra Tre e Quattrocento*, in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", 2 (1998), pp. 113-125; Id.; *Gli ebrei a Terni nel '300* cit.; Id., *I cimiteri ebraici di Terni: siti e vicende (secc. XIV-XX)*, in "MS", 24 (2004), pp. 45-65; Id., *Artigiani ebrei e artigiani cristiani. Una società 'mista' a Terni nel 1465*, ivi, 30 (2007), pp. 59-71.

[41] Id., *Note sugli ebrei in Sangemini nel XV secolo*, in "RMI", 59 (1992), pp. 111-118 e Id., *La comunità ebraica di Narni: caratteristiche economiche e sociali (secoli XIV-XV)*, in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", 5 (2001-2002), pp. 139-158, parzialmente ripreso in Id., *La* civitas *narnese nel basso medioevo: momenti di vita economica e sociale*, in *Narni e i suoi statuti medievali*. Atti del convegno di studio (Narni, 14-15 maggio 2005), a cura di L. Andreani, L. Ermini Pani ed E. Menestò, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2007, pp. 239-326 (in part. pp. 305-326).

[42] S. Chiapperi, *Aspetti di vita quotidiana della comunità ebraica spoletina del XV secolo*, Del Gallo, Spoleto 1998.

[43] A. Toaff, *Ebrei ed economia*, in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", 3 (1999), pp. 213-215.

[44] A. Sartore, *Insediamenti ebraici e banchi per il prestito a Perugia nella prima metà del XV secolo*, in *Per soventione de le povere persone. Aspetti del credito dal Monte di Pietà alla Cassa di Risparmio*, a cura di Clara Cutini, Fabrizio Fabbri, Perugia 2000, pp. 39-44.

scolo di Franco Maiotti e Gianluca Maiotti, *Storia e restuaro del Vecchio Cimitero Ebraico di Perugia*[45], nel quale però, al di là di quanto lascia intendere il titolo, lo spazio dedicato alla storia del sepolcreto è piuttosto limitato.
Agli ebrei eugubini, cui ha in più occasioni accennato Alessandra Veronese nell'ambito delle sue ricerche sulla presenza ebraica nel Ducato di Urbino[46], è dedicato, infine, un recente volume di Marco Jacoviello e Alessio Passeri[47].

Emancipazione, integrazione, persecuzione: l'Otto e il Novecento

In Umbria, da dove erano stati espulsi, come da altri territori dello Stato della Chiesa, nella seconda metà del Cinquecento, gli ebrei – che nel corso del XVIII secolo erano stati assidui frequentatori delle più importanti fiere locali[48] – poterono ristabilirsi soltanto dopo l'annessione della regione al Regno d'Italia.
Va detto che comunque anche prima di allora in qualche comune si ebbero casi di residenze più o meno stabili. A partire soprattutto dagli anni trenta del Settecento, l'atteggiamento della Sede apostolica verso la 'questione ebraica' era stato, infatti, tutt'altro che lineare, oscillando fra episodi di inasprimento della politica repressiva (si pensi solo all'*Editto sopra gli ebrei* emanato il 5 aprile 1775 da Pio VI) e una serie di concessioni alle norme più restrittive. Questo misto di "tolleranza e repressione" – per citare Mario Rosa[49] – aveva favorito, o quanto meno non aveva scoraggiato, la migrazione di alcuni ebrei verso località

[45] F. Maiotti e G. Maiotti, *Storia e restuaro del Vecchio Cimitero Ebraico di Perugia*, Rotary Club, Perugia 2005.

[46] Si vedano, ad esempio, A. Veronese, *La presenza ebraica nei territori del Ducato di Urbino. Prime testimonianze e alcune notizie sul materiale archivistico di Gubbio, Cagli e Casteldurante*, in "Materia giudaica", 3 (1997), pp. 32-39 e Ead., *Famiglie di banchieri ebrei attive nel Ducato di Urbino tra XIV e XV secolo*, in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", 3 (1999), pp. 125-153.

[47] M. Jacoviello e A. Passeri, *Abramo di Gubbio. La presenza degli ebrei a Gubbio nel tardo medioevo*, La Giuntina, Firenze 2007.

[48] Cfr. G. Comez, *Provvedimenti adottati in tempo di peste e loro ripercussioni sulla fiera. La partecipazione degli ebrei*, in *La fiera dei morti (già di Ognissanti). Lineamenti storici di un'antica tradizione perugina*, a cura di M. Roncetti, Comune di Perugia, Perugia 1980, pp. 61-74 (in part. pp. 71-74); Pellegrini, *Terni e gli ebrei* cit., pp. 271-275; A. Ciccarelli, *Le fiere a Terni*, in "BDSPU", 100 (2003), II, pp. 207-255 (in part. pp. 248-249).

[49] M. Rosa, *Tra tolleranza e repressione: Roma e gli ebrei nel '700*, in *Gli ebrei nell'Italia dalla segregazione alla prima emancipazione*. Atti del III convegno internazionale "Italia Judaica" (Tel Aviv, 15-20 giugno 1986), Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma 1989, pp. 81-98.

dello stesso Stato pontificio prive di ghetto e nelle quali, pertanto, non avrebbero potuto fissare il proprio domicilio.
Dallo studio di Ermanno Loevinson su *Gli Ebrei dello Stato della Chiesa nel periodo del risorgimento politico d'Italia*, pubblicato nel 1934-35 da "La rassegna mensile di Israel"[50], sappiamo che i centri della regione che nella prima metà dell'Ottocento sicuramente accolsero qualche ebreo furono Terni, Spoleto, Città di Castello e naturalmente Perugia. Qui il ritorno degli ebrei risaliva addirittura all'epoca del pontificato di Pio VI (1775-1799), quando vi si stanziarono quattro famiglie ebraiche che con i loro "negozi di pannina e teloni" svolsero una "funzione di calmiere dei prezzi all'interno del commercio cittadino", funzione che ancora molti anni dopo al gonfaloniere Fabrizio della Penna sarebbe parsa motivo più che valido per richiedere al Sant'Uffizio la revoca di un'ordinanza di espulsione[51]. Quanto tuttavia fosse precaria la condizione di questi 'clandestini', lo rivela la vicenda, tratteggiata da chi scrive[52], di Abramo Ascoli, un ebreo originario di Ancona che nella Terni preunitaria installò quella che nel giro di qualche lustro sarebbe divenuta una delle principali filande di seta della zona.
Con l'Unità, e la conseguente parificazione degli *israeliti* – secondo il termine allora più usato[53] – agli altri cittadini italiani, la situazione ovviamente mutò, ma in Umbria il ritorno degli ebrei sarebbe stato assai contenuto. I censimenti della popolazione del Regno rivelano l'esistenza in tutto il territorio regionale di non più di tre o quattro insediamenti, il maggiore dei quali, quello perugino, agli inizi del Novecento, "quando raggiunse la punta più alta in età contemporanea", contava appena un centinaio di persone[54].

[50] E. Loevinson, *Gli Ebrei dello Stato della Chiesa nel periodo del risorgimento politico d'Italia*, in "RMI", 9 (1934-1935), pp. 36-45, 159-174, 263-285, 422-439, 542-563; 11 (1936-1937), pp. 34-43, 275-287, 373-381; 12 (1937-1938), pp. 197-206.

[51] L. Brunelli, *Attraverso il Risorgimento e oltre. Appunti sulla presenza degli ebrei a Perugia nell'Ottocento*, in *Scritti in onore di Raffaele Rossi*, a cura di Ead. e A. Sorbini, ISUC-Editoriale Umbra, Perugia-Foligno 2003, pp. 67-68.

[52] P. Pellegrini, *Un opificio al centro di Terni: la filanda di Abramo Ascoli (1836-1866)*, in *Palazzo Mazzancolli a Terni. Storia, architettura, archivi*, a cura di A.P. Bidolli, Fondazione Cassa di risparmio di Terni e Narni, Terni 2005, pp. 43-54.

[53] Con l'emancipazione, il termine *ebreo* fu progressivamente sostituito da *israelita*, "suonando in quel tempo come espressione più rispettosa e adeguata a indicare come la massima differenza tra gli ebrei e l'ambiente circostante fosse ormai costituita solo dalla diversità delle rispettive convinzioni religiose" (P. Stefani, *Gli ebrei*, il Mulino, Bologna 1997, p. 10).

[54] Brunelli, *Attraverso il Risorgimeno* cit., p. 71.

Le città umbre, dunque, furono solo lambite dalla massiccia corrente migratoria che dopo l'unificazione nazionale ridisegnò la distribuzione degli ebrei in Italia e ciò, verosimilmente, per la limitata capacità dell'Umbria di attrarre individui che legavano la scelta residenziale

> al sistema di opportunità economiche che [andava] sviluppandosi più o meno rapidamente, e non sempre in modo equilibrato, nel quadro della nuova Italia unita[55].

Il ricostituirsi di nuclei ebraici, anche se di modesta entità e scarsamente 'visibili', avrebbe comunque riproposto in ambito locale una serie di questioni rispetto alle quali, però, per lungo tempo si è registrato un sostanziale disinteresse. A rompere il silenzio è stata Luciana Brunelli con il saggio *Generazioni di ebrei nel 1938. Il caso di Perugia*, pubblicato nel fascicolo del 2001-2002 di "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia" e seguito, nel 2003 e nel 2006, da *Attraverso il Risorgimento e oltre. Appunti sulla presenza degli ebrei a Perugia nell'Ottocento* e da *La comunità ebraica a Perugia nell'Ottocento*[56]. I contributi di questa studiosa si concentrano sugli ebrei perugini, ma per spessore, lucidità di analisi e capacità di cogliere alcuni nodi fondamentali, essi offrono una griglia interpretativa che può essere estesa alla presenza ebraica negli altri centri umbri in età contemporanea.
Gli studi di Brunelli dimostrano, anzitutto, che le ricerche condotte su base locale diventano storiograficamente rilevanti solo se si pongono come momento di indagine su processi di più ampia portata. Significativo, al riguardo, è l'esame – "attraverso l'ottica generazionale" – delle reazioni alle leggi razziste del 1938 che si ebbero all'interno della comunità ebraica di Perugia, nella quale la ridefinizione delle identità individuali e familiari imposta dalla persecuzione produsse una diversità di esiti che sarebbe difficile comprendere senza tenere nel giusto conto le complesse dinamiche che segnarono l'integrazione degli ebrei nel tessuto nazionale[57].

[55] S. Della Pergola, *Precursori, convergenti, emarginati: trasformazioni demografiche degli ebrei in Italia, 1870-1945*, in *Gli ebrei nell'Italia unita, 1870-1945.* Atti del IV convegno internazionale "Italia Judaica" (Siena, 12-16 giugno 1989), Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma 1993, p. 62.

[56] L. Brunelli, *Generazioni di ebrei nel 1938. Il caso di Perugia*, in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", 5 (2001-2002), pp. 109-135; Ead., *Attraverso il Risorgimento* cit., pp. 67-88; Ead., *La comunità ebraica a Perugia nell'Ottocento*, in *Da Perugia alla Chiesa universale. L'itinerario pastorale di Gioacchino Pecci*. Atti del Convegno (Perugia, 10-11 ottobre 2003), a cura di M. Tosti, ISUC-Editoriale Umbra, Perugia-Foligno 2006, pp. 85-106.

[57] Ead., *Generazioni di ebrei* cit., *passim*.

Non meno stimolante è, poi, la ricostruzione che l'autrice fa proprio del processo di inserimento degli ebrei nella società perugina del tardo Ottocento, del quale viene opportunamente evidenziata la non linearità, ricordando i non pochi ebrei che assunsero posizioni di rilievo nella vita (politica, economica, culturale) cittadina[58], ma anche gli attacchi antisemiti portati nel 1875-1876 al direttore ebreo de "L'Unione Liberale" o il tortuoso percorso con cui si arrivò alla creazione nel cimitero civico di una nuova sezione riservata alla sepoltura degli ebrei, spia

> delle ambiguità e della difficile congiunzione tra eguaglianza dei diritti e diritto alla differenza che accompagnarono, nell'età liberale, l'integrazione degli ebrei d'Italia nella nuova nazione[59].

Del processo di integrazione e della sua brusca interruzione nel 1938 si occupa anche il lavoro del sottoscritto *Una storia, tante storie. Famiglie ebraiche a Terni fra Otto e Novecento*[60]. Con le già ricordate note sul setificio di Abramo Ascoli e due brevi articoli di Aurelia Simonetti apparsi su "Memoria Storica" tra il 1995 e il 1999[61], questa ricerca esaurisce l'esigua bibliografia sul piccolo nucleo ebraico sorto a Terni nella seconda metà del XIX secolo e dissoltosi nella fase delle persecuzioni fasciste. Al centro del lavoro sono le vicende di tre famiglie – considerate nell'arco di due o tre generazioni – delle quali vengono delineati dapprima l'inserimento nella società 'gentile' e il parallelo rimodellamento, fra modernità e tradizione, dell'identità ebraica e poi gli atteggiamenti assunti difronte alla legislazione antisemita.
Quello offerto dalle storie di famiglie o di singole personalità è un angolo visuale utilizzato anche in contributi pubblicati negli ultimi anni che si soffermano su Leopoldo Franchetti e sua moglie Alice Hallgarten e sulla famiglia Krachmalnicoff. Tra i maggiori proprietari terrieri della zona di Città di Castello e promotori di numerose iniziative filantropiche in favore della popolazione tifernate e non solo, in realtà i coniugi Franchetti già da tempo avevano destato l'attenzione degli studiosi, ma solo di recente si è cominciato ad approfondire le loro "radici ebraiche" e il loro rimanere legati alla fede

58 Ead., *La comunità ebraica* cit., pp. 85-92.

59 Ead., *Attraverso il Risorgimeno* cit., pp. 75-76 e 78-88 (citazione da p. 79).

60 P. Pellegrini, *Una storia, tante storie. Famiglie ebraiche a Terni fra Otto e Novecento*, in "RMI", 70 (2004), pp. 63-114.

61 A. Simonetti, *Gli Ebrei a Terni dal XVII al XIX sec.*, in "MS", 6 (1995), pp. 61-67 e Ead., *Gli ebrei a Terni durante il fascismo*, ivi, 14-15 (1999), pp. 99-103.

atavica[62], anche se non più intesa come "una ritualità religiosa strettamente legata alla sinagoga"[63]. Non una vera e propria ricerca storica, ma, piuttosto, una sorta di 'memoria' familiare è, invece, il contributo, apparso nel 2007 sulla rivista "Diomede"[64], riguardante i Krachmalnicoff, ebrei provenienti da Odessa che, fuggiti dalla Russia bolscevica, avrebbero fatto di Perugia il centro delle loro attività imprenditoriali.

A vicende familiari rimanda pure il diario tenuto da Ettore Ajò, un avvocato di Gubbio, dall'8 settembre 1943 al 5 giugno 1944 e nel 2001 parzialmente riprodotto in *Gli ebrei in Italia tra il 1938 e il 1945. Gubbio e la persecuzione razziale*[65]. Scaturito dalla partecipazione del locale Istituto Tecnico Industriale ad un progetto ministeriale su "I giovani e la memoria", questo volume comprende anche un'introduzione delle curatrici e un'intervista a don Ubaldo Braccini nella quale l'anziano sacerdote rievoca l'aiuto che il clero eugubino avrebbe dato agli ebrei in fuga dal pericolo della deportazione. Si tratta, come già notato in altra sede[66], di un'iniziativa editoriale con indubbi meriti (non ultimo quello di avere stimolato negli studenti coinvolti nella ricerca una riflessione sull'antisemitismo fascista e sulla *Shoah*), ma che fornisce notizie sulla persecuzione antiebraica a Gubbio non sempre convincenti, stante anche un mancato raffronto tra le diverse fonti disponibili.

Il periodo cui si riferiscono gli avvenimenti annotati da Ajò nel suo diario è lo stesso preso in esame da Leopoldo Boscherini nel libro *La persecuzione degli ebrei a Perugia*, edito nel 2005 da Le Balze di Montepulciano[67]. Basato essenzialmente su carte tratte dall'archivio di Armando Rocchi, capo della provincia di Perugia

62 M. Scardozzi, *Itinerari dell'integrazione: una grande famiglia ebrea tra la fine del Settecento e il primo Novecento*, in *Leopoldo e Alice Franchetti e il loro tempo*. Atti del Convegno (Città di Castello, 7-8 aprile 2000), a cura di P. Pezzino e A. Tacchini, Petruzzi, Città di Castello 2002, pp. 271-320; M. Borchiellini, *Le radici ebraiche di Leopolodo e Alice Franchetti*, ivi, pp. 321-330; M. Scardozzi, *Una storia di famiglia: i Franchetti dalle coste del Mediterraneo all'Italia liberale*, in "Quaderni storici", 114 (2003), pp. 697-740.

63 Borchiellini, *Le radici ebraiche* cit., p. 321.

64 A. Krachmalnicoff, *Persecuzione, esodo, rifugio: la storia della famiglia Krachmalnicoff*, in "Diomede. Rivista di cultura e politica dell'Umbria", 6 (2007), pp. 79-92.

65 *Gli ebrei in Italia tra il 1938 e il 1945. Gubbio e la persecuzione razziale*, a cura di S. Bellucci, D. Castellani e L. Panfili, I.T.I. Sperimentale di Gubbio, Gubbio 2001.

66 Mi permetto di rinviare alla mia recensione in "MS", 21 (2002), pp. 135-140.

67 L. Boscherini, *La persecuzione degli ebrei a Perugia (ottobre 1943-luglio 1944)*, Le Balze, Montepulciano 2005.

durante la RSI, quello di Boscherini, al di là delle aspettative che potrebbero suscitare il titolo e gli entusiastici commenti contenuti nella *Presentazione* di Giuliano Granocchia, è, in verità, un lavoro alquanto discutibile. Ha infatti ragione Giuseppe Severini quando scrive, in una documentata recensione[68], che

> Sono quasi assenti fonti testimoniali dirette o immediate e incompleta è l'indicazione delle citazioni. La stessa letteratura sul tema generale in Italia viene per lo più tralasciata. Potrebbe apparire, dietro il linguaggio usuale, come una pubblicazione fatta per un recupero dell'immagine di Armando Rocchi: scopo certo legittimo, ma non dichiarato. È per queste caratteristiche che, oltre che un libro sugli ebrei, appare un libro in parte riabilitativo su Rocchi. [...] Stanno a parte certe inesattezze, ripetizioni, contraddizioni, così come i rilievi stilistici che un lettore non benevolo potrebbe sollevare[69].

Un volume, insomma, che non solo lascia aperti tutti gli interrogativi circa le sorti degli ebrei perugini dopo l'8 settembre 1943, ma addirittura, in alcune parti, desta non poche perplessità anche per quel che riguarda la semplice ricostruzione dei fatti.

La Chiesa, gli ebrei e la vicenda di Assisi

Con il lavoro realizzato dagli studenti e dagli insegnanti eugubini e con il volume di Boscherini si sono introdotti i temi dell'antisemitismo e della persecuzione che anche in Umbria hanno segnato dal 1938 e poi, in particolare, nel biennio 1943-1944 le vicende degli ebrei, anche stranieri, che si trovavano o si erano rifugiati nella regione. Oggetto precipuo di queste ricerche, dunque, non è più la storia di un gruppo fortemente connotato sul piano identitario e delle sue interazioni con la società circostante. A destare l'attenzione degli studiosi sono, invece, le pregiudiziali antiebraiche manifestate da certi settori della realtà locale e poi, per la fase successiva, i tempi e le modalità dell'azione persecutoria che violentemente interferì sull'esistenza degli ebrei – anche con esiti drammatci come la deportazione e lo sterminio – oppure, sul versante opposto, l'opera di salvataggio.
È questo un campo di indagine esplorato da Maria Teresa Pichetto, la quale ha dedicato un saggio all'antigiudasimo del sacerdote perugino Umberto Beni-

[68] G. Severini, *La sorte degli ebrei a Perugia: 1943-1944*, in "Diomede. Rivista di cultura e politica dell'Umbria", 2 (2006), pp. 45-54.

[69] Ivi, pp. 48-49.

gni[70], professore di storia nel seminario diocesano e dal 1887 al 1892 direttore dei periodici locali "Il Piccolo Monitore" e "La Rassegna Sociale". Escluso quello di Pichetto, non esistono altri lavori che ci permettono di dire quanto siano state diffuse nel clero dell'Umbria posizioni come quelle di mons. Benigni, ma una serie di dati fa supporre che una parte di esso non sia rimasta estranea prima all'ostilità antiebraica che alla fine dell'Ottocento allignava in determinati ambienti della Chiesa cattolica e poi all'antisemitismo di stampo razzista propagandato dal fascismo. A titolo di esempio si può citare, oltre alla già richiamata polemica de "Il Paese", testata clericale di Perugia, contro il giornalista Levi, l'episodio che nel 1892 coinvolse l'allora vescovo di Terni, rifiutatosi di benedire una nuova area del cimitero comunale perché troppo vicina alla zona destinata alla tumulazione degli ebrei[71].

Quanto al rapporto di alcuni religiosi umbri con l'antisemitismo fascista, è abbastanza noto l'episodio – citato anche da Renzo De Felice[72] – di Alfredo Romani che nel ristampare, nel 1939, il suo *Ebrei, cristianesimo, fascismo*, non mancò di ringraziare le "alte personalità politiche, religiose e militari" che alla prima edizione del volume avevano riservato "lusinghieri apprezzamenti", menzionando anche Cesare Boccoleri, dal 1921 al 1940 vescovo delle unificate diocesi di Terni e di Narni, il quale aveva definito il libro di Romanini "prezioso per il contenuto", con "pagine rivelatrici e pagine ammonitrici", e ne aveva auspicato una "provvidenziale" diffusione[73]. Questo entusiasmo per un'opera di taglio schiettamente antisemita va di certo ricondotto alla personalità di Boccoleri[74],

70 M.T. Pichetto, *L'antisemitismo di mons. Umberto Benigni e l'accusa di omicidio rituale*, in *Gli ebrei nell'Italia unita* cit., pp. 431-444.

71 Pellegrini, *I cimiteri ebraici di Terni* cit., pp. 57-58.

72 R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1988[4], p. 206, nota 1.

73 A. Romanini, *Ebrei, cristianesimo, fascismo*, Arti Grafiche dei Comuni Ditta Caparrini & C., Empoli 1939, p. 6.

74 Secondo Susan Zuccotti, Cesare Boccoleri fu un esempio di ecclesiastici "con forti simpatie filofasciste": dal 1940 arcivescovo di Modena, egli – scrive la storica americana – "vedeva nel fascismo l'ultimo baluardo contro il comunismo, e ne temeva la fine. Perciò inviò lettere ad almeno due dei suoi preti, minacciandoli di sospensione se non avessero smesso di aiutare i partigiani. I preti lo ignorarono e uno di loro, don Elio Monari, morì più tardi in un carcere delle SS. Inoltre, l'arcivescovo Boccoleri presenziò più volte ai solenni funerali di fascisti caduti in combattimento, ma non si recò mai a visitare i paesi della sua diocesi dove le SS avevano compiuto massacri" (S. Zuccotti, *L'Olocausto in Italia*, TEA, Milano 1995, p. 228).

ma sembrerebbe che gli atteggiamenti del vescovo non siano stati isolati nella Chiesa ternana, in seno alla quale, peraltro, svolse attività pastorale don Tullio Calcagno, l'ex parroco del Duomo che aderirà alla RSI[75]. Alla fine del 1938, qualche settimana dopo l'approvazione dei *Provvedimenti per la difesa della razza italiana* del 17 novembre, il questore di Terni faceva infatti notare al capo della Polizia il "riserbo [...] mantenuto sulla questione della razza" dalle organizzazioni cattoliche cittadine, riserbo che doveva "essere come dettato dall'opportunità della disciplina ecclesiastica, giacché nessuna simpatia [era] nei cattolici e nel Clero per i pochi israeliti qui residenti"[76].
Meglio informati siamo sull'azione, di segno opposto, svolta da alcuni sacerdoti della regione in favore degli ebrei quando per questi ebbe inizio quella che Michele Sarfatti ha chiamato la "persecuzione delle vite"[77].
Nel volume *I Giusti d'Italia*, pubblicato in Israele nel 2004 e uscito in traduzione italiana nel 2006[78], sono ricordati tutti gli italiani cui *Yad Vashem* – l'Istituto per la Memoria della Shoah sorto a Gerusalemme nel 1953 – ha conferito il riconoscimento di *Giusto tra le Nazioni* per avere aiutato, negli anni 1943-1945, cittadini ebrei in pericolo di vita. I *Giusti* che svolsero la loro opera di soccorso in Umbria sono sette (Luigi Brizi e suo figlio Trento, Aldo Brunacci, Rufino Niccacci, Giuseppe Placido Nicolini, Beniamino Schivo e Federico Vincenti) e fatta eccezione per due (i Brizi) sono tutti uomini di Chiesa.
Delle coraggiose azioni di cui furono protagonisti alcuni di questi religiosi si sono

[75] Cfr. A. Dordoni, *"Crociata Italica". Fascismo e religione nella Repubblica di Salò (gennaio 1944-aprile 1945)*, Sugarco, Milano 1976; G. Colasanti e T. Nanni, *Un prete ternano a Salò: don Tullio Calcagno*, in "MS", 6 (1995), pp. 35-47; T. Nanni, *Per una biografia di Don Tullio Calcagno*, in *La Chiesa Ternana dalla guerra alla ricostruzione (1940-1948)*, a cura di C. Romani, Nuova Editoriale, Terni 1995, pp. 189-195.

[76] Archivio centrale dello Stato, Ministero dell'Interno, *Direzione generale della Pubblica sicurezza*, *Divisione Affari generali e riservati (1941)*, b. 57, fasc. "Terni – Movimento comunista", relazione del questore di Terni al capo della Polizia sulla "Situazione politico-economica della Provincia di Terni", 31 dicembre 1938.

[77] M. Sarfatti, *Il volume* 1938 Le leggi contro gli ebrei *e alcune considerazioni sulla normativa persecutoria*, in *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa*. Atti del convegno nel cinquantenario delle leggi razziali (Roma, 17-18 ottobre 1988), Camera dei deputati, Roma 1989, pp. 47-48.

[78] *I Giusti d'Italia. I non ebrei che salvarono gli ebrei, 1943-1945*, a cura di I. Gutman e B. Rivlin (ed. ital. a cura di L. Picciotto), Mondadori, Milano 2006.

occupati Remo Bistoni e il giornalista americano Peter Helmann. Il primo è autore di un profilo biografico del parroco perugino don Federico Vicenti[79], che nascose e salvò molti ebrei, al quale ha poi dedicato alcune pagine di un suo lavoro sugli avvenimenti verificatisi nella diocesi di Perugia con il passaggio del fronte[80]. Nel libro *When courage was stronger than fear. Remarkable stories of Christians who saved Jews from the Holocaust*, pubblicato in italiano con il titolo *L'albero dei giusti. Storie di ebrei sottratti all'Olocausto*, Helmann si sofferma, invece, sul determinante aiuto che una famiglia di ebrei tedeschi ricevette da mons. Beniamino Schivo, rettore del seminario vescovile di Città di Castello[81].

Sono state pubblicate, inoltre, 'notizie sparse' circa la protezione accordata agli ebrei dal vescovo di Gubbio[82] e la collaborazione del vescovo di Foligno con la Delasem[83], la Delegazione assistenza agli emigranti promossa alla fine del 1938 dall'Unione delle comunità israelitiche italiane.

È tuttavia intorno alla complessa rete di assistenza messa in piedi dal clero di Assisi che si è avuto il numero maggiore di contributi, anche se non sempre dettati da interessi storiografici. Nella città di san Francesco, com'è noto, il vescovo Giuseppe Placido Nicolini resse le fila di un'organizzazione clandestina che protesse, evitandone la pressoché certa deportazione, tra i 100 e i 200 ebrei[84]. I più stretti collaboratori di Nicolini in questa imponente operazione di soccorso furono Aldo Brunacci, all'epoca giovane canonico della cattedrale di San Rufino, e Rufino Niccacci, guardiano del convento di San Damiano.

Nel 1978 i fatti di Assisi, che avevano attirato l'attenzione della stampa sia nazionale che estera già subito dopo la fine della guerra, furono rievocati da Alexander Ramati nel romanzo *While the Pope Kipt Silent. Assisi and the Nazi Occupation*[85], dal quale sette anni più tardi sarebbe stato tratto il film, per la

79 R. Bistoni, *Federico Vincenti Sacerdote*, Tip. artigiana, Perugia 1990.

80 Id., *Una Chiesa presente. Passaggio del fronte nel territorio della diocesi perugina (1943-1944)*, Volumnia, Perugia 2000.

81 P. Helmann, *L'albero dei giusti. Storie di ebrei sottratti all'Olocausto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 19-55.

82 C. Spaziani, *Orrore e stragi di guerra nel territorio di Gubbio*, Melos, Gubbio 1947, p. 8.

83 Zuccotti, *Il Vaticano e l'Olocausto* cit., p. 293.

84 Sulle divergenze circa il numero di persone salvate cfr. Ead., *Il Vaticano e l'Olocausto in Italia*, Milano, Bruno Mondadori 2001, p. 294, nota 46.

85 A. Ramati, *While the Pope Kipt Silent. Assisi and the Nazi Occupation*, Allen & Unwin, London 1978.

regia dello stesso Ramati, *Assisi underground*. Sia il libro, la cui edizione italiana uscì nel 1981 per le Edizioni Porziuncola[86], sia il film si erano ispirati al "racconto di P. Rufino Niccacci" e ciò aveva provocato, secondo don Brunacci, un sovradimensionamento del ruolo svolto dal frate francescano, che in realtà sarebbe stato del tutto marginale – se non addirittura inesistente – rispetto alla parte che nell'intera vicenda aveva invece avuto Brunacci. Quest'ultimo, già autore di una *testimonianza* pubblicata sempre nel 1978 nella quale, peraltro, non disconosceva il "grande contributo a tutta l'organizzazione" portato da Niccacci[87], in seguito non avrebbe perso occasione per ribadire la sua "verità", messa 'nero su bianco' in una serie di scritti poi riuniti in una sorta di *pamphlet* edito nel 1985[88] e al quale l'ordine provinciale dei frati minori avrebbe replicato con la raccolta di documenti e testimonianze *Colligere fragmenta*[89].
Non insisteremo oltre su quella che appare – come l'ha definita Brunelli recensendo un recente volume sul quale torneremo tra breve – "una vera e propria 'guerra della memoria' sulla primazia nell'opera di salvataggio"[90]; è però il caso di ripetere quanto osserva la stessa Brunelli e cioè che dietro la lunga *querelle* si nasconde una questione tutt'altro che irrilevante sul piano storico dal momento che, mentre Brunacci sostiene che l'attività di soccorso fu organizzata per espresso volere del pontefice, Niccacci, "attraverso la penna di Ramati, avanza a più riprese inquietanti e dolorosi interrogativi sui 'silenzi' di Pio XII"[91].
Tale questione è stata oggetto di riflessione anche da parte di Susan Zuccotti e

[86] Id., *Assisi clandestina. Assisi e l'occupazione nazista*, Porziuncola, Assisi 1981. È il caso di notare che nella versione italiana del libro la prima parte del titolo è completamente diversa da quella dell'edizione originale in inglese: non più *Mentre il Papa taceva* (traduzione di *While the Pope Kipt Silent*), ma *Assisi clandestina*. Il cambiamento, sul cui significato – alla luce di quanto si dirà più avanti – è superfluo soffermarsi, fu la "condizione posta dalle Edizioni Porziuncola per la pubblicazione italiana", come risulta da un documento pubblicato in *Colligere fragmenta (Raccogliere ogni frammento). Sulla vicenda degli ebrei in Assisi, 1943-1944*, Porziuncola, Assisi s.d. (ma 1989), pp. 47-48.

[87] A. Brunacci, *L'opera di assistenza del clero e del vescovo di Assisi dopo l'8 settembre 1943*, in *Cattolici e fascisti in Umbria (1922-1945)*, a cura di A. Monticone, il Mulino, Bologna 1978, p. 451.

[88] Id., *Ebrei in Assisi durante la guerra. Ricordi di un protagonista*, s.e., Assisi 1985.

[89] *Colligere fragmenta* cit.

[90] L. Brunelli, Recensione a P. Mirti, *La società delle mandorle. Come Assisi salvò i suoi ebrei*, La Giuntina, Firenze 2007, in "MS", 31 (2007), pp. 119-129 (citazione da p. 124).

[91] Ivi, pp. 125-126.

Anna Bravo. La prima, che in *L'Olocausto in Italia* non si era sbilanciata sul come fossero andate le cose[92], nel successivo *Il Vaticano e l'Olocausto in Italia* giunge alla conclusione che le

> motivazioni che portarono alle attività di soccorso ad Assisi non possono essere attribuite al papa, ma piuttosto si fondano sul coraggio e sulla lungimiranza delle persone direttamente coinvolte[93].

Non discostandosi dal giudizio della storica americana, Anna Bravo, riguardo alla *vexata quaestio* della lettera con cui monsignor Nicolini avrebbe ricevuto indicazioni dalla Segreteria di Stato vaticana e che don Brunacci avrebbe intravisto in mano al prelato, scrive che con ogni probabilità il sacerdote assisano

> aveva visto una lettera nelle mani del vescovo, che gli aveva lasciato credere che si trattasse della richiesta papale, e si era convinto che fosse così perché lo desiderava e lo trovava naturale[94].

Il che, ovviamente, è cosa assai diversa dall'affermare che una lettera del genere sia mai stata scritta.
Non si pone invece il problema Paolo Mirti, autore del libro recensito da Brunelli al quale si faceva riferimento poco fa. Uscito nel 2007 per i tipi de La Giuntina, casa editrice fiorentina specializzata in testi di storia e cultura ebraica, *La società delle mandorle*[95] – questo il titolo del volume – è un romanzo che, come si legge nella quarta di copertina,

> racconta, sulla base di testimonianze e documenti inediti, la storia di ordinario eroismo che ha visto protagonista una città intera, cercando di unire al rigore della ricostruzione storica la piacevolezza del romanzo.

Mirti, in effetti, dimostra, come rilevato da Brunelli, di conoscere la bibliografia sugli avvenimenti narrati, ma nel complesso il suo libro, almeno sul piano della "ricostruzione storica", tralascia alcuni nodi storiografici fondamentali, nonostante il dichiarato ricorso a "testimonianze e documenti inediti".

92 Zuccotti, *L'Olocausto in Italia* cit., pp. 226-227.

93 Ead., *Il Vaticano e l'Olocausto* cit., p. 299.

94 A. Bravo, *Giusti tra le Nazioni in Italia*, in *Dizionario dell'Olocausto*, a cura di W. Laqueur (ed. ital. a cura di A. Cavaglion), Einaudi, Torino 2004, p. 351.

95 Mirti, *La società delle mandorle* cit.

Nonostante la dichiarata intenzione di raccontare la storia "come realmente era stata, raddrizzando episodi e personaggi distorti a catena", neppure Mirjam Viterbi, che da bambina era stata fra gli ebrei salvati dal clero assisano e che ha ricordato la sua esperienza in un volumetto pubblicato di recente da Morcelliana[96], aggiunge molto a quanto già noto.
In definitiva, anche il 'caso' di Assisi, malgrado le molte cose che sono state scritte in proposito, rimane uno di quegli aspetti della presenza ebraica in Umbria in età contemporanea che, come si diceva all'inizio, attendono di essere indagati in profondità.

[96] M. Viterbi Ben Horin, *Con gli occhi di allora. Una bambina ebrea e le leggi razziali*, Morcelliana, Brescia 2008.

Le minoranze religiose in Umbria

Ermanno Ciocca
già Dirigente degli Archivi di Stato

Centro Islamico Culturale*

"Sono a Perugia da 37 anni" dice orgoglioso e compiaciuto il dottor Abdel Qader, Imam di Perugia. Effettivamente da lungo tempo questo religioso, fortificato dalla sua fede, predica la parola di Maometto e lavora per la comunità islamica di Perugia, prima nel Centro Islamico – Moschea di via dei Priori, poi nel Centro Culturale Islamico di Perugia e dell'Umbria, in via Carattoli, una vasta e bella struttura con annessa una moschea. Il Centro di via dei Priori iniziò a funzionare alla fine del 1960 ma, rivelatosi troppo angusto per l'accresciuto numero dei fedeli, nel maggio del 2007 tutte le attività sono state concentrate nell'ampia struttura di via Carattoli. Fondato nel 2001, il nuovo Centro è stato inaugurato nel 2004 con l'intervento del sindaco di Perugia, del questore e di un rappresentante della Prefettura.
Il Centro è autonomo. Ogni quattro anni l'assemblea dei fedeli procede all'elezione dell'Imam e il dottor Abdel Qader, che gode di particolare stima, è stato sempre riconfermato. Il Centro ha funzioni culturali e sociali. Culturali: provvede all'educazione religiosa dei giovani, cura lo studio della società italiana, ha contatti col mondo cattolico, con le Chiese protestanti, con gli Ebrei, con l'Università di Perugia. Sociali: aiuta gli islamici a inserirsi nella società umbra, fornisce assistenza alle famiglie, cura una scuola settimanale per i bambini, con lezioni di lingua araba e di religione musulmana.
In Umbria vi sono tredici luoghi di culto: Perugia, Foligno, Città di Castello, Gualdo Tadino, Marsciano, Magione, Umbertide, Ponte Felcino, Spoleto, Terni, e altri tre. I Musulmani nella regione sono circa 30000 (arabi, albanesi, africani, asiatici), ma per motivi di lavoro la frequenza ai culti è piuttosto ridotta, anche se a Perugia i culti del venerdì e della domenica sono frequentati da circa 300 fedeli. I culti si tengono in arabo e in italiano. Il sermone viene pronunciato in arabo e viene tradotto immediatamente in italiano. Si verifi-

* Il Centro Islamico Culturale ha sede in via Carattoli a Perugia.

cano matrimoni con cattolici e con ortodossi e in questi casi normalmente il coniuge di altra religione si converte all'Islamismo. Il dottor Abdel Qader è spesso invitato a tenere lezioni e conferenze. Ad esempio, nella Chiesa Valdese di Perugia, in via Benincasa, tenne una interessante conferenza sull'Islamismo a Perugia e rispose con puntualità a numerose domande dei presenti. Molto cordiali sono i rapporti con la Chiesa cattolica: oltre a un ben noto abbraccio con l'arcivescovo di Perugia, l'Imam ha contatti con i Francescani di Assisi e ogni anno, il 4 ottobre, è invitato alle celebrazioni francescane.
Il dottor Qader è consapevole che purtroppo l'Islam in Italia ha una cattiva stampa, basta scorrere alcuni titoli di giornali: *In Italia i musulmani a rischio di integralismo*. Ci chiediamo: tutti i musulmani? *Moschee d'Italia, la mappa del rischio*. Ci chiediamo: tutte le moschee? Ecco, l'Islam appare come un concentrato di integralismo (non di fondamentalismo, che è un'altra cosa). Un illustre studioso, Stefano Allievi, ha osservato che "l'Islam di casa nostra è continuamente costretto a fare i conti con dei *peccati d'origine* che non ha commesso"[1]. E un altro studioso ha affermato:

> Il fatto che i movimenti radicali presenti nei paesi di cultura e tradizione musulmana abbiano contribuito a deformare negativamente l'immagine dell'Islam è indubbio, ma non è una ragione sufficiente per semplificare una realtà complessa e articolata come quella del mondo musulmano che conta quasi un miliardo e trecento milioni di credenti[2].

Lo stesso studioso dubita che si possa ammettere la distinzione fra un Islam moderato, che si può accettare, e un Islam estremista, che va arginato e represso. "È come dire: rintracciamo nel messaggio originario di Gesù lo spirito delle crociate o l'estremismo armato dei cattolici irredentisti dell'Irlanda del Nord"[3].
Il rilevante numero dei Musulmani in Italia, che fa dell'Islam la seconda religione, vicende politiche spesso gravemente conflittuali fuori d'Italia, una certa angustia culturale, portano persone legate a schemi tradizionali a guardare il *diverso* con sospetto o addirittura con ostilità. Yahya Sergio Pallavicini, vice presidente della COREIS (Comunità Religiosa Islamica, che raccoglie gli italiani convertiti all'Islam), ha detto lucidamente in una intervista:

1 Stefano Allievi, *Attenti al "lupo"islamico*, in "Confronti", novembre 1998, p. 4.

2 Enzo Pace, *L'Islam in Europa. Modelli di integrazione*, Carocci, Roma 2004, p. 17.

3 Ivi, p. 17.

> C'è una diffidenza, una tendenziale chiusura, una scarsa attitudine dell'italiano medio a sapersi rapportare efficacemente con una cultura straniera, una situazione sociale differente e disagiata come quella della maggior parte degli immigrati. Molto spesso sono diversi per linguaggio, religione, storia e abitudini di vita rispetto alla tradizione italiana. Contribuisce una mancanza di conoscenza oggettiva delle varie culture di chi viene da altre realtà.

E per quanto riguarda i fenomeni negativi, malauguratamente numerosi, ha detto lucidamente: "Purtroppo i buoni e i cattivi ci sono, ci sono stati e ci saranno sempre all'interno di varie popolazioni di diversa cultura e di diversa appartenenza religiosa." E ha concluso: "Paghiamo lo scotto delle frange radicali"[4]. Fortunatamente in Umbria Musulmani e Cristiani non conoscono reciproche demonizzazioni e vivono in perfetta armonia, nella consapevolezza che ora – e più ancora nel futuro – è necessario superare le opposizioni, è necessario rispettarsi e collaborare, senza che nessuno abbia la pretesa del monopolio della verità.

> È possibile ai musulmani fare una lettura islamica della Bibbia e ai cristiani tentare un approccio cristiano del Corano, senza che gli uni e gli altri vogliano vederci una volontà proselitista o un pretesto per polemizzare[5].

Sono motivi ai quali l'Imam di Perugia dottor Abdel Qader ispira nobilmente la sua predicazione e la sua attività, alla luce del grande auspicio del Corano *Ihdina s-sirâta l-mustaqîm,* "Dirigici nel cammino della rettitudine".

La Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno*

Avventista significa *colui che attende l'avvento di Cristo*. Dopo la resurrezione e prima di ascendere al cielo Gesù promise ai discepoli che sarebbe tornato sulla terra per inaugurare un mondo nuovo. Paolo scrive: "Il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù, nostro Signore" (Romani 6:23). Il dono della vita eterna si realizzerà completamente con l'imminente ritorno di Gesù, quando coloro che sono morti conservando la fede nel Signore risusciteranno e si uniranno ai viventi che professano la fede.

[4] Di Yahya Pallavicini è da vedere l'interessante libro *Dentro la Moschea*, BUR, Milano 2007.

[5] Giuseppe La Torre, *Bibbia e Corano. Due mondi sotto un unico cielo*, Claudiana, Torino 2008, p. 132.

* La Chiesa Cristiana Avventista del 7° giorno ha sede in via Cilea, 11 a San Sisto (PG). Questo paragrafo è stato redatto da Ermanno Ciocca e Giovanni Di Meo.

La precisazione *del 7° giorno* si riferisce all'osservanza scrupolosa del sabato (dal tramonto del venerdì al tramonto del sabato) come ultimo giorno della settimana, da santificare con l'astensione dal lavoro e con la celebrazione del culto. La radice ebraica della parola è *cessare*, *riposarsi.* La festività domenicale manca di fondamento biblico, mentre l'osservanza del sabato è stabilita molto chiaramente: Esodo 20:8-11, 31: 13-16; Levitico 23:3; Luca 23:54, 56; 24:1.
L'imperatore Costantino nel 321 decretò l'astensione dal lavoro anche per la domenica, giorno della resurrezione di Cristo, provvedimento che fu accolto con riluttanza dai centri monastici, contrari a due giorni settimanali di interruzione del lavoro. Solo dal VI secolo si cominciò ad affermare l'equivalenza fra il sabato e la domenica.
La Chiesa Avventista del Settimo Giorno fu fondata negli Stati Uniti nel 1863 da un gruppo di cui faceva parte una donna eccezionale, Ellen Gould White (1827-1915), teologa e scrittrice, e dal marito, il predicatore James White. In Europa il primo predicatore avventista fu l'ex frate francescano polacco Michael Belina Czechowski (1818-1876) che iniziò la sua predicazione in Italia nelle Valli Valdesi nel 1864[6]. Gli Avventisti accolgono principi essenziali del Protestantesimo, come la giustificazione per sola fede, la salvezza come dono di Dio, la norma luterana *sola scriptura*. La Bibbia è considerata tutta ispirata, secondo l'affermazione paolina di 2 Timoteo 3:16: *ogni scrittura è ispirata da Dio*. Solo i comandamenti non sono *ispirati* ma *dati* in modo definitivo e quindi non soggetti a interpretazioni, ai sensi di Esodo 31:18: "Quando il Signore ebbe finito di parlare con Mosé sul monte Sinai, gli diede le due tavole della testimonianza, tavole di pietra, scritte con il dito di Dio".
La Chiesa Avventista è una chiesa di convertiti alla quale si accede per libera scelta attraverso il rito del battesimo per immersione. Il battesimo non è un segno magico che ha un valore in sé, ma è un simbolo che testimonia l'accettazione da parte del credente di Cristo come salvatore. È un patto fra Dio e l'uomo, di cui la Chiesa è testimone. È praticato per immersione ed è solo per gli adulti. Il battesimo dei bambini non ha fondamento perché manca una dichiarazione di fede responsabile. Per essi è prevista soltanto la *presentazione* in chiesa.
La Santa Cena, nella forma del pane e del vino, è aperta a tutti i credenti, è considerata il simbolo del corpo e del sangue di Cristo ed è priva di un valore

[6] Sulla figura interessante e complessa di questo personaggio v. Giuseppe De Meo, *Granel di sole. Un secolo di storia della Chiesa Cristiana Avventista del 7° giorno in Italia 1864-1964*, Claudiana, Torino 1980, pp. 53-71.

indipendente dal sentimento di chi vi prende parte. Essa è preceduta dalla lavanda dei piedi, cerimonia che a Perugia a luogo ogni trimestre.
L'uomo è visto come unità di corpo e di anima, e come unità può risorgere. La Bibbia non configura l'uomo come incontro momentaneo fra una parte immortale, l'anima, e una parte mortale, il corpo.
Importantissima riprova dello spirito di apertura e di tolleranza degli Avventisti è che essi non ritengono che il dono della salvezza e della verità sia patrimonio esclusivo di una particolare confessione religiosa.
Essenziale nella teologia avventista è il *condizionalismo*, cioè l'immortalità dell'anima: con la morte l'intero essere entra in una specie di *sonno*, dal quale si sveglia solo al momento del giudizio finale, in cui l'immortalità è garantita solo ai giusti. Quindi, è negata l'esistenza dell'inferno perché i peccatori sono puniti con la completa distruzione e perché non può concepirsi l'inferno come luogo di tortura, considerando che Dio è infinito amore.
Un altro principio importantissimo è la *Dottrina del Santuario*. Nell'Antico Testamento il sacerdozio ebraico aveva il suo centro in un santuario terrestre, composto da un luogo santo e da un luogo santissimo. Nel luogo santissimo entrava soltanto il sommo sacerdote una volta l'anno, "non senza sangue, che egli offre per sé stesso e per i peccati del popolo."(Ebrei 9:7). Ma poi è venuto cristo che "è entrato una volta per sempre nel luogo santissimo, non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue."(Ebrei 9:12). Nel Santuario celeste, il Santuario Santissimo, Cristo procede a un *giudizio investigativo* per rilevare quali uomini si sono addormentati nel Signore e quali fra i viventi dimorano nel Signore. Quando Cristo ritornerà "i morti giusti risusciteranno e insieme con i giusti viventi saranno glorificati e condotti in cielo, mentre gli ingiusti morranno"[7].
I principi fondamentali della fede avventista sono stati a lungo concentrati in 36 punti, ma nel 1980 i delegati della Conferenza Generale di Dallas li hanno ulteriormente concentrati in 27, lasciandone immutata la sostanza. Recentemente ne è stato aggiunto uno, importantissimo nel presente momento storico: l'assoluto rifiuto di ogni forma di razzismo.
Le Chiese Avventiste hanno come massimo organo di coordinamento la *Conferenza generale* che ha la sede a Washington, i cui membri sono eletti ogni cinque anni da *un'Assemblea di delegati mondiali*. Un certo numero di Chiese forma una *Federazione*, un gruppo di Federazioni forma una *Unione*, le Unioni sono raggruppate in 12 *Divisioni*. Le Chiese Avventiste italiane formano una Unione. Le Unioni devono essere finanziarmene autosufficienti.

[7] *Principi fondamentali della Chiesa Avventista del 7° giorno*, n. 24, in ivi, p. 237.

Nel 1902 si organizzò la Missione italiana della Chiesa avventista e nel 1908 venne stampato in Italia un giornale avventista, "L'ultimo messaggio". Nel 1929 si costituì l'Unione Missioni Avventiste Italiane, denominazione poi trasformata in Unione Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° Giorno (UICCA), con tre *campi di lavoro*: Nord (Milano), Centro (Roma) e Sud (Bari). Successivamente è stato costituito un quarto campo, la Sicilia (Catania).
Nel 1940 venne inaugurato a Firenze l'Istituto Avventista di Cultura Biblica, "Villa Aurora", per la formazione dei Pastori, trasformato in Facoltà Biblica Avventista con corsi di durata quadriennale, riconosciuti dallo Stato.
Dopo la conciliazione del 1929, e ancora per alcuni anni dopo la guerra, la Chiesa Avventista subì persecuzioni e denigrazioni, superate le quali ha ripreso la sua attività su tutto il territorio nazionale. Nel 1977 ha acquistato a Poppi, in provincia di Arezzo, una proprietà destinata alle attività giovanili, e nel 1983 si è inaugurato a Forlì il complesso *Casa mia*, la prima casa di riposo avventista in Italia. Inoltre, attualmente 10 radio avventiste diffondono i loro programmi sul territorio nazionale. Per quanto riguarda i rapporti con lo Stato, il 29 dicembre 1986 la Chiesa Avventista ha firmato un'*Intesa*, trasformata dal Parlamento nella legge 22 novembre 1988, n. 516, *Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Unione Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° Giorno*. I punti principali sono: la garanzia della libertà religiosa; la possibilità di svolgere missioni di assistenza spirituale negli ospedali, nelle case di riposo, nelle carceri; il riconoscimento dell'obiezione di coscienza; riconoscimento dei ministri di culto; riconoscimento dei diplomi di teologia rilasciati dall'Istituto di Cultura Biblica Avventista di Firenze; celebrazione di matrimoni validi agli effetti civili; la possibilità di rispettare nel settore pubblico, privato, nelle scuole, il sabato quale giorno di riposo come previsto dal quarto comandamento del Decalogo; la deducibilità nella dichiarazione dei redditi delle decime e delle offerte date alla Chiesa Avventista; la partecipazione alla ripartizione del 8 per mille delle imposte sul reddito delle persone fisiche sulla base delle scelte espresse o non espresse dai contribuenti, solo per scopi sociali e umanitari.
La disponibilità finanziaria delle Chiese Avventiste si basa sull'osservanza rigorosissima del principio ebraico della restituzione della *decima*: gli Avventisti danno alla Chiesa il 10% dei loro guadagni, oltre alle offerte per la chiesa locale e a offerte speciali (sostegno corso biblico, calamità naturali, radio, ecc.).
Alla luce di Matteo 28:19-20 "Andate dunque e fate miei discepoli tutti i popoli battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutte quante le cose che vi ho comandate", la Chiesa Avventista considera essenziali due momenti: la predicazione del Vangelo e l'impegno a favore del prossimo. Le Chiese Avventiste gestiscono nel mondo circa 6000 scuole

elementari e secondarie e quasi 100 facoltà universitarie, circa 600 ospedali e cliniche, un centinaio di orfanotrofi e di case di riposo, 60 case editrici che stampano pubblicazioni in 220 lingue.
In Italia funziona l'Opera Sociale Avventista (OSA) che, fra le varie attività, promuove ogni anno una raccolta di fondi per le missioni, la casa di riposo di Forlì, e a Roma un centro di medicina sociale anche per immigrati. L'OSA ha operato anche per interventi nelle zone terremotate del Belice, del Friuli, dell'Irpinia , e dopo le alluvioni in Toscana e nel Piemonte. Le sezioni dell'OSA sono circa 70, e ogni Chiesa Avventista ha una propria sezione OSA che organizza le attività di assistenza e di beneficenza nel territorio.
Sui primi giornali avventisti in Italia è da vedere l'elaborato studio di Giovanni De Meo, *Alfred-Felix Vaucher (1887-1993): un secolo di Avventiamo* (in "Adventus. Quaderni di studi etico-religiosi", Firenze 1994, pp. 34-81). Attualmente i periodici avventisti, molto curati, sono i seguenti: "Coscienza e libertà", organo dell'Associazione Internazionale per la difesa della libertà religiosa, semestrale; "Il Messaggero Avventista", dal 1926; "Vita e Salute", dal 1951; "Segni dei tempi", dal 1946, semestrale (questo periodico dal 1921 al 1943 si chiamava "Araldo della Verità"); "Adventus", rivista della Facoltà di Villa Aurora.
A Perugia nel corso degli anni ottanta si formò un *gruppo* di Avventisti che, raggiunti il numero di 25 necessario per fondare una *Chiesa*, l'1 aprile 1995 si costituì appunto come Chiesa. Attualmente i membri sono circa 50, compresi numerosi bambini. Purtroppo fra i membri di Chiesa i contatti sono scarsi a causa della distanza dei luoghi di residenza: 40-50 km e persino 80. Alcune famiglie vanno ai culti anche dalla provincia di Siena, dove manca una Chiesa Avventista. Ogni anno, a Pasqua o l'1 maggio, la Chiesa perugina, pur nella sua assoluta autonomia, ha contatti di natura spirituale con le altre Chiese Avventiste, negli ultimi anni a Bellaria di Rimini.
Il culto è preceduto da annunci relativi alla vita della Chiesa; successivamente parlano l'accompagnatore e il Pastore. L'accompagnatore introduce la predicazione e presenta eventuali ospiti. Si conclude con una preghiera, un canto e la benedizione. Anche le donne sono ammesse alla predicazione. Prima del culto c'è la *scuola del sabato*, durante la quale un monitore dirige la discussione all'interno di un gruppo di 8-10 persone. Tutti possono prendere la parola. Gli argomenti si studiano trimestralmente ogni sabato (13 sabati, 3 mesi). I temi sono stabiliti negli Stati Uniti, quindi in tutte le Chiese Avventiste del mondo si studiano ogni volta gli stessi argomenti. L'attuale Pastore Riccardo Orsucci oltre a Perugia cura anche l'importante Chiesa di Rieti, fondata nel La Chiesa di Perugia sta programmando un corso di cultura biblica dal titolo *Scegli Gesù*. Questo corso sarà largamente annunciato e pubblicizzato.

La Chiesa Pentecostale. Chiesa Cristiana Evangelica ADI*

"I pentecostali rappresentano di gran lunga il maggior movimento di risveglio esploso in seno al protestantesimo del XX secolo, per non dire il più grande Risveglio di tutta la storia del cristianesimo" compreso il mondo cattolico[8]. Originariamente quello che è definito il *fenomeno pentecostale* era costituito da

> gente dei ghetti urbani e delle desolate periferie metropolitane, folle di poveri di ogni tipo, per lo più appartenenti al Sud del mondo, che trovano nelle comunità pentecostali forme di comunicazione consone alla loro cultura essenzialmente orale[9].

Anche se è stato giustamente osservato[10] che i fenomeni religiosi non iniziano all'improvviso, la prima manifestazione del dono delle lingue, intesa come attestazione di vita cristiana santificata (battesimo dello Spirito Santo), si fa risalire a una data precisa, l'1 gennaio 1901 quando, nella scuola biblica di Topeka, nel Kansas, la studentessa Agnes Ozman parlò "in lingue". Ma il movimento inizia col 9 aprile 1906 quando a Los Angeles, in una comunità afro-americana che, guidata dal pastore William J. Seymour, si riuniva in una vecchia chiesa di Azusa Street 312, si verificò l'effusione dello Spirito Santo con la glossolalia, come era avvenuto nel giorno della Pentecoste (Atti 2). Migliaia di cristiani, desiderosi di tornare all'esperienza della chiesa apostolica, aderirono al nuovo movimento, che presto si diffuse in tutto il mondo e portò al sorgere delle prime Chiese Pentecostali.
I Pentecostali accettano i principi fondamentali della teologia protestante: la centralità della Bibbia, la giustificazione per sola grazia mediante la fede, il principio trinitario, la divinità di Cristo. Essenziale è l'esperienza di Pentecoste, il battesimo dello Spirito Santo, che reca i carismi dell'età apostolica, come il parlare in lingue nel senso dei capitoli 12-14 della I Lettera di Paolo ai Corinzi. In Giovanni 20:22 si legge che Gesù risorto "soffiò su di loro [i discepoli] e

* La Chiesa Pentecostale, Chiesa cristiana evangelica ADI ha sede in via Cino da Pistoia, 46 a Perugia.

8 Giorgio Bouchard, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Claudiana, Torino 2003, p. 91; *Le minoranze religiose in Italia*, a cura di Silvio Ferrari e Giovanni Battista Varmier, San Paolo, Torino 1997, p. 111.

9 Paolo Ricca, cit. in Francesco Toppi, *Quarto ecumenismo?*, in "Cristiani oggi", 16-30 settembre 1996. Di questa origine modestissima oggi i Pentecostali si vantano.

10 Massimo Introvigne, *I Pentecostali,* Leumann-Elledici, Torino 2004, p. 20.

disse: ricevete lo Spirito Santo". Questa è la premessa della maggiore effusione che sarebbe avvenuta nella Pentecoste. I Pentecostali accettano l'intera Bibbia come parola di Dio, unica infallibile e autorevole regola della fede. Ne consegue che ne respingono le interpretazioni storiche, critiche, come quelle proposte dalla teologia liberale.

Il Pentecostalismo giunse presto in Italia portato non da predicatori stranieri ma da emigrati italiani convertiti negli Stati Uniti e successivamente tornati in patria. Dalla prima comunità pentecostale italiana formata a Chicago nel 1906, tornò in Italia nel 1908 Giacomo Lombardi, che è all'origine della missione italiana. Vastissima e rapidissima fu la diffusione del movimento soprattutto nell'Italia meridionale, dove trovò una forte opposizione da parte del clero, che spinse il pentecostalismo italiano ad assumere un certo spirito anticlericale.

Negli anni del fascismo le persecuzioni furono di estrema durezza[11]. La lunga memoria a stampa riservata del 14 maggio 1934 inviata dalla Nunziatura apostolica in Italia al Ministero degli Affari Esteri, relativa al *Proselitismo dei Protestanti in Italia*, nella quale si auspicava l'intervento di psichiatri, fu all'origine della famosa circolare ai prefetti n. 600 del 9 aprile 1935 del sottosegretario al Ministero dell'Interno Guido Buffarini-Guidi, che determinò la soppressione del movimento pentecostale, "il più grave provvedimento di intolleranza religiosa che sia stato emanato in Italia", secondo Ignazio Silone[12]. E ancora con circolare n. 441 del 22 agosto 1939 il Ministero dell'Interno - Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, sottolineava che la *Setta* pentecostale "ha la pretesa di mettere i propri adepti in comunicazione con lo Spirito Santo", con atteggiamenti che arrivano

> ad una morbosa esaltazione psichica allucinatoria, giudicata esiziale, da competenti autorità sanitarie, ad un sano equilibrio mentale, specialmente per i giovinetti e gli individui nervosi in genere.

Purtroppo, anche dopo la guerra con il ritorno della democrazia, non mancarono gravi forme persecutorie, e la famigerata circolare del 1935 fu soppressa solo il 16 aprile 1955. Ma dopo tante persecuzioni, tante incomprensioni, tante amarezze, l'anziano pentecostale Vincenzo Federico scrisse queste nobili parole:

> I nemici credevano che la persecuzione ci avesse decimato e distrutto, si preoc-

[11] Fondamentale Giorgio Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche*, Claudiana, Torino 1990.

[12] Ignazio Silone, *Prefazione* a Giorgio Peyrot, *La circolare Buffarini-Guidi e i Pentecostali*, Associazione italiana per la libertà della cultura, Roma 1955. V. anche Giorgio Spini, *Italia di Mussolini e Protestanti*, Claudiana, Torino 2007, p. 236.

> cuparono invece quando ci videro come un popolo in continuo aumento. Era il seme puro dell'Evangelo che aveva fatto le radici sotto il manto di neve della sofferenza e delle persecuzioni e che ora spuntava rigoglioso al levarsi del sole della libertà[13].

Il quarto Convegno delle Chiese Pentecostali italiane, tenuto a Raffadali (Agrigento) dal 30 agosto al 2 settembre 1945, vide ancora dominante il principio congregazionalista che venne messo in discussione l'anno successivo, nel Convegno di Roma (28 agosto - 1 settembre 1946), nel quale si auspicò la formazione di una Chiesa Cristiana Pentecostale avente carattere e struttura nazionali, in modo da ottenere il riconoscimento da parte dello Stato. A questo scopo i Pentecostali cercarono di stabilire una intesa formale con una organizzazione straniera. Nel Convegno di Napoli del 16-18 agosto 1947 le Assemblee Pentecostali Italiane

> riconosciuta l'urgente necessità di regolarizzare la propria posizione giuridica e constatato che l'unico mezzo attualmente a disposizione del movimento è quello dell'affiliazione a fratellanze straniere, accettano l'affiliazione cristianamente offerta dalle Assemblee di Dio degli Stati Uniti, pur mantenendo la più alta indipendenza.

In seguito all'intesa del 13 dicembre 1947 la Chiesa Cristiana Evangelica Pentecostale prese il nome di Assemblee di Dio in Italia (ADI).
Altre Chiese sono rimaste fedeli al principio congregazionalista e hanno costituito la Federazione delle Chiese Pentecostali in Italia che aderisce alla Federazione Pentecostale Europea. Queste Chiese hanno dialoghi ufficiali con le Chiese Valdesi, Metodiste e Battiste e hanno istituito ad Aversa il Centro Accademico "Nuova Pentecoste", Facoltà di scienze religiose accreditata presso l'Università del Galles, che rilascia titoli validi in Europa.
Le ADI hanno stipulato con lo Stato un'Intesa il 29 dicembre 1986, diventata legge 22 novembre 1988, n. 517, che tra l'altro stabilisce norme per l'assistenza spirituale, l'istruzione religiosa, il riconoscimento civile del matrimonio religioso, la partecipazione alla ripartizione della percentuale IRPEF con il sistema dell'8 per mille, con l'impegno di utilizzare le somme esclusivamente per interventi sociali e umanitari, esclusi diretti fini di culto.
I propositi delle Chiese pentecostali sono schematizzati in questo modo: insieme per conoscere la Parola di Dio, per condividere l'amore di Dio, per credere

[13] Eugenio Stretti, *Il Movimento Pentecostale. Le Assemblee di Dio in Italia*, Claudiana, Torino 1998, p. 43.

nella grazia di Dio, per collaborare nell'opera di Dio, per crescere nella volontà di Dio.
In Italia i Pentecostali sono oltre 200 000, in rapido e costante aumento, con circa 500 Pastori. A Roma c'è un Istituto di Istruzione Biblica per la preparazione dei Pastori, che prevede tre anni di studi e un anno di pratica.
In Umbria vi sono Chiese ADI a Perugia, a Terni, a Foligno e a Bastia Umbra. La Chiesa di Perugia è stata fondata nel 1975 dal Pastore olandese Rudolf Van Leusen, collaboratore delle ADI in Italia, che rimase fino al 1993. Nel triennio successivo la Chiesa è stata curata dal Pastore Mario Catalano, e dal 1997 è curata dall'attuale Pastore Luca Marino, giovane molto preparato e pieno di entusiasmo. In media 200 persone, di tutti i ceti sociali, frequentano i culti domenicali. Circa 70 bambini sono iscritti alla scuola domenicale per lo studio della Bibbia.
Gli impegni settimanali sono così stabiliti: martedì riunione di preghiera, giovedì studio biblico, sabato incontro con i giovani, domenica ore 10 scuola domenicale, ore 11 culto. Il culto è strutturato in due parti: il sermone del Pastore, gli interventi dei presenti. Le principali attività della Chiesa sono: il Consiglio di Chiesa, il Seminario formazione e cultura biblica, il Gruppo evangelizzazione, la Scuola biblica domenicale, il Gruppo dei giovani, il Gruppo accoglienza, il Gruppo assistenza, il Gruppo musica, il Gruppo studenti, il Gruppo giovani coppie, il Gruppo ospitalità.
La Chiesa Pentecostale è in continua e rapida espansione e costituisce un fattore di estremo interesse per la spiritualità della Regione.

Assemblea dei Fratelli*

Nel 1825 a Dublino il medico cattolico Edward Cronin, fatta l'esperienza del *risveglio*, cioè della conversione personale, non riuscì a trovare una chiesa nella quale riconoscersi. Decise allora di non costituire una ulteriore denominazione, ma di riunire i cristiani in base alla conversione personale, alla meditazione biblica, all'attesa del Regno e alla Santa Cena, e cioè di riunire il *residuo* dell'autentico cristianesimo presente nelle varie chiese esistenti. I cristiani così riuniti non costituivano una nuova chiesa, ma semplicemente gruppi di fratelli. Successivamente Anthony Norris Groves introdusse la pratica del battesimo dei credenti e la forte tensione missionaria. Poiché il centro era fissato in Plymouth, il movimento prese il nome di Fratelli di Plymouth o plimuttisti. La tensione

* L'Assemblea dei Fratelli ha sede in via Fratelli Pellas, 125 a Perugia.

missionaria portò alla rapida diffusione del movimento in tutto il mondo: attualmente è presente e attivo in circa 150 paesi con 11.000 Assemblee e con oltre tre milioni di aderenti.
I Fratelli hanno una concezione particolare della Chiesa e dei ministeri. Essi non riconoscono figure che abbiano un ruolo gerarchico, intorno alle quali le comunità si riuniscono, quindi non vi sono ministeri formalizzati, cioè i Pastori: è decisamente affermato il sacerdozio di tutti i credenti. Le riunioni sono animate dai *doni* che lo Spirito distribuisce liberamente, come dice Paolo in I Corinzi, 12:11: "Tutte queste cose le opera quell'unico e medesimo Spirito, distribuendo i doni a ciascuno in particolare come vuole." Le Chiese locali designano *anziani* per la predicazione regolare. Il culto non ha una liturgia fissa, e ogni credente può parlare o pregare seguendo l'ispirazione del momento. Le donne non hanno diritto di predicare. Le Chiese sono assolutamente congregazionaliste, ma frequenti convegni, cui partecipano gli anziani, assicurano l'unità spirituale del movimento.
Sulla base di una costante meditazione dell'*Apocalisse* i Fratelli conducono una vita estremamente austera e riservata e "sono in genere pessimisti verso tutto ciò che è *del mondo*, vita politica compresa"[14]. Essi, per il principio essenziale della separazione assoluta fra Stato e Chiesa, non hanno sottoscritto intese e di conseguenza hanno rinunciato all'8 per mille.
Nel 1911 a Perugia, in via dei Priori 13, vi era una Chiesa Metodista che contava pochissimi membri e non aveva un Pastore fisso. Particolarmente attiva era la famiglia di Mario Benda, le famiglie Lunghini, Barbadoro, Paletti e l'ex frate Bruscia fuggito dal convento di Assisi. La Chiesa Metodista venne chiusa nel 1927. Il ferroviere Giovanni Russo, che aveva dato chiare dimostrazioni della sua fede evangelica e era entrato in stretto contatto con la famiglia Benda, mise a disposizione la sua casa come luogo di culto della comunità. Intorno al 1936 nacque un nucleo di credenti a Capanne, una frazione di Umbertide. Quell'anno era infatti tornato dalla Francia Adolfo Mancini, ciabattino emigrato che si era convertito all'evangelismo a Cannes. Aderirono anche vari membri della numerosa famiglia Mancini. I primi contatti con questo nuovo gruppo li ebbe Abele Biginelli, che curava già un gruppo di credenti ad Arezzo. Da qui nacque quella che sarebbe diventata la Chiesa dei Fratelli di Perugia. Era il 1943 e tra il gruppo che si riuniva in casa della famiglia Russo e il gruppo della famiglia Mancini c'erano già stati dei contatti che si sarebbero intensificati dopo la guerra e dopo la morte del Russo.

[14] Giorgio Bouchard, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Claudiana, Torino 2003, p. 84.

Nel 1947 i Mancini si trasferirono a Perugia, i due nuclei si fusero e si riunivano in un piccolo locale in via Bella. In pochi anni si moltiplicarono e costituirono un'Assemblea di una trentina di persone seguita da Filippo Maruzzelli, un poliziotto di Velletri giunto a Perugia nell'immediato dopoguerra con la moglie e quattro figli. Nello stesso anno 1947 si trasferì a Perugia da Umbertide la famiglia Ciuchi. Un membro di questa famiglia si era recato in Francia per motivi di lavoro e si era convertito. Tornato in Italia, si convertì tutta la famiglia. Nel 1948 tornò in Italia il neozelandese Stan Davie, che vi era già stato con le truppe alleate nel corpo della Sanità. Ad Arezzo prese contatto con Abele Biginelli che lo sollecitò a recarsi a Perugia per seguire il gruppo che lì si era costituito. Nel 1949 a Perugia si sposò.
L'intensa attività evangelistica rese insufficiente il locale di via Bella e nel 1953 i Fratelli acquistarono un magazzino in via Benincasa 6/b che ristrutturarono e che utilizzarono come luogo di culto fino al 1995 quando si trasferirono definitivamente nella grande struttura di via Fratelli Pellas 125.
La comunità, che ha goduto per molti anni della cura del fratello Angelo Zolfaroli, continua a crescere sotto la guida di alcuni anziani, fra i quali, attivissimo e preparatissimo, Franco Ciuchi. Attualmente i Fratelli sono circa 250, in rapido aumento.
A Città di Castello vi è un'Assemblea di circa 150 Fratelli, con 40 bambini, formata grazie all'entusiasmo e all'attività di Otello Becchetti che nel 1969 iniziò la predicazione nel centro umbro trasformando in poco tempo un gruppetto iniziale di cinque o sei anziani nel gruppo attuale. Il locale di chiesa è in via dei Tigli. Il fratello Becchetti e 15 predicatori oltre ai culti, curano attività di carattere sociale, attività di doposcuola, contatti personali con i membri di Chiesa e con numerosi stranieri presenti in città. Presso Città di Castello, in località Selci, si è costituito un gruppo composto da famiglie giovani condotto da uno dei tre anziani della Chiesa di Città di Castello.

Chiesa Valdese*

La storia della Chiesa Evangelica Valdese[15] risale molto indietro nel tempo perché non inizia con la Riforma Protestante ma con i movimenti pauperistici del Medio

* La Chiesa Valdese ha sede in via Benicasa 6/b a Perugia.

[15] La bibliografia sul Valdismo e sulla Chiesa Valdese è vastissima e in varie lingue. Qui si omette ogni segnalazione.

Evo. Nella seconda metà del XII secolo il ricco mercante di Lione Valdesio, ispirato da Marco 10:21, donò i suoi beni ai bisognosi e iniziò il movimento dei *Poveri di Lione*, nel senso di poveri di spirito, secondo il Sermone sul Monte, Matteo 5:3. Valdesio, o Valdo, fece tradurre la Bibbia e, semplice laico, praticò la predicazione, vivendo la fede in libertà senza soggiacere all'autorità ecclesiastica, non identificando la voce di Cristo con la voce della Chiesa. La repressione della Chiesa ufficiale non impedì al movimento di espandersi in tutta l'Italia settentrionale e in Europa: Germania, Austria, Boemia, Ungheria, Polonia e forse anche nelle terre russe di Novgorod-Mosca[16]. All'ingiunzione della Chiesa di Roma di sottomettersi e di rinunciare a vivere la fede in libertà, i Valdesi non obbedirono, fermamente convinti che la parola di Cristo nei Vangeli non è la stessa cosa della parola della Chiesa. I *Poveri* furono scomunicati nel 1184 nel Concilio di Verona e di nuovo nel 1215 nel Concilio Laterano. Malgrado le persecuzioni, rimasero in Piemonte, in Provenza, nel Delfinato.

Nel XV secolo il movimento promosso in Boemia da Jan Hus[17] diede nuovo slancio al Valdismo e in particolare alla figura dei *barba* (parola che significa *zio*, nel senso di persona autorevole), predicatori itineranti che guidavano spiritualmente le comunità, ma non erano sacerdoti.

Nel 1532, nel fervore delle discussioni e delle iniziative della Riforma protestante, i Valdesi nell'assemblea di Chanforan aderirono al movimento riformatore di Giovanni Calvino. Contro i Valdesi le persecuzioni divennero ancora più feroci, basti pensare allo sterminio delle comunità calabresi e alle "pasque di sangue" in Piemonte. Vi furono episodi di straordinario valore, come l'epopea di Giosué Gianavello e l'impresa che va sotto il nome di *Glorioso Rimpatrio* del 1689, con la guida del ferreo pastore Enrico Arnaud.

Bisogna aspettare le *Lettere Patenti* del 17 febbraio 1848 quando, in una situazione storica del tutto nuova, Carlo Alberto concesse al Valdesi e agli Ebrei i diritti civili e politici, malgrado le proteste di chi in quelle disposizioni vedeva *la fine del Cristianesimo*. Nel 1979 si è realizzata l'integrazione della Chiesa Valdese con la Chiese Metodiste Italiane, e il nome ufficiale della Chiesa integrato è Chiesa Evangelica Valdese - Unione delle Chiese Metodiste e Valdesi. Le due Chiese contano circa 60 000 fedeli con un centinaio di Pastori di cui quasi il 20% sono donne.

[16] Cesare G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. Giudaizzanti e prima riforma*, Claudiana, Torino 1993.

[17] Della vasta letteratura sull'hussitismo vanno segnalati i numerosi studi del compianto rettore dell'Università Comenius di Praga Amedeo Molnar.

Dal XX secolo è dominante nel mondo valdese la dimensione teologica e culturale. Vari docenti universitari appartengono al mondo valdese, come il grande storico Giorgio Spini, scomparso di recente. Grande prestigio ha la Facoltà Valdese di Teologia di Roma, con docenti di notorietà internazionale come i teologi Giovanni Miegge, Vittorio Su bilia, Valdo Vinay, l'esegeta neotestamentario Bruno Corsani, l'esegeta veterotestamentario Jan Alberto Soggin. La Facoltà cura la pubblicazione della rivista "Protestantesimo".
Attivissimi sono la casa editrice Claudiana di Torino, la Società di Studi Valdesi di Torre Pellice, il Centro Ecumenico di Agape. Viene pubblicato anche il settimanale *Riforma*, organo delle Chiese Battiste Metodiste e Valdesi. La Chiesa Valdese gestisce ospedali, case di riposo, centri sociali come "La Noce" di Palermo, il Servizio Cristiano di Rieti (Caltanissetta), Casa Materna di Portici-Napoli.
Per il fenomeno emigratorio comunità valdesi con circa 20 000 fedeli si sono formate in Uruguay e in Argentina (*Iglesia Evangelica Valdese del Rio de la Plata*). Il 21 febbraio 1984 la Chiesa Valdese ha firmato un'Intesa con la Repubblica Italiana. Valdesi e Metodisti fanno parte della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, che gestisce importanti attività comuni, come il Servizio istruzione ed educazione, il Servizio rifugiati e migranti, la rubrica televisiva di Raidue "Protestantesimo", il culto radio della domenica mattina su Radiouno e il servizio stampa "Nev". Quattro sono i principi essenziali del Valdismo: la salvezza per grazia mediante la fede; la Bibbia come unica fonte di autorità; l'etica fondata sulla responsabilità e sulla libertà; la chiesa come assemblea di credenti.
Dio si rivolge agli esseri umani e crea con loro un rapporto personale che non ha bisogno di mediazioni sacerdotali. Nel protestantesimo non esistono pertanto sacerdoti; la comunità dei credenti riconosce e valorizza al suo interno diversi carismi e ministeri. La Chiesa è la società di coloro che in Cristo sono stati chiamati a una nuova vita. Essa è un'assemblea di eguali, nella quale l'evangelo viene annunciato e i sacramenti correttamente amministrati. Non ha una sua forma necessaria, o fissa, non ha gerarchie, ma si amministra da sola sul piano locale, regionale e mondiale, senza ingerenze del potere politico e senza esercitare da parte sua alcun potere. Non si può parlare della presenza valdese a Perugia senza riferirsi a un personaggio eccezionale, il professor Aldo Stella. Nato il 20 gennaio 1912 a Salerna (Catanzaro) da Antonio e da Ippolita Spinelli, cugina di un Pastore valdese, giovanissimo si trasferì a Perugia. Studioso appassionato dalla Bibbia e di storia del cristianesimo, sensibilissimo a tematiche filosofiche e teologiche, fu fraterno amico di Aldo Capitini, per molti anni ne fu segretario e collaboratore e alla fine uno degli esecutori testamentari. Morì a Perugia il 13 giugno 2005, sempre lucidissimo e attentissimo. Nella sua ampia casa-biblioteca, in via Machiavelli, una volta al mese riuniva con entusiasmo valdesi, metodisti, battisti,

con la collaborazione di un Pastore. Soprattutto Franco Sommani, Pastore prima a Firenze e poi a Roma, seguì per molti anni il gruppo, al quale trasmetteva il suo elevato spirito cristiano e la sua sapienza teologica.
Nel 1994 il gruppo fu affidato alle cure del Pastore della Chiesa Metodista di Terni, Archimede Bertolino, il quale fece acquistare dalla Chiesa Valdese il locale di via Benincasa 6/b lasciato libero dalla Chiesa dei Fratelli, trasferita nella sede definitiva di via Fratelli Pellas. Opportunamente ristrutturato, il locale fu inaugurato domenica 17 marzo 1996 con la partecipazione del Moderatore della Tavola Valdese, del Sindaco di Perugia, di rappresentanti della Chiesa dei Fratelli, delle altre Chiese evangeliche della città e di un sacerdote cattolico. Il culto fu tenuto dal Pastore Franco Sommani. Dopo l'emeritazione del Pastore Bertolino, nella Chiesa si sono succeduti i Pastori Eugenio Rivoir, Erich Noffke, Milena Martinat e Kathrin Zanetti Eberhart, l'attuale Pastora che porta nella organizzazione della Chiesa la sua passione, il suo entusiasmo, la sua lucida energia. Per vari anni Pastora in Svizzera, andata in pensione è venuta in Italia per collaborare con la Chiesa Valdese. Attualmente la Chiesa Valdese di Perugia conta circa 50 membri: italiani, camerunesi, ivoriani e, saltuariamente, studenti dell'Università per gli Stranieri (finlandesi, olandesi, tedeschi, svizzeri), e tutti portano il contributo della loro fede e delle loro esperienze. Da qualche mese è presente anche una giovane Pastora tedesca, studiosa della lingua italiana. I culti si tengono ogni domenica alle ore 11. Ogni martedì pomeriggio nel locale di chiesa si tiene lo studio biblico, frequentato anche da cattolici. La domenica mattina ci sono la scuola domenicale e il catechismo per i bambini.
In una interessante intervista concessa alla giornalista Federica Grandis (*in* "Il Corriere dell'Umbria", 19 febbraio 2008) la Pastora Zanetti ha affermato con misura e lucidità che

> la Chiesa Valdese non riconosce nessun tipo di gerarchia e assegna un ruolo di primaria importanza alle assemblee delle comunità locali. I Valdesi non riconoscono l'autorità del Papa romano e non hanno al loro interno alcuna specie di Papa: per noi non esiste nessun capo terreno ma solo un ordinamento sinodale-assembleare in cui tutti i membri di chiesa laici e i loro ministri hanno uguale dignità e potere.

E ancora:

> L'apertura all'altro e a ciò che è diverso da noi è di primaria importanza, ed è in questa ottica che cerchiamo costantemente di prendere le differenze come fonte di arricchimento costante.

La Pastora sottolinea poi l'importanza di parlare di laicità

in quanto da sempre siamo impegnati per una netta separazione tra chiese e Stato, che riteniamo debba essere laico e imparziale. Ecco perché prossimamente faremo un incontro con l'Arcigay perugino sui diritti delle coppie di fatto e sulla libertà delle donne. Il credente evangelico è un adulto che non può ricevere direttive da parte della chiesa per le sue scelte politiche o sessuali.

Chiesa Evangelica Metodista*

Il metodismo sorge e si afferma nell'Inghilterra del XVIII secolo con la rivoluzione industriale, quando masse di agricoltori si trasferiscono nelle fabbriche delle città e trovano faticosamente sistemazione nei sobborghi, in condizioni di completo abbandono religioso, spirituale, morale. John Wesley (1703-1791), figlio di un Pastore della Chiesa Anglicana, intrapreso col fratello Charles e con alcuni amici lo studio *metodico* della Bibbia (donde il nome di *metodisti*), iniziò nei quartieri operai una intensa predicazione basata sull'amore di Dio, sul perdono, sulla salvezza gratuita, e intraprese vaste opere sociali, come l'apertura di scuole, caratteristica, questa, del movimento metodista. Accolse la dottrina luterana del sacerdozio universale favorendo la predicazione dei laici e, consacrando egli stesso, semplice pastore, dei pastori, respinse il principio della successione apostolica dei vescovi. I due principi essenziali del metodismo sono la *conversione* (nuova nascita) e la *santificazione* (trasformazione spirituale).
Attualmente nel mondo i Metodisti sono circa 50 milioni. Uno dei più illustri è il premio Nobel per la pace Nelson Mandela.
In Italia il Metodismo si affermò nell'Ottocento, nel corso delle vicende risorgimentali, nei due rami del Metodismo Episcopale e del Metodismo Wesleyano. Risentì della crisi di Wall Street, che bloccò i finanziamenti dagli Stati Uniti e dall'Inghilterra, e subì repressioni dal governo fascista per la sua origine inglese. Nel 1946 venne istituita la Chiesa Metodista d'Italia, che nel 1979 si è integrata con la Chiesa Valdese, pur conservando la sua identità e i suoi collegamenti internazionali.
Delle varie vicende della Chiesa Metodista di Terni, fiorente fin dai primissimi anni del Novecento, ci si limita qui a segnalare due eventi che ripetono i tratti di particolari periodi, oggi assolutamente inconcepibili: gli aperti dibattiti fra evangelici e cattolici. Erano gli anni del *muro impenetrabile* fra confessioni diverse che si parlavano esclusivamente per convincere, per convertire, non semplicemente per esporre i propri principi, i propri punti di vista. Oggi la distanza

* La Chiesa Evangelica metodista ha sede in via Rispondo 10/A a Terni.

rimane troppo profonda perché si possano trovare vie anche parziali di intesa, ma con lo spirito ecumenico si evitano facili ironie e spunti troppo polemici, e gli incontri si svolgono in un clima di cortesia e di inutile superficialità.
Si tratta di due dibattiti metodisti-cattolici, uno orale e uno, protratto nel tempo, scritto[18].
Il Pastore della Chiesa di Terni Mario Sbaffi, personalità di spicco dell'evangelismo italiano, e un Parroco del Duomo della città si fronteggiarono in due pubblici dibattiti nel Politeama di Terni, domenica 13 novembre 1949 il primo, il 27 novembre successivo il secondo. Di entrambi dette notizia "Il Messaggero" nella cronaca cittadina, il 16 e il 30 novembre, con una acredine antiprotestante tipica di allora, ma oggi inconcepibile. Nell'articolo del 16 novembre si leggono frasi di questo genere: "Il Pastore ha citato i versetti del Vangelo che gli facevano comodo, dimenticandone altri assai importanti." Nel dibattito del 27 novembre il Parroco chiede al Pastore "come sia possibile raccapezzarsi in mezzo alle 264 sette di protestanti del Sud Africa, alle 300 dell'America", senza rendersi conto che si tratta di diversità di ordine pratico, organizzativo, di impegno nella società, ma certo non di ordine dottrinario.
Dieci anni dopo, il 21, il 26 e il 29 ottobre 1959, vi furono tre incontri fra alcuni metodisti e alcuni cattolici, i primi due nella chiesa del Sacro Cuore di Terni, il terzo in casa di un metodista. I dibattiti si rivelarono interessanti e si decise di proseguirli scrivendo, in modo da consentire argomentazioni pacate e per quanto possibile precise. Ne derivarono 12 dattiloscritti, 6 di evangelisti e 6 di cattolici, dal 5 novembre 1959 al 16 febbraio 1960. I dattiloscritti metodisti sono firmati *Il Gruppo di fratelli laici evangelici*, quelli cattolici *I Frati cap. Parrocchia del S. Cuore, Terni*.
Gli argomenti di discussione che ritornano più spesso riguardano il concetto di Chiesa e la struttura gerarchica del cattolicesimo. I cattolici oltre alla Scrittura, o accanto alla Scrittura, pongono la Chiesa e della Chiesa forniscono un concetto elaborato in secoli di riflessioni filosofiche. Per gli evangelici, invece, Chiesa è colui, o sono coloro, al quale, o ai quali, si rivolge la parola del Signore. Chiesa è una più o meno numerosa comunità locale di credenti, o anche un singolo credente.

[18] La documentazione è conservata in Torre Pellice (TO), Archivio della Tavola Valdese, Archivio Storico OPCEMI, Serie IV, Chiese locali, cart. 139, fasc. 1, TERNI, 1951-1968. Si ringraziano la dottoressa Gabriella Ballesio dell'Archivio della Tavola Valdese, e le dottoresse Mariella Tagliero e Enrica Morra della Biblioteca Valdese, cha hanno facilitato in ogni modo la ricerca.

Nel dattiloscritto del 5 novembre i Metodisti, premesso che "noi non possiamo recedere dalle nostre posizioni, sostenute dalle Scritture, né voi da quelle impostevi dalla vostra tradizione pontificia", affermato che "la fede è un fatto personale e non qualche cosa che può esserci elargita mediante formule o riti, magari magici", respingono decisamente la tesi che "la Scrittura senza la Chiesa non ha né l'autorità né la sufficienza di condurre a salvezza".
I Pastori abituano i fratelli a meditare personalmente i versetti biblici, perché non è il Pastore che deve convincere, ma la Scrittura.

> Il Pastore ci facilita il lavoro, con la sua specifica preparazione, semplificando quello che ci toccherebbe fare da soli, se non disponessimo di una guida; ma non si sognerebbe mai di dirci: tu devi credere come ti dico io, perché lo dico io con la mia autorità di pastore consacrato!

Il giorno successivo, 4 novembre, i due francescani rivendicano anzitutto la legittimità dell'uso delle immagini sulla base del secondo comandamento "Non avrai altro Dio fuori di me".

> Ebbene noi Cattolici diciamo: non riconosciamo altro Dio fuori dell'unico Dio in Tre Persone. Il culto che portiamo alle immagini: Cristo - Maria - i Santi è un culto all'unico Dio.

Poi riaffermano l'assoluta preminenza della Chiesa sulla Scrittura:

> Affermiamo che la Scrittura è un grandissimo dono di Dio; però affermiamo anche che il più gran dono di Dio dopo Cristo e la Redenzione è la Chiesa, che continua Cristo nei secoli, e poi viene la Scrittura.

Cristo non ha comandato di scrivere ma di insegnare, egli stesso non ha mai scritto. Se sulla terra non si trovasse più una Bibbia o se tutti gli uomini diventassero analfabeti, il Cristianesimo vivrebbe ancora nella Chiesa. Solo la Chiesa ha il potere di insegnare e di ammaestrare e nessuno ha l'autorità di interpretare la Scrittura fuori dalla Chiesa e contro la Chiesa di Cristo. Sbagliano gli Evangelici a fondare la loro fede sulla critica storica: è il papa che deve spiegare, con indiscutibile autorità, la Parola di Dio. Non si può interpretare la Bibbia prescindendo dall'autorità della Chiesa.
Rispondendo il 10 novembre, i Metodisti fanno notare che non il primo comandamento ma il secondo è contro le immagini e che, d'altra parte, non ritengono serio venerare la Madonna ritratta con la fisionomia delle amanti di Raffaello o di Filippino Lippi. Inoltre, l'unità della Chiesa intorno al Pontefice romano è insostenibile perché l'istituzione del papa è storico-politica, di pura origine umana.

Per quanto riguarda le Scritture, la loro autorità e la loro canonicità

> *si dimostrano* storicamente, *non si credono*! Il credere è una cosa diversa! Le prime sono praticamente solo un preliminare, affinché l'uomo abbia a sua disposizione un testo storicamente dimostrato certo. Solo allora *colui che cerca la Verità* è in condizione di poterla esaminare, perché la luce della fede possa essergli data, poiché la cerca! S'inizia, così, quel libero esame che è cosa ben diversa dalla interpretazione arbitraria di chi, per esempio, vuole ridurre a pura norma disciplinare ed esplicativa un comandamento di Dio e così via! La Chiesa, dunque, può fornirci il mezzo (cioè: la Scrittura) per trovare la fede, ma nessuna chiesa può darla.

Il giorno successivo i due francescani insistono sul rapporto fede - critica storica e scrivono:

> Voi credete e fondate la vostra Fede sulla scienza. Quindi la vostra Fede si fonda su degli uomini. Perciò voi, quando credete, non credete a Dio, ma a degli uomini!

È evidente che partendo da queste premesse il passo è breve per arrivare all'infallibilità papale:

> Il Papa è infallibile solo allora che, parlando di fede e di morale, come maestro di tutti i fedeli (cioè "ex cathedra") con l'autorità di Cristo, conferita a S. Pietro ed a lui trasmessa, insegna autoritativamente ed obbliga tutti i fedeli di tutta la Chiesa a credere come divinamente rivelata una data verità, contenuta o nella Scrittura o nella Divina Tradizione. Qualora qualcuno non accettasse questo comando o definizione dogmatica diventa automaticamente eretico.

Ma ormai il dibattito, dopo le fiammate iniziali, si trascina stancamente e le ultime quattro lettere, del 18 novembre (Metodisti), 20 novembre (Cattolici), 21 novembre (Metodisti), 16 febbraio 1960 (Cattolici), ripetono argomentazioni già discusse senza arrecare elementi nuovi, anche se nella lettera del 20 novembre i Francescani fanno un'affermazione per lo meno sorprendente: il Vangelo è stato scritto perché i fedeli credano. "Ma non è dimostrato che debbano credere fuori dalla Chiesa."
L'impossibilità di ogni accordo fra le due confessioni si conferma assoluta.

Intervista a Kathrin Zanetti, pastora valdese

Federica Grandis
Giornalista

Ha più di sessant'anni, anche se proprio non li dimostra. Lo sguardo è fermo, deciso e risoluto, ma nasconde una dolcezza non comune. E staresti ad ascoltarla ore, quando nella sua piccola e accogliente cucina, che somiglia più a un appartamento per studenti che alla casa di un religioso, inizia a parlare di conversione, prati svizzeri, agapi fraterne e dialogo ecumenico. L'incontro con Kathrin Zanetti, la pastora della chiesa valdese di Perugia, è di quelli che difficilmente si dimenticano. Perché conversare con un sacerdote donna non è certo cosa comune. E soprattutto perché questa comunità, tanto piccola quanto attiva, mostra una vivissima voglia di dialogo. Così, solo grazie ad una chiacchierata e magari soltanto per qualche ora, la possibilità del raggiungimento di un ecumenismo autentico sembra più concreta. La comunità valdese di Perugia conta una trentina di membri, che si incontrano settimanalmente in via Benincasa, in pieno centro storico, per pregare, studiare la Bibbia, celebrare insieme la Santa Cena. Tra i fedeli ci sono italiani, svizzeri, camerunensi, inglesi, tedeschi, coreani.

"Uno dei compiti primari della nostra comunità – sottolinea Kathrin Zanetti – è proprio l'accoglienza. E una tale molteplicità di culture ed etnie, in questo, ci è sicuramente di aiuto". La pastora valdese abita a Perugia da dodici anni: "Sono nata e vissuta in Svizzera. E una volta in pensione, su richiesta della Tavola, ho deciso di venire qui in Italia".

Tavola, Santa Cena, Pietro Valdo… la pastora sorride ancora, prende fiato e spiega tutto dall'inizio. "Anzi, parlando di valdesi – chiarisce – partire dall'inizio proprio non si può. Si deve cominciare dal fondo. Occorre iniziare dalla base perché la chiesa valdese non concepisce nessun tipo di gerarchia e assegna un ruolo di primaria importanza alle assemblee delle comunità locali. I valdesi non riconoscono l'autorità del Papa romano e non hanno al loro interno alcuna specie di Papa: per noi non esiste un capo terreno ma solo un ordinamento sinodale-assembleare, nel quale tutti i membri di chiesa laici e i loro ministri hanno uguale dignità e potere". E così, da quel giorno di dodici anni fa nel quale l'assemblea esecutiva le assegnò la sua destinazione, la pastora Zanetti ha iniziato a (ri)costruire la comunità valdese di Perugia, che ad oggi porta avanti,

oltre ai momenti di culto e di catechismo, anche un incontro biblico ecumenico. "Ci incontriamo tutti i martedì pomeriggio per leggere la Parola, meditarla, discuterla insieme. Valdesi e cattolici. Perché Cristo ha detto che "dove due o tre sono riuniti nel mio nome io sarò in mezzo a loro". Indipendentemente dalla specificità della chiesa di appartenenza".

L'attenzione della comunità valdese al dialogo con le altre religioni è massima: "Cerchiamo di tenere le porte assolutamente aperte al confronto – tiene a dire la pastora – certo, questo a volte ci crea qualche difficoltà, ma, come spiegavo prima, l'apertura all'altro e a ciò che è diverso da noi è di primaria importanza, ed è proprio in questa ottica che cerchiamo di prendere le differenze come fonte di arricchimento costante".

I valdesi perugini organizzano frequentemente anche incontri su temi particolarmente scottanti. "Un argomento sul quale ci piace confrontarci spesso è quello della laicità – sottolinea la pastora – poiché i valdesi da sempre si impegnano a mantenere netta la separazione tra chiesa e Stato, una realtà, quest'ultima, che riteniamo debba essere laica e imparziale. Assolutamente separata dalla sfera religiosa. Temi come quelli dei diritti delle coppie di fatto e della libertà delle donne, ad esempio, ci fanno spesso incontrare le comunità gay. Il credente evangelico è un adulto, e la sua chiesa di appartenenza non può dargli direttive in tema di scelte politiche o sessuali".

Per i valdesi non esiste magistero, "la Verità – conclude Zanetti – è una scoperta fatta insieme, nel divenire. Una realtà che si viene manifestando nella preghiera, nell'incontro, nello scambio fecondo di idee".

Scambi e devozioni nella ricerca di guarigione

Massimiliano Minelli
Sezione antropologica del Dipartimento Uomo & Territorio
Università degli Studi di Perugia

Visite domiciliari

Il medico condotto, che visitava le case contadine umbre di fine Ottocento, poteva trovarsi coinvolto in una scena inconsueta. Zeno Zanetti, uno dei maggiori studiosi di "medicina popolare", ce ne offre un'efficace immagine nelle pagine iniziali del suo libro *La medicina delle nostre donne* (1892), dove descrive il dottore al lavoro osservato da occhi indiscreti.

> ... e spesso alla visita del medico, si fa assistere *in incognito*, colui o colei che dovrà sanzionare o meno la prescrizione fatta al malato, secondo le proprie teorie e la propria esperienza. Uscito il medico vero, se l'impressione prodotta da questo sul giudice maschio o femmina, fu buona; se le sue parole ebbero una certa assonanza coi termini tecnici errati appresi qua e là dal pretenzioso consulente, se la pratica manuale consigliata avrà una qualche relazione con altre pratiche superstiziose, se la pozione ordinata sia composta di erbe ben note, si è sicuri dell'appoggio morale dell'individuo misterioso. Ma se il medico avrà usato un linguaggio poco alla portata della intelligenza che si trovava a lui presente, se avrà consigliato medicine sconosciute o si sarà opposto ad una pratica sciocca già iniziata, può essere certo che il suo infermo non sarà trattato secondo le sue prescrizioni, ma secondo quelle del così detto *medicone* o della *medicona*[1].

Zanetti, che era stato a sua volta un medico condotto, aveva evidentemente sperimentato su di sé lo sguardo di "individui misteriosi" durante le visite

[1] Z. Zanetti, *La medicina delle nostre donne. Studio folklorico*, con una lettera di P. Mantegazza, con un saggio di A. M. Cirese, a cura di M.R. Trabalza, Ediclio, Foligno (1978), [I ediz.: Saverio Lapi Tipografo-Editore, Città di Castello 1892], p. 12. Su Zanetti si possono vedere: P. Falteri, *Medicina popolare/Umbria*, in *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, a cura di T. Seppilli, Electa, Milano1989, pp. 160-165; P. Bartoli e P. Falteri, *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell' '800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*, in *Sanità e società. Emilia-Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio. Secoli XVI-XX*, a cura di A. Pastore e P. Sorcinelli, Casamassima, Udine 1987, pp. 167-208.

domiciliari. La consulenza dei *mediconi* – egli chiamava in tal modo un gruppo vario fatto di conciaossa, "incantatori di serpi e di vipere", mammane, flebotomi, cerusici, erboristi, "precettori di *fatture* di ogni genere"... –, dai quali si era sentito scrutare con circospezione, deve aver giocato un ruolo decisivo nelle scelte di qualche suo paziente. Nella descrizione di Zanetti inoltre il *medicone*, come in un racconto di spionaggio, sembra avere due identità: una quasi indistinguibile dallo sfondo dei volti contadini, l'altra di sapiente locale cui è rimesso il giudizio sulla cura prescritta dal medico. Al tempo stesso osservatore e giudice, il guaritore si vede così riconosciute all'interno della casa contadina[2] una "teoria" e una "esperienza" che altrove gli vengono negate e mostra una certa capacità di agire e influenzare il corso degli eventi[3].

Ora leggendo le pagine di Zanetti si ha l'impressione che l'incontro pieno di ambiguità fra medico e *mediconi* fosse la spia di un dinamico rapporto di forze fra medicina ufficiale e saperi popolari, nel quale quegli operatori *non ufficiali*, così difficili da definire, erano capaci di mobilitare saperi molto differenziati sul

[2] La ricognizione delle case contadine è stata a lungo considerata come una primaria strategia d'intervento socio-sanitario. Sulla descrizione delle abitazioni, nelle statistiche "essenziali per la fondazione conoscitiva di nuove politiche di intervento nelle campagne e di un complessivo progetto di riforma sociale", si veda T. Seppilli *La casa rurale in Italia. Lineamenti di storia degli studi*, in *Case dei contadini in Valdichiana. Origine e evoluzione del patrimonio edilizio rurale in un'area umbro-toscana*, a cura del Centro per la Ricerca e la Documentazione sulle Classi Rurali della Valdichiana e del Trasimeno, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze 1983, pp. 10-30. D'altra parte è la medicalizzazione della sfera domestica e delle consuetudini comunitarie che per certi versi ha dato forma alla "medicina popolare" negli studi folklorici sulle classi subalterne. Sul piano politico, inoltre, è l'*igiene* il terreno sul quale "la medicina, mimando la tensione morale della religione e modellando, per così dire, su di essa il proprio progetto di regolazione dei corpi e delle loro relazioni sociali, teorizza e legittima il proprio diritto-dovere di scavalcare i confini della malattia per occupare il territorio illimitato della 'normalità' quotidiana" P. Bartoli, *Farmaci e sacramenti. Organizzazione sanitaria e parroci di campagna nella seconda metà dell'Ottocento*, "Sanità, Scienza e Storia", 2 (1985), pp. 121-139, 138.

[3] Si tratta peraltro di un riconoscimento quasi involontario: in genere infatti il carattere teorico ed empirico del *saper fare* degli operatori non ufficiali era considerato poco rilevante dai folkloristi. La mobilitazione dei saperi locali in una rete di prestazioni e contro-prestazioni sociali scompariva nelle nosografie dei repertori di "medicina popolare". Anche per questo, in Zanetti colpisce l'atteggiamento misto di timore e di severità, che suona come un indiretto richiamo al potere dei guaritori: "Essi conoscono il mezzo di distruggere l'azione morbosa del *malocchio* o quella dei *segreti* di una strega; ma fattucchieri temuti essi stessi, hanno in serbo arcani spaventevoli e delittuosi; prevedono inoltre il futuro e profetizzano i cambiamenti meteorici". Z. Zanetti, *La medicina delle nostre donne* cit. (a nota 1), p. 12.

corpo, la salute e la malattia. Il loro operato si avvaleva in genere di dispositivi tecnici che, per mutare il corso degli eventi, attingevano a oggetti, attori sociali ed esperienze corporee difficilmente inquadrabili nelle logiche della medicina ufficiale. Si trattava infatti di *mediatori della guarigione* in grado di mettere in relazione diversi ambiti del reale, visibile e invisibile, mobilitando reti di conoscenze del mondo naturale, tecniche di lavoro e pratiche simboliche[4].
Alcune azioni di cura sviluppatesi in quelle reti, sebbene profondamente mutate, sono presenti e attive anche nelle scelte terapeutiche dei pazienti di oggi. In una ricerca sulla salute mentale di comunità presso il Centro di salute mentale di Gubbio ne ho seguito le tracce lungo gli itinerari di cura di utenti e familiari[5]. Mi è accaduto così di interagire con gli operatori *non ufficiali* nell'area dell'Eugubino-gualdese, mentre cercavo di ricostruire storie individuali e collettive fatte di gesti e dialoghi, in una fitta trama di sguardi e interrogativi per certi versi simile a quella descritta da Zanetti. Nelle pagine che seguono proverò a delinearne alcune caratteristiche facendo attenzione a collocare il loro operato nella rete di rapporti di forza e di scambi simbolici concernenti la ricerca di guarigione.

Mutamenti

I saperi medici delle classi subalterne sono stati definiti storicamente in base alla loro esteriorità (e talvolta aperta opposizione) rispetto al sistema sanitario ufficiale: l'eterogeneità e la molteplicità delle azioni di cura ne hanno definito il carattere sfuggente e il potenziale trasformativo. Per questo motivo, le pratiche irregolari e pervasive dei mediatori di guarigione studiati da Zanetti sembravano difficilmente circoscrivibili. È peraltro metodologicamente improprio leggere il loro lavoro in chiave di "permanenza". Lo studio della *medicina popolare* come patrimonio della "tradizione" è infatti un caratteristico prodotto della

[4] Sui mediatori di guarigione cfr. G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005, pp. 216-218 e D. Friedmann, *I guaritori*, Flaccovio Editore, Palermo 1993 [ediz. orig.: *Les guérisseurs*, Paris 1987]. Negli scambi sociali che riguardano la cura domestica, oltre ai guaritori, sono implicati attori molto diversi – ad esempio maestri elementari, fattori, proprietari, parroci, ecc. –. Fra questi spiccano i medici condotti, che possono essere considerati i "terminali periferici e capillari della nuova struttura sanitaria" P. Bartoli, *Farmaci e sacramenti* cit. (a nota 2), p. 122.

[5] Per un caso centrato sulla "possessione" che traccia percorsi devozionali molto articolati cfr. M. Minelli, *Memorie e possessione. Saggi etnografici*, Morlacchi Editore, Perugia 2007.

modernità e ha senso solo se è visto come un flusso irregolare di conoscenze e capacità di agire che è andato definendosi entro specifiche relazioni di sapere/potere. Sono i processi di medicalizzazione dei territori e l'azione unificante e culturalmente egemonica svolta dalla medicina nel nascente stato nazionale unitario che hanno isolato, circoscritto e polemicamente ridotto a "superstizione" le competenze di alcune figure di guarigione a vantaggio di altre[6]. Tali figure hanno a lungo rappresentato una risorsa primaria nei paesi e centri minori dell'Umbria a prevalente economia rurale.
Sui "guaritori tradizionali" in Umbria, per vari decenni Tullio Seppilli – come direttore dell'Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, poi Sezione antropologica del Dipartimento Uomo & Territorio dell'Università degli Studi di Perugia – ha condotto e coordinato numerose indagini che oggi costituiscono un ricco patrimonio di conoscenze sulla "medicina popolare". Il corpus di materiali raccolti è particolarmente interessante sia per l'ampiezza dei dati prodotti sia per l'impostazione innovativa delineata già dalle fasi iniziali delle ricerche. Con un approccio interdisciplinare, ma in un quadro di riferimento unificante di taglio antropologico-culturale, la "medicina popolare" è stata collocata in una complessiva analisi delle risorse locali e delle politiche di promozione della salute[7].

[6] Cfr. G. Pizza, *Antropologia medica* cit., cap. V. *L'invenzione della "medicina popolare"*, pp. 155-168; P. Bartoli e P. Falteri, *Il corpo conteso. Medicina "popolare" e medicina "ufficiale" a Magione*, "La Ricerca Folklorica", 8 , (1983) [*La medicina popolare*, numero monografico a cura di T. Seppilli], pp. 57-66; P. Bartoli, *La medicina popolare e la costruzione del sistema sanitario pubblico nello Stato unitario italiano*, in *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, a cura di T. Seppilli, Electa, Milano 1989, pp. 23-30.

[7] A partire dal biennio 1956-1958, vari ricercatori e studenti hanno esplorato questo ambito di studio con uno strumento di rilevazione unitario. Le caratteristiche delle attività demoiatriche sono state ricostruite riferendosi alle seguenti aree tematiche: i luoghi in cui agiscono gli operatori, in prevalenza le loro abitazioni e gli spazi dedicati a ricevere i clienti; la loro formazione e le dinamiche personali e familiari che hanno avuto un influsso sulle capacità e le competenze; la vita quotidiana e l'esercizio del loro lavoro: le tecniche, ma anche la struttura della attività con le forme di compenso e le modalità di circolazione e scambio delle informazioni; il quadro ideologico in cui le azioni dei guaritori si inscrivono e da cui traggono senso; i rapporti dell'operatore segnatamente con la medicina ufficiale, con la religione e con il clero, con le autorità dello Stato. Cfr. T. Seppilli, *Strumenti di ricerca sulla medicina popolare*, "La Ricerca Folklorica", 8 (1983) [*La medicina popolare*, numero monografico a cura di T. Seppilli], pp. 113-124. Nell'orientamento di Seppilli inoltre è centrale il tema della efficacia, del controllo delle procedure e delle evidenze. È una questione che oggi vediamo spesso riproposta nella negoziazione fra biomedicina e medicine complementari.

Le inchieste, effettuate tramite interviste con gli operatori non convenzionali e l'osservazione diretta dei contesti in cui si svolgevano le attività demoiatriche, insieme alla raccolta di documenti ufficiali o di divulgazione in merito al loro operato, erano parte di un più ampio studio sui processi di deruralizzazione che hanno radicalmente cambiato la regione nella seconda metà del secolo scorso. Nell'ambito di questo lavoro pluriennale, la rilevazione più completa sugli operatori *non ufficiali* del comprensorio eugubino-gualdese è stata portata a termine circa dieci anni fa. In quel momento parecchi anziani guaritori erano ancora attivi[8].

[8] Le tesi di laurea sono parte di un itinerario organicamente definito in cui gli studenti sono stati inseriti da Seppilli in campagne di rilevazione diretta con interviste ai guaritori e osservazione dei loro ambienti e contesti di azione. Per l'area qui esaminata: B. Bedini, T. Seppilli (relatore), *Interpretazioni e terapie magico-religiose di disturbi mentali nel comprensorio eugubino-gualdese (provincia di Perugia, Umbria)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1996; C. Camponovo, T. Seppilli (relatore), *Farmacopea popolare tradizionale nel territorio eugubino. Stato degli studi e saggio di inchiesta*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 2000; P. Capannelli, T. Seppilli (relatore), *Documenti per una storia della magia a Gubbio dal XIV alla prima metà del XIX secolo*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1966; A. Carnevali, T. Seppilli (relatore), *Inchiesta sui guaritori tradizionali e "alternativi" nei comuni di Gubbio, Scheggia e Paschelupo, Costacciaro, Sigillo, Gualdo Tadino (comprensorio eugubino-gualdese, provincia di Perugia, Umbria)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1999; E. Guerrieri, T. Seppilli (relatore), *Inchiesta sulla medicina popolare e sui guaritori nel comune di Fossato di Vico e in aree contermini (provincia di Perugia, Umbria)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1993; L. Montesperelli, G. Guaitini Abbozzo (relatore), *Le tradizioni popolari relative al ciclo della vita nelle frazioni di Ponte d'Assi, Torre Calzolari, Scritto, Cipolleto e Padule (comune di Gubbio, provincia di Perugia)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di scienze politiche, Scuola speciale di servizio sociale, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1980; C. Ottolenghi, T. Seppilli (relatore), *Le tradizioni popolari relative al ciclo della vita nelle frazioni di Scritto, Cipolleto, Ponte d'Assi, L'Orto, Guidone (comune di Gubbio, provincia di Perugia)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di scienze politiche, Scuola speciale di servizio sociale, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1980; T. Tacchi, G. Baronti (relatore), *Le tradizioni popolari relative a gravidanza, parto e allattamento nella frazione di Branca, comune di Gubbio (provincia di Perugia, Umbria)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1996; A. Stella, P. Bartoli (relatore), *Il ciclo della vita a Morano (comune di Gualdo Tadino, provincia di Perugia, Umbria): gravidanza, parto/nascita, cure materne*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere, Istituto di Etnologia e Antropologia culturale, 1996.

Infatti, tra il 1996 e il 2000 i guaritori "tradizionali" – ma come si è detto la definizione è ogni volta problematica – erano 21 in attività mentre di altri 18 è stata riscontrata la recente scomparsa. A questi si affiancavano 7 operatori di medicine cosiddette "alternative", il cui numero negli ultimi anni è andato aumentando. Più recentemente un nuovo censimento regionale sulle medicine non convenzionali è stato condotto con il coordinamento di Tullio Seppilli dalla Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute[9]. L'impressione che si ricava confrontando i dati è che, sebbene nel suo complesso l'insieme delle risorse terapeutiche e di attori sociali impegnati nella ricerca di guarigione rimanga molto articolato, si sia verificata una progressiva rarefazione della presenza dei vecchi protagonisti. D'altra parte, quelle persone anziane,

> che ricevevano in genere i loro clienti nella propria dimora e dispensavano le loro prestazioni terapeutiche ottenendone quasi sempre in cambio semplici ricompense in natura commisurate alle possibilità dei singoli,

non hanno molti eredi. Soprattutto perché a causa

> dei radicali e rapidi processi di cambiamento socio-culturale da tempo in atto nelle campagne, esse non trovano più nelle giovani generazioni interlocutori culturalmente e personalmente disponibili ad apprenderne saperi e segreti e a ereditarne così la "vocazione"[10].

Modi di fare

Volgendo lo sguardo al recente passato, colpisce la ricchezza e la pluralità delle conoscenze dei mediatori di guarigione. Una rassegna delle forme quotidiane di cura domestica e comunitaria diverrebbe una lunga narrazione che intreccia storie di vita, genealogie familiari e specifici modi di fare. Ne sarebbero protagoniste anziane signore che ai fornelli preparano infusi e decotti contro i dolori articolari, rabdomanti che cercano acqua in giro per le campagne, vecchi curati che prescrivono cure erboristiche ai parrocchiani in difficoltà, "maghi" riconosciuti capaci di togliere il malocchio e guastare le cosid-

[9] T. Seppilli, *La ricerca sulle medicine non convenzionali nella regione umbra: risultati e ricadute operative*, in *Terapie non convenzionali. Esiti della ricerca in Umbria e percorsi per l'integrazione nel Sistema Sanitario Regionale*, a cura di Regione dell'Umbria - Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute - Morlacchi Editore, Perugia 2006, pp. 5-40.

[10] Ivi, p. 25.

dette "fatture". Sono consuetudini impossibili da afferrare con un solo sguardo, di cui è forse utile proporre qualche esempio.
Sino a pochi anni fa, una contadina in pensione continuava a curare la sciatica dei suoi vicini con un preparato erboristico. Riempiva una pentola con il vino, che faceva bollire a lungo in cucina, insieme alle erbe personalmente raccolte nei campi e nei boschi circostanti. Il decotto doveva essere spalmato e frizionato sull'anca e la coscia, con un'applicazione ripetuta due volte al giorno per 5 giorni. A poca distanza, anche un operaio agricolo custodiva il segreto di un impacco per la sciatica, a suo dire destinata a scomparire con 12 giorni di fitoterapia. In questo caso, l'operatore dichiarava di aver ereditato la ricetta dal padre, che l'aveva a sua volta ricevuta da un vecchio frate. A differenza della guaritrice precedente che, evocando le ricette delle donne di campagna, faceva derivare la sua autorevolezza dall'efficacia di un *saper fare* femminile, qui l'origine della formula chiamava in causa un legame simbolico consolidato fra le cure erboristiche "profane" e i laboratori dei monasteri del circondario.
Alle attività dei precedenti operatori è avvicinabile anche quella di un'altra donna anziana di origini contadine, che preparava una pomata con erbe, olio, cera vergine, sale, per quella che chiamava *zema*: un insieme piuttosto sfumato di alterazioni della pelle solo in parte sovrapponibili alle manifestazioni dell'*eczema*. La donna usava la parola *zema* per riferirsi a bolle e chiazze, che danno prurito e si modificano – come alcune piante e i cicli biologici femminili – con la luna nuova. Per il pagamento della fitoterapia fatta in casa, la sua richiesta di un'offerta libera si poteva talvolta combinare con trattative per stabilire un equo prezzo in danaro.
Nel circondario, operatori ben conosciuti anche in città combinavano procedure divinatorie con tecniche per sciogliere il malocchio e guastare le *fatture*. In proposito vi sono, tuttavia, differenze significative. Si va dalle conoscenze informali di donne in grado di operare piccole azioni protettive nei contesti quotidiani di vita a operatori con una attività prevalente, talvolta con un risvolto professionale.
"Io so bona a guastare il malocchio". È questa la frase con cui un'anziana coltivatrice diretta definiva la sua capacità di fare per gli altri, in casa, la procedura che consiste nel vedere se la persona è stata invidiata o colpita dal malocchio servendosi del piatto con l'acqua e il grano. Usava cinque chicchi di grano per segnare diverse parti della persona con una croce, poi uno alla volta li lasciava cadere nell'acqua. Dalla caduta capiva se l'invidia proveniva da un uomo o da una donna. Alla divinazione seguiva la messa a punto di protezioni: la guaritrice gettava del sale grosso nel piatto, facendo il segno della croce tre volte e recitando sottovoce una formula. Con l'acqua appena benedetta di nuo-

vo ripeteva il segno della croce sulla fronte della persona e poi gettava l'acqua nel fuoco[11].

Un'anziana cartomante che ho intervistato a Gubbio diceva con un tono "professionale" di aver appreso a togliere il malocchio con l'acqua e l'olio da una contadina che l'aveva fatta chiamare all'approssimarsi della morte. Dal comportamento delle gocce d'olio nell'acqua si sentiva in grado di percepire la qualità e la intensità dei sentimenti ostili. Ma questa capacità si è sviluppata anche grazie al suo lungo esercizio di lettura delle carte, a cominciare dal giorno in cui, ancora molto giovane, si era "fatta fare" i tarocchi da una vicina rimanendone affascinata. Ha poi proseguito con passione e un certo gusto per la sperimentazione, mostrando che talvolta la curiosità e l'intuito nel seguire gli indizi sembrano essere più importanti della sola procedura ereditata o della formula gelosamente custodita[12]. D'altra parte, vi sono evidenti analogie fra le sue azioni, riconosciute esplicitamente come magiche e la cerimonialità cattolica. Nelle situazioni più difficili la cartomante consegnava dei piccoli *brevi*[13] preparati personalmente come difesa da eventuali attacchi contro la persona del cliente o dei suoi familiari: "Je do un breuccietto [*un piccolo breve*] col pezzettino del pel del tasso, co la palma benedetta, e na mulichina de incenso, e loro se lo portono addosso".

Nel suo caso, si capisce come siano improntanti il trascorrere del tempo e il continuo esercizio affinché le tecniche apprese divengano parte della "persona" del guaritore. Nello specifico, tuttavia, il suo *saper fare* è legato anche ad una sofferenza che l'ha accompagnata nella vita di ogni giorno. Intorno ai quarant'anni, mentre leggeva i tarocchi, è svenuta e in seguito, il suo lavoro di cartomante si è riconfigurato intorno alle temporanee perdite di sé. Il talento nel "fare le carte" si è mostrato un modo per fronteggiare la propria difficoltà a stare nel mondo.

[11] La procedura è descritta in A. Carnevali, T. Seppilli (relatore), *Inchiesta sui guaritori tradizionali e "alternativi"* cit. (a nota 9).

[12] Sulla curiosità e il gusto della sperimentazione nel lavoro di questa donna cfr. M. MINELLI, *Sapere, immaginazione e rapporti di forza nella pratica di un'anziana guaritrice: una lettura etnografica*, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. 2. Studi Storico Antropologici", vol. XL, nuova serie XXVI, a.a. 2007-2008, pp. 131-163.

[13] Sono sacchetti di stoffa, contenenti un insieme eterogeneo di sostanze e piccoli oggetti, con funzione protettiva contro le possibili minacce nelle diverse fasi della vita umana. Sull'uso protettivo dei brevi e sulla presenza del pelo di tasso nella loro composizione (con riferimenti all'area qui indagata) vedi G. BARONTI, *Le insidie della notte. Note sull'impiego di parti del corpo di tasso europeo (Meles meles L.) a scopi apotropaici*, in "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", 3-4 (1997), pp. 145-218.

Il riferimento a una trasformazione profonda della persona, talvolta in seguito ad una malattia, chiama in causa un orizzonte di riferimento cosmologico. Un guaritore di Santa Maria di Burano, ancora famoso a Gubbio dopo la sua recente scomparsa, trovava difficile definire la sua attività di veggente, erborista e operatore contro la fattura, senza evocare prima di tutto scambi simbolici in una perenne lotta fra il *Bene* e il *Male*.

> *D.* Lei come si definisce?
> *R.* Me dicono "è un guaritore", me dicono "è n omo bono, n omo bono." [...] Perché una bona parte son… vanno 'n galera. Io non chiedo niente a nessuno, e nn'ho da fà niente a nessuno, né Finanza, né Carabinieri, io fo del bene e basta. E ce viene de tutte le sorte, ma non me dice niente nessuno, a me me lasciono in pace. Perché sulla vita non tocca fa' i dispetti. Io opero sempre nel nome di Dio.

Anch'egli ha iniziato adolescente a interessarsi di cosa facessero con le erbe i vecchi della *sua* montagna. Ricordava di aver ricevuto da un'anziana il dono di intervenire con uno specifico scongiuro sul malocchio. L'ho ascoltato recitare un lungo e suggestivo esorcismo che ne rappresenta per certi versi lo sviluppo. La sua tecnica diagnostico-divinatoria è vicina a un esame dell'organismo attraverso la lettura della mano. È seguendo le linee della mano sinistra del paziente che poteva parlare del passato, del futuro e dell'interno del corpo. Passava così in rassegna una ad una le parti non visibili – reni, fegato, stomaco, organi della riproduzione sessuale – e le loro anomalie.

Capitale terapeutico: la memoria nei gesti

Come si è visto, attraverso l'evocazione di diverse immagini dell'autorità ufficiale – lo Stato, con i suoi funzionari e gli archivi (con una componente rappresentata dalle "forze dell'ordine": la Polizia, la Finanza, i Carabinieri, le tasse), la biomedicina (i dottori, i professori, le visite in ospedale), la religione cattolica – il guaritore costituisce uno spazio gerarchizzato e denso di significati in cui è possibile negoziare con diverse fonti di potere e carisma. Ma si tratta di ambiti di legittimazione con i quali dialoga a partire da una retorica del "disinteresse". Qui la forza del guaritore, che si potrebbe considerare un "dono"[14], gratuito e inatteso, si configura più propriamente come uno scambio disinteressato che

[14] Cfr. C. Papa, I *guaritori*, in *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, a cura di T. Seppilli, Electa, Milano 1989, pp. 77-84.

alimenta il suo *capitale terapeutico*, un insieme di abilità e attitudini della persona, che in parte si sono andate formando nel corso della vita e in parte sono state trasmesse in linea genealogica[15]. Come per la medicina e la religione è allora evocata una economia dei beni simbolici ove si creano situazioni paradossali che creano "le condizioni oggettive perché gli agenti sociali si interessino al 'disinteresse'"[16].

In questa chiave, nel capitale terapeutico confluiscono il gesto tecnico e la pratica simbolica, che sono interconnessi e si sostengono a vicenda. È quanto appare chiaramente, ad esempio, nella condotta di un anziano agricoltore che curava l'ernia nei bambini con una tecnica (diffusa in varie regioni d'Italia) quale la *passata* nell'arco di rovo[17].

La procedura era descritta dal suo esecutore come uno dei "rimedi dei vecchi" a lui arrivato tramite la madre. Il suo lavoro consisteva nello spaccare longitudinalmente un ramo giovane di quercia – nel caso dei maschietti era necessario usare un *cerro maschio* –. Una volta procurata l'apertura verticale, il bambino vi veniva fatto passare tre volte attraverso, mentre la madre con altre donne recitava le "litanie della Madonna del Cerro". La guarigione sarebbe venuta con il crescere della vegetazione, qualora il ramo, precedentemente le-

15 Sul "capitale terapeutico" dei guaritori vedi D. Friedmann, *I guaritori* cit. (a nota 4).

16 P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna, 1995 [ediz. orig.: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1994], p. 158. Si richiamano continuamente reciprocità e disinteresse anche se i guaritori, che appaiono come il risultato per certi versi unico e irripetibile di una genealogia familiare, sembrano muoversi in modo anarchico e individuale. Il carisma che li circonda è per certi versi legato a un rapporto conflittuale con alcune forme di aggregazione sociale nel territorio.

17 Cfr A. M. Di Nola, *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*, Boringhieri, Torino, 1983. Le ricerche demoiatriche hanno mostrato lo stretto rapporto fra malattie dell'infanzia e rappresentazioni della maturazione sessuale e della fecondità. Di Nola, descrive un rito caratterizzato da una dimensione sociale, rivolto soprattutto al mondo maschile (ci si occupa dei bambini più che delle bambine), in cui la nudità e la posizione corporea richiamano simbolicamente la scena del parto biologico. L'orizzonte di riferimento è quello della nascita della "persona cristiana", con il richiamo del rito del battesimo e il ruolo importante che vi svolgono i padrini e le madrine; la dedica alla maternità divina incarnata dalla figura della Madonna; il richiamo del concepimento dei genitori (la stanza da letto). Sulle pratiche simboliche che legano la maturazione sessuale degli esseri umani e le tecniche di allevamento e cura degli animali (in particolare la castrazione del maiale) cfr. C. Fabre-Vassas, *La cure de l'hernie*, in *Vers une Ethnologie du Présent*, a cura di G. Althabe, D. Fabre e G. Lenclud, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1992.

gato con un numero dispari di "venchi" (giunchi di salice *vinco*), avesse cicatrizzato la ferita longitudinale[18].

Sono proprio le ritualità "profane" come quella appena richiamata che, in varie regioni italiane, hanno spinto gli ordini religiosi a strutturare equivalenti terapie sacrali nella liturgia ufficiale. Tali interventi da un lato corrispondono alle consuetudini comunitarie e dall'altro sono parte di una strategia di occultamento. Per quel che concerne il confine fra l'Umbria e le Marche, ad esempio, è noto che sant'Albertino (monaco camaldolese del XIII secolo) presso il monastero di Fonte Avellana è invocato dai fedeli per porre fine ai dolori addominali, sia quelli al basso ventre (le coliche, l'ernia) che quelli dovuti al cosiddetto "stomaco calato" (o come riferisce Zanetti, la "*regola calata*", secondo i modi di dire a Pietra Melina nel contado di Gubbio). Come notava Alfonso M. Di Nola, autore del più importante studio sulla cura popolare dell'ernia condotto in Italia, il culto di sant'Albertino è significativo perché celebrato con una preghiera di guarigione contro i mali del ventre che non cita mai le parti del corpo direttamente interessate[19].

L'insieme di azioni brevemente descritte in precedenza fanno capire quanto complesso e dinamico sia il gioco politico, fatto di conflitti e negoziazioni, sostanzialmente irriducibile a rigide contrapposizioni fra pratiche "tradizionali", biomedicina e religione ufficiale. I campi di pratiche generative ed efficaci sono molti e non tutti riconducibili a quello religioso. Per questo è utile osservare con un focus storico-politico le procedure di sacralizzazione. Si capisce allora che quando il linguaggio religioso è utilizzato dal guaritore ha la funzione di ripartire in ordini gerarchici quanto sembra destinato a sfuggire disordinatamente.

In realtà, negli scambi dialogici ogni operatore risolve in modo peculiare il miscuglio di attitudini innate, devozione religiosa e abilità perfezionate con l'esperienza che costituisce il suo "capitale terapeutico". In alcuni frangenti prevale l'affermazione dell'autorità secondo un'idea astratta di tradizione, in altri è sottolineata l'importanza di curiosità, intuito e sperimentazione.

[18] Lo stesso operatore raccontava anche di un'altra procedura meno conosciuta che consiste nel far passare tre volte i bambini fra le radici della quercia. Si tratta di una prassi che non sembra avere una specificità per il genere maschile, anche se il rapporto con la crescita e il raggiungimento della completezza della persona e la maturazione della sessualità riproduttiva è espresso con la identificazione del *Cerro*, la "quercia maschio". In questo rito la nudità è importante: il bambino è spogliato e i suoi abiti seppelliti ai piedi dell'albero.

[19] Sulle narrazioni della vita di S. Albertino cfr. Di Nola, *L'arco di rovo* cit. (a nota 17), p. 72.

Il problema in tutti i casi è capire come si coagulino azioni e discorsi in una fase di cambiamento sociale, in cui mutano le strategie di legittimazione e le forme di autorità. La testimonianza di un operaio tecnico della telefonia presso Gualdo Tadino, che ha appreso dal padre il modo d'intervenire con acqua e olio sul malocchio, è in proposito particolarmente esplicativa. Il passaggio di padre in figlio dell'attività è infatti utile per interpretare le difficoltà di una transizione nella quale ridefinire la prassi magico-religiosa. Da un lato egli si appoggia ai modelli consolidati di definizione della qualità innata nella persona, dall'altro usa una originale chiave di lettura tecnica per giustificare il proprio operato. "Il tecnico – sosteneva – cerca spiegazioni logiche". Per questo il suo scetticismo si è combinato con lo stupore per una serie di azioni che avevano avuto effetti inaspettati.

> Io in pratica ho iniziato tra me e mio padre e ho voluto imparare. Imparare però come lo imparo alle altre persone. Perché è una cosa che si impara. Se imparano le parole come tanti vanno a imparare. Però dopo se non ci hai il tuo, come ogni essere umano ci ha del proprio, se non ci hai quella parte tua non riesci a fa' niente. Quindi c'è qualcosa dentro, che non te lo so spiegare che forza è, però c'è, ecco. [...] Alla lunga non ce sono spiegazioni logiche. Il non credere... non riesci a spiegatte perché avviene. Se sapessi perché avviene e allora a quel punto te dai una ragione. Dal momento che io per lavoro faccio il tecnico: ce deve essere una logica. [...] Il tecnico cerca spiegazioni logiche. Si rompe questo e questo lo riparo... Qui no. Qui me sono domandato: è possibile che qui io ci ho fortuna sempre? Sono convinto, però c'è sempre quella scetticità... Possibile che nel Duemila andiamo avanti con le gocce d'olio? Dal momento che non ci credevo ho fatto di tutto per non credere. Passati diversi anni, però, la convinzione... io guardo l'olio e l'acqua e quindi... l'olio per natura fisica non deve scomparì nell'acqua.

La fede si impone quando ci si accorge che le proprie azioni hanno un effetto malgrado tutto. Il significato stesso del termine 'credenza' potrebbe essere rovesciato: piuttosto che affermare "credo dunque faccio", si potrebbe sostenere che "poiché quello che faccio ha effetti nel mondo reale io credo".[20] La prova più convincente della efficacia della sua attività, a suo dire, starebbe nel fatto che l'intervento del guaritore può spezzare un maleficio, interrompendo una catena di eventi che investono esseri viventi o oggetti privi di pensiero e di

[20] Sulla credenza come logica degli scambi in un reticolo di pratiche cfr. M. de Certeau, *La pratica del credere*, introduzione e curatela di G. Leghissa, Edizioni Meusa, Milano 2007 [ediz. orig. dei saggi raccolti nel vol.: 1981, 1983].

volontà: un cane da tartufo che non riesce nel suo lavoro, un fucile che non colpisce il bersaglio, un'automobile che non raggiunge le sue prestazioni migliori...

> Però andiamo oltre. Perché le persone ci hanno il loro giovamento? Per eliminare i dubbi eliminiamo le persone: [prendiamo] cose o animali, che non ci hanno la volontà. Na macchina o va bene o non va bene. Per esempio un cane, che te cerca i tartufi, non te cerca più i tartufi... e poi ricomincia a lavorà come lavorava prima... Giorno dopo giorno e anno dopo anno... la soddisfazione è quando te vedi le persone che te vengono qui e te dicono grazie.

La mediazione di guarigione consisterebbe proprio nell'attivare una rete di azioni e reazioni in un insieme eterogeneo di esseri umani e non umani: animali domestici, strumenti di lavoro, bambini che ancora non parlano, bambini non ancora nati, morti che non sembrano essersene andati definitivamente...

Caccia alla streghe e parroci di campagna

"Operare in nome di Dio" è una dichiarazione d'intenti che investe tutti i rapporti di potere immanenti al campo terapeutico, rituale e religioso in cui agisce il guaritore. È come se, pronunciandola, gli operatori non ufficiali si collocassero strategicamente tra le *forze* in cui legittimare il proprio operato. È nel campo storico-politico della guarigione che invidia e sortilegio divengono fondamentali nella misura in cui evocano una pluralità di attori umani e non umani. Permettono infatti di richiamare nel contempo (*1*) la vittima, (*2*) l'intenzionalità malevola di una figura ad essa vicina e (*3*) un "tecnico" delle forze del male, strega o stregone, cui è stato richiesto di attaccare magicamente il bersaglio. Nella *fattura* è la capacità di costruire un oggetto capace di dominare la persona della vittima a qualificare la forza della strega/stregone (sempre assente ed evocata solo indirettamente dalle procedure di protezione) che si suppone abbia stipulato un'alleanza con il *Male* (talvolta esplicitamente evocato come Demone). In tutti i casi l'aggressore, pur essendo invisibile, va individuato in una zona di prossimità.
Da qui gli ammonimenti a fare attenzione a ciò che è vicino e l'evocare un male che è parte del quotidiano e degli spazi domestici che potrebbero celare insidie. Di conseguenza, il guaritore che si mette sulle tracce del maleficio, ne indica la possibile collocazione e mobilita il gruppo familiare della vittima, per trovare l'oggetto, è sempre schierato dalla parte di *Dio* e del *Bene*. È ancora il guaritore di Gualdo Tadino a dare un'efficace descrizione delle tipologie d'intervento.

> R. Esistono diciamo, l'invidia che la po' fa chiunque – io dico sempre meglio esse invidiati che compatiti –, il malocchio che ce sono determinate persone che lo sanno fare, ripeto, come inizialmente t'ho detto ce sono quelle persone che sanno chiede aiuto alle forze del *Male* e le fatture sono le cose più oltre, oltre al malocchio. Però il malocchio non diventa fattura o la fattura non diventa malocchio. L'invidia rimane invidia, il malocchio rimane malocchio, la fattura rimane fattura. Con il malocchio se tribola, co l'invidia se tribola di meno, co la fattura se more. Esistono le fatture a breve scadenza che durano un anno, e esistono le fatture che durano dieci anni, ma lo scopo è sempre la morte. [...]
> D. A lei è capitato d'intervenire anche sulla fattura?
> R. Sì sì. La fattura è per raffigurartela diciamo è sempre tutto ciò che si trova innanzitutto di materia, che si tocca, niente di astratto. A me quando me dicono "so andato da quello e m'ha trovato una fattura" sistematicamente me viene da dì "che t'hanno trovato?" "Na fattura." "Sì, ma che roba?" "Mah, non ho visto niente." "Quindi non t'hanno levato na fattura. La fattura è tutto ciò che si tocca."
> D. Quindi bisogna avere l'oggetto.
> R. L'oggetto. Bisogna trovare l'oggetto e l'oggetto è sempre sotto forma di cerchi. Una volta che è chiuso, anche se vieni qui e stabiliamo che è una fattura, una volta che è chiuso non fai più in tempo.

Nelle procedure per proteggere la vittima interagiscono in modo concreto e visibile il cliente, spesso accompagnato dai familiari, e il guaritore. Ma le loro parole e i loro gesti evocano contemporaneamente uno scambio invisibile tra due attori sospettati di stregoneria: (*a*) l'avversario, in genere conosciuto dalla *vittima*, e (*b*) una figura che tecnicamente compie l'attacco magico, lo *stregone*. Solo il male che tornerà al mittente come un *boomerang* dopo aver sciolto il maleficio (fattura) potrà consentire di individuare i presunti responsabili.

> Perché naturalmente nel momento in cui viene tolto è come il *boomerang*, ritorna al mittente. Non è che io, che l'ho tolto, l'ho fatto. È ritornato alla condizione iniziale. Quindi lo stato di cose ripassa alla persona che ha causato il danno.

Per capire appieno la risposta, va ricordato che in questo caso l'operatore replica ai sospetti che circondano la sua pratica magica. Vale a dire i dubbi che si insinuano sulla possibilità che chi è in grado di sciogliere una fattura sia anche il depositario della ricetta per una sua preparazione. Così, come accadeva nei processi della inquisizione ove era molto complicato sottrarsi all'accusa di stregoneria, il guaritore da un lato si schiera contro i fabbricanti di oggetti di maleficio, ma dall'altro non può non rivendicare la sua partecipazione al circuito di scambi in cui esercita il proprio potere.

In tale circuito, ad animare il lavoro dei mediatori di guarigione è una distinzione di fondo tra manifestazioni della sventura ordinarie e straordinarie. Le manifestazioni ordinarie sono spiegate una alla volta e hanno a che fare con il mondo della natura. Le manifestazioni straordinarie invece si presentano quando le sventure si ripetono e colpiscono a più riprese la persona e il suo possesso (gli oggetti, gli animali e gli esseri umani che sono parte della famiglia, della casa e del podere) e diviene necessaria una interpretazione che è anche una domanda di terapia[21]. Mentre i medici tendono a dividere le cause affrontandone una alla volta, i clienti dei guaritori riconducono l'origine degli eventi ad un'intenzionalità ostile che unifica proprio quanto "i dottori" si ostinano a vedere sparatamente. Rispetto a questo genere di richieste di senso e di terapia il sacerdote, a differenza del medico e del veterinario, si trova in una situazione più complicata, dato che riconosce il male, la sventura e il sovrannaturale come significativi nel quadro della religione cattolica. Così, se accetta la domanda dei contadini e vede il male come effetto di azione diabolica si trova di fronte a un'alternativa: chiamare l'esorcista della diocesi e intraprendere un rituale secondo i dettami ufficiali dell'esorcismo, oppure decidere di occuparsi direttamente dell'esorcismo, senza chiedere l'autorizzazione al vescovo[22]. È in questo terreno accidentato e impervio che il prete può essere qualche volta riconosciuto dai parrocchiani come un equivalente dei guaritori in grado di sciogliere una fattura con azioni in bilico fra la magia e la religione. È il caso di un parroco di Santa Cristina noto per le sue capacità di intervenire sul negativo con la radioestesia e che usava le erbe per le malattie organiche, ma si diceva anche in grado di sciogliere le fatture e le maledizioni all'origine di squilibri delle onde emesse dal corpo. Costui aveva cominciato a usare un pendolo nel 1935, quando era studente di teologia in seminario, per sintonizzarsi, capire la natura del male e per prescrivere la terapia erboristica più adeguata. In base alla sua teoria, la persona del paziente/devoto emetteva radiazioni che il pendolo fra le sue mani registrava oscillando, come un pennino di un sismografo. Per intervenire sulla malattia era necessario recitare una preghiera a Santa Cristina anche se, parallelamente, il paziente avrebbe dovuto ordinare le erbe all'erborista seguendo una sua ricet-

[21] J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris 1977.

[22] I parroci, come i predicatori e i confessori, sono dei mediatori fra regole e pratiche reali. "Nella loro interazione con i rei o i penitenti si evidenziano le contraddizioni tra le idee dei teologi e le pratiche della popolazione" J. M. Comelles, *Da superstizione a medicina popolare. La transizione da un concetto religioso a un concetto medico*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", 1-2 (1996), pp. 57-87, cfr. p. 59.

ta. In una mediazione piuttosto raffinata il prete raccomandava di associare allo studio e alla applicazione terapeutica varie virtù: pazienza, serenità, purezza di spirito e senso radioestetico[23].

Devozioni e giurisdizioni

Alla luce di quanto si è visto nella prassi di guarigione si potrebbe immaginare di collocare i *gesti di cura* nel quadro dei rapporti fra campo rituale, struttura sociale e prassi politica. Vale a dire nello scenario più ampio in cui un territorio prende forma attraverso le proprietà legittimanti del sacro e le prerogative della direzione delle anime divengono assetto istituzionale[24]. L'attività dei guaritori "tradizionali" potrebbe essere così pensata entro una rete plurale di risposte comunitarie ove hanno ruoli decisivi la donazione votiva, la affiliazione a culti dei santi, i centri religiosi specializzati su alcune forme di sofferenza.
A fronte della situazione che ho tratteggiato, va infatti ricordato che la molteplicità non caratterizza solo le risorse di cura, ma concerne anche i linguaggi politici e le strategie rituali. Si pensi ad esempio alle devozioni che collegano le cappelle votive, i dipinti delle madonne e le statue dei santi, i crocifissi con gli strumenti della Passione posti ai crocicchi di campagna, i santuari (ad esempio Canoscio e Sant'Ubaldo) e i monasteri (come quello di Fonte Avellana), il rituale pubblico della città e il culto civico dei santi patroni, le feste e le fiere in loro onore, le processioni penitenziali in cui hanno avuto un ruolo le congregazioni e le confraternite[25].
In questo campo rituale e giurisdizionale il rapporto fra guarigione e salvezza è strettissimo. Qui la religione fornisce "il linguaggio e soprattutto i mezzi rituali attraverso cui costruire, in una continua negoziazione simbolica, iden-

[23] B. Bedini, T. Seppilli (relatore), *Interpretazioni e terapie magico-religiose* cit. (a nota 8).

[24] In particolare nelle regioni controllate dallo Stato della Chiesa, la performance rituale ha svolto a lungo un ruolo giurisdizionale importante nella definizione dello spazio pubblico. "La religione è diritto e crea diritti. E lo fa con tanta maggior autorità in sfere prive di giurisdizione specifica: la famiglia, la parentela, certamente, [...] l'organizzazione cerimoniale della comunità contadina". A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancient Régime*, Marsilio, Venezia 1995, p. XV.

[25] A. Torre, *Il consumo di devozioni* cit., p. XIX. Le visite pastorali hanno la funzione decisiva di dare legittimità alle azioni rituali nel linguaggio ufficiale della autorità vescovile e di trasformarle in diritti. Ivi, p. XII.

tità e spazi pubblici"[26]. Mezzi che, producendo legami, gerarchia e inclusione, sanciscono l'ordine delle cose del mondo in rapporto a quelle sovrannaturali. In proposito va ricordato che gli studiosi di "medicina popolare" nella seconda metà del XIX secolo restavano colpiti dall'intimo rapporto fra salute e salvezza che caratterizzava molte azioni curative nelle aree rurali[27]. I racconti della malattia dei contadini incontrati per esempio da Zanetti erano segnati da richieste di guarigione che generalmente sfumavano in una più ampia attesa di redenzione. A fronte di tali richieste i parroci di campagna, figure di confine tra il "tradizionale" e il moderno, fra il magistero religioso e la terapia, hanno svolto vari ruoli, mostrando in varie circostanze come tra diversi attori della cura vi fossero contrapposizioni e conflitti, ma anche scambi e compromessi.

> In alcuni villaggi del contado, ho veduto il prete assistere al parto e porre sul capo della partoriente, un fazzoletto bianco stato benedetto sull'altare di una Madonna, o porre sul ventre un arredo sacro qualunque, non escluso l'*Uffizio della Madonna* aperto o l'immagine di S. Anna tolta da una cornice; *brevi* e scapolari in gran copia, e talvolta, come sul confine dell'Eugubino, uno dei *berretti* che si dispensano a Gubbio, il giorno di S. Ubaldo [La così detta *berretta* di S. Ubaldo è ordinariamente, come vedemmo, posta in capo agli indemoniati, ai pazzi, ai convulsionari: ma il suo uso viene esteso contro qualunque malanno][28].

La speranza in un favorevole destino individuale, riferita a un'idea di salute/salvezza, che iniziava prima del concepimento ed era proiettata oltre la "vita terrena", non era dunque slegata da quelle iniziative che si concentravano su accadimenti come la nascita, la malattia e la morte. Esperienze ed eventi che

[26] B. Palumbo, "*The war of the Saints": religion, politics and the poetics of Time in a Sicilian town*, "Comparative Studies of Society and History", 1 (2004), pp. 4-34, in particolare p. 5. Con questa chiave interpretativa potrebbero essere riscontrati aspetti interessanti anche nelle migliori etnografie della Corsa dei Ceri, da rituale pubblico a festa folklorica: A. Seppilli, *I Ceri di Gubbio. Saggio storico-culturale su una festa folclorica*, documenti di archivio a cura di Fernando Costantini, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", vol. VIII (1970-1971 [1972]); M. Del Ninno, *Un rito e i suoi segni: la Corsa dei ceri a Gubbio*, Argalìa, Urbino 1976.

[27] La "sovrapposizione negoziata di competenze" fra medici e religiosi ha caratterizzato molte rappresentazioni e prassi quotidiane, in particolare per quel che riguarda la sessualità e la morte. Cfr. P. Bartoli, *Farmaci e sacramenti* cit., p. 126. I medici rilevavano la stretta connessione fra religione e magia nella medicina popolare.

[28] Z. Zanetti, *La medicina delle nostre donne* cit. (a nota 1), pp. 122-123.

riguardano ciascuno, in quanto essere umano incarnato, e allo stesso tempo sono ritualmente elaborati con azioni prescritte per tutti. Si tratta di procedure che facendo congiungere la traiettoria individuale con i riti quotidiani ridefinivano la forma di avvenimenti, altrimenti inspiegabili, nella loro forma elementare[29]. Rispetto alla pluralità di agenti e azioni su diversi livelli del reale la ricostruzione delle pratiche simboliche potrebbe procedere in una duplice direzione: la prima connessa agli equilibri della corporeità secondo le ideologie folkloriche, l'altra basata sulla definizione delle relazioni fra le componenti spirituali e la capacità di agire delle persone. In questa direzione, sarebbe utile adottare uno sguardo unitario che non isoli "le pratiche magiche e le usanze paraliturgiche dalle credenze centrali del cristianesimo"[30]. Infatti tutto lascia pensare che le pratiche di guarigione (ma anche la stessa figura dell'operatore) che abbiamo incontrato siano il risultato di una scomposizione e ricomposizione *altra* delle componenti corporee e metafisiche della "persona cristiana"[31].

In realtà, in tutti i sistemi di cura la dimensione simbolica e le dinamiche di potere si intrecciano con una soteriologia cui la biomedicina contemporanea non è affatto estranea. Nella pratica medica la manipolazione del corpo, dei suoi organi e delle sue funzioni si combina con domande sul significato da attribuire alla sofferenza, alle possibilità di guarigione e alle responsabilità morali su quanto è accaduto. In questo senso, come scrive Byron Good: "la giustapposizione del tecnico-razionale o fisiologico con l'esistenziale o soteriologico è essenziale per la comprensione della medicina come formazione simbolica"[32]. Nella società contemporanea molte richieste di superamento della sofferenza sono rivolte alla biomedicina oltre che alla religione. Alla

[29] Sulla forma elementare dell'avvenimento cfr. M. Augè, *Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento*, in *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, a cura di M. Augé e C. Herzlich, Il Saggiatore, Milano 1986 [ediz. orig.: *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Overseas Publisher Association, Amsterdam, 1983], pp. 33-85.

[30] G. Charuty, *Introduzione*, in *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, a cura di G. Charuty, Liguori, Napoli 1995, p. 2.

[31] È quanto ha mostrato il lavoro di Giordana Charuty sulle prese in carico consuetudinarie della follia vista come accesso incompleto o mancato alle pratiche comunitarie che regolano: l'uso della parola; il rapporto tra i vivi, i santi e i morti; l'identità sessuale e le tappe del ciclo di vita ad essa connesse. G. Charuty, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Éditions du Seuil, Paris 1997.

[32] B. Good, *Medicine, rationality and experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 84.

espropriazione di aree della esperienza si aggiunge inoltre un radicale mutamento delle logiche (anche quelle aggressive) di reciprocità. Quando sembra di non riconoscere i gesti quotidiani e soprattutto i circuiti di scambio e le reti di devozioni che sostenevano le pratiche di guarigione bisogna chiedersi se non si sia operata una rimozione, relegando in un'astratta idea di "tradizione" le esperienze della sofferenza insieme alla prassi politica che la attraversava. Nel momento in cui oggi il diritto alla salute, le responsabilità nella scelta della terapia, le regole di legittimazione delle professionalità mediche sono al centro di un ampio dibattito è forse opportuno ricordare che nuovi spazi di negoziazione potrebbero aprirsi proprio grazie ad una osservazione critica delle concrete interazioni in un terreno plurale. In questo ambito, ove interagiscono in modo anche conflittuale diversi soggetti appaiono estremamente attuali le discussioni in cui si sono trovati coinvolti i guaritori e gli sguardi interrogativi che venivano scambiati nelle case in cui entrava Zanetti.

Il frate guaritore fa il pieno di ascolti

Giulio Cesare Proietti
Responsabile comunicazione della CNA di Terni

Persino nell'ultimo film delle *Cronache di Narnia*, tra i protagonisti c'è un "guaritore". I narnesi hanno fatto di tutto per confermare la tesi che lo scrittore irlandese C.S. Lewis avesse proprio in mente le terre della città umbra, quando mise mano a uno dei cicli narrativi di maggiore successo. A nessuno è però venuto in mente di sfruttare anche questo particolare. E dire che, quanto a "guaritori", Narni offre abbondante materiale al quale ispirasi.
Quanto al mito, la vicina San Gemini ha, certo, più carte da giocare. Nel nome stesso c'è il riferimento ai "gemelli guaritori", che, nella tradizione classica si chiamano Castore e Polluce, mentre in quella cristiana diventano Cosma e Damiano. Il "cominciamento", secondo un famoso detto, ci consente di rispondere a molti degli interrogativi che le storie suscitano. In questo caso, no! Narni, pur avendo al confine un territorio così vocato, ha acquisito, nel corso dei secoli, una connotazione mistica, legata proprio al mistero delle malattie e delle guarigioni scientificamente inspiegabili. Più di San Gemini, che molti scrivono, a partire dal famoso marchio di acqua minerale, tutto attaccato "Sangemini".
Il caso "storico" che ha lasciato il segno più profondo è quello della beata Lucia, che ricevette le stimmate nel 1501 e visse in santità la sofferenza, guarendo gli altri. La devozione popolare era così radicata che quando, in epoca contemporanea, si dovette dare il nome a una casa di accoglienza per puerpere e bambini, la scelta cadde sul suo e l'istituto ha resistito alle insidie dei tempi. È riemerso persino dalle ceneri del decreto di scioglimento adottato dalla Giunta regionale dell'Umbria e, ancora oggi, mantiene le sue proprietà, frutto di tanti lasciti e, persino, modificate, le sue originarie funzioni.
Nei secoli bui in cui viene praticata una medicina empirica e molto approssimativa, i poveri possono solo sperare nei miracoli. Fioriscono leggende sulle capacità taumaturgiche di figure mistiche che, il più delle volte, vivono nei conventi e, non di rado, nei palazzi nobili, che dispongono di cappelle, frequentate da componenti della famiglia che hanno preso i voti. Nella vicina Viterbo, più d'uno dei nobili casati vanta discendenti ai quali sono stati riconosciuti poteri taumaturgici e, per questo, beatificati.
I santi hanno operato guarigioni miracolose. La Chiesa non ha avuto mai

problemi a riconoscerlo, ma il metro di giudizio è la "storia", non la "cronaca".
Narni non fa eccezione. Chi ha la responsabilità del governo della Chiesa, guarda con sospetto e non prende sul serio gli articoli dei quotidiani e i servizi televisivi che amplificano vicende e situazioni che, grazie al passa parola, sono ormai conosciute ben oltre i confini regionali.
I giornalisti arrivano e registrano pellegrinaggi di uomini e donne che hanno problemi di salute, raccolgono persino testimonianze di chi, direttamente, dice di averne tratto beneficio, di aver sconfitto mali ritenuti incurabili.
Senza eccessivo clamore, succede a San Vito di Narni, alla Quercia, piccoli agglomerati urbani nelle cui chiese i parrocchiani e i pellegrini si riuniscono per pregare e chiedere di essere guariti. Fin qui la Curia vescovile consente di andare.
Lo stesso vescovo Vincenzo Paglia, in un lungo e argomentato articolo, spiega che la preghiera è l'unico mezzo concesso ai sacerdoti e agli stessi credenti per dare speranza e ottenere il risanamento del corpo, rispetto al quale quello dello spirito ha un'influenza determinante.
Tutto il resto sconfina nel vasto campo della superstizione o, peggio ancora, della truffa vera e propria.
Insomma, pregare per chiedere di guarire non solo è corretto, ma è quello che un buon cristiano deve fare. Dio ascolta le preghiere. Su tutto il resto, la Chiesa vigila e condanna. Questo spiega anche perché, da una parte, il "prete guaritore" chiede l'autorizzazione a poter celebrare la messa e, dall'altra, la ritrosia della gerarchia ecclesiastica, attenta a evitare che il contesto, le modalità di incontro non escano dalle forme previste dalla dottrina.
È il caso di fra' Elia Cataldo, il "guaritore", più famoso, che, in verità, opera a Calvi dell'Umbria, piccolo comune che molti considerano una frazione di quello di Narni.
Elia Cataldo non fa mistero di avere un maestro al quale si ispira e è, nemmeno a dirlo, Padre Pio. Elia è nato in Puglia, meno di cinquanta anni fa. Giovanissimo è entrato in convento dei cappuccini. Ne esce presto, ma dopo un breve periodo vi rientra, diciamo, per la porta di servizio, senza mai ricevere l'ordine, tanto che ne fonderà uno suo che si chiama "fra' Elia degli apostoli".
È arrivato a Calvi nel 2003. Qui acquista un convento, che è poco più di un rudere, dedicato a San Bernardo e lo ristruttura. L'Umbria è terra mistica e va bene. E' in una posizione centrale e ben collegata e questo va ancora meglio, per uno che è nato nel Meridione, ma ha molto vissuto anche al Nord. Quando Elia Cataldo inizia la sua missione, il parroco brasiliano della Quercia, che riempiva la sua chiesa di malati, è già morto, prematuramente. Era riuscito a restare nell'ambito del lecito a fatica,ma era prete e poteva celebrare messa, cosa che non sarà

mai concessa a Elia Cataldo. Sul fronte laico, il fenomeno è in declino. Stanno scomparendo quei personaggi pittoreschi, quasi sempre contadini, che praticavano forme molto inconsuete di medicina alternativa. Ce n'era più d'uno. A volte facevano bere intrugli di dubbia provenienza e sconosciuta composizione, senza troppi danni, a quanto è dato sapere. Se ne sono andati e, siccome, il più delle volte non si facevano pagare. Al massimo accettavano doni in natura e nessuno aveva da ridire e, ancora li ricordano con simpatia.
Qualcuno è stato studiato dal punto di vista antropologico, in quanto mischiava conoscenze acquisite dalla tradizione orale e persino una qualche impostazione "scientifica", come nel caso di un guaritore di Ponte San Lorenzo, del quale è stata raccolta la testimonianza diretta in una tesi di laurea ,che sosteneva di aver tratto tutto il suo sapere dall'osservazione e dalla cura delle malattie degli animali della propria fattoria. Siamo, appunto, nell'ambito dell' antropologia.
Elia Cataldo è un'altra cosa. Una discussa trasmissione, che però fa ottimi ascolti e che si chiama, guarda caso, "Miracoli", gli dedica una puntata. "La vita in diretta" si collega con Calvi in più d'una occasione. Ha persino una biografa ufficiale, che scrive di lui che "profuma di rose".
Non è l'unico tratto che richiama alla mente la figura di Padre Pio. Sostiene, di aver ricevuto le stimmate. Le fa vedere e, nel periodo che precede la Pasqua, la sua pelle trasuda sangue. Il fenomeno è stato studiato da un neurofisiologo, poi deceduto, Marco Marguelli e anche dal più noto dottor Marcelletti. È in questo periodo che la piccola città si riempie di pellegrini. A migliaia, in pulman, arrivano da tutta Italia.
Il sindaco e l'amministrazione comunale non credono ai loro occhi. È un colpo di fortuna per un territorio che ha sempre puntato sul turismo, ma che non è mai riuscito a intercettare nessun flusso.
Il sindaco si mette disposizione. Sollecito, dichiara "abbiamo provveduto a tutto ciò che occorreva, da un operaio all'ambulanza".
È invece, a dir poco, fredda la curia vescovile fin dall'inizio. Quando Elia Cataldo è arrivato, ha preso contatto con il vescovo. La nuova comunità viene affidata a padre Bini, per capire come intende operare.
Già la prima Pasqua, le presenze raggiungono picchi che non hanno precedenti per qualsiasi chiesa del ternano, compresa la cattedrale di San Valentino, che richiama gli innamorati di tutto il mondo. Frate Elia, oltre a avere il corpo coperto di ferite e la pelle che trasuda sangue, parla aramaico.
La sua biografa ufficiale, scrive che,oltre a emanare il delicato profumo, ha il dono di far sì che "chi lo conosce ritrova la pace". Nel suo libro *La Divina Provvidenza e il condottiero di Dio*, conclude con una frase che richiama Dan Brown, "la prima cosa che faranno a Parigi, sarà di pregare sulla tomba di Maria Maddalena".

Frate Elia, ha una sua visione del cristianesimo, che è al margine dell'ortodossia. Nel 2004, due vaticanisti arrivano a Calvi per studiare il caso. La conclusione è che non si può parlare di guarigioni.
Intanto, nel gennaio del 2006, esce una sentenza della Corte di Cassazione, firmata dal giudice Nordio, che definisce "reato grave" approfittare della situazione di tanti disperati per promettere guarigioni, senza avere alcun titolo per farlo. Questa sentenza viene apprezzata sia dal vescovo che dal sindaco di Narni.
Sul sito ufficiale della Curia vescovile compare un comunicato ufficiale.
"Il convento di San Francesco – vi si legge – è una civile abitazione, nella quale dimora come legittimo proprietario Elia Cataldo e una piccola comunità".
In un altro si precisa che Elia non ha mai avuto "alcuna approvazione" e che è nella fase di "attento e paziente discernimento". Come si vede, è precedente rispetto alla netta presa di distanza. Ancora prima, il vescovo aveva pubblicato un articolo più corposo. È il 2003. Ancora il "caso Elia" non è esploso. Il titolo è "il malato e la comunità cristiana". Si parte dal riconoscimento che "il rapporto tra il malato e la comunità cristiana affonda le radici nelle origini stesse della Chiesa e l'accompagna per tutto il corso dei due ultimi millenni." A conferma, c'è la nascita delle istituzioni ospedaliere, il cui merito storico è delle tante comunità cristiane che individuarono, tra le missioni, quella, prioritaria, di alleviare le sofferenze dei malati.
Gesù guarisce e dice che Dio è colui "che ti guarisce". I discepoli ricevono il dono di poter guarire. La comunità cristiana è essa stessa un luogo di cura, in quanto "la malattia non è un problema solo di medicina: è una domanda di aiuto, di amore, perché si intensifichi la vita attorno a chi la sente ferita e indebolita."
La conclusione è che "nella storia delle guarigioni ci sono tipi diversi di essa e mai si deve spegnere nella Chiesa l'audacia per la guarigione", ricordando che "il mezzo per ottenere l'impossibile è la preghiera".
Nel recente passato, non c'è traccia di altre prese di posizioni da parte della Curia.
Nel frattempo è esploso un altro caso, che con Elia Cataldo non ha niente a che vedere, ma che, di sicuro crea maggiore tensione, quello di don Gelmini e delle sua Comunità Incontro. Certo, sempre di un "grande guaritore" si tratta, ma la materia è diversa. Qui abbiamo a che fare con la tossicodipendenza e è tutta un'altra storia.
A margine si può citare il dato fornito da Telefono antiplagio, che fissa a 151.000 il numero di quelli che raggruppa nell'unica categoria "maghi, guaritori, astrologi". Seimila di questi sono regolarmente presenti, con spazi pubblicitari, su giornali e televisioni.

Il 40° anniversario della scomparsa di Aldo Capitini: un convegno a Perugia

Francesco Martini
Dottore in Lettere

Nell'ambito delle celebrazioni dei 700 anni dalla fondazione dell'Università degli Studi, l'Ateneo umbro ha voluto ricordare uno dei suoi docenti di rilievo nazionale e per certi versi anche internazionale. Quasi un risarcimento per il fatto che il pensatore non poté tornare nella sua città come ordinario di Pedagogia se non negli ultimi anni della sua vita, dal 1965 al 1968. Nell'Aula Magna di quello che fu il suo Magistero (oggi Scienze della Formazione) lo scorso 23 aprile si è svolto il convegno su "Nonviolenza pace educazione nel pensiero di Aldo Capitini". Dopo i saluti del Rettore e delle autorità, Giuliano Pontara, per lunghi anni docente di Filosofia pratica nell'Università di Stoccolma, e che ha tenuto corsi in diverse Università italiane e straniere, ha svolto una relazione dal titolo *Pace e nonviolenza in Aldo Capitini*. Pontara, insieme a Johan Galtung, è uno dei più noti esponenti della "Peace Research" e ha curato la più ampia raccolta di scritti gandhiani in lingua italiana (T*eoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi 1973 e 1996); il suo ultimo libro ritorna su Gandhi (*L'antibarbarie*, EGA 2006), ed è dedicato ad Aldo Capitini e Norberto Bobbio, i suoi maestri. Pontara ha parlato della sua amicizia con Capitini, con cui entrò inizialmente in rapporto epistolare nel 1952, anno in cui si trasferì dall'Italia in Svezia per sottrarsi al servizio militare e si avvicinò agli scritti di Gandhi sulla nonviolenza. Fu proprio Capitini a proporgli, in seguito, di pubblicare in Italia una antologia degli scritti del Mahatma. Secondo Pontara, la riflessione sulla nonviolenza è oggi estremamente attuale, data la necessità sempre più urgente di contrastare una "nuova barbarie" che si esprime attraverso quelle che lui definisce "nuove tendenze naziste", cioè nuove forme ed espressioni di un'ideologia disumanizzante. Queste nuove tendenze sono favorite dalla globalizzazione del mercato delle armi, dai nuovi fondamentalismi religiosi, ma anche da "geopolitiche neo-imperialiste e dall'enorme iniquità nella distribuzione delle risorse nel mondo". L'inedito impatto della violenza nel mondo attuale è prodotto insieme da più fattori: il prevalere di mentalità e modelli di comportamento negativo-nichilistici, e d'altra parte la concentrazione di spesa ed accumulo di potenziale bellico. Per i primi, Pontara ha elencato tra gli altri: il diritto assoluto del più forte; lo svincolamento della politica da ogni limite morale; l'elitismo; il disprezzo per il debole; il culto dell'obbedienza assoluta; il dogmatismo

fanatico. Per i secondi, l'enorme sproporzione di spesa (in trilioni di dollari) tra il budget degli armamenti e il necessario invece per la sopravvivenza e le condizioni di vita.

L'iniziativa del convegno è partita dai due docenti che, insieme ad Angelo Savelli, furono collaboratori alla cattedra di Pedagogia di Capitini: Angelo Di Carlo e Serena Abbozzo. Sotto la presidenza di Gian Biagio Furiozzi, storico dell'età contemporanea e noto studioso di Capitini, la sessione è proseguita con le loro relazioni su *Apertura religiosa e nonviolenza in Aldo Capitini* e *L'educazione e il potere di tutti per una democrazia partecipata*. L'interesse della relazione di Angelo Di Carlo sta nell'essere riuscito nell'intento di rendere il significato di alcuni nodi del pensiero capitiniano a partire dalla sua esperienza di vita. Egli infatti, prendendo spunto da alcuni scritti in cui Capitini parla dei suoi ricordi personali, ha messo in evidenza come il pensiero del filosofo sia nato come "bisogno di dare una forma religiosa a ciò che urgeva e faceva soffrire in profondo". Attraverso un attento esame di alcune sue lettere (dall'*Epistolario* di cui la Fondazione Capitini ha avviato la pubblicazione), risalta il peculiare carattere del legame familiare dello scrittore, che nutriva una profonda venerazione, quasi un culto, per i propri genitori. Le categorie attorno a cui ruota questo pensiero sono state individuate da Di Carlo nei concetti di interiorità, apertura e presenza. In particolare l'apertura, che consiste nella scoperta di un Dio interiore e vicino, un Dio che non vive nell'alto, ma nell'infinita prossimità tra ogni singola persona. Appaiono infine efficaci i tratti attraverso i quali Di Carlo ha colto la nonviolenza capitiniana nel suo essere intrinsecamente connessa con la religione in quanto metodo della sua prassi di liberazione.

La relazione di Serena Abbozzo si è aperta con un'ampia disamina della situazione socio-politica del presente per collocare in essa il problema educativo dei giovani, che costituì l'impegno precipuo di Capitini. Il pedagogista ebbe un rapporto continuo con i maggiori studiosi dei processi educativi in Italia, quali Calogero, Visalberghi, Lombardo Radice, Borghi. Abbozzo ha mostrato come le indicazioni e le soluzioni proposte dal pensatore perugino risultino tuttora valide e piene di interesse, al fine di aprire nei giovani possibilità di speranza e di azione condivise verso un ampliamento e un rafforzamento della democrazia. Per Capitini l'atto di educare è un atto profetico, perché cerca di capire, capire per agire in vista del futuro, per l'unità positiva del tu-tutti dell'umanità. Nelle sue parole:

> Il concetto di educazione è ravvivato, invece, e sottratto ad un pericolo conservatore, proprio introducendovi una viva dualità, inserendo un elemento di tensione, che discrimina il passato e chiede un futuro; poggia quindi maggiormente su ciò che è liberante, trasformante, creativo.

Mario Martini, membro della Fondazione Centro studi Aldo Capitini e coordinatore del Comitato scientifico della stessa, ha svolto una relazione dal titolo *Lo stato attuale degli studi capitiniani*, nella quale ha offerto una panoramica della letteratura che si è prodotta sull'autore negli anni più recenti, a partire da lavori precedenti come gli studi di Pietro Polito, che nella sua monografia redatta nel 2000 (*L'eresia di Aldo Capitini*, Stylos, Aosta 2001) offriva già un primo bilancio. Da allora, quindi nell'arco di nemmeno un decennio, sono usciti saggi e articoli ma soprattutto volumi in numero tale che pochi altri autori minori del Novecento possono vantare. La rassegna non è soltanto un elenco di titoli; per questo Martini rimanda alla *Bibliografia di scritti su Aldo Capitini*, uscita alla fine del 2007, che la Fondazione a lui intitolata ha affidato all'Editrice Volumnia di Perugia per la cura di Laura Zazzerini. Quella dello studioso è invece una selezione critica di questa produzione, che non è tutta "buona letteratura". Infatti, egli avverte, se la *Bibliografia* "può avere il grande merito di far uscire dalla genericità lo studio dell'autore obbligando chi lo intraprenda a fare i conti con quanto è stato scritto", bisogna anche tenere presente che

> accanto a studi di grande serietà e interesse, ci sono cose molto carenti, dovute alle scorie della ripetitività e della sommarietà con le quali molti si avvicinano a lui.

La lettura del saggio può quindi essere molto utile per un primo orientamento, e per un aggiornamento sul pensiero capitiniano.

Nel pomeriggio il convegno ha avuto seguito nella principale aula pubblica del capoluogo, la Sala dei Notari del Palazzo dei Priori, con una scarsa partecipazione invero della cittadinanza, della quale il sindaco Renato Locchi, con la sua generosa presenza, ha portato il saluto. Egli ha ricordato come Capitini sia presente in vari luoghi e momenti della sua città, e ha annunciato la collocazione di un busto del filosofo della nonviolenza nei giardini di piazza Italia. A lui ha fatto eco la dirigente della Galleria nazionale dell'Umbria Tiziana Biganti, che a nome della Sovrintendenza per i Beni culturali e paesaggistici ha sottolineato ciò che l'Istituzione ha contribuito a realizzare per ricordare lo scrittore umbro: su impulso della giunta comunale, nell'ambito della rinnovata sede della Galleria si è ricostruito nella cosiddetta "stanza dell'Orologio" l'antico studiolo del filosofo, con pannelli e computer a disposizione dei visitatori per la visione di filmati, immagini e testi sulla vita e l'attività di Capitini.

Dopo il saluto di Luciano Capuccelli, presidente della Fondazione Capitini che ha patrocinato l'iniziativa, ha svolto la sua relazione il senatore Raffaele Rossi, il quale, nella sua attività di presidente dell'Istituto per la Storia dell'Umbria contemporanea, ha in più occasioni messo in rilievo il ruolo del Nostro all'interno del

contesto umbro. L'ampia relazione ha ripercorso i momenti salienti del rapporto di Capitini con la sua città, a cominciare dagli stessi scritti dell'autore su Perugia: il volumetto de La Nuova Italia intitolato *Perugia* del 1947 (oggi ristampato dal Comune di Perugia) e lo scritto *Le eresie dell'Umbria* del 1959, nei quali si legge, per usare le parole del Binni,

> una rappresentazione profonda della città vista in molteplici prospettive [...] con acuta sensibilità estetica e socio-politica [...] con una capacità sintetica tesa a rendere la bellezza e insieme il significato storico e il senso della sua spiritualità.

Rossi ha messo in rilievo la posizione di Capitini all'interno di uno sviluppo della regione sia religioso che civile. In entrambi gli ambiti il pensatore risulta figura significativa, perché è rappresentativo della religiosità popolare umbra nella linea del francescanesimo e del cristianesimo ereticale; ma d'altra parte anche rappresentativo del sentimento e della cultura laica e civile, che lo pone sulla linea di uno storico come il Bonazzi e di un critico letterario come lo stesso Binni. La relazione ha scandito poi i vari momenti nei quali la città ha rievocato pubblicamente il pensatore, esprimendo nei suoi riguardi il debito di riconoscenza per la sua opera di educazione alla democrazia e le sue stesse iniziative pratiche per la partecipazione democratica.
Dalle manifestazioni musicali (Bucchi, Silivestro, Pedini) ai convegni. Tutta la riflessione sviluppata si è incentrata intorno a una domanda che si può porre a proposito del grado di conoscenza del pensiero e della ricezione delle idee capitiniani nella città e nella regione; una domanda che Rossi formulava già nel ventennale della morte del filosofo, e che ha rinnovato in questa occasione: "Pur nel quadro di questo continuo ricordo [...] Aldo Capitini, tanto rievocato e citato, quanto poi è veramente conosciuto?".
La relazione principale di questa seconda parte del convegno è stata tenuta dal critico e scrittore Goffredo Fofi, che, in tema di attualità di Capitini, ha mostrato le difficoltà del suo inserimento nell'oggi e nello stesso tempo la necessità del suo richiamo per i problemi del presente. Fofi è un umbro di Gubbio, e fu giovanissimo vicino a Capitini, che lo conobbe in seguito alla notizia che era andato a collaborare con Danilo Dolci in Sicilia. Egli considera Capitini uno dei suoi principali maestri ed è tornato più volte sulla sua figura. Per citare solo alcuni dei suoi scritti in proposito: *Pasqua di maggio*. *Un diario pessimista* (Marietti 1988); *Le nozze coi fichi secchi. Storie di un'altra Italia*, *L'ancora del mediterraneo* (1999). Fofi ha messo in relazione Capitini con tutta una serie di intellettuali e scrittori di profilo forse "minore", ma non meno rilevanti per la vicenda sociale e culturale dell'Italia del Novecento, perché pro-

tagonisti e precursori di un suo auspicabile assetto civile (da Manlio Rossi-Doria a Elsa Morante, da Danilo Dolci a Tullio Vinay, da Anna Maria Ortese a Grazia Cherchi, da Don Milani ad Alex Langer e tanti altri). Come egli si è espresso, entro queste minoranze

> si intrecciavano rapporti che potevano metterci in contatto con molti maestri [...] del cui pensiero nutrirci [...] che più intensamente avevano saputo legare teoria e pratica, intervento politico e intervento religioso, principi e sperimentazione di principi, concretezza e utopia.

Tra questi maestri, Fofi ha mostrato la centralità di Capitini, e parlando del suo isolamento e del suo scacco politico, ha fatto risaltare il suo ideale morale non disgiunto mai dalla preoccupazione del fare, della sua traduzione in pratica, non limitato alla sola testimonianza, in questo mostrando l'attualità del suo messaggio.

La realtà vicina della nonviolenza. Strategia della pace secondo Aldo Capitini

Giuseppe Moscati
Dottore di ricerca in Filosofia,
Università degli Studi di Perugia

Riflettere oggi sulle possibilità di una strategia e di una prassi autenticamente nonviolente a anche tornare ad attraversare l'opera e la testimonianza di chi all'alternativa della nonviolenza ha dedicato una vita intera. Ovvero: di chi "si è offerto" a questa prospettiva in apparenza così utopica eppure sempre così urgente da risultare un'esigenza intima ed universale dell'uomo di ogni tempo; di chi, cioè, ad essa ha destinato ogni energia, fisica e mentale, ma forse con più efficacia possiamo dire "motivazionale". E lo ha fatto, concretamente, affiancando a parole penetranti ed azioni esemplari anche attese profondamente umane per un mondo migliore, liberato dalla schiavitù del circolo vizioso della violenza. Tutto questo pure nella convinzione che non si possa avere un mondo del tutto pacificato: impegnarsi per non accettare passivamente quello che ci ritroviamo dinanzi, per non adagiarsi sul "così è", significa non abituarsi ad una realtà insufficiente, se non addirittura disumana, quindi proiettarsi al di là del mero realismo come condanna dell'esistente, del dato, del pensiero unico.

Parlando di nonviolenza il pensiero di tutti corre subito alla figura di Gandhi, ma credo sia auspicabile che sempre più persone possano, con altrettanta immediatezza, accostare il suo eccezionale paradigma – culturale ed umano in senso lato – a quello proprio del nostro Aldo Capitini (Perugia 1899-1968), tra l'altro ideatore della famosa Marcia della Pace Perugia-Assisi. Capitini il quale ha pagato di persona – con una vita di ristrettezze economiche, anni di reclusione, censura di regime e addirittura scomunica ecclesiastica – la forza rivoluzionarie delle proprie idee. Idee di apertura, di condivisione, di dialogo, di oltrepassamento della pura individualità, di denuncia di ogni forma di totalitarismo del pensiero e della politica, di sempre rinnovata socialità, di libero-socialismo come ci piace ricordare. Idee che non potevano consentirgli di scendere a patti con una realtà che riteneva drammaticamente insufficiente, come per esempio nel caso delle guerre, della dittatura fascista (alla Normale di Pisa rifiuta la tessera propostagli da Giovanni Gentile) e del "tradimento del Vangelo" operato dalla Chiesa cattolica che nel 1929 si lega proprio al fascismo con il Concordato.

Tornare adesso a Capitini significa, essenzialmente, tornare alla capacità critica di indagare sul perché e sul come siamo diventati quello che siamo diventati: troppo

allontanati dalla dimensione pubblica del fare e troppo rinchiusi in circoli privatissimi, scettici della strategia politica e avidi di un'efficienza che rischia di ridursi a meccanico espletare, a mero adeguamento ai ruoli (o ruolini), a banale riconoscersi in rassicuranti etichette.

Una via privilegiata per rileggerne l'opera ce la propone il volume antologico *Le ragioni della nonviolenza*[1], ben curato da uno dei massimi studiosi di Capitini, Mario Martini, docente di Filosofia morale all'Università degli Studi di Perugia, e giunta ora alla sue seconda edizione. Quest'antologia capitiniana, dedicata ai temi della nonviolenza, della pace e del dialogo tra i popoli ed in generale alle diverse forme di apertura in campo religioso, culturale, sociale e politico, non poteva che incontrare il favore dei lettori. Le motivazioni della ristampa a soli tre anni dalla prima pubblicazione, dunque, sono di ordine *filosofico-morale*, ma certamente anche di carattere *educativo*: proviamo a vedere in che senso.

Va innanzitutto precisato che queste pagine offrono l'occasione di riflettere su una serie di questioni che vengono perlopiù considerate materia irrazionale o a-razionale, cioè "altra" rispetto alla sfera della razionalità conoscitiva, mentre Capitini ci parla in realtà di una nonviolenza da assumere non solo per via puramente emotiva, bensì anche come scelta conoscitiva. Scelta di una ragione che parte (e non si discosta mai) dal buon senso, ovvero che procede non perdendo mai di vista i reali bisogni degli uomini e delle donne per approdare ad un "ritorno arricchito" all'umanità perche costruito attraverso le differenze. Vale a dire secondo un percorso che potremmo definire come condivisione di alterità autonome. E, d'altra parte, che alterità sarebbe quella identità altrui modellata esclusivamente sulle proprie esigenze e aspettative?

Da qui nasce la nonviolenza, da questo impegno comune, dall'assunzione responsabile e collettiva – ma allo stesso tempo fortemente individuale – di uno sforzo per il rispetto dell'altro nella sua peculiarità. Uno sforzo che si spoglia progressivamente della sua natura di azione autoimposta per farsi libera opzione del corpo e della mente, ed un rispetto che si spinge ben al di là della mera posizione di tolleranza, magari recuperando anche il contributo di un'antropologia attenta a decostruire gli stereotipi via via imperanti[2]. L'urgenza di cui tra le righe dicevamo, perciò, merita un'attenzione maggiore: non possiamo e non dobbiamo cullarci nell'idea che "domani cambierà" e la pagina capitiniana non fa che ricordarci che il futuro è in noi, qui ed ora, si

[1] Cfr. A. Capitini, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di Mario Martini, Edizioni ETS, Pisa 2007 (I ediz., 2004).

[2] Basti pensare ai miti, sempre ricorrenti, del "buon" e del "cattivo selvaggio".

struttura già nel presente o meglio nella contemporaneità di ciascuno in ogni epoca. "Ogni musica", leggiamo infatti da *Religione aperta*, "ha cominciato, prima di aspettare che tutti ascoltassero; ognuno che è innamorato, non aspetta che tutti quanti si innamorino" (p. 87); gli ostacoli, insomma, non possono avere il potere di impedirci di intraprendere una scelta radicale come a quella per una prassi ed una teoria nonviolente.

Tutto ciò, peraltro, anche da un punto di vista schiettamente educativo comporta delle rotture: non si può costruire una realtà a venire migliore se non si attraversa il travaglio di una seria revisione critica della tradizione, dell'autorità sia essa culturale, religiosa, politica o economica, e degli stessi ruoli educativi che di volta in volta vengono a cristallizzarsi. Ogni *idea*, compresa quella di democrazia, va concimata con *un'aggiunta*: questo costante, tenace suggerimento di Capitini lo ritroviamo dappertutto nella sua produzione e tanto più in questa antologia di nonviolenza. Ciò specie la dove torna l'affascinante problema del rapporto tra trascendenza ed immanenza e riandiamo alla relazione che l'uomo ri-intesse di continuo con l'altro-da-sè (o Altro-da-sè, faccia il lettore) per scoprire che un aut aut non ha luogo di essere. Questo essenzialmente perche, come ribadisce net suo saggio introduttivo Martini, qui "l'assoluto *si apre* come compresenza"[3]. Capitini non ci chiama ad una scelta obbligata tra ciò che a noi a immanente e ciò che ci trascende, ma ci obbliga piuttosto a ripensare la possibilità di una trascendenza orizzontale. Lo fa grazie a idee ed espressioni del tutto originali quali la compresenza dei morti e dei viventi, il tu-Tutti e Tu-tutti, l'omnicrazia, la realtà liberata, la nonmenzogna e la non collaborazione con il male, le stesse idee di apertura e aggiunta, persino il suo deciso rifiuto del trattino tra "non" e "violenza": originali anche rispetto all'etica levinassiana, ricoeuriana, buberiana, ecc.

La peculiarità della proposta di Capitini, allora, risiede al contempo nell'argomentazione filosofica, morale, da un lato, e nell'orizzonte della prospettiva civile, educativa, latamente politica, dall'altro. Se ciò costituisce il nucleo più prezioso del lascito eccezionale del pensatore umbro, dobbiamo essere solleciti a farci interpreti attivi di un'eredità da mantenere viva anche con l'aiuto di quest'antologia. La quale a poi una sorta di "dizionario della nonviolenza", strutturato in quattro sezioni (*premesse teoriche*; *argomenti e ragioni*; *nonviolenza attuale*; *impegno nonviolento*): con essa rileggiamo quindi il Capitini degli *Elementi di un 'esperienza religiosa*, de *Il problema religioso attuale*, di *Religione aperta*, di *Italia nonviolenta*, di *Aggiunta religiosa all'opposizione*, de *La nonviolenza, oggi*, di *In cammino per la pace*, di

[3] M. Martini, *Capitini e l'attualità della nonviolenza*, in Capitini, *Le ragioni della nonviolenza* cit. (a nota 1), p. 17.

Azione nonviolenta e de *Le tecniche della nonviolenza*, ma in verità leggiamo della sfida che attende la nostra civiltà presente.
Accanto a questa importante ristampa, poi, a opportuno citare un prezioso strumento di lavoro per quanti vogliano intraprendere la conoscenza del filosofo perugino o anche per chi voglia approfondire determinati aspetti del pensiero capitiniano. Si tratta della *Bibliografia di scritti su Aldo Capitini*, realizzata grazie alla Fondazione Centro Studi Aldo Capitini e curata da Laura Cutini Zazzerini[4].
Il libro, introdotto da Alberto de Sanctis, il quale disegna una panoramica delle varie generazioni di studiosi capitiniani, parte dal lontano 1931 per arrivare fino alle più recenti pubblicazioni di monografie, saggi, articoli di riviste e giornali, recensioni, pubblicazioni e interventi su Capitini in internet. Non solo: il volume è inoltre corredato di un Cd-Rom che aiuta a ricercare autori, titoli, parole chiave e quant'altro sempre per "rimettere in moto" l'interesse verso un filosofo che ha ancora molto da dirci, soprattutto in chiave di interpretazione nonviolenta del mondo e delle relazioni tra gli uomini che lo abitano.
Quello che possiamo augurarci, insomma, è che si colga nell'opera capitiniana, come già nella prospettiva gandhiana da cui siamo partiti e cui lo stesso Capitini rimane costantemente e indissolubilmente legato, l'opportunità altrettanto preziosa per ripensare la pace. Ripensarla, cioè, in quanto realtà vicina, come alternativa reale alla violenza del più crudo realismo e non come assunto scontato di un futuro improbabilmente prossimo. Come invitava a fare Carlo Michelstaedter, non adattiamoci alla sufficienza di ciò che ci è dato.

[4] *Bibliografia di Scritti su Aldo Capitini,* a cura di Laura Cutini Zazzerini, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini - Volumnia Editrice, Perugia 2007.

L'incontro Capitini e don Milani nel ricordo di un testimone

Lanfranco Mencaroni
Medico

Nel 1959 Aldo Capitini lesse sulla rivista "Il Mondo" una recensione che diceva molto bene del libro *Esperienze pastorali* di don Lorenzo Milani. Dopo averlo letto, lo trovò, come ebbe a scrivere nel gennaio del 1960 allo stesso don Milani, "così fresco, vivo, sincero, schietto, che conferma nella certezza che ci sono persone bene orientate". Consigliò a tutti la lettura e ne parlò a più riprese nelle riunioni del suo Centro di orientamento religioso. Nella stessa lettera chiedeva altre notizie sulla scuola e sul suo funzionamento e la possibilità di un incontro a Firenze o a Barbiana.

Con quella lettera cominciava tra Capitini e don Milani un dialogo e un'amicizia troncati solo dalla morte, che li colpì dopo pochi anni in successione, nel 1967 don Milani, nel 1968 Capitini. Don Milani rispose che avrebbe gradito la visita di Capitini in qualsiasi periodo e in qualsiasi momento. Capitini pensò di portare con sé l'amico di sempre, Walter Binni, perugino, universitario, italianista, ispiratore della promozione da parte di Capitini nel 1937 del movimento clandestino liberalsocialista, diffuso poi in molti centri d'Italia; Pio Baldelli, perugino, universitario, critico dello spettacolo, il più vicino e valido aiuto di Capitini nel periodo della creazione e della espansione in Italia dei Centri di Orientamento Sociale (COS); lo scrivente, perugino, medico nelle campagne di Todi dal 1951, amico di Capitini dal 1940 e molto colpito dalla coincidenza delle denuncie presenti nel libro di don Milani con quelle di una sua inchiesta sulla vita dei giovani contadini nelle campagne tuderti, pubblicata nel 1957.

Assente Binni, per impegni didattici, un giorno di fine giugno successivo insieme a Pio Baldelli accompagnai Capitini nella sua prima visita a Barbiana. Don Milani viveva lì dal dicembre del 1954, quando vi era arrivato in una piovosa giornata, obbedendo al suo vescovo che aveva a sua volta assecondato i desideri dei democristiani e dei fascisti di Prato, insofferenti verso quel vice-curato di Calenzano, schierato a parole e nei fatti con i poveri e i lavoratori, contro i proprietari e contro i politici che li sostenevano. Si narra che oltre la pioggia dal cielo, numerose lacrime caddero dagli occhi del priore quando raggiunse a piedi con le sue anziane donne, Eda e Giulia Pelagatti, la sua nuova parrocchia isolata nei monti del Mugello, senza strade di accesso e consistente in una chiesetta e in una casa adiacente.

La famosa scuola di Barbiana nacque quando don Milani, dopo aver saputo che i suoi parrocchiani sparsi nei dintorni della chiesa erano in procinto di fuggire da quei luoghi e da quel lavoro, come tutti i contadini poveri in Italia, li convinse a rimanere proponendo di dare gratuitamente lezioni ai loro figli fino alla licenza di scuola media. Tutti i maschietti e solo quattro femminucce cominciarono ad andare e tornare tutte le mattine e tutte le sere, per tutto l'anno, comprese le feste, fino alla parrocchia, dove in una stanza il parroco diventava anche maestro.
Nel giugno del 1960 anche noi dovemmo fare a piedi l'ultimo chilometro perché non c'era ancora una strada carrozzabile fino alla chiesa e alla scuola di Barbiana. Di tutti i visitatori intellettuali, compresi noi, don Milani attaccava la superbia più o meno consapevole per bilanciare la secolare timidezza dei ragazzi poveri di fronte ai "sapienti". A Capitini, che stimava, disse solo che gli intellettuali come lui scrivevano libri letti per lo più da altri intellettuali e quindi poco utili per i poveri. Capitini, un po' piccato, gli ricordò la sua lotta antifascista e come nel 1944, a Perugia, con la guerra ancora in corso, avesse creato i Centri di Orientamento Sociale, dove tutti potevano ascoltare e parlare, partecipando al controllo e alla gestione del potere dal basso, primi in Italia dopo il silenzio coatto di vent'anni di dittatura fascista.
Come succedeva con tutti i visitatori, la nostra visita si trasformò in un interrogatorio di Capitini da parte di tutti gli allievi della scuola, che erano stati informati da don Milani sulle sue idee religiose, sui libri che aveva scritto, sulla sua posizione di nonviolento e vegetariano. Il colloquio avvenne all'aperto, sotto l'ombra dei grandi alberi di Barbiana e proseguì durante il pranzo, la siesta, fino alla partenza. Capitini e noi fummo molto impressionati dalla personalità di don Lorenzo, dallo spirito e dall'organizzazione della scuola di Barbiana: prima di partire chiedemmo a don Milani cosa ci suggeriva di fare nella nostra Umbria, che potesse riflettere la nostra adesione ai principi guida della scuola di Barbiana. Don Milani ci espose un suo vecchio progetto, abbandonato quando fu costretto a venire lassù. Ci propose di stampare un giornale destinato ai lavoratori, contenente un solo articolo per numero, insieme a tutte le notizie di carattere linguistico e culturale necessarie per farlo capire ai lettori.
L'idea ci piacque e tornati a Perugia chiedemmo ai partiti di sinistra e ai sindacati i mezzi per realizzarla. Il Partito comunista, quello socialista e la Camera del lavoro di Perugia accettarono di aiutarci con soldi e indirizzi per la diffusione.
Capitini organizzò un comitato di redazione e nel novembre del 1960 uscì il primo numero del "Giornale Scuola", "periodico di lotta contro l'analfabetismo", stampato presso la Tipografia Tuderte a Todi, come supplemento del "Solco", organo della Federterra umbra, diretto da Umberto Cavalaglio.
Era un piccolo foglio a due facciate, con un solo articolo scritto da Capitini sulla

Liberazione dei popoli coloniali, uno dei grandi temi di quegli anni, con al centro dell'interesse la Conferenza di Bandung, organizzata pochi anni prima, nel 1955. Il resto del giornale conteneva quattro rubriche: "Un po' d'italiano" per spiegare le parole più difficili, scritte in corsivo nell'articolo; "Un po' di storia"sulla conferenza di Bandung, e "Un po' di geografia" che parlava dell'India, uno dei grandi paesi liberatisi di recente; "Problemi dell'istruzione" era invece dedicata a notizie sull'educazione dei popoli coloniali.
Dopo averlo letto, don Milani ci scrisse fra l'altro:

> Grazie anche del Giornale Scuola. Devo anche scusarmi di non aver mandato quel che avevo preparato. Preparai un'introduzione che presentasse gli autori e gli scopi perché penso che i contadini e gli operai (e tutti del resto) hanno prima di tutto il dubbio e la diffidenza nella fonte, sul "cui prodest", ecc. Questo appunto mi pare un appunto che si potrebbe fare al vostro primo esemplare e cioè che non si capisce chi lo fa, perché lo fa, ecc.
> Sarebbe stato bene anche che il quadretto contenente l'articolo fosse a sinistra invece che a destra, oppure che ci fosse qualche altra indicazione che facesse capire a primo colpo che si tratta di un articolo corredato da note. Come è ora non mi pare che si capisca subito. Anche il testo non mi pare molto più facile di quello di un altro giornale. Forse avete voluto mettere troppe cose insieme. Comunque non mi piace criticare finché non ho provato in concreto. Gradirei molto, se lo avete, qualche altra copia di questo primo numero e dei prossimi. Mi piacerebbe tanto passare una giornata insieme ai redattori e discutere parola per parola.

Nel dicembre del 1960 uscì il secondo numero dedicato a *Stampa e giornali* con la solita rubrica di lingua italiana, un po' di storia e geografia dei giornali italiani e stranieri, un panorama dei giornali sportivi, dei giornali di destra e di sinistra in Italia. Salvo lo spostamento dell'articolo dal destra a sinistra, non seguimmo gli altri consigli, ma non ricordo perché.
Il terzo numero, gennaio 1961, affrontava un altro grosso tema di attualità, *La lotta per l'indipendenza del popolo algerino*. Il quarto numero, del febbraio 1961, aveva un articolo di Capitini sul *La scuola* con una difesa delle scuole pubbliche contro le scuole clericali, "che impongono agli scolari le loro idee reazionarie". L'attacco di Capitini alle scuole clericali suscitò un'amichevole seppur violenta reazione del priore. Scrisse a me, che fungevo da responsabile della redazione, una lunga lettera in cui riaffermava la superiorità della scuola "clericale" di Barbiana sulla scuola statale, contestando il fatto che

> milioni di contribuenti cristiani e poveri siano costretti a finanziare una scuola di Stato profondamente anticristiana, profondamente antioperaia e anticontadina.

Temi che di lì a non molto sarebbero tornati nella *Lettera a una professoressa*. Non ricordo se Capitini, cui feci vedere la lettera, abbia risposto privatamente a don Milani. Ricordo che questa lettera, da me concessa sia all'Archivio don Milani di Bologna sia al giornalista Giorgio Pecorini, giornalista laico, amico della Scuola e del parroco di Barbiana, arrivò nelle mani del presidente dell'Associazione Genitori Scuole Cattoliche (AGESC) e fu utilizzata nel 1999 da tutti i giornali clericali come prova del sostegno di don Milani alle scuole cattoliche. Una forzatura che smontammo facilmente riaffermando che saremmo stati anche noi favorevoli a scuole cattoliche gratuite che, dopo aver tolto il crocefisso dalla parete come a Barbiana, avessero insegnato laicamente e a tempo pieno come aveva fatto don Milani.

Il "Giornale Scuola", che era gratuito e accettava solo offerte dai suoi lettori, suscitò apprezzamenti e interesse fra i contadini e gli operai umbri che lo ricevevano, fu diffuso anche fuori dell'Umbria e ricevette numerose adesioni e richieste di invio da molte parti d'Italia. Dopo il quarto numero, per ragioni che non ricordo, venne a mancare il finanziamento e l'appoggio dei partiti e dei sindacati, per cui fummo costretti a sospendere le pubblicazioni, con grande dispiacere di Aldo Capitini, che si è sempre rammaricato di non aver potuto proseguire l'esperienza.

Nella lettera in cui protestava contro l'attacco alla scuola clericale, don Milani mi scriveva che l'indomani sarebbe andato a Firenze per un dolore osseo da diagnosticare, che si rivelò il primo sintomo della sua malattia mortale, il linfoma di Hodgkins.

Tre anni dopo, nel 1964, quando accompagnai Capitini nella sua seconda e ultima visita a Barbiana, il priore era visibilmente provato dalla malattia, che non aveva allora le terapie di cui dispone oggi, ma tutto dedito ai suoi ragazzi, come rimase, ricambiato, fino all'ultimo giorno.

Oltre quella visita, i contatti con Capitini furono amichevoli e continui anche negli anni successivi, legati soprattutto alle vicende di don Milani, impegnato, prima a rispondere ai cappellani militari toscani che in un comunicato avevano accusato di viltà gli obiettori di coscienza, poi a scrivere la famosa lettera ai giudici per difendersi da un denuncia di vilipendio della patria e, negli stessi mesi prima della morte, a scrivere insieme ai ragazzi l'altrettanto famosa *Lettera a una professoressa*, che aveva bocciato un ragazzo della scuola di Barbiana, giudicandolo soltanto sui parametri formali della scuola pubblica italiana.

Capitini in quegli stessi anni pubblicava *La compresenza dei morti e dei viventi*, premiata a Viareggio, i due volumi sulla *Educazione aperta*, cinque anni prima del '68 la proposta per una "Corrente rivoluzionaria nonviolenta", il mensile "Il potere è di tutti" sui temi della partecipazione e del controllo dal basso nelle amministra-

zioni pubbliche, le *Lettere di religione* a un gruppo di amici e conoscenti in varie parti d'Italia che, con brevi intervalli per lo più quindicinali, affrontavano argomenti attuali di religione e politica dal suo punto di vista, il libro *Il potere di tutti*, che uscì postumo per la morte imprevista a seguito di un intervento chirurgico alla cistifellea.

Dalla mia posizione di testimone spesso diretto, mi sono convinto che alla base della reciproca stima fra Capitini e don Milani stesse la consapevolezza dell'importanza della religione nella loro scelta politica di stare dalla parte dei poveri. Una scelta che gli intellettuali, anche di grande spessore, avevano ignorato per millenni, avallando anche infamie come la schiavitù e la sottomissione delle donne. Una scelta che per i cambiamenti economici, sociali, politici, culturali avvenuti, furono costretti a fare dal 1700 in poi, prima in Europa poi nel mondo intero, più o meno consapevolmente e con posizioni opposte, decise, o sfumate, sfuggenti, spocchiose.

Davanti alla novità storica dell'ingresso di miliardi di poveri nei territori riservati della politica, prima come rivendicazione di miglioramenti retributivi per uscire dalla miseria, poi come partiti organizzati per interferire sulle decisioni del potere, fino ad allora esclusività dei ricchi, le religioni come istituzioni all'inizio rimasero legate ai vecchi poteri. Quando i fedeli cominciarono a spostarsi nelle file dei ribelli, furono costrette a mediare fra ricchi e poveri, senza riuscire, se non con singoli individui religiosi, a schierarsi decisamente con le posizioni più rivoluzionarie del socialismo, decise a trasformare la società capitalista.

Capitini e don Milani sono stati tra i più significativi di questi religiosi schierati con i poveri e fra i primi a indagare il rapporto fra religione e politica dal lato socialista. Un problema che ai loro tempi era sottovalutato dalla sinistra laica e socialista, ma oggi è tornato in primo piano nella riflessione e nella prassi, strumentalizzato dalla destra liberale e fascista, che di fronte alla crisi capitalista subentrata alla crisi del socialismo reale, cerca di puntellare il capitalismo con l'etica religiosa in un'alleanza con il solo scopo di impedire vie d'uscite socialiste al disastro economico, ambientale e morale da loro prodotto. Aver anticipato di sessanta anni la diagnosi del disastro e la via d'uscita, anche se si basavano su dati reali e non proclamavano utopie, ebbe la conseguenza per ambedue di rimanere incompresi ed emarginati nei campi in cui poterono lavorare.

Riuscirono tuttavia a dare esempi pratici di successo l'uno con i COS, l'altro con le scuole popolari, scrissero testi fondamentali senza purtroppo lasciare seguaci degni loro, e stentano ancora oggi, quando, a parer mio, dovrebbero essere attualissimi, a farsi riconoscere il posto che occupano nella cultura non solo italiana.

Come scrive Antonio Vigilante in *Religione e nonviolenza in Aldo Capitini*, (intervento alla tavola rotonda su "Religione e nonviolenza", Perugia, 2000):

> Religione è, per il filosofo perugino, l'atto con il quale io, sporgendomi oltre il limite della mia individualità, deponendo ogni violenza ed ogni diffidenza, vivo una piena passione per il tu ed annuncio, in questo modo, una nuova realtà.

Con questa apertura Capitini compie, come diceva Gandhi, un atto politico, poiché entra nella vita degli altri, nella società, con uno spirito di comprensione e di collaborazione, di rifiuto della violenza come sfruttamento e oppressione, che lo pone nel fiume delle esperienze socialiste con un aggiunta religiosa indipendente e aperta, che le innalza e le supera, come dimostrò con la vita e con gli scritti.
Come è noto, don Milani, invece, proveniente da una ricca e coltissima famiglia ebrea fiorentina, si convertì, entrò in seminario e, divenuto prete cattolico, fu mandato come viceparroco nella parrocchia di San Donato, a Calenzano di Prato. Appena arrivato, si rese conto che i suoi fedeli, non conoscendo storia e teologia, non comprendendo liturgia e prediche, non potevano essere cristiani. Seguendo il proverbio cinese che per raddrizzare una canna piegata occorra piegarla dalla parte opposta, dedicò le sue forze a distogliere i giovani da giochi e passatempi e a educarli con una scuola popolare quotidiana e serale, in cui potessero arricchirsi di un minimo di conoscenze per capire e ragionare sulla religione e sul mondo.
Dati i tempi, i luoghi e le circostanze, lo scontro sui problemi del lavoro e della giustizia sociale con i benpensanti del luogo era inevitabile.
Non bastava l'anticomunismo proclamato dal parroco se poi la scuola si schierava dalla parte dei lavoratori in tutte le vertenze personali e pubbliche. Il risentimento dei benpensanti crebbe in occasione delle varie elezioni, quando fu chiaro che dalla scuola del parroco non arrivava alcuna indicazione a votare per liberali o democristiani, tantomeno per i fascisti. Le pressioni per allontanare il parroco crebbero e il vescovo ne prese atto.
Come scrisse il cardinale Florit, arcivescovo di Firenze, a don Milani nel gennaio del 1966, quando stava ricoverato nell'ospedale di Careggi:

> [...] l'atteggiamento che assumi nelle tue polemiche, nelle tue denuncie, esprime certamente un sincero amore della verità, di Dio, dei poveri, ma non di rado ferisce gli altri oppure offre occasioni o pretesti a chi vuoi colpire la Chiesa o non la conosce.
> Tu potrai magari scuotere le coscienze, ma resta vero che l'aceto converte pochi, e una goccia di miele ogni tanto attirerebbe forse più anime a Dio. Papa Giovanni insegna. Forse le stesse cose che tu dici potrebbero essere dette con altrettanta forza e con altro tono, in modo che anche i ricchi e i cosiddetti potenti (che poi sono i più poveri di fede e più aridi di cuore) sentissero che nascono da un cuore che vuol bene anche a loro. Qualche volta ho l'impressione che tu abbia consapevolezza eccessiva di quanto hai sofferto, e che questo ti faccia sentire il diritto di giudicare. [...] Di qui nasce quella certa atmosfera

> quasi di lotta classista che è presente nei tuoi interventi: di fronte alla tua prosa dura e talora sarcastica immediatamente chi legge si schiera dall'una o dall'altra parte, anche per materie sulle quali il giudizio è per sé libero; si sente spinto alla zuffa più che alla riforma interiore, quella che è la vera lotta della Chiesa e dei cristiani, quella che fece scomparire, ad esempio, l'ingiustizia disumana della schiavitù (cfr. Neera Fallaci, *Dalla parte dell'ultimo*, ed. Milano Libri, pagg. 471-472).

Nel 1954 don Milani fu esiliato a Barbiana, dove, con pochi adulti per una scuola serale, s'inventò la scuola ai ragazzini della montagna. Come a San Donato, dinanzi all'abisso culturale dei poveri, don Milani cercò di farne prima di tutto dei cristiani e nello stesso tempo dei cittadini, con pari doveri e diritti dei loro simili privilegiati dalla ricchezza e dal potere derivante.
Ecco alcuni stralci di discorsi del priore registrati dagli amici e acclusi in cassetta al libro di Giorgio Pecorini titolato: *Don Milani! Chi era costui?* (Baldini & Castoldi, Milano 1996):

> Quando vengono gli studenti, a Barbiana, noi cogliamo tutte le occasioni per prenderli in giro per la loro superbia. E non permettiamo che aprano bocca. Ci annoia che aprano continuamente bocca, voglion dir la loro. Son capaci, non so, di rispondere prima di me. Uno fa una domanda a me, e un altro fiorentino, studente o laureato, un intellettuale qualsiasi, si permette di rispondere lui invece di me: qui, in casa mia, a scuola no? […] la malattia caratteristica degli studenti è la superbia, e vanno umiliati. La malattia caratteristica degli infelici, dei montanari, dei contadini, di tantissimi operai, anche in città è la timidezza [...] Perché, in città, c'è chi dice che gli operai sono evoluti e liberi. Ma perché ne ha conosciuti qualcuno evoluto e libero. Ma la grandissima maggioranza è così […] intimidita, seria […] come sono in fondo i ragazzi qui: estremamente seri, estremamente misurati, misurano moltissimo le parole, per cui finisce che non parlano mai. Tacciono moltissimo, meditano molto, capiscono molto, però non intervengono assolutamente sulla società. Non parlano. […]E allora nel far scuola qui, nel vivere qui, anche a San Donato, io mi son reso conto che la lezione morale da dare ai figlioli dei contadini soprattutto, è la lezione della superbia. Non quella dell'umiltà. Proprio la lezione contraria.

> Dunque quando noi si scrisse la lettera ai cappellani eravamo perfettamente coscienti che ci saremmo tirati addosso tutte le seccature possibili e immaginabili, tipo legnate fasciste, denunce fasciste, processi parafascisti […] legnate ecclesiastiche […] schiaffi clericali, dispiaceri di ogni genere. Di questo eravamo completamente coscienti. Poi la tecnica con cui si sono realizzate queste lotte, non si sapeva. Si sapeva che ci saremmo tirati addosso un mucchio di dispiaceri. Però questo è […] è il destino quotidiano della scuola: se la scuola vuole veramente influire sulla società bisogna che contraddica le usanze. Questo era ormai la mia e la nostra vita da anni, che non s'è mai avuto rispetto di nessuno e siamo sempre andati diritti per la nostra strada pestando i piedi a tutti. Tanto siamo fuori mano, sicché se ne pesta pochi […]; e questo tuttora è un

> nostro principio morale generale di non mettere la prudenza […] Però questo è un altro punto su cui vorrei richiamare la vostra attenzione: che il motivo per cui la nostra lettera è divertente è l'assoluta mancanza di prudenza; se voi rileggete la nostra lettera ai giudici vi accorgete che è umoristica dalla prima fino all'ultima parola […] non abbiamo accettato nessun consiglio di prudenza, mentre abbiamo accettato qualsiasi consiglio di chiarezza. Quindi ne vengano di suggerimenti […]; è per quello che è opera di collaborazione, vastissima: non solo i miei ragazzi ma anche ospiti che son passati.

Questi esempi di metodo diventano di sostanza se il fine è il riscatto dei poveri. Un riscatto religioso se prende motivo dal desiderio di giustizia per la costruzione di società di persone solidali, in cui la scelta della nonviolenza è garanzia di rispetto, di amore, di uguaglianza accettata e difesa.
Un riscatto che può essere, al contrario, solo mondano se ha come base l'invidia per chi ha di più, per chi vive meglio, per chi comanda. Un riscatto mondano porta soltanto a un individualismo esasperato e a una violenza incontrollata nei rapporti con gli altri. Un riscatto del genere ha bisogno soltanto di una minima alfabetizzazione e prospera nelle società consumistiche legate al suo rinnovarsi giornaliero sull'onda della pubblicità e nelle società totalitarie dove vive dei fini indicati dal capo, senza alcun filtro democratico e neanche etico.
Un modello nuovo nella storia dell'umanità è stata la nascita di stati socialisti e totalitari, che hanno confuso le due spinte a uscire dalla povertà con risultati ancora da studiare senza pregiudizi. Capitini e don Milani sono sfuggiti dallo scoglio con la scelta della nonviolenza, da cui ovviamente il rifiuto delle società comuniste, anche se accompagnato dal riconoscimento dei vantaggi offerti ai poveri in campo economico e sociale.
Capitini fece per primo le sue scelte negli anni trenta, della nonviolenza dopo aver conosciuto e accolto le idee di Gandhi, del liberalsocialismo dopo aver criticato l'insufficienza del capitalismo USA e del socialismo URSS e aver, nel contempo, indicato i possibili contributi delle loro esperienze di libertà democratiche e di giustizia sociale per la costruzione di un mondo nuovo.
Don Milani scelse la nonviolenza prima naturalmente come sacerdote, ma dopo l'incontro con Capitini più convintamente e più politicamente, gandhianamente, come dimostrò nel suo rimprovero ai cappellani militari nel 1965 e nella sua *Lettera ai giudici* dello stesso anno.
Le scelte politiche si fermarono, in obbedienza alla Chiesa, all'appoggio delle cause dei poveri e all'impegno per la loro emancipazione culturale con lo scopo di farne dei cristiani consapevoli e dei cittadini impegnati alla ricerca del bene comune. Quest'accento sull'emancipazione culturale fu l'impronta che don Milani lasciò in Capitini fin dal primo incontro, riscontrabile sia nel mensile "Il potere è

di tutti" che inventò nel 1963 e fece uscire fino all'anno in cui morì, sia nel libro postumo sul *Potere di tutti*.
In essi, accanto ai modi e ai mezzi per promuovere ovunque la partecipazione di tutti al controllo e alla gestione del potere locale e nazionale, una premessa fondamentale era l'educazione permanente degli adulti, la sua organizzazione, i suoi contenuti, i suoi collaboratori, educazione indispensabile per esigere da ognuno e permettere ad ognuno di esercitare il controllo dal basso con le informazioni e le capacità necessarie per aprire la realtà al potere di tutti.

Il giorno sto nelle adunanze*

Aldo Capitini

La mia nascita è quando dico un tu. Mentre aspetto, l'animo già tende. Andando verso un tu, ho pensato gli universi.
Non intuisco dintorno similitudini pari a quando penso alle persone. La casa è un mezzo ad ospitare. Amo gli oggetti perchè posso offrirli.
Importa meno soffrire da questo infinito.
Rientro dalle solitudini serali ad incontrare occhi viventi.
Prima che tu sorridi, ti ho sorriso. Sto qui a strappare al mondo le persone avversate.
Ardo perchè non si credano solo nei limiti.
Dilagarono le inondazioni, ed io ho portato nel mio intimo i bimbi travolti.
Il giorno sto nelle adunanze, la notte rievoco i singoli.
Mentre il tempo taglia e squadra cose astratte, mi trovo in ardenti secreti di anime.
Torno sempre a credere nell'intimo. Se mi considerano un intruso, la musica mi parla.
Quando apro in buona fede l'animo, il mio volto mi diviene accettabile. Ringraziando di tutti, mi avvicino infinitamente.
Do familiarità alla vita, se teme di essere sgradita ospite.
Quando tutto sembra chiuso, dalla mia fedeltà le persone appaiono come figli.
A un attimo che mi umilio, succede l'eterno.
La mente, visti i limiti della vita, si stupisce della mia costanza da innamorato.
Soltanto io so che resto, prevedendo le sofferenze.
Ritorno dalle tombe nel novembre, consapevole.
Non posso essere che con un infinito compenso a tutti.
Suonava la campana a morte nel pomeriggio di sole, o padre mio, per te.
La luce vigorosa stava sui tetti, come da fanciullo ho visto il tuo sorriso di uomo forte.
Nell'aria tutto era oro azzurro e verde, e lamento si è levato per te. Tu sei morto, e dov'è la tua prestezza, il tuo comandare? stai allungato ed immobile.
Non mi darai più la carezza sul capo? non ti porrai davanti a me mentre lavoro?
Oh il rimorso di non averti tanto parlato, per quanto ti amavo.
Com' ero contento di volgerti la mia mente ed apprezzarti!
Dicevo tra me: voglio essere per lui come Dio, che volge il profondo della comprensione.

* Tratto dal *Colloquio corale*.

Quale mistero c'è nel mio affetto per te, se ogni giorno è cresciuto?
Forse perchè dopo averti visto forte ed eretto, ti ho visto mite ed umiliato?
Eri mortificato dalle tue dimenticanze, c'era chi sorrideva al tuo barbugliare.
Ma eri tuttavia paziente dentro le tue abitudini.
Quand' ero lontano da te, cercavo i mendicanti anziani che ti assomi-gliassero.
Li aiutavo, perchè tremavano loro le mani e cadevano le cose.
Non contano le parole che ci siamo dette, i fatti avvenuti.
Una grandezza e un infinito è fra noi, ed io mi lascerei struggere. Non è possibile fare altro verso di te? verrò alla tua tomba, terrò la tua immagine.
Mi tengo ad un fare che innalzi me, te e tutto.
Solo così posso rassegnarmi, ritrovare un volto dopo le lacrime.
Tu ed io operosi, bello come eri, e fuori di quella cassa dove ti hanno messo.
La liberazione dei limiti del passato. C'è qualche cosa di più della terra, e delle sue tre quattro dimensioni. Siamo al culmine, viviamo quest' ombra che si è diffusa.
Siamo di là dalla memoria e dal suo piangere.
Sono le persone chiuse nei limiti? non mostrano che difese di vita? L'amore è una cosa insieme e uguale alle altre?
Che cosa aspetto dalla vita, se da lei non viene il solenne?
Nato per ricevere lieto, ammirare tutto negli altri.
Per essere l'umile devoto, nel tempio di una società perfetta. Pedanterie e volgarità hanno occupato la vita.
Bellissimi volti dicono insulse parole.
Perchè portare temi di musica alta, nel frastuono di vite scomposte? Dove la bontà è fraintesa, ad approvare le paure e le angustie utilità. Liberare, liberare, oh lo potessi per tutti.
Appassionato, parola da forte, per salvare dal dissolversi quotidiano. Soltanto un proseguire perchè si è nati?
E il dolore, la morte, gli squilli di tutto ciò che è bello, onesto, vero? Meglio l'orizzonte, e cercarlo più ampio, impiccioliti lo spazio ed il tempo.
Sole acque e piante, ed esseri tutti viventi, vi uso più che come immagini.
Non voglio perdere ciò che è molto di più del tempo.
Una sincerità, un inno, uno slancio, un dare invece di chiedere. Chiamo a popolare un mondo liberato, parlo instancabile.
Troppo soffro, e l'infinito tesoro di un giorno, se ne va l'uno dopo l'altro.
Ho il diritto di sciogliere questa realtà di distanze e di ignoto.
E allora tutti gli esseri, non si chiuderanno più nel quotidiano.
Liberi di vivere, angelici e sereni, come le musiche.
E la realtà imiterà ubbidiente: quando? quando?

Questa pubblicazione è stata realizzata
con il contributo della

FONDAZIONE
CASSA RISPARMIO PERUGIA

Palazzo Graziani
Corso Vannucci, 66
Perugia
Tel. 075.5730233 - 075.5734760
www.fondazionecrpg.it

FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO
DI TERNI E NARNI

Corso Cornelio Tacito, 49
05100 Terni
Tel. 0744.421330 - 0744.402524
Fax 0744.421349

Finito di stampare
presso lo Stabilimento Tipografico "Pliniana"
Viale F. Nardi, 12
Selci Lama (PG)
nel mese di dicembre 2008