NUOVO meridionalismo studi Online

NUOVO meridionalismo STUDI

ISSN 2464-9279 (Online)

Rivista scientifica a carattere interdisciplinare Anno VIII - n. 15
Periodicità: Semestrale - Edizioni: Nuovo Meridionalismo Ottobre 2022
www.nuovomeridionalismostudi.org

studi NUOVO meridionalismo

NuovoMeridionalismoStudi

rivista interdisciplinare online

Anno VIII – numero 15

Ottobre 2022

In copertina: G. Pacichelli, Il Regno di Napoli in prospettiva, 1703.
Particolare di "Capitanata"

La Redazione

Direttore responsabile
Generoso Benigni

Direttore Scientifico
Salvatore Abbruzzese (Università di Trento)

Consiglio scientifico
Salvatore Amato (Università di Catania)
Nicola Antonetti (Presidente dell'Istituto Luigi Sturzo)
Ester Capuzzo ('Sapienza' Università di Roma)
Michele Cascavilla (Università di Chieti-Pescara)
Francesco Di Donato (Università di Napoli 'Federico II')
Amedeo Lepore (Seconda Università di Napoli)
Eugenio Mazzarella (Università di Napoli "Federico II")
Marco Nicola Miletti (Università di Foggia)
Giuseppe Mininni (Università di Bari)
Pasquale Pazienza (Università di Foggia)
Manuel J. Peláez (Università di Málaga)
Vincenzo Maria Spera (già Università del Molise)
Alberto Vespaziani (Università del Molise)

Comitato editoriale
Rosanna Alaggio (Università del Molise)
Coordinatore del Comitato editoriale
Agata Cecilia Amato Mangiameli (Università di Roma Tor Vergata)
Davide Barba (Università del Molise)
Caterina Celeste Berardi (Università di Foggia)
Angelo Pio Buffo (Università di Foggia)
Dario Caroniti (Università di Messina)
Giovanni Cerchia (Università del Molise)
Giuseppe Fidelibus (Università di Chieti-Pescara)
Paolo Iagulli (Università di Bari)
Alessia Lirosi (Università "Niccolò Cusano", Roma)
Maurizio Martirano (Università della Basilicata)
Giuseppe Monteduro (Università del Molise)
Lorenzo Scillitani (Università del Molise)
Daniele Giuseppe Stasi (Università di Foggia e di Rzeszów)

Comitato di redazione
Rosa Tagliamonte (caporedattore), Sara Barbini, Antonello Battaglia, Michela Bella, Achille Benigni, Marco Stefano Birtolo, Danilo Boriati, Rosa Stella Brienza, Marco Buccarella, Luisa Bucci, Mariangela Cascavilla, Dario Citati, Stefano Colavecchia, Massimo Cortese, Ishvarananda Cucco, Francesca D'Alfonso, Fabio D'Angelo, Sara Daas, Chiara De Cosmo, Michele De Feudis, Corinne Del Re, Bruno Del Vecchio, Veronica De Sanctis, Giuseppe Di Palo (grafico editoriale e webmaster), Lorenzo Dorato, Olga Dubrovina, Vincenzo Fiorilli, Monica Gigante, Fabio Granato, Angela Landolfi, Antonio Mancini, Rosa Cristina Martínez Farías, Giovanni Molfetta, Massimo Nardi, Gabriele Paci, Alessandro Paolo, Rebeca Andreina Papa, Emanuela Pece, Maria Pia Pedone, Barbara Quaranta, Florindo Rubbettino, Rosa Scardigno, Emilio Tirone, Laura Tommaso, Rachele Totaro, Silvia Visciano, Achille Zarlenga.

NUOVO meridionalismo
Rivista interdisciplinare on line
www.nuovomeridionalismo.org
ISSN (2464-9279)

Anno VIII - numero 15
Ottobre 2022
periodico semestrale

Edizioni Nuovo Meridionalismo

Direzione: Galleria di via Mancini, 17 - 83100 Avellino

Mail di Redazione:
nuovomeridionalismostudi@gmail.com

Mail Caporedattore:
caporedattorenms@gmail.com

NuovoMeridionalismoStudi è patrocinata dal Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione

Università degli Studi del Molise

studi NUOVO meridionalismo

Sommario

Anno VIII – numero 15 – *Ottobre 2022*

NOTA EDITORIALE pag.4

RICERCHE

Caterina Celeste Berardi, ***Le origini del convento alcantarino di Foggia nel Fondo Cavalieri di Troia*** pag. 5

Vincenzo Robles, ***Fede religiosa e religiosità popolare*** pag. 15

Lorenzo Scillitani, ***Il diritto di Dio di essere affermato nella natura E di rivelarsi nella Storia: metafisica e logica della Chiesa nel pensiero di Schelling e di Claude Bruaire (un abbozzodi storia filosofica del cristianesimo)*** pag. 21

RECENSIONI

Ishvarananda Cucco, ***recensione a Daniele Stasi, «Polonia restituta». Nazionalismo e riconquista della sovranità polacca, Il Mulino, Bologna, 2022*** pag. 31

Giuseppe Di Palo, ***recensione a Sergio Bucci, La Benemerita in Molise. Storia dei Carabinieri per una società e un territorio nel XIX secolo, Palladino Editore, Ripalimosani (CB), 2022*** pag. 34

AUTORI pag. 38

REGOLAMENTO pag. 39

CODICE ETICO pag. 41

NORME PER I COLLABORATORI pag. 44

NUOVO studi meridionalismo

Anno VIII n. 15/Ottobre 2022
ISSN (2464-9279)

NOTA EDITORIALE

I numeri 14 e 15 del 2022 vengono pubblicati in un'unica uscita. Alla composizione redazionale dei contenuti corrisponde tuttavia una periodicità che resta inalterata. Non si tratta infatti di un numero unico (14-15/2022) che ne assorbe due, ma dei due numeri distinti dell'annata, 14/aprile 2022 e 15/ottobre 2022, come da programmazione. Contingenti ed eccezionali esigenze di ordine organizzativo hanno dettato questa soluzione. L'annata 2023 si annuncia piuttosto articolata e corposa, con la previsione di un numero speciale che andrà ad aggiungersi ai numeri ordinari, in ragione dell'accreditamento della Rivista sulle aree CUN 10, 11, 12, 13, 14, che ha ampliato notevolmente la base di interesse scientifico verso la Rivista.

nuovo studi meridionalismo

Anno VIII n. 15/Ottobre 2022
ISSN (2464-9279)
RICERCHE

Le origini del convento alcantarino di Foggia nel Fondo Cavalieri di Troia (ASDTr)

The origins of the Alcantara Convent of Foggia in the Cavalieri Fund of Troia (ASDTr)

di Caterina Celeste Berardi

Abstract: Questo contributo focalizza l'attenzione sulla fondazione del convento degli Alcantarini a Foggia attraverso la preziosa e interessante documentazione custodita nel Fondo dell'Archivio Diocesano di Lucera-Troia, Sezione di Troia (ASDTr, voll. XIV e XVI) intestato a mons. E.G. Cavalieri, vescovo della diocesi di Troia dal 1694 al 1726, che amò grandemente la figura di S. Pietro di Alcantara e la sua riforma religiosa. Le testimonianze esaminate rivelano una complessa e difficile storia, tra le opposizioni degli altri ordini mendicanti risiedenti nella Capitanata e il grande desiderio del popolo foggiano per la fondazione del convento nella propria città.

Abstract: This contribution focuses attention on the foundation of the Alcantarini convent in Foggia through the precious and interesting documentation kept in the Fund of the Diocesan Archive of Lucera-Troia, Section of Troia (ASDTr, vols. XIV and XVI) headed to E.G. Cavalieri, bishop of the diocese of Troia from 1694 to 1726, who greatly loved the figure of St. Peter of Alcantara and his religious reform. The testimonies examined reveal a complex and difficult history, between the opposition of the other mendicant orders residing in the Capitanata and the great desire of the people for the foundation of the convent in their own city.

Parole chiave: 1700 - Alcantarini - Foggia - Mons. E.G. Cavalieri - Ordine francescano - S. Pasquale Baylon

Keywords: 1700 - Alcantarini - E.G. Cavalieri - Foggia - Franciscan Order - St. Pasquale Baylon

Mons. Cavalieri è stato una figura di notevole spessore culturale nella storia della diocesi di Troia, di cui fu vescovo dal 1694 al 1726[1], come è dimostrato dalle opere da lui lasciate, nonché dall'immenso patrimonio archivistico a lui intestato, conservato nell'Archivio Storico Diocesano di Lucera-Troia, Sezione di Troia (ASDTr)[2].

Di questa straordinaria mole di documenti manoscritti, molti dei quali inediti o poco studiati, in questa sede mi concentrerò sulle testimonianze relative al convento degli Alcantarini a Foggia, fondato per merito di mons. Cavalieri[3], i quali in 150 anni hanno scritto una delle pagine più belle della storia religiosa di Foggia[4].

1. Una breve storia dei Frati minori Alcantarini

Le origini degli Alcantarini, conosciuti anche come "Discalceati" o "della più stretta osservanza", risalgono al XV secolo ai frati spagnoli Giovanni da Puebla, che ne fu l'ispiratore, e Giovanni da Guadalupa, che ne fu l'organizzatore[5]; come sostiene Forte, sulla base delle cronache e del *Bullarium Discalceatorum*, la loro storia "ufficiale" non fu molto gloriosa, dal momento che prima dipendevano dagli Osservanti, successivamente dai Conventuali, poi nuovamente dagli Osservanti, cosa che denota una certa «inquietudine, incertezza e amore di novità nei capi del movimento» che insieme allo «spirito d'indipendenza hanno procurato ferite dolorose all'ordine»[6].

---

[1] Per la conoscenza biografica del Cavalieri, prezioso è il volume di Rossi 1741, aggiornato sia tipograficamente che linguisticamente da Campanaro 2004; delle numerose opere di D. Vizzari, primo postulatore della causa di santificazione e canonizzazione del vescovo di Troia, mi limito a citare solo *Emilio Cavalieri da inquisitore napoletano a vescovo di Troia*, Napoli 1976.

[2] Uno dei curatori del processo di riordino, inventariazione e sistemazione del Fondo Cavalieri è Schiraldi 2019: 245-256. In questa sede mi limito a dire che esso si compone di una prima parte, costituita da 5 contenitori che comprendono dei volumi, rilegati secondo un ordine impresso da padre Vizzari, con numerosi documenti che abbracciano l'intero episcopato e l'attività svolta da mons. Cavalieri a Troia e nella diocesi, quindi una miniera preziosa per ricostruire non solo la sua biografia scientifica, ma anche la vita religiosa e sociale del popolo della città e del territorio dauno in quel periodo storico.

[3] In merito, il Fondo custodisce una pregevole e interessante documentazione: cfr. ASDTr, voll. XIV e XVI.

[4] Forte 1981: 115.

[5] Sul movimento Alcantarino, cfr. Casimiro di S. Maria Maddalena 1729: 429-438 (sulla fondazione del convento alcantarino a Foggia); de Madrid (ed.) 1744; Malagnini Di Maria Addolorata 1893.

[6] 1981: 99.

Si tratta di una famiglia francescana che, come la maggior parte dei frati, visse nell'osservanza della Regola del santo d'Assisi, dando «frutti di eroica penitenza, di zelo apostolico e di santità»[7], testimoniati, ad esempio, dalle figure di S. Pietro d'Alcantara (1499-1562) e di S. Pasquale Baylon (1540-1592)[8]. Il movimento si diffuse soprattutto in Spagna[9] e nel 1668 con le truppe spagnole penetrò nel Regno di Napoli, dove il 7 febbraio 1675 papa Clemente X elevò la Custodia in Provincia, sotto il titolo di "S. Pietro d'Alcantara in Terra di Lavoro", da cui nel 1742 si staccò la Provincia di S. Pasquale in Terra d'Otranto, che contava appena 8 conventi[10].

Gli Alcantarini si diffusero grandemente al Sud Italia: in Puglia ricordo il complesso situato nel cuore del borgo umbertino di Taranto, oggi sede del Museo Nazionale Archeologico, nel leccese quello a Parabita, nel barese a Castellana Grotte, oggi denominato "S. Maria della Vetrana", e quello di S. Maria del Pozzo a Capurso[11]. Foggia, pur se «città eminentemente mariana», accolse i francescani di tutti i rami, sicché può dirsi anche «città francescana, sia per il numero di case francescane e sia per la diversità dei rami francescani»[12]; tra questi si annoverano i due conventi alcantarini di S. Maria Incoronata a Castelnuovo della Daunia e di S. Pasquale a Foggia, sorto nei primi decenni del XVIII secolo[13].

2. La devozione del Cavalieri per S. Pietro di Alcantara

Il vescovo di Troia, sin dagli anni giovanili, amò grandemente la figura di S. Pietro di Alcantara e la sua riforma religiosa[14], che avrebbe voluto abbracciare, ma lo zio paterno, il teresiano Bernardino Maria Cavalieri, lo distolse da questa scelta a causa della sua precaria salute[15]. Tuttavia, fu sempre desideroso di imitare l'austerità del santo e il suo grande spirito di penitenza, finanche "esteticamente", indossando, pur da vescovo, un ampio scapolare di ruvido panno con il cordone solitamente utilizzato da quei religiosi, camminando molto

[7] 1981: 99.
[8] «Non erano santi dalle virtù eroiche, ma erano francescani convinti ed operosi, uomini di fede» (Forte 1981: 102).
[9] Precisamente nel 1669 avvenne in Spagna una nuova riforma francescana detta "degli Scalzi di Spagna" o più comunemente degli Alcantarini, dal luogo di origine del suo promotore, S. Pietro d'Alcantara.
[10] In merito, si veda Perrone 1986.
[11] Sui conventi alcantarini nel barese, si veda Forte 1973: 203-215.
[12] Di Gioia 1984: 157-158 (158).
[13] Sui francescani in Puglia, cfr. Di Gioia 1955: 250-252; Forte 1981: 99-118; Id. 1999; Corsi 1982: 27-37, con ulteriore bibliografia; Villani 2007.
[14] Cfr. Rossi 1741: 16, 30, 199.
[15] Cfr. Vizzari 1976: 12, il quale riferisce precisamente che, oltre che per i problemi di vista, il padre del Cavalieri fosse contrario alla vocazione religiosa del figlio anche in virtù dell'usanza, nelle famiglie nobili del tempo, secondo cui il primogenito dovesse proseguire il nome e la celebrità della famiglia.

spesso scalzo e riposando su tavole di legno coperte soltanto da un semplice mantello o da ruvida pelle[16]. Negli scritti conservati emerge il suo apprezzamento per l'ordine dei frati Scalzi, di cui ammira «la vita esemplare mortificata […] il fervore delle loro prediche […] la pratica […] nella direzione dell'anime […] indefessa […] assistenza alli moribondi»[17].

Inoltre, la volontà del Cavalieri fu condivisa anche dal popolo foggiano, tanto desideroso di avere nella propria città un convento degli Alcantarini «che aiutassero il loro profitto spirituale con le confessioni, con le prediche, e con assistere a moribondi»[18].

Secondo quanto scrive l'arcidiacono Giovanni Rossi[19], mons. Cavalieri, non appena fu eletto vescovo di Troia, fece erigere nel "Cappellone" della Cattedrale della città un altare in onore di san Pietro di Alcantara, su cui pose un grande quadro dipinto da Francesco Solimena[20], una notizia che, come rileva Schiraldi 2022 (5) sulla base di alcuni documenti d'archivio e di ricerche sulla cattedrale di Troia[21], si rivela essere errata, in quanto il santo rappresentato nella tela è, in realtà, S. Pasquale Baylon.

3. Primi passi per la fondazione di un convento alcantarino a Foggia

La scelta di mons. Cavalieri di fondare un convento alcantarino a Foggia anziché a Troia fu dettata dalla presenza nella sua sede vescovile di già ben tre comunità francescane, di cui una femminile[22]. Ma non solo. Dai documenti dell'ASDTr si leggono le parole confidenziali dello stesso Cavalieri, secondo cui la fondazione di questo convento è dettata «dal bisogno di quel numeroso popolo e dalla condizione de' tempi nefandi […] Sono molti li Regolari […] e molti del Clero Secolare, ma non so se è proporzionato al bene, che da questi ne ricava il Popolo»[23], dal momento che i frati Scalzi edificano «coll'esempio della loro vita […] istruiscono colla sana dottrina nelle prediche nei confessionali»[24], praticando il bene del prossimo. E il bisogno edificante è un motivo pregnante per il Cavalieri, che ritiene necessario a Foggia «metter qualche freno alla dissolutezza del Paese»[25], dal momento che, come spiega

[16] Rossi 1741: 199.
[17] ASDTr, vol. XVI, f. 275a.
[18] Casimiro di S. Maria Maddalena 1729: 429.
[19] Rossi 1741: 199.
[20] Pittore noto come "Abate Ciccio", attivo in area napoletana (1657-1747), è considerato uno degli artisti che meglio incarnarono la cultura tardo-barocca in Italia.
[21] La pala, denominata dal 1968 *Crocifisso che appare a san Pietro d'Alcantara*, è oggi esposta nel salone di rappresentanza dell'Episcopato di Troia.
[22] Sulla presenza francescana a Troia rinvio a Schiraldi 2014: 10-15.
[23] ASDTr, vol. XVI, f. 273a. Cfr. anche vol. XVI, f. 275.
[24] ASDTr, vol. XVI, f. 274.
[25] ASDTr, vol. XVI, f. 274. Molte furono le opere del Cavalieri al fine di frenare la vita immorale e dissoluta a Foggia: cfr., ad es., il Conservatorio della Maddalena, su cui rinvio al mio contributo *La memoria della*

in un'altra epistola, vi era la necessità di persone che «con simplicità e fervore spieghino la divina parola: che aiutino a ben morire; che istruiscano nella vita cristiana: che confessino da estraordinari le monache, che a' queste al clero diano gl'esercizi spirituali»[26].

Pertanto, la "benevolenza" del Cavalieri, unita allo spirito di "intraprendenza" degli Alcantarini, al "beneplacito del Vicerè di Napoli" e alla "simpatia di fedeli foggiani" determinarono la venuta degli Alcantarini, detti anche "Pasqualini", nella città di Foggia[27].

Correva l'anno 1707, quando il vescovo di Troia fece richiesta ai superiori, in particolare, a padre Giovanni Giuseppe della Croce, suo direttore spirituale, di aprire una comunità nella città di Foggia, come testimoniano la *Lettera ad un cardinale per l'erezione in Foggia di un Convento del Padre Scalzi di S. Francesco* e le *Bozze di lettere a diversi Cardinali della S. C. dei V. e R. per la fondazione in Foggia del Convento dei Francescani Scalzi* (datate il 25 agosto 1708)[28]. Nella *Lettera ad un cardinale per l'erezione in Foggia di un Convento del Padre Scalzi di S. Francesco*, il Cavalieri scrive che «quanto utile a Popoli quei religiosi, che osservano la primitiva Regola di loro santi fondatori […] affine di promuovere quello […] non posso non concorrere colla pia disposizione nella quale sono li foggiani d'edificare ivi un convento ai PP. Scalzi di S. Francesco», chiarendo subito che «di tutti gl'altri Francescani siano Conventuali siano Osservanti o Cappuccini […] egl'è manifesto, che li Scalzi imitino più d'appresso il comune Fondatore»[29]. In un'altra epistola il vescovo di Troia supplica un cardinale di «impetrarmi la grazia della nuova fondazione, con la quale solamente confido di potere in parte soddisfare il molto, che devo a queste anime bisognose»[30].

Ricevuta, finalmente, l'approvazione dai Padri del Definitorio Provinciale il 14 aprile 1708, le pratiche concernenti la fondazione furono affidate a padre Benedetto dell'Assunta[31].

Egli pensò come primo punto d'appoggio per i religiosi alla Chiesa del Carmine, tenuta dal locale Terz'Ordine carmelitano e «situata fuori dalla città di Foggia verso Mezzogiorno, e poco distante dal Borgo»[32]; interessante è la bozza delle Regole volute da mons. Cavalieri per la fondazione della Congregazione del Carmine, risalente a pochi anni prima della fondazione

---

Maddalena a Foggia in L. Carnevale-L. Arcari (curr.), *Dignus es accipere librum*. Miscellanea in onore di Edmondo Lupieri per il suo LXXII compleanno (Quaderni di "Vetera Christianorum" 35), Bari: 411-422.

[26] ASDTr, vol. XVI, f. 275.

[27] Forte 1999: 99.

[28] Cfr., rispettivamente, ASDTr, vol. XVI, ff. 273 e 275.

[29] ASDTr, vol. XVI, f. 273.

[30] ASDTr, vol. XVI, f. 275.

[31] Casimiro della Maddalena 1729: 430; cfr. anche Di Gioia 1984: 159-161 (159).

[32] Casimiro della Maddalena 1729: 430.

del convento alcantarino e, precisamente al 1702, anch'essa è conservata nel Fondo Cavalieri[33].

La proposta di ospitare momentaneamente gli Alcantarini nella Chiesa del Carmine fu accolta dai Confratelli e dal Capitolo Cattedrale, con l'interessamento dell'Arciprete don Francesco Ramamondi[34]. Di sua mano è la bozza del decreto «nella causa della concessione della chiesa di S. Maria del Carmine di Foggia ai PP. Scalzi di S. Pietro d'Alcantara», datata 22 giugno 1709[35], in attesa della costruzione del convento e della chiesa[36]. Anche in questo documento emerge la forte motivazione da parte del Cavalieri per la fondazione di tale convento: «avendo fatta riflessione al bene che al Comune di Foggia possono apportare religiosi cotanti riformati, tanti coll'esempio di loro vita santa che con la scientia di loro dottrina in Chiesa, et a quella che in particolare ne può provenire alla Congregazione di S. Maria del Carmelo e ai loro fratelli, in essendo quella diretta, e questi ammaestrati»[37].

Come attesta la documentazione a nostra disposizione, non mancarono le difficoltà e le opposizioni da parte degli altri ordini mendicanti che risiedevano a Foggia[38]; infatti nei documenti si legge: «Consentono alla nuova Fondazione tutti i mendicanti […] s'impugnano più fortemente li Cappuccini»[39]. Fu fatto persino un appello a papa Urbano VIII, che concesse la fondazione «a condizione che in città non vi fossero i Riformati e gli Osservanti»[40]. Superate, tuttavia, queste difficoltà grazie alla sua "grande pazienza"[41], ma anche "alla carità liberale dei cittadini"[42], il vescovo di Troia riuscì ad ottenere, con rescritto datato 12 aprile 1709, il permesso dalla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari per la fondazione di un convento degli Alcantarini a Foggia, accanto alla Chiesa del Carmine, su un terreno donato dal Capitolo Cattedrale[43].

---

[33] ASDTr, vol. XVI, ff. 81-83.
[34] Cfr. la Delibera del 2 giugno 1708: ACFg, vol. 23/A, p. 140t; vol. 23/B, parte prima, p. 2; vol. 45, parte prima: 138. In merito si veda Casimiro della Maddalena 1729: 430; cfr. anche Di Gioia 1955: 252-253.
[35] Cfr. ASDTr, vol. XIV, ff. 1-4.
[36] Con rescritto del 12.4.1709 la Congregazione dei Vescovi e dei Religiosi permise la fondazione di un Convento Alcantarino a Foggia, accanto alla Chiesa del Carmine, su terreno donato dal Capitolo della Collegiata: cfr. Forte 1999: 99.
[37] ASDTr, vol. XIV, f. 2.
[38] Cfr. Forte 1981: 100; Di Gioia 1984: 159; lo stesso Cavalieri in più pagine fa menzione di questo clima ostile, testimoniato dalla terminologia utilizzata (cfr., ad es., "s'impugnano fortemente": ASDTr, vol. XVI, f. 273; "opposizioni", "fondazione contrastata": ASDTr, vol. XVI, f. 273a; "oppositori": ASDTr, vol. XVI, f. 276), in riferimento ai Francescani e ai Cappuccini; questi ultimi, temendo la riduzione dell'elemosine con la venuta di altri ordini mendicanti, ricorsero, invano, alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari: cfr. Forte 1981: 100.
[39] ASDTr, vol. XVI, f. 273. Cfr. anche ff. 276a-277a. In merito, si veda Casimiro della Maddalena 1729: 432-435.
[40] Di Gioia 1955: 253.
[41] Rossi 1741: 200.
[42] ASDTr, vol. XVI, f. 279; f. 281a.
[43] Cfr. l'atto del notaio Donato Taliento, con cui fu concesso il territorio retrostante la chiesa per la costruzione del convento: ACFg, vol. 23/A, p. 140t; vol. 23/B, parte prima, p. 2; vol. 45, parte prima: 138.

Il 24 giugno 1709 un gruppo compatto di Pasqualini faceva il suo ingresso nella Chiesa del Carmine, accolto dal Capitolo, dai Confratelli muratori e dai fedeli[44]. Ideata e scritta dallo stesso Cavalieri è la convenzione per regolamentare i rapporti tra la Congrega del Carmine e i Padri Alcantarini, datata 23 giugno 1709[45]; inoltre, al fine di una buona convivenza liturgica tra la Congrega e gli Alcantarini, il Cavalieri emanò alcune disposizioni precise per il culto, perché «è convenevole, che fra li Religiosi stessi si osservi ogni termine di stima, e di rispetto l'uno co' gli altri»[46].

Per il primo lungo periodo, la comunità foggiana, costituita da appena dieci religiosi, fu sostenuta con le spese dello stesso Cavalieri, che diede loro come alloggio provvisorio un palazzo[47].

Col tempo, tuttavia, ci si accorse che la mentalità dei confratelli del Carmine si armonizzava ben poco con quella dei Pasqualini[48]: «se non vi fu scontro, labile era l'incontro»[49]. Pertanto, il superiore, P. Ludovico di Gesù, riuscì a far costruire dei locali a piano terra dell'erigendo convento, riducendo uno di essi a cappella.

Risale al 6 giugno 1713 il documento della «Congregazione di S. Maria del Carmine per la costruzione della chiesa dei Padri Alcantarini accanto a quella della confraternita»[50] che attesta l'impegno della suddetta a concedere l'ingresso nella Chiesa del Carmine ai RR. PP. di S. Pietro di Alcantara e «il comodo di appoggiare al muro della S. Chiesa la fabrica [sic!] che intendono costruire per fargli la nuova Chiesa»[51].

I Pasqualini, quindi, si disimpegnarono con la Chiesa del Carmine e «il 14 luglio 1721, di notte, chiusero la porta che dalle celle immetteva nella chiesa del Carmine, e aprirono una porta rispondente alla pubblica strada»[52].

4. La costruzione della Chiesa di S. Pasquale a Foggia

Il 20 giugno 1724 iniziò la costruzione della chiesa da intitolare a S. Pasquale Baylon[53], il direttore dei lavori fu Padre Felice della Croce, stretto collaboratore del Vescovo, nominato

[44] Forte 1999: 99.
[45] Cfr. ASDTr, vol. XIV, f. 17; cfr. anche ff. 12-15, dove il vescovo nel successivo mese di luglio appose altre 11 osservazioni e clausole alla Convenzione.
[46] Cfr. ASDTr, vol. XIV, ff. 33-34 (f. 33a).
[47] Cfr. Rossi, 1741: 200.
[48] «Un po' boriosa» quella dei confratelli del Carmine, «un po' invadente» quella dei pasqualini: cfr. Forte 1999: 101.
[49] Forte 1999: 99.
[50] ASDTr, vol. XIV, ff. 36-37a.
[51] ASDTr, vol. XIV, f. 36.
[52] Forte 1981: 101; Id. 1999: 99; cfr. anche Di Gioia 1984: 160.

"definitore" provinciale del suo Ordine. Il modello di chiesa per i Pasqualini, più che alla grandezza e alla bellezza, mirava alla funzionalità, con «accorgimenti pratici di piccoli corridoi e cappellette a ridosso e dentro le mura laterali»[54]. Nel 1731 Chiesa e Convento iniziarono a funzionare regolarmente[55]; quando Gioacchino Napoleone, con decreto del 7 agosto 1809, ordinò di sopprimere il monastero di S. Pasquale a Foggia[56], dimoravano 11 religiosi, di cui 4 sacerdoti. Nel 1814 la comunità era costituita da 17 religiosi, di cui 8 sacerdoti[57] che «vivevano con le sole limosine, che si procuravano con la bisaccia. Non prendevano stipendi né per Messe né per funerali. Il loro istituto era di attendere alla cura delle anime con la continua amministrazione dei santi sagramenti, e della parola di Dio»[58].

Ciò spiega come questo movimento religioso godesse a Foggia grande stima e popolarità da parte di tutti, semplici fedeli e nobili della città; la vita semplice e austera, caratterizzata dalla preghiera in comune, dalla disponibilità al confessionale e dallo studio[59], seppe suscitare l'ammirazione del popolo intero e dell'aristocrazia[60]. E ciò è testimoniato dalla travagliata storia del suo convento, per cui i foggiani lottarono molto perché gli Alcantarini potessero rimanervi[61], fino alla soppressione generale da parte dello Stato italiano nel 1866 e alla loro espulsione dal convento nel 1868. Da quel momento la Chiesa fu affidata al Comune, che la teneva aperta al culto ad opera di due religiosi Alcantarini[62]; con l'emanazione della Bolla il 4 ottobre 1897, papa Leone XIII riunì quattro famiglie francescane in un unico ordine, denominato "Ordine dei Frati Minori", per cui la chiesa e l'annesso convento passarono ai Frati Minori della Provincia di S. Angelo in Puglia. Il convento subì nel corso del tempo una progressiva degradazione: adibito a caserma prima, divenne poi un fienile, un alloggio per le famiglie degli ufficiali, finché, nel 1960, ridotto quasi in ruderi, fu acquistato dai Frati Minori,

---

[53] ASFg: Amministrazione Interna, Fascio 142, fasc. 59. Secondo altri, l'edificazione risale al 1710 o al 1721: cfr. ASDFg: Frascolla 1869: 47-48, 60; Cosenza, 1872: 162; Id. 1872-1875: 16; Mola 1898: 29; Di Gioia 1955: 253 riporta la data del 1721, mentre nel 1724 ci sarebbe stato un ampliamento della chiesa, mentre Di Gioia 1984: 362-363 (362), nel dubbio, riporta le date del 1710 e del 1724.
[54] Forte 1981: 101; Id. 1999: 100.
[55] La chiesa, nella sua struttura barocca, subì diversi restauri nel corso dei secoli, come ricorda Forte 1981: 102; Di Gioia 1984: 363; Id. 1999: 100.
[56] ASFg: Amministrazione interna, fascio 142, fasc. 59. Tuttavia, il convento fu salvo e i Pasqualini poterono restare a Foggia, come attesta l'intendente Turgis l'8 settembre 1809.
[57] Forte 1981: 101, e Id. 1999: 100.
[58] ASFg: Amministrazione Interna, Fascio 147, fasc. 160. Stato del Convento di S. Pasquale, 1814.
[59] Nel 1809 la loro biblioteca contava ben 1434 volumi: cfr. Forte 1981: 101; Id. 1999: 100.
[60] Cfr. Forte 1981: 102.
[61] Tra i documenti che attestano le proteste dei foggiani contro la chiusura della chiesa di S. Pasquale, si veda ASFg: Affari Ecclesiastici (Opere pie aggiunte), Fascio 8, fasc. 302, datato 8 settembre 1864, e ASFg: Affari Ecclesiastici (Opere pie aggiunte), Fascio 8, fasc. 302, datato 13 settembre 1864, attestante l'offerta di altri locali per magazzino da parte di 54 firmatari, al fine di impedire la chiusura della chiesa.
[62] ASDFg: Frascolla 1869: 60; Id. 1872: 162; Cosenza 1872: 162; Id. 1872-1875: 16; Mola 1898: 12.

che nel 1967 lo demolirono, edificando una nuova struttura per opere sociali: l'Istituto Antoniano Prima infanzia[63].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Archivio Comunale Foggia (ACFg): vol. 23/A, p. 140t; vol. 23/B, parte prima; vol. 45, parte prima

Archivio di Stato Foggia (ASFg): Amministrazione Interna, Fascio 142, fasc. 59

ASFg: Amministrazione Interna, Fascio 147, fasc. 160

ASFg: Affari Ecclesiastici (Opere pie aggiunte), Fascio 8, fasc. 302

Archivio Storico Diocesano Lucera-Troia. Sezione di Troia (ASDTr), voll. XIV e XVI

Archivio Storico Diocesano Foggia (ASDFg): Frascolla, Bernardino Maria. 1869. *Relatio Prima de statu Dioecesis Fodianae*

ASDFg: Cosenza, Geremia. 1872. *Visita pastorale fatta alla Diocesi di Foggia*

ASDFg: Cosenza, Geremia. 1872-1875. *Relatio Prima ad Sacra Limina de statu Fodianae Dioeceseon*

ASDFg: Mola, Carlo. 1898. *Relatio Prima de statu Dioecesis Fodianae*. Foggia

ASDFg: Russi, Antonio. 1869. *Stato della nuova Diocesi di Foggia*

Campanaro, Donato. 2004. *Emilio Giacomo Cavalieri. Un Vescovo a piedi scalzi*. Foggia

Casimiro di S. Maria Maddalena. 1729. *Cronica della Provincia dei Minori Scalzi di S. Pietro d'Alcantara nel Regno di Napoli*. Napoli

Corsi, Pasquale. 1982. *La storiografia relativa alla prima presenza francescana in Capitanata (secoli XIII-XV): appunti e proposte*, in Nardella, Tommaso – Villani, Mario – De Michele, Nicola (curr.), *I francescani in Capitanata*. Atti del Convegno di Studi Convento di S. Matteo (S. Marco in Lamis 24-25 ottobre 1980). Bari: 27-37

de Madrid, Francisco (ed.). 1744. *Bullarium Fratrum Minorum Discalceatorum*. Madrid

Di Gioia, Michele. 1955. *La diocesi di Foggia: appunti per la storia*. Foggia

[63] Sulla complessa e travagliata storia degli Alcantarini a Foggia cfr.: ASDFg: Frascolla 1869: 47-48, 60; Russi 1869: 64-65; Cosenza 1872: 162; Mola 1898: 29; Di Gioia 1955: 250-253; Forte 1981: 99-118 e Di Gioia 1984: 159-161.

Di Gioia, Michele. 1984. *Francescani*, in Archivum Fodianum, vol. V *Foggia sacra ieri e oggi*. Foggia: 157-158

Di Gioia, Michele. 1984. *Alcantarini*, in Archivum Fodianum cit.: 159-161

Di Gioia, Michele. 1984. *S. Pasquale*, in Archivum Fodianum cit.: 362-363

Forte, Doroteo. 1973. *Itinerari francescani in terra di Bari*. Bari

Forte, Doroteo. 1981. *I Francescani frati minori a Foggia*. Foggia

Forte, Doroteo. 1999. *Con S. Francesco in Puglia e Molise*. Foggia

Malagnini Di Maria Addolorata, Giovan Giuseppe. 1893. *Cronaca della Francescana Provincia Scalza di S. Pasquale in Terra d'Otranto*. Napoli

Perrone, Benigno F. 1986. *I frati minori nella terra d'Otranto ieri e oggi*. Lecce

Rossi, Giovanni. 1741. *Vita di Mons. D. Emilio Giacomo Cavalieri*. Napoli

Schiraldi, Gaetano. 2014. *Volturino francescana*, Lucera

Schiraldi, Gaetano. 2019. *Il Fondo Cavalieri dell'Archivio Storico Diocesano di Troia. Uno strumento utile per la ricerca storica*, in Martin, Jean Marie-Russo, Saverio (cur.), *Troia nel primo millennio*. Foggia: 245-256

Schiraldi, Gaetano. 2022. *A proposito di una tela dell'Episcopio di Troia. La pala di Francesco Solimena*, «Sentieri» a. 6, nr. 7: 5

Villani, Mario. 2007. *S. Francesco e la Puglia*. Disponibile all'indirizzo: https://www.garganoverde.it/convento-e-francescani/francescani-in-puglia.html

Vizzari, Domenico. 1976. *Emilio Cavalieri da inquisitore napoletano a vescovo di Troia*. Napoli

studi NUOVO meridionalismo

Anno VIII n. 15/Ottobre 2022
ISSN (2464-9279)
RICERCHE

Fede religiosa e religiosità popolare

Religious faith and popular religiosity

di Vincenzo Robles

Abstract: La storia delle religioni, e in particolare del cristianesimo, è piena di elementi che attingono non solo alle matrici teologiche, dogmatiche e liturgiche "canonizzate" ma anche a fattori di carattere culturale e devozionale, che alimentano le tradizioni di fede popolare, associate a forme definite di "religiosità" popolare. La crescente attenzione della Chiesa cattolica a questi fenomeni si traduce in una valorizzazione di talune espressioni cultuali come indici di una vitalità dei processi di evangelizzazione anche nella moderna società secolarizzata.

Abstract: The history of religions, and the history of Christianity in particular, is full of elements that get not only from "canonized" theological, dogmatic and liturgical matrices, but also from factors of a cultural and devotional nature, which improve forms of popular "religiosity". The Catholic Church's growing attention to these phenomena testifies an appreciation of certain expressions of cult as indices of a vitality of the processes of evangelization even in modern secularized society.

Parole chiave: fede religiosa - religiosità popolare - storia religiosa

Keywords: History of Religion - Popular Religiosity - Religious Faith

Un tema che riprendo dopo aver lasciato, ma mai completamente abbandonato, studi e ricerche su tematiche religiose. Un tema ancora una volta affrontato nella speranza di cogliere meglio la specificità di una ricerca di storia religiosa ed, eventualmente, i suoi rapporti con la ricerca di storia civile e culturale. La breve riflessione che segue intende cogliere meglio i vasti confini di questa particolare e poliedrica storia al cui interno la religiosità popolare, tema particolarmente legato alla storia civile e culturale di un popolo. Infatti, spesso lo studio della religiosità popolare è affrontato sia come studio della cultura di un popolo sia come studio di espressione di "fede religiosa" vissuta dal popolo. Ma accanto alle espressioni di "storia religiosa" e "religiosità popolare" ecco altre espressioni "fede religiosa" e "fede popolare". Quali potrebbero essere i confini e gli orizzonti di una fede religiosa? Solo quelli teologali? E i confini della "fede popolare"? C'è differenza fra religiosità liturgica e religiosità popolare? Sono interrogativi che sostengono l'analisi di una relazione più complessa e articolata. Certamente c'è differenza tra linguaggio liturgico, spesso solo accettato dal popolo e linguaggio liberamente espresso all'interno della religiosità popolare, il linguaggio cioè del cuore!

Comunque lo studio della storia di fede di un popolo non prescinde dalla storia culturale di quel popolo. Suppongo che in entrambi i casi (fede religiosa e religiosità popolare) l'oggetto dello studio non cambia, ma cambia, e notevolmente, l'obiettivo dello studio.

Ho cercato di analizzare brevemente la problematica dettata dai precedenti interrogativi attraverso una piccola ricerca partendo da una significativa polemica giornalistica affrontata, nel lontano 21 settembre 1882 dal giornale "*L'Eco cattolica delle Puglie*". Il giornale cattolico aveva rifiutato l'analisi, fatta da un tedesco e protestante, lo storico tedesco, Ferdinand Gregorovius, che nel suo volume "*Passeggiate pugliesi*" aveva scritto:

> «Come sono clamorosi, enfatici, strepitosi, colmi di superstizioni questi popoli. Colpa del prete che non educa queste plebi. Che si vuole dal popolo quando il clero inerte, esso pure superstizioso, non sa educare al sentimento nobile, sublime, grandioso del cristianesimo queste plebi?»[1].

Le feste popolari, definite "clamorose" dal Gregorovius, erano invece interpretate, dal giornalista cattolico, come sincero "sentimento religioso" vissuto in una dimensione di festa. Alla mancanza di fede teologica, evidenziata dallo storico tedesco, veniva opposta una

[1] *L'Eco cattolica delle Puglie* del 21 settembre 1882.

“luminosa” religiosità popolare, cioè un sentimento religioso espresso in una dimensione umana[2].

In quel lontano settembre la difesa portata dal giornale cattolico non solo era stata dettata da motivi confessionali, ma cercava di “correggere” alcuni aspetti eccessivamente folcloristici. Soddisfatta la difesa confessionale, le osservazioni di Gregorovius suggerirono al giornalista di rivolgersi al clero perché si impegnasse maggiormente nel “dirigere e moderare” l’entusiasmo popolare:

> « [...] dirigere, moderare l’entusiasmo del popolo... coltivare il sentimento religioso con la istruzione e proporre i santi protettori ad imitarli con la pratica delle opere di carità e beneficenza nel tempo delle feste»[3].

Qualche decennio dopo, nel 1915, un vescovo pugliese, Nicola Monterisi, riprendeva alcuni concetti del Gregorovius e indirizzava ai suoi diocesani di Monopoli una lettera pastorale da un significativo interrogativo «Siamo noi cristiani?».

> «Non ve ne offendete quasi io mettessi in dubbio la vostra fede: è però evidente che l’indirizzo o le tendenze almeno della società odierna non sono cristiani; ma è pur certo che molti individui, i quali fanno professione di fede cristiana, non vivono secondo la loro fede» (Monterisi, 1989 : 347).

Un vescovo, quindi, dopo qualche decennio dal libro di Gregorovius, offriva ai suoi fedeli le stesse considerazioni, anche se in chiave “pastorale”.

Il doppio episodio ha avuto il compito di introdurre alcune considerazioni sulla storia religiosa e su come tale storia sia stata studiata e interpretata da studiosi come Mario Rosa, Gabriele De Rosa, Giovanni Miccoli, e tanti altri, e dai francesi Jean Delumeau, Emile Poulat. La ricchezza delle diverse e ricche analisi condotte da questi storici ha talvolta evidenziato una diversità, se non proprio contrapposizione, fra un cattolicesimo “ordinario”, fondato sull’accettazione di verità dogmatiche e vissuto con precise pratiche liturgiche, e un cattolicesimo “militante”, vissuto oltre il dogma e la liturgia. Distinzione, quest’ultima, che, spesso, ha prodotto condanne ecclesiastiche, o strategiche tolleranze, da parte della Chiesa nei confronti di una prassi religiosa alternativa, anche se non sostenuta da una dottrina di fede alternativa. Certamente rimane un rapporto dialettico tra l'elemento popolare del cattolicesimo

[2]La festa è sempre un evento vissuto nella dimensione dell’insolito, dello straordinario.
[3]Ibidem.

e quello dogmatico. Sorge spontaneo l'interrogativo se la religiosità popolare sia una fede dettata dalla incomprensione delle verità dogmatiche, e quindi conseguenza della mancanza del linguaggio teologico, mancanza che produce una fede individualista. L'interrogativo solleva problemi ben più vasti che esulano dalla breve riflessione. Nel 2016 Enzo Bianchi, fondatore della comunità ecumenica di Bose scrisse: «C'è stata purtroppo una confusione tra carattere popolare della fede cristiana e appartenenza culturale tipica della "religione civile"!».

Un ultimo aspetto affrontato è stato quello di esaminare più da vicino il magistero della chiesa, che non è stato mai indifferente ad un tale problema. La Chiesa, lungi dal trascurare o dal sottovalutare la religiosità popolare ha cercato di controllarla e poi di curarla con una particolare attenzione pastorale. Per fare questo, però, nei suoi documenti ufficiali ha preferito usare l'espressione "pietà" anziché "religiosità". Così facendo ha legato la religiosità alla "evangelizzazione" cioè al fondamentale annuncio del messaggio cristiano. Infatti già Paolo VI nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* preferì parlare di «[...] pietà popolare, o religione del popolo, piuttosto che religiosità». E Il suo successore, Giovanni Paolo II, parlando all'episcopato francese nel 1982 definì la religiosità popolare:

> «[...] una fede radicata profondamente in una cultura precisa, immersa sin nelle fibre del cuore e nelle idee, e soprattutto condivisa largamente da un popolo intero, che è allora popolo di Dio».

Una definizione direi fondamentale che, comunque, non tollerava facilmente una diversità di riti! Tutti i pontefici hanno evidenziato l'importanza e la ricchezza di fede presente nella religiosità popolare: Paolo VI riconosceva che

> «la pietà popolare manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere»,

e Giovanni Paolo II aveva aggiunto che

> «la pietà popolare non può essere né ignorata, né trattata con indifferenza o disprezzo, perché è ricca di valori e già di per sé esprime l'atteggiamento religioso di fronte a Dio».

Tutti i pontefici hanno tentato di controllare e di "liturgizzare" questa esplosione di fede immediata e festosa.

La conclusione della relazione ha cercato di evidenziare come Il magistero cattolico, senza mai ignorare gli studi storici e i relativi suggerimenti, ha preferito riportare nel suo recinto di fede e di pastorale il problema della religiosità popolare definendola "pietà". Dopo la Costituzione conciliare *Lumen gentium* la gerarchia non poteva disattendere il problema delle religiosità popolare e delle devozioni. Aver definito la chiesa "popolo di Dio" obbligava quasi ad affrontare il non facile argomento della devozione popolare, ma il significato di "popolo", nel documento conciliare, rinvia più al concetto biblico che ad una dimensione sociale.

Da Paolo VI a Papa Francesco il problema è stato affrontato in modo sempre più ampio e, direi, con precisazioni sempre nuove. L'attuale pontefice ha valorizzato come non mai la religiosità popolare promuovendola a "ministro di evangelizzazione". Una definizione che potrebbe apparire anche come superamento di una evangelizzazione basata esclusivamente sul dogma! E qui il problema apre ampi spazi di riflessioni e di discussioni! Nella *Evangelii gaudium* il Papa definisce ancora meglio la pietà popolare:

> «Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è in grado di leggerle, sono un luogo teologico».

La differenza tra pietà popolare e religiosità popolare rimane sia nell'ambito ecclesiale sia nell'ambito storiografico. E rimane la constatazione, soprattutto nel Mezzogiorno d'Italia, di una autonomia di culto da parte del popolo che continua ad essere indifferente verso una evangelizzazione diremmo "canonica", legata alle verità dogmatiche.
Il linguaggio del cuore, il linguaggio delle lacrime, come ci suggerisce Ermes Ronchi,[4] supera certamente il linguaggio teologico, il linguaggio liturgico, specialmente se espresso in lingua latina, e la religiosità popolare continua a far discutere.

E mentre nell'ambito ecclesiale continua una sorda contrapposizione fra gli entusiasti e i delusi dell'attuale pontificato, fuori dal "recinto" ecclesiastico non mancano studi sulla attuale "deriva populistica" di antiche devozioni popolari e di segni cristiani usati e mostrati fuori da ogni logica di fede e lontani da ogni considerazione storica (cfr. Menozzi, 2022). Il problema quindi non solo rimane, e non può essere diversamente, ma acquista ambiti sempre più vasti evidenziando, oggi, una diffusione di un autonomo e laico uso di ciò che un tempo

[4]Ermes Ronchi, in alcune sue riflessioni ci invita a considerare «Dio riflesso nel più profondo delle lacrime» (Ronchi, 2020).

apparteneva ad un ambito religioso. Non è quello che scriveva Bonhoeffer (1996) quando prevedeva che le varie scienze, filosofie, diritto, politica, sganciate dall'idea di Dio e divenute autonome, sono accettate «*etsi Deus non daretur*»?[5]

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bonhoeffer, Dietrich. 1996. *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere.* Cinisello Balsamo (Milano) : 350-51

L'Eco cattolica delle Puglie. 21 settembre 1882

Menozzi, Daniele. 2002. *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea.* Roma

Monterisi, Nicola. 1989. *Per la Quaresima del 1915,* in Antonio – Palese, Salvatore – Robles, Vincenzo. *Nicola Monterisi in Puglia.* Galatina (Lecce): 347

Ronchi, Ermes. 2020. *Le nude domande del vangelo.* Cinisello Balsamo (Milano)

[5] Bonhoeffer, Dietrich. 1996. Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere. Cinisello Balsamo (Milano) : 350-51: «Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana (qualche volta per pigrizia mentale) è arrivata alla fine o quando le forze umane vengono a mancare – e in effetti quello che chiamano in campo è sempre il deus ex machina, come soluzione fittizia a problemi insolubili, oppure come forza davanti al fallimento umano; sempre dunque sfruttando la debolezza umana o di fronte ai limiti umani; questo inevitabilmente riesce sempre e soltanto finché gli uomini con le loro proprie forze non spingono i limiti un po' più avanti, e il Dio inteso come deus ex machina non diventa superfluo […] io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo. Raggiunti i limiti, mi pare meglio tacere e lasciare irrisolto l'irrisolvibile. La fede nella resurrezione non è la "soluzione" del problema della morte. L' "aldilà" di Dio non è l'aldilà delle capacità della nostra conoscenza! La trascendenza gnoseologica non ha nulla a che fare con la trascendenza di Dio. È al centro della nostra vita che Dio è aldilà. La Chiesa non sta lì dove vengono meno le capacità umane, ai limiti, ma sta al centro del villaggio».

nuovo meridionalismo studi

Anno VIII n. 15/Ottobre 2022
ISSN (2464-9279)
RICERCHE

Il diritto di Dio di essere affermato nella natura e di rivelarsi nella Storia: metafisica e logica della Chiesa nel pensiero di Schelling e di Claude Bruaire (un abbozzo di storia filosofica del cristianesimo)

God's Right to be affirmed in Nature and to reveal Himself in History: Metaphysics and Logic of the Church in the thought of Schelling and Claude Bruaire (a draft of philosophical history of Christianity)

di Lorenzo Scillitani

Abstract: La sede nella quale Dio reclama, nel medio del linguaggio, di essere "confessato" come il dio unico, è la natura, il cosmo: la domanda di essere affermato, in via assoluta e universale, si traduce, in quanto *potenza determinata*, in diritto di affermazione, che diventa diritto di rivelarsi nella Storia, attraverso la testimonianza che ne dà la Chiesa. Solo una storia *filosofica* del cristianesimo sembra in grado di dar conto del manifestarsi dell'Assoluto come libertà, secondo coordinate metafisiche e logiche che il pensiero di Schelling, come quello di Claude Bruaire, si incaricano di mettere a tema.

Abstract: The place where God claims, in the medium of language, to be "confessed" as the one god, is nature, cosmos: the demand to be affirmed, in an absolute and universal way, translates, as a *determined power*, into a right to affirm, which becomes the right to reveal itself in History, through the testimony given by the Church. Only a *philosophical* history of Christianity seems to be able to account for the manifestation of the Absolute as freedom,

according to metaphysical and logical guidelines that Schelling's thought, like Claude Bruaire's thought, is charged with the theme.

Parole chiave: Bruaire - Dio - diritto di Dio - metafisica - Schelling

Keywords: Bruaire - God - God's Right - Metaphysics - Schelling

Se «il mistero è l'espressione del fatto che la rivelazione è rivelazione in senso rigoroso» (Kierkegaard 1972: 392), se «il mistero è l'unico segno dal quale essa si può riconoscere» (ibidem)[1], ciò vuol dire, per Kierkegaard, che «si dimostra l'esistenza di Dio con l'adorazione[2] – non con dimostrazioni» (ivi: 563). Tutta la storia – filosofica e teologica – della prova ontologica viene di colpo "smontata" dalla presa di posizione kierkegaardiana, che tuttavia rimette al centro dell'esperienza, anche razionale, del rapporto dell'uomo con il divino l'apertura a una dimensione del reale che la ragione può non cogliere con un approccio puramente dimostrativo, ma non può comunque evitare di attestare.

Prima di mettere a fuoco un *diritto* di Dio, di esistere, di essere pensato, di affermarsi, di essere affermato, di rivelarsi storicamente, vale la pena in ogni caso domandarsi con quale diritto si può «parlare di un Dio salvatore, incarnato nella Storia, mostruosamente in commercio con la vita corruttibile» (Bruaire 1974: 10), con quale diritto si pronuncia il nome di Dio (cfr. ibidem), del Dio che è tema apertamente dichiarato delle religioni rivelate, anzitutto dell'ebraismo e del cristianesimo: tema non solo di un pensiero e di un sentimento, ma di una fede che postula un essere – o, meglio, un *essente*[3] – che a sua volta, e in più occasioni, viene presentato come un soggetto che crea, parla, comanda, proibisce, agisce, interviene nel corso degli eventi, assume la natura umana, sfidando la stessa capacità definitoria dell'uomo, che infatti, non essendo in grado di identificarlo, si rifugia nelle classificazioni della teologia negativa. Il "totalmente Altro", astorico, inaccessibile, insensibile e inconoscibile, finisce per essere un tutt'altro che…Dio, il quale diventa quindi un "interdetto", da intendersi nel duplice senso di "vietato" (sottinteso: parlarne, perché tutti i

[1] «Poiché altrimenti la rivelazione diventa qualcosa come l'onnipresenza di un maresciallo di polizia» (Kierkegaard 1972: 392)…

[2] Per Jean-Luc Nancy l'adorazione starebbe a indicare qualcosa che eccede – infinitamente – il pensiero (cfr. Nancy 2010: passim).

[3] Nel pensiero di Schelling, l'esteriore identifica il mero Essere (*Seyn*) dell'interiore, mentre l'interiore sarebbe il *Seyende* (l'Essente) dell'esteriore.

suoi attributi sono negativi) e di "incapacitato", perché, se pure ci fosse, non c'entrerebbe con nulla (per riprendere una frase di Cornelio Fabro).

Al di là della vieta opposizione di fede e ragione, di credenza e intelligenza, è stato mostrato da Schelling che tutto il processo mitologico, che precede e in qualche modo prepara la Rivelazione, non è altro che il riflesso di un movimento teogonico della coscienza, alle prese con l'inestinguibile nostalgia di un bene perduto: il *monoteismo della coscienza* (cfr. Schelling 2002a: 111) postula che la coscienza si costituisca in rapporto non al "divino" in generale, ma a un "dio" che è soggetto *personale* di una *libertà* che si afferma come *assoluta*, *unica*, identica per tutti, ossia *universale* (cfr. Bruaire 1974: 23). E che richiede di essere *affermata*, perché, per farsi riconoscere, passa attraverso il medio del linguaggio[4], nel quale si esprime l'ordine veritativo che, malgrado qualunque tentativo di riduzione nominalistica, programmaticamente antimetafisica, consente di accedere alla "verbalizzazione" dell'essere, del reale, quale segno della presenza dello spirito. La sede nella quale Dio innanzitutto si fa avanti, reclamando di essere affermato e "confessato" come il dio unico, è la natura, il cosmo: la domanda di essere affermato, assolutamente e universalmente, si traduce, in quanto *potenza determinata*, dotata di un'efficacia manifesta (cfr. ivi: 46), in diritto di affermazione: non si tratta di un'impotenza che richiede di essere integrata, o di un'assenza che invoca di essere colmata, ma di una presenza che esprime un *poter essere* arcioriginario, come categoria fondatrice del diritto quale potenza divina.

Rovesciando l'interpretazione hegeliana della possibilità dell'esistenza necessaria (di Dio), che una filosofia ultimamente "negativa" comunica alla prova ontologica, Schelling presenta l'esistenza stessa di Dio come qualcosa che può essere affermato in quanto esistenza necessaria della/di una possibilità (cfr. Bruaire 1970: 73): se Dio è libertà assoluta, di esso non si può predicare né che è, né che non è, né tantomeno che 'deve' essere, ma soltanto che *può* – infinitamente – essere *un* (solo) (cfr. ivi: 55) Dio. Questo "potere", da intendersi in

[4] Ciò è vero anche presso i popoli senza scrittura, la cui arte «non rinvia solo alla natura o alla convenzione, o meglio ancora alle due cose insieme. Essa rinvia anche al soprannaturale. Noi che non vediamo più il soprannaturale in faccia, lo sostituiamo con simboli convenzionali o con personaggi umani nobilitati. In Melanesia, sulla costa nord-ovest dell'America o altrove, le rappresentazioni convenzionali svolgono un ruolo, ma non prendono il posto dell'esperienza. Esse forniscono una sorta di grammatica di cui si applicano consciamente o inconsciamente le regole per esprimere una realtà vissuta. La lingua dei Wintu, indiani della California, distingue le verità d'esperienza e le credenze. Ora, è sempre con la categoria grammaticale d'esperienza che ci si esprime a proposito del soprannaturale. La lingua rimanda i fenomeni e gli avvenimenti che derivano dalla causalità naturale al novero di quelli conosciuti impersonalmente e in modo indiretto» (Lévi-Strauss 1994: 136). Non è un filosofo spiritualista che osserva questo, ma un ateo materialista dichiarato, come Lévi-Strauss, che con onestà intellettuale fa rientrare nella grammatica di quel che sarebbe un verbo reso al modo indicativo l'enunciazione affermativa di una "primitiva" (se non originaria in senso pieno) *verità di esperienza diretta*, prima che di fede, il cui contenuto è un "soprannaturale" che si presenta già con il carattere peculiare dell'elemento divino: una realtà superiore a quelle dell'esperienza comune, ma cionondimeno oggetto di una *specifica* forma di esperienza.

senso intensamente transitivo – come potere che "fa" essere –, si annuncia come qualcosa di affermabile, in termini di diritto a essere affermato, in base al potere, ontologico, di verità concettuale, proprio del linguaggio (cfr. Bruaire 1974: 82): diversamente, un Dio non suscettibile di essere affermato sarebbe un Dio inutile, ultimamente inafferrabile…

Questa affermazione, secondo Claude Bruaire, non può dunque cedere sull'universale (cfr. ivi: 61), soprattutto quando (pre-)annuncia una rivelazione: escludere l'"impossibile" (soprav)venire di Dio (cfr. Bruaire 1977: 88) (come sarebbe l'escludere in radice la possibilità stessa di Dio, e la connessa possibilità del male, cfr. Galimberti 2016: 170) equivale di fatto a non rispettare rigorosamente il *diritto del possibile* (cfr. Bruaire 1974: 62), ovvero l'onnipotenza divina – di essere[5], di divenire, di manifestarsi[6]. Che Dio abbia *senso* (cfr. ivi: 66), logico, e significato, esistenziale, è *la* questione, come questione di un *vero* Dio, di una vera religione che asserisce e dichiara di averlo incontrato, ascoltato, conosciuto: al pieno diritto del senso corrisponde un *diritto della ragione* alla verità, ad affermare la verità dell'assoluta libertà divina, perché nessuno, neppure Dio, può *voler* essere senza volere ragion d'essere (cfr. ivi: 68)[7]. L'eccedenza infinita dell'*ideatum* rispetto all'idea di Dio (elaborata speculativamente in una linea che va da Cartesio a Lévinas) è tale che non si possa rispettare il pieno *diritto dell'idea di Dio* senza pensare che questi *esista* necessariamente (cfr. ivi: 83)[8]: la pensabilità della libertà assoluta si assimila alla pensabilità stessa di un Dio che, per poter e voler essere tale, si dà come libero innanzitutto da sé stesso (cfr. ivi: 99) – libero di essere o di non essere –, perché *vive* dell'inesauribile energia del suo Spirito assoluto (cfr. ivi: 95).

La qualifica di Signore risulta pertanto non "aggiunta" ma essenziale all'identificazione affermativa di un Dio assolutamente libero, e del suo diritto: in quanto Signore dell'essere, Dio può (essere) tutto, perché può essere – positivamente – dono di sé, della sua stessa libertà affinché sia assicurata la logica dell'esistenza umana[9], e della stessa libertà umana. A parlare di Dio (con e a Dio) è infatti l'uomo, e il livello al quale Dio si rende pensabile e (necessariamente) possibile resta metafisico-esistenziale. In quanto costituito come *desiderio*

---

[5] Va forse accolto in questo senso il pensiero di Schelling, che interpreta il biblico "Io sono colui che sono/sarò", per il quale «l'essente stesso non è certo ciò che già è (…), esso è piuttosto ciò che sarà» (Schelling 2002a: 41).

[6] Ci si interroga, con Schelling, circa il "movente" che potrebbe spingere Dio alla libera decisione di manifestarsi: «ciò che egli vuol raggiungere attraverso questo processo [dell'autorealizzazione di Dio in quanto tale] deve essere qualcosa al di fuori di lui (*praeter ipsum*), qualcosa che non *è* ancora, ma che deve nascere attraverso questo processo. Questo essente che non è ancora, ma che è possibile attraverso quel processo, potrebbe essere (…) soltanto la creatura che Dio scorgerebbe come futura, possibile» (ivi: 103).

[7] «Se Dio non esistesse (…) la ragione non sarebbe affatto una *potenza*» (Schelling 2002b: 587 n. 1).

[8] Pensare Dio equivale già ad affermarne l'esistenza (cfr. Bruaire 1980: 60-61).

[9] «Per essere logica, l'esistenza deve ricercare la sua relazione con l'essere divino» (Bruaire 1964: 172), e la logica dell'esistenza termina nell'affermazione necessaria, e pratica, di Dio (cfr. ivi: 282). La sua negazione non si limita a una formulazione teorica, ma si traduce in un atto pratico: storicamente, un omicidio.

dell'Altro, dell'infinitamente Altro, l'uomo che nega non tanto l'esserci di un qualche indeterminato e indeterminabile dio quanto di un Dio esistente, vivente, libero signore dell'essere rifiuta il suo stesso desiderio (cfr. ivi: 85): fatalmente egli finisce per attendere la salvezza dall'uomo, sostituendo al diritto di Dio un diritto divino dell'uomo. Viceversa, l'affermazione (in particolare) *cristiana* di Dio, resa in chiave di *testimonianza* storicamente documentabile e sperimentabile, coincide con la scoperta della realtà dello Spirito che, insieme con la Verità, diventa il luogo dell'*adorazione* (cfr. ivi: 89): affermare che Dio può essere scoperto equivale ad affermare la permanente possibilità di una *esperienza* dello Spirito, perché si può cercare Dio, non in un sovra-mondo, o in un retromondo, ma nel nostro mondo sensibile, e solo lì dove sia lo Spirito – di Verità – a manifestarsi (cfr. ivi: 96).

Un Dio che venga non soltanto – come vorrebbe l'ebraismo filosofico, in particolare con Lévinas – all'idea, ma direttamente *all*'uomo, è un Dio che può farglisi incontro solo *come* egli stesso uomo (cfr. ivi: 100), prendendo dimora presso di lui: cosa che lascia intendere che, in Dio, vi sia qualcosa che non è (mai, cfr. ivi: 102) Dio, come una umanità[10] (extradivina) di Dio in seno all'infinitezza della sua Vita (cfr. ivi: 101): il diritto – umano – di Dio è espressione della volontà di essere, e di fare, meno che Dio (cfr. ivi: 105)[11]. È come se a Dio non bastasse essere affermato, nella sua signoria di *dominus* unico dell'universo: il significato della Rivelazione (cristiana) risiede nell'iniziativa, assolutamente libera, "necessariamente" possibile, di un Dio che, entrando nella Storia, come *uno* tra noi uomini, non può che venire *individualmente*, *una* volta, in *un* tempo determinato, in *un* luogo preciso (cfr. ivi: 108). Il diritto di Dio di *rivelarsi* – in figura e in corpo umani – circostanzia, e circoscrive in una unità di presenza, di tempo, di luogo, di azione storica, il suo diritto di essere affermato: la missione *uni*versale affidata dal Dio dei cristiani, da Gesù Cristo Figlio, a chi lo abbia riconosciuto presenza carnale della sua unità col Padre, sancisce, attraverso la Chiesa[12], il diritto di Dio di *continuare* a rivelarsi fino alla fine dei tempi, e fino ai confini estremi dell'universo (cfr. ibidem).

---

[10] La *preghiera* non potrebbe avere effetto, e per la verità neppure avrebbe senso, se non fosse l'attivazione di una profonda corrispondenza dinamica tra l'elemento divino – o comunque sovra-umano – nell'uomo e l'elemento umano – o comunque non divino – in Dio: «la preghiera non è altro che la continua messa in atto di quel rapporto grazie al quale l'uomo è il legame della divinità stessa, e così egli nella sua purezza (…) ha *senza dubbio* potere anche sulla stessa divinità» (Schelling 2019: p. 294).

[11] Se Dio è, e vuol essere, umano, perché negargliene il diritto? Un ipotetico diritto di negare (la necessaria possibilità di) Dio ricadrebbe nell'a-teologia dove sfocia la teologia negativa. Non sarebbe l'altra faccia del diritto di affermare Dio, ma solo la sua versione contraddittoria: in ultima analisi, una negazione del diritto, e della stessa libertà.

[12] Si dà inteso che, in Bruaire, la Chiesa è la Chiesa storicamente identificabile come cattolica, mentre la Chiesa secondo Schelling va pensata come la (futuribile, o ipotetica) Chiesa di Giovanni, successiva a quelle di Pietro (cattolica), di Paolo (riformata), di Giacomo (ipotizzata, ma senza riscontri storici).

Il cristianesimo, nella misura in cui media la possibilità estrema della pienezza del diritto di Dio di autoaffermarsi fino ad autorivelarsi, nomina essenzialmente il fenomeno storico della Chiesa istituita da Dio *in forma* di Dio, conforme alla sua decisione, del tutto libera, di irrompere nella Storia, in modo da esplicitarne il significato di vicenda interna alla storia stessa di Dio (cfr. Schelling 2013). Una storia *filosofica* del cristianesimo, come fenomeno storico-religioso, storico-culturale e storico-sociale, è autorizzata dalla dimensione metafisica nella quale prende avvio e forma il processo attraverso il quale Dio si incarna – come uomo di sesso veramente maschile, dentro una giovanissima sposa di un uomo di nome Giuseppe, donna vergine e madre veramente femminile[13] –, nasce in una famiglia, vi cresce, lavora, manifesta pubblicamente di essere il centro del cosmo e della Storia, subisce la Passione, muore, risorge, prolunga la sua presenza nel tempo in coloro che, avendolo riconosciuto, ne condivideranno, nel battesimo, il destino, da "adottati" (a figli, e figlie). La Rivelazione è oggetto che la filosofia si sforza di pensare, mentre essa ha il compito di comprendere il cristianesimo come esso pensa sé stesso (cfr. Bruaire 1970: 73).

Nel cristianesimo c'è molto di religioso, e vi è persino sedimentato ancora tanto di mitologico (soprattutto nella dogmatica sacramentale cattolica, come nel culto mariano e dei santi, o nella venerazione di sacre reliquie)[14], ma ciò che lo distingue radicalmente dalle altre fedi religiose è un elemento *sovrareligioso*, che potrebbe sembrare meno-che-religioso, pur essendo attivamente *spirituale*: esso infatti contraddice le religioni dell'"immediato", che negano il diritto di Dio di assumere una forma *carnalmente* umana (cfr. Bruaire 1974: 109). In realtà, la stessa affermazione di Dio, possibile solo per il *medium* del linguaggio, non può essere "disincarnata" al punto di annullare qualunque mediazione, perché la stessa *parola* –

[13] Per Freud, il Cristo rappresentato nei Vangeli esprime invero la più completa conciliazione di maschilità e femminilità (cfr. Freud 2015: 55), nella misura in cui realizza il superamento del più grave conflitto psichico con il quale gli uomini devono lottare, e che è legato al rapporto col padre: «Cristo è stato in grado, sottomettendosi umilmente alla volontà di Dio padre, di diventare egli stesso Dio, è stato in grado, votandosi alla più completa femminilità, di raggiungere l'obiettivo estremo della mascolinità» (ivi: 53). L'estrema passività e la più audace attività, che nella figura di Cristo risultano così (ri)conciliate, alimentano l'ideale di comunione fraterna che raccoglie gli adoratori del Dio affermato e rivelato (ma «l'adorante non è un adoratore», Nancy 2010: 95): resterebbe da domandarsi fino a che punto questa proiezione, inconscia, abbia ingenerato l'equivoco, tutto interno alla storia della Chiesa, ma tracimato nella società secolare, di una sessuatità considerata come "inessenziale" in ordine alla caratterizzazione dell'essere umano quale civiltà etico-giuridica di famiglie.

[14] La dimensione mitica, talora fortemente presente in alcuni elementi cultuali, in linea di principio non toglie nulla alla portata *reale* della loro incidenza e dei loro significati nell'ambito dell'esperienza religiosa: entrando in contatto con potenze che il mito drammatizza figurativamente in esseri divini, o semidivini, in ogni caso sovra-umani (ne è un esempio la ricca angelologia cristiana), lo spirito umano esprime un livello di percezione, e di forza, *immaginativa* di elementi di realtà fenomenica irriducibili alle categorie del pensiero razionale, ma non per questo da ritenere come meno dotati di una capacità di influsso e di orientamento sulle vicende cosmiche, e sull'esistenza di popoli e di individui.

grazie alla quale soltanto l'assoluto può essere inteso (cfr. ivi, 73)[15] – è, in qualche modo, uno "spirito incarnato"[16], o quanto meno un'idea incarnata. Una ecclesiologia anch'essa filosofica, nonché filosofico-giuridica, e politica (cfr. Scillitani 2016), è autorizzata da un rapporto storico, come quello tra Rivelazione come avvenimento del Figlio dell'uomo e Rivelazione come continuità storica di quello stesso avvenimento, che si traduce in una potente sollecitazione *filosofica* della ragione (che *appare nella testimonianza*, cfr. Bruaire 1977b: 232), da parte della libera iniziativa di Dio. Un regime – giuridico – di filiazione, e di successione ereditaria, configura il trasferimento di poteri, che dal Padre passano nel Figlio, e da questo alla Chiesa[17], che codifica il diritto di Dio non più (solamente) come una legge da osservare, ma come espressione suprema dell'inesauribile che si dona: dono di libertà alle libertà[18] (cfr. cfr. Bruaire 1974: 113).

L'uomo è "capace" di (affermare, tematizzare, porre, pensare, credere in, amare) Dio solo se ha realtà la sua libertà: la libertà reale, quella "caduta", ferita, della sua difficile esistenza (cfr. ivi, 119), dà difatti forma e senso al desiderio; libertà e desiderio, assieme al linguaggio, sono le tre potenze che costituiscono l'essenza dell'esistenza umana, principi inderivabili, e irriducibili gli uni agli altri, con il linguaggio – come universale concreto (cfr. Bruaire 1964: 122) nel quale Dio stesso inabita, prima, e piuttosto, che nel cosmo (cfr. Galimberti: 229 e 233) – a fare da nesso mediativo con (e tra) gli altri due principi (cfr. Bruaire 1974: 130).

Una metafisica della Chiesa si accompagna a una metafisica della Storia nel punto d'intersezione speculativo che pensa intensamente la libertà in quanto eminentemente divina: al diritto di affermare liberamente Dio si lega il diritto di Dio di rivelarsi in assoluta libertà, *nella* Storia, e *come* (sua) storia di salvezza, mediante una Chiesa la cui logica non è affatto quella che si imporrebbe alla libertà stessa di Dio ma, al contrario, quella prescritta dalla sovrana iniziativa di rivelarsi. Una logica imperniata su di una mediazione del testimone, che si rivela conforme alla mediazione razionale. Dove Dio è il mediatore di sé stesso – uno col testimone (cfr. ivi: 110). Trattasi di una logica, trinitaria (cfr. ivi: 113), che «non tanto

[15] Dio stesso è parola, non come sistema ma come atto di riflessione (cfr. Bruaire 1964: 277): una risposta che supera la domanda (ivi: 276-277). Schelling si spinge a sostenere che «la parola pronunciata e scritta era il termine e il punto finale di tutta la rivelazione divina, il luogo in cui essa era trapassata senza residui nell'esteriore e in cui il Verbo era, propriamente, divenuto carne» (Schelling 2009: 118). Del resto, che il Verbo si sia fatto carne è, nel cristianesimo, tema di un riconoscimento espresso con un atto di parola, non con un puro "consentimento", che magari potrà riflettere la sincerità della confessione della fede.

[16] «Il linguaggio contiene un'essenza spirituale e un elemento corporeo» (ivi: 109).

[17] Si deve distinguere il modo di essere della Chiesa posto da Cristo stesso – e che sarebbe compito di una cristologia filosofica approfondire e illuminare – e i modi contingenti e fungibili in cui la Chiesa sovraccarica, anche politicamente, questo modo di essere nella sua storia (cfr. Bruaire 1974: 112).

[18] Sotto questo aspetto, le varie forme di conservatorismo e di progressismo che si sono storicamente prodotte tradiscono un medesimo riduzionismo ecclesiasticistico: riducono la logica donativa del cristianesimo, che si comunica alla logica della Chiesa.

soddisfa la ragione, quanto suscita la ragione, ne manifesta allo stesso tempo il contenuto, il senso pieno, e la forma compiuta» (cfr. ivi: 111). La "semplicità" del messaggio cristiano si svela come rigore compiuto, in tutto il suo diritto: l'adozione a figli costituisce i cristiani – per diritto di Dio – in forma di Cristo, del Figlio stesso. Ma un'apologetica del cristianesimo, come quella filosoficamente argomentata da Bruaire, non può omettere di considerare, con Schelling, che nella configurazione di un diritto di Dio, ragione fondativa della Chiesa e fonte di legittimazione della sua autorità, ne va della possibilità di riconoscere in Cristo il suo diritto di essere, in certo modo, in una propria forma fuori di Dio – con la sua umanità –, e fuori dell'uomo – con la sua deità (cfr. Schelling 2016: 1277). In tal senso, l'effettiva e "realissima" apparizione di Cristo richiederebbe di essere meditata come più-che-rivelazione (*Aufhebung der Offenbarung*, cfr. ivi: 1202-1203), perché la rivelazione presuppone qualcosa di non ancora rivelato, come contenuto di un "mistero", mentre della vita, delle parole, dell'insegnamento, e di tutto il dramma di Cristo si ha documentazione narrativa come di un Fatto realmente accaduto – e che continua ad accadere –, e che non presenta alcunché di (oscuramente) "misterioso".

Una esplicita filosofia della Rivelazione, quale è stata ampiamente formulata da Schelling, porta a soffermarsi sul motivo ultimo della *giustizia* di Dio: con la Redenzione, non è esaurito il processo attraverso il quale la sovranità di Dio sull'essere gli viene restituita, grazie al sacrificio del Figlio che sottrae al male il dominio sul mondo inaugurato dal peccato. Esso attende di essere compiuto al termine di un percorso che coincide con la stessa Storia: storia cosmica e storia umana. Il cristianesimo è l'unica religione ad aver previsto il suo fallimento storico, come osservava René Girard, perché sa di dover ripercorrere la stessa via Crucis del suo fondatore. È infatti titolare di diritto divino lo stesso principio che dovrebbe *non* essere (cfr. ivi: 1161): «Dio è troppo giusto per toglierlo con la forza, perché se lo supera, la sua *Herrlichkeit*[19] è tanto maggiore. Ciò che Dio ha posto a sé stesso come legge per superarlo, egli lo vuole superare affinché esso si riconosca come superato» (cfr. ivi: 1161). L'"eccesso" di giustizia divina si spiega con la necessità di spezzare il legame che avvince la legge al peccato[20], e che resterebbe per così dire "irredento"[21] se Dio usasse della sua (maggiore) forza

[19] La traduzione italiana di Francesco Tomatis rende questo vocabolo tedesco con "signorilità". Nel contesto del presente discorso si preferisce non tradurlo, onde rendere il più possibile l'idea di "signoria" (sulla propria stessa onnipotenza) che viene significata dall'essere Signore (del proprio stesso essere): per cui "signorile" è il tratto non di maggior forza o imponenza, ma di delicatezza divina presente in ogni cosa (cfr. Schelling 2009: 108).

[20] «Questa oscura macchia della nostra esistenza la quale (…) lascia sempre qualcosa in noi, *che non proveniva da Dio*» (Schelling 2009: 79; corsivo nel testo, NdA)

[21] Il disordine e l'entropia che alterano l'armonia del cosmo, così come la malattia e la morte affliggono l'esistenza, attestano che il processo di restaurazione dell'ordine cosmico e dell'eternità della Vita è in pieno

per averne ragione. Il titolo in virtù del quale Dio rivendica la sua sovranità procede da quello stesso *pieno diritto dell'assoluto nella concezione dell'origine* in cui, per Bruaire, si sostanzia la legge dell'atto *incondizionato* e *positivo* (cfr. Bruaire 1980c: 221): un atto in certo senso pre-ontologico, che richiede di essere riconosciuto dalla medesima istanza con la quale esso si è prodotto, vale a dire da una libertà. La *libertas Ecclesiae* può non essere declinata in termini di privilegio "clericale", di tutela di una parte, e non dell'intero corpo sociale, nella misura in cui si offre quale espressione di quello stesso principio giuridico, e politico, di costituzione di un soggetto non dialetticamente ma *positivamente* libero, libero per diritto umano, per qualunque diritto storico, ordinamentale, "posto" soltanto perché tale per diritto divino. Per dirla con Schelling, la libertà, in quanto tale, *non è di questo mondo* (cfr. Schelling 2009: 42); la libertà civile, politica, economica, come quella religiosa, in quanto *condizione di un'esistenza autenticamente democratica*, o procede dal diritto di Dio, o semplicemente non è.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bruaire, Claude. 1964. *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*. Paris

Bruaire, Claude. 1970. *Schelling ou la quête du secret de l'être*. Paris

Bruaire, Claude. 1974. *Le droit de Dieu*. Paris

Bruaire, Claude. 1977. *L'épreuve philosophique nécessaire*. In *La confession de la foi chrétienne*. Paris: 83-89

Bruaire, Claude. 1980a. *L'affirmation rationnelle*. In *Pour la métaphysique*. Paris: 45-65

Bruaire, Claude. Paris 1980b. *Témoignage et raison*. In *Pour la métaphysique*. Paris: 176-177

Bruaire, Claude. 1980c. *L'enjeu politique d'une réflexion sur l'eternité*. In *Pour la métaphysique*, Paris: 216-227

Freud, Sigmund. 2015. *Manoscritto 1931. Inedito in edizione critica*. Lucca

Galimberti, Davide. 2016. *Lo spirito c'è*. Roma

Kierkegaard, Søren. 1972. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in *Opere*. Firenze: 259-611

---

corso di svolgimento, nella tensione agonica fra la proversione diffusiva del bene e dell'amore e la resistenza che il male vi oppone.

Lévi-Strauss, Claude. 1994. *Guardare Ascoltare Leggere*. Milano

Nancy, Jean-Luc. *L'adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*. Paris

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002a. *Il monoteismo*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002b. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2009. *Clara*. Rovereto

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2013. *Le età del mondo*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2016. *Filosofia della rivelazione 1841/42*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2019. *Esposizione dell'empirismo filosofico dall'Introduzione alla filosofia*, in *Lezioni monachesi e altri scritti*. Napoli-Salerno

Scillitani, Lorenzo. 2016. *Autorità della Chiesa e poteri dello Stato: quali responsabilità dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini?*. In Birtolo, Marco Stefano – Scillitani, Lorenzo (cur.). *Il Giusto testimone*. *Studi e interventi in memoria di Francesco Paolo Montanino*. Soveria Mannelli: 109-146

nuovo studi meridionalismo

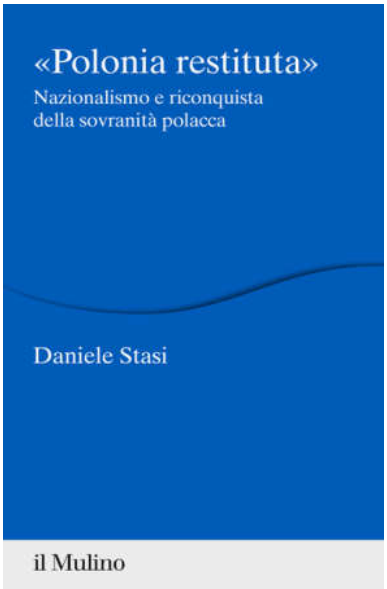
Anno VIII n. 15/Ottobre 2022
ISSN (2464-9279)
RECENSIONI

Daniele Stasi, *«Polonia restituta». Nazionalismo e riconquista della sovranità polacca*, Il Mulino, Bologna, 2022

ISBN: 978-88-15-29486-9

Pagine: 310

di Ishvarananda Cucco



«Polonia restituta» nasce con l'intenzione dichiarata dallo stesso autore (Stasi 2022: 10) di proseguire l'indagine intrapresa nel volume del 2018 *Le origini del nazionalismo in Polonia* (Franco Angeli), mettendo a fuoco, in questo caso, il periodo storico che va da inizio Novecento al colpo di Stato del 1926. La densità di fatti storici compresi in questo intervallo e, soprattutto, le molteplici sfaccettature – sociali, culturali, istituzionali, politiche e geopolitiche – di questi stessi eventi, costringono l'approccio storiografico a farsi carico di una complessa stratificazione. Non ne risente l'accuratezza analitica del saggio che, anzi, sembra guadagnare in termini di profondità prospettica. L'autore riesce a padroneggiare tale difficoltà, articolando la propria analisi in un impianto multilivello e tuttavia organico, grazie anche all'impiego di una scrittura fluida, di una prosa asciutta e di un'esposizione cristallina: uno stile, nel complesso, che agevola la lettura e pare attenuare la complessità del contenuto.

La buona riuscita del lavoro è resa possibile anche da un eccellente impianto schematico, che ha come asse portante il nazionalismo polacco di inizio Novecento, principale matrice ideologica dietro le vicende polacche oggetto di questo studio. Tale itinerario è facilitato dai due esponenti politici che incarnano in modo emblematico le principali varianti del nazionalismo polacco: Roman Dmowski e Józef Piłsudski. Il primo, leader del movimento

Democrazia nazionale e sostenitore di un nazionalismo definito "etnico", ossia «incentrato su un'idea di nazione legata alla lingua, alla religione e un insieme di tradizioni comuni» (Stasi 2022: 22), se da una parte ha avuto un ruolo considerevole nella costruzione dell'identità nazionale polacca contemporanea, dall'altra è rimasto pericolosamente recettivo verso la narrazione antisemita, già ben radicata in Europa nel primo Novecento. Il secondo, leader storico del *Partito socialista polacco*, capo militare, eroe nazionale e regista del colpo di Stato del 1926, è stato invece propugnatore di un *nazionalismo civico*, una prospettiva che si disinteressava delle differenze etniche o religiose e che ancorava l'idea di nazione al concetto di *cittadinanza*; una posizione ideologica meno esposta al veleno dell'intolleranza ma che, del resto, non rese Piłsudski immune dai pregiudizi, declinati nel suo caso in chiave antirussa: postura che lo stesso Stasi definisce «quasi dogmatica» (ivi: 32, nota 55), e tanto più alla luce dei fatti del 1917 che vedono la Russia bolscevica ricoprire un ruolo nell'agognata indipendenza polacca (ivi: 139). I due uomini politici sono due utili modelli anche per aprire uno squarcio sulla storia delle idee. L'autore ha cura di far accenno alla formazione di Dmowski (ivi: 15: nota 7), e qui non può sfuggire l'interesse del leader di *Endecja*, «fin da adolescente», per il pensiero di Spencer, né il suo percorso universitario (laureato nel 1891 in Scienze biologiche): elementi che, alla luce del perverso intreccio creatosi in Europa tra Otto e Novecento fra evoluzionismo biologico, teorie sociali e antisemitismo montante, fa riflettere sul ruolo delle scienze nella cultura, anche politica, del tempo. Di Piłsudski colpisce invece l'apparente contrasto fra l'ambiente culturale di provenienza, «fertile e aperto dal punto di vista linguistico, religioso, sociale» (ivi: 31), e il maturare di posizioni molto distanti da una prospettiva liberale: ideologia insurrezionale, metodo cospirativo, e una fascinazione – infausta alla luce degli eventi successivi alla sua morte (1935) – per la vicina Germania, nonché il suo interesse politico per l'ascesa di Hitler (ivi: 31, nota 55).

I profili biografici e politici dei due leader, e le drammatiche vicende del periodo in esame, disseminano l'ordito storico illuminato da Stasi di questioni che ritroviamo quasi intatte in epoca attuale: la demagogia, il cesarismo e le tentazioni autoritarie, il veleno dell'intolleranza, la critica dei partiti e la retorica populista (ivi: 180), il ruolo delle rivendicazioni territoriali ed etniche nell'incandescente quadrante centro-orientale d'Europa, la difficile coabitazione fra la Russia e gli Stati vicini, il ruolo delle potenze straniere negli affari interni dei paesi politicamente più instabili e nell'insorgere di conflitti regionali (ivi: 158 e ss.), il problema dell'inquadramento politico di una comunità (ivi: 23) e, più in generale, di dare consistenza istituzionale e sostanziale alla democrazia (ivi: 152-153), il rapporto fra masse ed élite (ivi: 63 e ss.), la perdita di efficacia delle categorizzazioni politiche classiche (ivi: 48, nota 114), la

crisi del parlamentarismo (ivi: 211), il riformismo costituzionale (ivi: 288 e ss.), il ruolo politico del mutamento dei linguaggi (ivi: 82). Tutto ciò concorre a dipingere un quadro generale assai sfaccettato, in cui la Polonia appare come un microcosmo che condensa, e fa detonare, le tendenze e le contraddizioni dell'Europa fra XIX e XX secolo. In ciò, la Polonia esaminata da Stasi sembra essere una attivissima succursale della grande fucina teorico-politica europea del periodo e che ha generato gli esiti più aberranti e sinistri del pensiero politico contemporaneo, come nazismo e fascismo, ma anche i più virtuosi, consolidati per esempio nelle conquiste giuridiche del secondo dopoguerra, come la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 e le Carte costituzionali di Italia e Germania.

Se la complessità dei profili umani e politici di Roman Dmowski e Józef Piłsudski eccede la ricostruzione storiografica e permette al libro di fornire una stupefacente ramificazione di spunti per il lettore di qualsiasi provenienza disciplinare, almeno nel campo delle scienze umane e sociali, Stasi lascia che tali sentieri si schiudano da soli ma senza mai cedere alla tentazione di percorrerli in prima persona, e dunque senza mai trasgredire il mandato della sua ricerca, mostrando in ciò un rigore scientifico che merita di essere sottolineato.

In conclusione, il saggio di Daniele Stasi contribuisce a far luce su una porzione dell'Europa di inizio Novecento rimasta forse troppo in ombra, almeno in Italia. Una ricerca il cui valore storiografico può essere apprezzato non soltanto da storici della Polonia, ma anche da contemporaneisti che possono ritrovare in questo saggio tessere preziose, eppure trascurate, del ricco mosaico della storia europea della prima metà del secolo scorso, e il cui valore sociologico, in senso lato, può incontrare l'interesse di studiosi di scienze sociali che nel "microcosmo" polacco possono misurarsi con un ulteriore, interessante contesto di interazione degli ingredienti che hanno contribuito a fondare le premesse, nel bene e nel male, dell'Europa contemporanea.

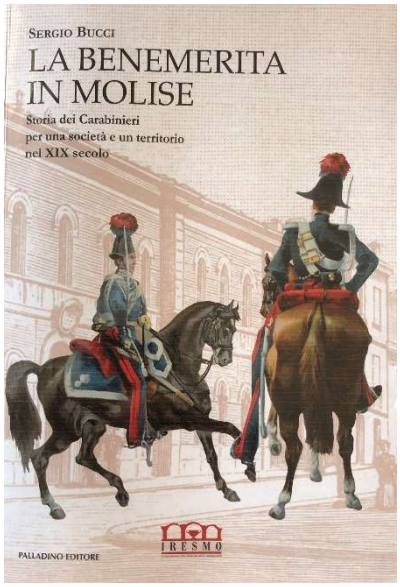
studi NUOVO meridionalismo

Anno VIII - n. 15/Ottobre 2022
ISSN (2464-9279)
RECENSIONI

Sergio Bucci, *La Benemerita in Molise. Storia dei Carabinieri per una società e un territorio nel XIX secolo*, Palladino Editore, Ripalimosani (CB), 2022

ISBN: 978-88-8460-370-8
Pagine: 548

di Giuseppe Di Palo
(idorcid.org/0000-0002-2067-063X)



Un volume che intende esprimere un ringraziamento sentito e solenne a chi, dall'Ottocento ad oggi, ha contribuito e contribuisce con spirito di corpo ed esemplare abnegazione alla pubblica sicurezza. Appare essere questo l'intento racchiuso nel corposo volume "*La Benemerita in Molise*", curato dal giornalista Rai Sergio Bucci ed edito da Palladino Editore.

La pubblicazione, finanziata dall'Iresmo, partner la Regione Molise e la Legione Carabinieri, ripercorre l'avventura dell'Arma dalla sua istituzione in Molise, con un focus sull'attività svolta nell'800. Un lavoro di ricerca approfondito e puntuale, condotto attraverso lo studio e l'analisi dei documenti d'archivio e di quelli dell'Ufficio Storico del Comando Generale del Carabinieri, che si propone al lettore come uno spaccato inedito della storia del Molise, accompagnandolo in un dettagliato inquadramento storico che abbraccia il periodo temporale compreso tra la fine del Regno borbonico, l'Unità d'Italia, fino alla vigilia della Grande Guerra.

Dai giorni lontani dell'insediamento del Corpo in Molise, il volume racconta dell'evoluzione del ruolo dei Carabinieri per la società e nella società.

Oltre alla citazione approfondita degli snodi di una storia appassionante e avvincente, sono numerose le scoperte e le curiosità, rese attraverso relazioni, atti e documenti ufficiali che riportano episodi dei Carabinieri che si distinsero, in un Molise ancora pressoché contadino e poco alfabetizzato, nelle operazioni di soccorso, nella repressione dei crimini, nel sedare le rivolte popolari, nella lotta al brigantaggio.

A quest'ultimo fenomeno particolare rilievo viene dato nel capitolo quinto del volume. Tale sezione del saggio si apre infatti descrivendo quelle che parrebbero essere le radici del fenomeno del brigantaggio in Molise, con «i primi gravi episodi documentati [che] risalgono al XVII secolo […]. Un fenomeno che tormenta la provincia molisana anche durante tutta la prima metà del XIX secolo per poi trarre, dopo il 1860, nuova linfa e vigore» (Bucci 2022: 147).

L'autore, in un dettagliato rendiconto, fatto di nomi, vicende ed aneddoti (pare quasi di star leggendo un avvincente romanzo storico) descrive le azioni svolte (e quelle non svolte) per fronteggiare tale fenomeno, a partire dal poco interesse mostrato dai parlamentari molisani dell'epoca «ad adottare misure capaci di generare sviluppo […]. Una situazione di totale disinteresse alla quale provano a dare risposte gli amministratori provinciali e comunali, ma senza ottenere risultati per l'esiguità dei bilanci» (ibidem).

Si passa poi ad un fondamentale interrogativo, capace di mettere luce sugli attori delle scorribande a cui l'Arma si è da sempre contrapposta: «chi sono i briganti molisani e meridionali?».

L'interesse per questo interrogativo ha caratterizzato le ricerche di molteplici studiosi nel corso degli anni, tra cui anche alcuni saggi di chi scrive, vedendo tale questione intrecciarsi con taluni appunti di altro interesse, come nello scritto "*Il ricco puzzle de I Mesi di Cercepiccola*" (in *NuovoMerididionalismoStudi*. Anno III – n.4/Aprile 2017: 104; 108) dove, descrivendo gli elementi presenti nella manifestazione carnevalesca del piccolo comune della Valle del Tammaro, in provincia di Campobasso, pare emergere l'eco di "influenze" vicine al brigantaggio: dall'interesse per la materia nutrito da Abele de Blasio, presunto autore della mascherata cercepiccolese secondo la tesi di Michelina La Vigna (2008)[1], fino alla presenza di elementi simbolici legati, ad esempio, ai tratti canori della manifestazione:

> «Particolare è il caso della canzone del Pulcinella […]. Infatti, la melodia di questo motivetto ricorda una versione accelerata della più famosa canzone napoletana

[1] La Vigna, Michelina. 2008. *I Mesi di Cercepiccola. Una rappresentazione carnascialesca scrigno di storia, arte e tradizione*. Comune di Cercepiccola (CB).

> "Palummella zompa e vola" del 1873 (artista anonimo), nata come satira contro il Regno d'Italia nonché lamento alla perduta libertà del Meridione all'indomani di quella che per taluni (ad esempio i "Briganti") era ritenuta una conquista ingiusta […]. Il tema dei briganti potrebbe rappresentare una strada da battere per risalire alle origini della maschera in quanto a) è attestato che a Cercepiccola vi si sia stanziato proprio un gruppo di briganti (molto conosciuta è, ad esempio, la storia di donna Peppa, appartenente proprio a tale gruppo e che, conquistando il cuore di un abitante del piccolo comune della Valle del Tammaro, abbia abbandonato la sua vecchia vita per diventare sua sposa) e che, secondo alcuni – argomento da verificare – siano stati questi ad introdurre la maschera a Cercepiccola importandola dalla Lucania e dalla Calabria […]; b) riprendendo la tesi di La Vigna (2008), il tema del brigantaggio era uno degli argomenti di interesse di Abele De Blasio. Pertanto la melodia della canzone del Pulcinella, ricalcando una canzone nata come satira contro l'unificazione italiana ed intonata anche dai briganti, risulta essere non una conferma ma un ulteriore campanello d'allarme su cui continuare ad indagare».

Inoltre, per restare in tema di "gendarmi", è da notare come la figura del "Padre" nel carnevale cercepiccolese, ovvero l'incarnazione dell'anno, appaia nelle sembianze di un carabiniere a cavallo.

Tornando all'interrogativo proposto da Bucci, emerge che la condizione di brigante poteva essere comune a coloro che avevano il "desiderio del meglio" ed erano disposti a combattere fino alla morte per raggiungere questo obiettivo. Si parla dunque principalmente di «contadini meridionali» che «si battevano contro il galantuomo, prima giacobino e ora liberale del paese […], lottavano contro uno Stato nazionale unitario […] contro uno Stato borghese moderno» (Bucci 2022: 149).

Come riporta l'autore stesso, «diversi storici sono concordi nell'affermare che il fenomeno del brigantaggio altro non sia stato che il sintomo dei problemi della società rurale meridionale e molisana e dell'incapacità dei governi liberali di porvi rimedio» (ivi: 246).

Dal canto della Benemerita, Bucci descrive come siano state decisive nella caccia ai briganti le «cosiddette "squadriglie", ovvero i pattuglioni misti di cui fanno parte, oltre ai carabinieri, anche guardie doganali e militi nazionali. […] Un corpo che in provincia a pieno organico raggiungerà circa 24 mila uomini e che, a partire dal 1863, per disposizione del Gran Comando Generale del VI Corpo d'Armata, potrà contare anche su due squadriglie volontarie, la prima attiva ad Agnone, nell'alto Molise, la seconda a Guglionesi, comune della zona costiera adriatica. Entrambe le squadriglie fin da subito vengono poste alle dirette dipendenze dei comandi delle rispettive stazioni dei carabinieri» (ivi: 150).

Ciò che davvero rapisce del volume è la minuziosa descrizione delle vicende storiche ambientate nei vari comuni del Molise e di quelli che oggi rientrano nella territorialità delle regioni limitrofe: dal saccheggio di Roccamandolfi, all'uccisione del primo carabiniere in Molise avvenuta a Roccasicura, che «desta sdegno e profonda commozione non solo tra le autorità civili e militari ma anche tra la popolazione» (ivi: 154); dall'invasione dei briganti a San Giuliano di Puglia e Guglionesi, alle vicende del Matese, fino ai cruenti episodi di Pontelandolfo e Casalduni, solo per citarne alcuni.

Eventi critici e carichi di rischi e pericoli, quelli a cui l'Arma ha dovuto far fronte con non poche difficoltà nel Molise pre-unitario, ma «con le poche forze disponibili i comandi militari continuano tuttavia a garantire i servizi di pattugliamento del territorio; un territorio assai pericoloso dove si annidano le diverse comitive di briganti le quali colpiscono i soldati e le altre forze di polizia con attacchi ed imboscate a sorpresa. Ma accade anche che carabinieri e soldati alcune volte riescono ad avere la meglio […]» (ivi: 155).

Il capitolo si conclude con un puntuale resoconto degli scontri tra militari e briganti: «in totale in Molise, tra il 1861 e il 1870, si contano 42 assalti ai paesi, 152 conflitti a fuoco, 139 militari uccisi, 293 sequestri di persona e 145 civili uccisi. L'attività repressiva si conclude con la morte di 275 briganti di cui 106 fucilati e 169 uccisi in combattimento. 228 i malviventi arrestati e 224 che si costituiscono. Cifre che evidenziano come nella periferica ed emarginata provincia molisana i briganti abbiano per anni sfidato con ogni mezzo l'autorità costituita e le leggi di uno "Stato oppressore" che aveva accentuato la divisione in classi delle società nonché incapace di risolvere i problemi dei ceti più poveri» (ivi: 245-246).

Un bilancio parziale (considerato l'arco temporale preso come riferimento), ma non per questo meno pesante, che rappresenta una ulteriore ed evidente testimonianza dell'impegno da sempre profuso dall'Arma per la salvaguardia del territorio e della popolazione, e che ben è incarnato nel motto del corpo stesso: "Nei secoli fedele".

studi NUOVO meridionalismo

Anno VIII - n. 15/Ottobre 2022
ISSN (2464-9279)

AUTORI

Caterina Celeste Berardi è ricercatore nell'Università di Foggia, dove insegna Storia del cristianesimo e delle chiese e Storia dei santi e dei santuari.

Vincenzo Robles è già Professore ordinario di Storia contemporanea nell'Università di Foggia.

Lorenzo Scillitani è professore ordinario di Filosofia del diritto. Insegna Diritti dell'uomo e globalizzazione e Filosofia della geopolitica nell'Università degli Studi del Molise, dove afferisce al Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione.

Ishvarananda Cucco è dottore di ricerca in Filosofia politica alla Sapienza di Roma.

Giuseppe Di Palo è dottore di ricerca in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche – curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione presso l'Università degli Studi del Molise dove è anche docente a contratto del Laboratorio di Organizzazione e Gestione dell'Ufficio Stampa. Lavora nell'ambito della formazione professionale con "Oltremare – Servizi integrati per lo shipping".

NUOVO meridionalismo studi

REGOLAMENTO

A. Organi

1. Il **Consiglio scientifico** ha il compito di vigilare sugli standards di rilevanza scientifica di NMS. I componenti del Consiglio, nel proprio ambito, designano il Direttore Scientifico.

2. Il **Comitato editoriale** di *NuovoMeridionalismoStudi* (NMS) è composto da professori universitari nominati dal Direttore di NMS. Tra di essi il Direttore designa il Coordinatore.

3. Il **Comitato di redazione** di NMS è composto da studiosi scelti dal Comitato editoriale. Tra di essi il Direttore di NMS nomina il Caporedattore.

B. Caratteristiche editoriali

1. NMS è una rivista on line a carattere interdisciplinare. Pubblica contributi originali e materiali di rilevanza storico-documentale, e traduzioni di estratti da opere scientifiche significative o articoli rilevanti per la comunità scientifica, aventi a oggetto studi e ricerche nei campi della storia, della sociologia, dell'antropologia, della filosofia, del diritto, della politica, della letteratura, dell'economia, delle religioni, del giornalismo, senza preclusione di alcun orientamento dottrinale o ideale, ma con un'attenzione che privilegia temi riguardanti il Mezzogiorno d'Italia e la "questione meridionale".
2. NMS pubblica articoli originali in lingua italiana, inglese, francese, spagnola tedesca o russa. Con l'invio di un articolo gli autori, implicitamente, si impegnano a garantire che lo stesso non è stato già pubblicato.
   La collaborazione a NMS avviene a titolo gratuito.

3. Di norma NMS si compone di due sezioni: una Sezione **"*Ricerche*",** contenente articoli di argomenti vari, e una Sezione **"*Documenti e interventi*"**, che riguarda scritti di carattere più informativo che innovativo, i cui contenuti non sono sottoposti a *peer review*. Di questa Sezione possono far parte testi di carattere storico-documentale. Sono previsti spazi a parte per le eventuali recensioni di testi.
   Una selezione di articoli e documenti pubblicati su NMS potrà essere periodicamente pubblicata sulla collegata rivista stampata *Nuovo Meridionalismo* (NM) su proposta del Comitato editoriale al Direttore di quest'ultima.

C. Procedura per la valutazione degli articoli proposti

1. Il Coordinatore del Comitato editoriale riceve gli articoli inviati all'indirizzo elettronico indicato come riferimento redazionale di NMS. Gli indirizzi e-mail degli

autori non devono comparire nell'articolo ma devono essere indicati in un file a parte insieme alla dichiarazione preventiva di cui al punto B. 2.

2. L'autore, inviando l'articolo, accetta che lo stesso sia sottoposto a procedura di "revisione paritaria" (*double blind peer review*).
3. Il Coordinatore del Comitato editoriale, dopo una prima verifica dei requisiti indicati al punto C1e dei criteri descritti nelle norme redazionali per i collaboratori, trasmette i lavori al Caporedattore, questi a sua volta li invia ai valutatori (*referees*) esperti nel settore in argomento. Ogni articolo è sottoposto alla lettura di due valutatori. I loro pareri (*report*) sono in seguito comunicati in maniera anonima agli autori e, qualora giudicati idonei alla pubblicazione previa revisione, corredati da eventuali richieste di integrazione.
   L'autore revisiona il suo articolo e invia al Caporedattore la nuova versione del testo o in alternativa le giustificazioni dell'elaborazione originale, innescando in questo modo un processo di definizione.

   Se il parere dei vari *referees* dovesse risultare contrastante, la decisione finale di pubblicazione è lasciata al Comitato editoriale che può avvalersi di un ulteriore *referee* (*adjudicator*).

   I redattori di NMS verificano le correzioni e le modifiche richieste all'autore prima di predisporre il testo da destinare alla pubblicazione.

4. Il referaggio è riservato. Revisori ed autori, attivando la procedura, si impegnano automaticamente a non divulgare le revisioni. Il giudizio dei valutatori è coperto da anonimato, così come resta coperta da anonimato, per i valutatori, l'identità degli autori degli articoli.
5. Il Coordinatore del Comitato editoriale comunicherà all'autore l'esito del referaggio entro sessanta giorni a far data dalla comunicazione di avvenuta accettazione
6. Contributi non sottoposti a valutazione potranno essere destinati all'apposita sezione di NMS denominata *"Documenti e interventi"*, specificata al punto B.3.

D. Programmazione dei fascicoli di NMS

1. Il Caporedattore di NMS comunica all'autore in quale fascicolo di NMS avverrà la pubblicazione del contributo accettato.

2. È prevista una periodicità semestrale della Rivista.

CODICE ETICO

Il Codice etico della «Rivista Nuovo meridionalismo Studi» risponde e si conforma alle vigenti linee- guida delineate dal Committee on Publication Ethics (COPE) per un approccio etico alla pubblicazione di opere scientifiche. L'intera Direzione della Rivista è in linea con lo spirito delle raccomandazioni del COPE al fine di adottare tutte le possibili misure contro le negligenze, e di assicurare buone pratiche, sotto il profilo etico, nel processo di pubblicazione. In particolare è previsto che tutte le parti coinvolte – Direzione, Comitato Editoriale, Redazione, Autori e Revisori – conoscano e condividano i seguenti principi etici.

Doveri della Direzione e del Comitato di Redazione

- Decisioni sulla pubblicazione Il Coordinatore del Comitato Editoriale (CCE) è responsabile, insieme con la Direzione scientifica, della decisione di pubblicare, o di non pubblicare, gli articoli proposti alla Rivista sulla base di una revisione anonima a doppio cieco (double blind peer review), fatta da un esperto revisore (referee). Nelle sue decisioni, il CCE è tenuto a rispettare le strategie e l'impostazione editoriale della Rivista. È inoltre vincolato dalle disposizioni di legge vigenti in materia di diffamazione, violazione del copyright e plagio.

- Correttezza e non discriminazione Il CCE decide esclusivamente in base al valore scientifico, alla rilevanza e all'originalità del contenuto dell'articolo senza discriminazioni di sesso, razza, genere, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento sessuale, identità di genere, età e orientamento politico degli autori.

- Riservatezza, conflitto di interessi e divieto di utilizzazione o divulgazione Il Comitato Editoriale e il Comitato di Redazione si impegnano a non rivelare informazioni sugli articoli proposti per la pubblicazione a persone diverse dall'autore e dai revisori, e si impegnano a non usare per ricerche dei loro membri i contenuti degli articoli non pubblicati senza l'espresso consenso scritto dell'autore. La Rivista adotta il procedimento di revisione tra pari a doppio cieco per assicurarsi che il materiale inviato rimanga strettamente confidenziale durante il processo di revisione. I Direttori individuano i referees sulla base della competenza e della fiducia per avere una valutazione adeguata dell'articolo al fine della pubblicazione.

Doveri degli Autori degli articoli inviati alla Rivista

- Originalità scientifica L'Autore garantisce che l'articolo sottoposto a valutazione sia inedito, scientificamente originale e non sottoposto contemporaneamente ad altre riviste, volumi o periodici, salvo espresso consenso del CCE. Se l'articolo sarà pubblicato in seguito in altri periodici o volumi, la Rivista dovrà esserne informata e acconsentirvi, fermo restando

l'espresso riferimento alla pubblicazione sulla stessa. L'Autore è tenuto altresì a citare adeguatamente i testi utilizzati seguendo le norme editoriali indicate per la pubblicazione sulla Rivista, avendo cura che il lavoro e/o le parole di altri autori siano adeguatamente parafrasate o citate letteralmente con opportuna evidenza delle fonti. Gli Autori sono tenuti a seguire le regole editoriali della Rivista.

- Integrazione dell'opera Il CCE potrà chiedere agli Autori le correzioni e le integrazioni ritenute opportune, anche a seguito della valutazione anonima dei revisori. In determinati casi, il CCE potrà portare a conoscenza dell'Autore il predetto giudizio anonimo. Gli Autori possono esprimere in proposito le loro osservazioni od obiezioni, sulle quali deciderà poi il CCE, sentito il Direttore scientifico. Il CCE si riserva di procedere a modifiche meramente editoriali dopo la prima correzione delle bozze, per l'omogeneità di pubblicazione della Rivista. A questo compito specifico attende, su delega del CCE, il CapoRedattore.

- Paternità dell'opera La paternità dell'opera deve risultare con chiarezza: devono apparire come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo alla realizzazione dell'articolo. Deve anche essere esplicitamente riconosciuto il contributo dato da altre persone in modo significativo ad alcune fasi della ricerca. Nel caso di contributi a più mani, deve risultare correttamente con chiarezza la quota-parte di ogni Autore.

- Conflitto di interessi L'Autore non deve avere conflitti d'interesse che potrebbero aver condizionato i risultati conseguiti, le tesi sostenute o le interpretazioni proposte. L'Autore deve inoltre indicare gli eventuali finanziatori della ricerca o del progetto da cui deriva l'articolo.

- Rimedio a inesattezze dell'articolo Se un Autore individua in un suo articolo un errore o un'inesattezza rilevante, deve informare con tempestività la Rivista e fornire tutte le indicazioni necessarie per segnalare in calce o in appendice dell'articolo le doverose modifiche. Egli deve inoltre provvedere alla correzione del manoscritto collaborando attivamente con il Comitato Editoriale e col CapoRedattore, anche qualora la segnalazione gli giunga dalla Direzione scientifica, o dalla Redazione della Rivista, salvo accordo con esse.

Doveri dei Referees

- Contributo alla decisione editoriale La peer-review è un procedimento che aiuta la Direzione della Rivista a valutare la qualità scientifica degli articoli proposti e consente anche all'Autore di migliorare il proprio contributo.

- Rispetto dei tempi Il Referee che non si senta adeguato o sufficientemente qualificato all'incarico richiesto per revisionare la ricerca riportata nel manoscritto, o che ritenga di essere impossibilitato a revisionarlo nei tempi indicati, è tenuto a comunicarlo con la massima tempestività al CapoRedattore, ritirandosi del processo di revisione.

- Correttezza ed oggettività La peer-review deve essere svolta in modo corretto e oggettivo. I Referees sono invitati a motivare le proprie valutazioni sull'articolo loro inviato in modo adeguato e argomentato. Ogni giudizio personale sull'autore è inopportuno: non è ammesso criticare o offendere personalmente un autore. Le osservazioni devono essere tecnicamente ben formulate, e non si possono configurare come critiche di natura ideologica o, comunque, contenenti presupposti scientifico-culturali di natura personale. E' opportuno che ogni dichiarazione, osservazione o argomentazione riportata venga accompagnata da una corrispondente citazione e/o documentazione.

- Eventuale indicazione di testi Il Referee è invitato ad indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere basilari trascurate dall'Autore nell'articolo. Egli deve inoltre segnalare eventuali somiglianze o sovrapposizioni del testo ricevuto in lettura con altre opere a lui note.

- Conflitto d'interessi e divulgazione I manoscritti ricevuti per la revisione devono essere trattati come documenti riservati. Essi non devono essere mostrati o discussi con chiunque non sia previamente autorizzato dal CCE, sentita la Direzione scientifica. Informazioni riservate o indicazioni ottenute durante il procedimento di peer-review devono essere ritenute fiduciarie e confidenziali: non possono essere usate a proprio vantaggio. I Referees sono tenuti a non accettare in lettura articoli per i quali emerga un conflitto di interessi dovuto a precedenti specifici rapporti di collaborazione o concorrenza con l'Autore (di per sé ignoto, ma comunque individuato per deduzione) e/o a connessioni con gli autori, gli enti o le istituzioni collegati al manoscritto.

NORME PER I COLLABORATORI

A. **NuovoMeridionalismoStudi (NMS)** accetta proposte di contributi in italiano, in inglese, in francese o in spagnolo. Vengono presi in considerazione solo contributi originali aventi a oggetto studi e ricerche nei campi della storia, della sociologia, della filosofia, del diritto, della politica, delle religioni, del giornalismo, senza preclusione di alcun orientamento dottrinale o ideale, ma con un'attenzione che privilegia temi riguardanti il Mezzogiorno d'Italia e la "questione meridionale".

B. Gli **articoli** devono essere inviati in allegato all'indirizzo del Coordinatore del Comitato editoriale (rosanna.alaggio@unimol.it) in formato .rtf o .doc (*non* .pdf).

L'autore, inviando l'articolo, implicitamente si impegna a garantire che lo stesso non è stato già pubblicato. Con l'invio accetta, inoltre, che lo stesso sia sottoposto a procedura di "revisione paritaria" (*double blind peer review*).

Il Coordinatore del Comitato editoriale, dopo una prima verifica dei criteri redazionali, descritti al successivo para. C., trasmette i lavori al Caporedattore, quest'ultimo invia i lavori ai valutatori (*referees*) esperti nel settore in argomento. Ogni articolo è sottoposto alla lettura di due valutatori. I loro pareri (*report*) sono in seguito comunicati in maniera anonima agli autori e corredati da eventuali richieste di integrazione. L'autore revisiona il suo articolo evidenziando in giallo le modifiche e in rosso le eliminazioni apportate al testo. Quindi l'autore invia al Caporedattore la nuova versione del testo o, in alternativa, le giustificazioni dell'elaborazione originale, innescando in questo modo un processo di definizione. Se il parere dei vari *referees* risulta contrastante, la decisione finale di pubblicazione è lasciata al Comitato editoriale che può avvalersi di un ulteriore *referee* (*adjudicator*). Il caporedattore di NMS verifica le correzioni e le modifiche richieste all'autore prima di predisporre il testo da destinare alla pubblicazione.

Il Caporedattore di NMS comunica all'autore in quale fascicolo di NMS avverrà la pubblicazione del contributo accettato.

C. Gli autori sono pregati di presentare gli articoli adottando i seguenti **criteri redazionali**:

1. Per assicurare l'**anonimato** dell'articolo, i nomi di tutti gli autori, gli indirizzi completi delle istituzioni di appartenenza e gli indirizzi e-mail non devono comparire nell'articolo, ma

essere indicati in un foglio (file) a parte. Per la stessa ragione, gli autori sono pregati di rendere anonimo il proprio articolo evitando riferimenti diretti alla propria persona o ai propri lavori. Gli autori, inoltre, forniranno, per la divulgazione sul numero della rivista dove verrà pubblicato l'articolo, su file word a parte, un breve file di presentazione del proprio curriculum vitae, non superiore ai 700 caratteri (spazi inclusi), assumendosi la responsabilità della veridicità delle notizie rese pubbliche.

2. Gli articoli non devono superare 80mila caratteri (spazi inclusi). Le note non devono superare preferibilmente i 20mila caratteri (spazi inclusi). I *files* devono essere salvati in formato Word, carattere Times new Roman, corpo 12 per il testo, 10 per le note a piè di pagina.

3. Ogni articolo dovrà avere un titolo, eventualmente essere corredato da un sottotitolo che abbia la forma di oggetto, cioè dovrà essere elaborato in modo da indicare in modo chiaro le informazioni in esso trattate.

4. Ogni articolo deve essere corredato della traduzione inglese del titolo, di un **abstract** in italiano e uno in inglese di 100 parole, che riassuma le argomentazioni principali e i *findings* dell'articolo, oltre che di una lista in italiano e in inglese contenente, in ordine alfabetico, alcune parole-chiave (*key words*).

5. I rimandi di nota, in quantità minima indispensabile, vanno messi nel testo prima del segno di interpunzione, senza parentesi, e devono essere inseriti automaticamente (cioè usando il comando "Inserisci nota a piè di pagina"). Non si devono lasciare spazi tra la parola e il richiamo di nota. Per gli incisi utilizzare i trattini di lunghezza media (–).

6. Le citazioni tratte da altre opere sia in italiano sia in lingua straniera vanno tra caporali (« »). Il corsivo può essere usato solo per una o due parole. Le virgolette alte (" ") vanno usate solo per espressioni idiomatiche o per evidenziare un determinato termine.

7. **Riferimenti bibliografici e bibliografia.** I riferimenti bibliografici, da indicare espressamente con questa dicitura (analogamente agli eventuali riferimenti sitografici) vanno inseriti direttamente nel testo, utilizzando il "sistema all'americana", ovvero riportando soltanto il cognome dell'autore, l'anno di pubblicazione del lavoro e – se necessario – le pagine cui ci si riferisce. Es. (Donno 2013) oppure (Donno 2013: 68-91). Alla fine del testo i riferimenti bibliografici vanno elencati in ordine alfabetico secondo il cognome degli autori e, per ciascun autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere.

8. **Nome e cognome dell'autore:** nella fase di compilazione dei riferimenti bibliografici il cognome e il nome dell'autore vanno in tondo, separati da una virgola, seguiti da un punto e dall'indicazione dell'anno di edizione. Il titolo dell'opera è sempre in corsivo. Segue un punto e l'indicazione del luogo di edizione. Se gli autori sono più di uno, si registrano i loro nomi e cognomi nell'ordine in cui si trovano sul frontespizio, separati tra loro da un trattino; es.:

Donno, Gianni. 2013. *L'alibi meridionale. Sul Risorgimento e altri scritti*. Lecce

Viesti, G. 2019. *La secessione dei ricchi? Autonomie regionali e unità nazionale*. Bari-Roma

Fasolari, Andrea – Guglielmotti, Francesco. 2005. *Il contesto regionale della Puglia dopo l'Unità d'Italia*. Bari

9. **Nel caso di un articolo compreso in un volume miscellaneo o relazione apparsa negli atti di un congresso**: il titolo del contributo, in corsivo, è seguito da una virgola e dal titolo della miscellanea o degli atti del congresso in corsivo, preceduti da "in", quindi dal luogo e dalla data di edizione. Quando si tratti di atti di convegno è necessario indicare anche il luogo e la data dello svolgimento tra parentesi tonde separati tra loro da una virgola se indicati sul frontespizio. Se il volume fa parte di una collana o di una edizione monografica a carattere periodico, il titolo di questa va posto tra parentesi tonda seguito dal numero, subito dopo l'indicazione del luogo di edizione e prima del numero di pagine introdotto da due punti, es.:

Esposito, Antonio. 1972. *Vita religiosa e vita rurale nella Milano del Duecento*, in *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*. Todi: 197-228

Federici, Ernesto. 2004. *Itinerari di pellegrinaggio*, in *Cristianità d'Oriente e Cristianità d'Occidente (secoli VI-XI)*. Settimane di studio della fondazione Centro italiano di studi sull'Alto medioevo (Lucca 24-30 aprile 2003). LI. Spoleto: 56-99

Zabbia, Marino. 1999. *I notai e la cronachistica italiana nel Trecento*. Roma (Nuovi Studi Storici, 49)

Simoni Balis, Federico – Crema, Antonio. 1974. *Antonio e l'economia della salvezza*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*. Roma (Studi Storici, fasc. 83-92): 907- 926

10. **Nome del curatore di un'edizione critica o di un volume miscellaneo**: nome e cognome del curatore di un'edizione critica o di un volume miscellaneo sono seguiti rispettivamente dall'indicazione ed. o cur., posta tra parentesi tonda, seguita dall'anno di edizione e dal titolo dell'opera in corsivo; es.:

Cuozzo, Errico (ed.). 1981. *Commentario al Catalogus Baronum*. Roma (Fonti per la Storia d'Italia, 31)

Feniello, Elisabetta (cur.). 1999. *Studi in onore di Giosuè Musca*. Roma-Bari (Quaderni della Società di Studi sulla Civiltà Mediterranea, 5)

Alfieri, Giuseppina. 2003. *La psicologia dell'età evolutiva*, in *Dinamiche dell'apprendimento nel nuovo millennio*. Frale, Antonio (cur.). Bologna

11. **Articolo in periodico**: il titolo del contributo, in corsivo, è seguito da un punto e dall'intestazione del periodico tra caporali. Segue il numero del periodico, sempre in numeri arabi, e l'indicazione delle pagine; es.

Hennig, John. 1952. *The Irish Counterparts of the Anglo-Saxon Menologium*. «Mediaeval Studies». 14: 98-106

12. L'indicazione dei siti web può rimandare all'indirizzo completo di una pagina web o riportare titolo e autore del documento citato; es.

Per la storia dell'educazione nell'Italia Unita:

http://www.djo.harvard.edu/meei/OA/Cruz/OA.html

Roberti, Giorgio. 2003. *Il pensiero politico europeista*. Disponibile all'indirizzo: http://www.pensiero.it/ecm

13. I seguenti termini, se presenti nel testo, dovranno essere riportati come segue: ibidem (iniziale minuscola, corpo in tondo), ivi (iniziale minuscola, corpo in tondo), *et al*. (minuscolo, corpo in corsivo). Se i termini ibidem e ivi saranno presenti come nota a piè di pagina (inizio testo, vedi esempio) dovranno essere riportati con l'iniziale in maiuscolo e il corpo in tondo:

1 Ibidem.

2 Ivi: 54.