



FONTI SALUTARI E PERENNI

Archeologia cristiana e pietà popolare
in Giovanni Battista Scalabrini

A cura di Fabio Baggio e Carlo dell'Osso

FONTI SALUTARI E PERENNI

**Archeologia cristiana e pietà popolare
in Giovanni Battista Scalabrini**

**Atti della giornata di studi
Fonti inesauribili ed edificanti
20 settembre 2023**

A cura di Fabio Baggio e Carlo dell'Osso

**Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana
Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale**

Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana
Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale
Città del Vaticano 2024

FONTI SALUTARI E PERENNI
Archeologia cristiana e pietà popolare in Giovanni Battista Scalabrini

A cura di
Fabio Baggio e Carlo dell'Osso

First Edition
Copyright © 2023 by
Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - PIAC
Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale - DSSUI
All rights reserved.
No part of this book may be reproduced
without permission from PIAC and DSSUI

Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana – PIAC
Via Napoleone III, 1
00185 Roma

Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale - DSSUI
Palazzo San Calisto – Piazza di San Calisto 16
00120 Città del Vaticano

Open Source

INTRODUZIONE

CARLO DELL'OSSO

La giornata di studio dal titolo: "Fonti inesauribili ed edificanti", organizzata dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana in collaborazione con il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale e l'Istituto Storico Scalabriniano, è stata per me un piccolo gesto di gratitudine alla memoria di S. Giovanni Battista Scalabrini e alla Congregazione dei Missionari di S. Carlo, presso i quali ho passato nello studio, preghiera e serenità la mia prima giovinezza quando attendevo il seminario minore. Ho avuto modo di sentire viva la memoria di Scalabrini nella Cattedrale di Piacenza, dove facevo da cerimoniere al vescovo Mons. Manfredini e di cui era parroco Monsignor Ponzini, che voleva noi seminaristi scalabriniani per il servizio domenicale nella Basilica Cattedrale. In tal senso, non temo di dire che non è venuta mai meno la mia formazione scalabriniana anche quando decisi coscientemente di passare alla formazione diocesana per il seminario maggiore.

Quando il santo Padre, Papa Francesco, annunciò il 27 agosto 2022 di voler proclamare santo il vescovo Scalabrini ho provato immensa gioia e soddisfazione; per questo dopo la canonizzazione proposi a P. Fabio Baggio, con cui abbiamo trascorso insieme i begli anni del Liceo, di organizzare una giornata di studio presso il Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, per mettere in evidenza qualche aspetto meno conosciuto della figura del santo vescovo di Piacenza, e ci venne in mente di focalizzarci sulla pietà popolare, il culto delle reliquie e l'archeologia cristiana. E così con la collaborazione del prof. Matteo Sanfilippo ci siamo dedicati nel corso dell'anno passato ad individuare i tratti dell'"altro Scalabrini", lasciando ai più dotti ed esperti i sentieri già percorsi relativi alla fondazione della Congregazione Scalabriniana e all'attività del santo vescovo in favore dei migranti.

Gli interventi della giornata di studio, i cui contributi qui presentiamo, penso che facciano brillare ancora di più la figura del santo vescovo di Piacenza per il variegato dono della sua santità; infatti i relatori hanno messo bene in evidenza come Scalabrini insieme con il vescovo Bonomelli avesse partecipato in modo attivo all'epoca dei maggiori

INTRODUZIONE

ritrovamenti del cristianesimo primitivo e fosse stato affascinato dalle scoperte che allora Giovan Battista de Rossi, il fondatore dell'Archeologia Cristiana, stava mettendo in luce per conto del Papa Pio IX. Inoltre, in questi contributi si può ritrovare qualche cenno alla vita quotidiana del vescovo Scalabrini con tutte le preoccupazioni che lo attanagliavano, come ad esempio il restauro della Cattedrale e la ricognizione delle reliquie dei santi venerati nella sua diocesi.

Questa giornata di studio è stata anche l'occasione per dare uno sguardo alle tracce dell'archeologia cristiana antica nella città e nella diocesi di Piacenza e, nondimeno, rivisitare il rapporto tra pietà popolare e migrazioni, come pure il rapporto tra Religione ed emigrazioni.

Tra gli esiti di questa giornata va sicuramente ricordato come Scalabrini avesse riconosciuto una grande importanza alle scoperte dell'Archeologia Cristiana e ne avesse individuato la grande portata catechetica e pastorale. Infatti, in quel periodo della storia che, influenzato dal positivismo, metteva tutto in discussione, la scoperta delle primitive testimonianze cristiane offriva un elemento di certezza e di consolazione.

A Scalabrini va riconosciuto, inoltre, un grande amore per l'arte e la bellezza. Egli aveva messo in campo non solo il suo gusto e raffinatezza, ma anche un'ingente somma di denaro per il restauro della Cattedrale di Piacenza. In tal senso, aveva saputo riconoscere il ruolo della bellezza all'interno del discorso religioso, rivelando anche in questo campo la sua lungimiranza e la sua modernità.

In definitiva, sono certo che i contributi di questa giornata di studio daranno nuova luce alla figura del santo vescovo di Piacenza e potranno dare agli storici l'occasione di ripensarne la biografia, evidenziando che "l'apostolo dei migranti" non smise mai di essere vescovo e, pur attento alla crisi migratoria che segnò la storia dell'Italia del suo tempo, non trascurò l'amore per la Chiesa che Dio gli aveva affidata.

L'ARCHEOLOGIA CRISTIANA AI TEMPI DI SCALABRINI: L'OPERA DI DE ROSSI

CHIARA CECALUPO

Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana

Il presente testo è pensato per fornire una visione generale di contesto che possa introdurre il tema e delineare una panoramica dell'archeologia cristiana ai tempi di Scalabrini, focalizzandosi sull'opera di de Rossi come opera di diffusione senza barriere della disciplina. Si presenteranno le novità in ambito dell'archeologia cristiana nella seconda metà dell'Ottocento a Roma, per focalizzarsi poi su de Rossi: non servirà tanto elencare la sua biografia o le sue opere, ma ci si concentrerà piuttosto sulla sua attività di "internazionalizzazione" dell'archeologia cristiana. In ultimo, si raccoglieranno alcune lettere inedite ritrovate nel fondo de Rossi della Biblioteca Apostolica Vaticana.

La data di inizio della storia qui narrata è la decade degli anni '60 dell'Ottocento, in cui inizia anche la storia di Scalabrini come sacerdote¹.

Nel 1860 l'Europa si trovava nel mezzo di numerose trasformazioni sociali, moti rivoluzionari e guerre d'indipendenza dovuti a spinte nazionalistiche ostili ai grandi imperi dopo il Congresso di Vienna. Tali tumulti ebbero come risultato la nascita degli stati nazionali, in particolare in Italia, dove il papato perse il suo territorio: in un lento processo politico e culturale culminato con la presa di Roma, papa Pio IX (1846-1878) vide il suo dominio temporale ridursi ad un piccolo territorio. Si era davanti, quindi, al più radicale cambiamento geopolitico del Continente, in cui giocava un ruolo importantissimo la definizione tanto politica quanto soprattutto culturale delle nazioni. Per quanto riguarda invece il contesto archeologico, i fattori che portarono ad uno sviluppo incredibile della disciplina archeologica, in ogni sua parte, sono molteplici e diversi su

¹ Il seguente itinerario storico è una versione sintetica di quanto pubblicato in C. CECALUPO, *A Brief History of Christian Archaeology between 1860 and 1930*, in Ead. (ed.), *Revealing Christian Heritage. Talks on the rediscovery of Christian archaeology between 1860 and 1930*, Volume I, Sidestone Press, Leiden 2022, 9-28.

base geografica. È noto che, specialmente nei paesi del Mediterraneo, era l'archeologia classica concepita come storia dell'arte ad essere la principale disciplina di studio dell'antichità².

Il 1860 segnò, a Roma, l'anno della morte del padre gesuita Giuseppe Marchi. Al Marchi, per anni consigliere di Papa Pio IX in questioni inerenti la storia, l'arte e l'archeologia, si devono alcune delle principali imprese di archeologia cristiana promosse e finanziate da Pio IX: l'inizio delle estensive campagne di scavo nelle catacombe romane, le prime pubblicazioni scientifiche sul tema³ e il primo grande museo moderno di archeologia cristiana delle catacombe, vale a dire il Museo Cristiano con il suo Lapidario nel palazzo Lateranense, uno dei punti più alti della museologia cristiana, nato con forti intenti conservativi e didattici. Il taglio didattico e edificante dato a tutte le sue opere dal Marchi si sommava alla forte impronta propagandistica e politica pensata da Pio IX per le antichità cristiane, la cui riscoperta non era altro che un'ennesima inconfutabile prova dell'antichità e della tradizione millenaria della Chiesa di Roma e della sede papale. Questa lettura socio-politica delle scoperte di archeologia cristiana non era certamente una novità nel panorama della cultura europea dell'età moderna, basti pensare all'uso in chiave antiprotestante fatto dalle catacombe a partire dal XVI secolo. Nell'Ottocento però questo fenomeno subisce un'amplificazione impressionante tanto dal punto di vista "mediatico" quanto da quello geografico. Si riscontra infatti una chiara volontà politica di valorizzazione del passato cristiano in moltissime aree del Mediterraneo, e questo fenomeno va certamente letto in connessione con i fenomeni di spiccato orientamento nazionalistico di cui viene caricata l'archeologia tra Ottocento e Novecento.

Il ruolo delle scoperte romane per dare una spinta alle ricerche internazionali di archeologia cristiana tocca il suo apice con Giovanni Battista de Rossi, fondatore della disciplina dell'archeologia cristiana a Roma⁴. Vanno ricordate solo brevemente le sue vaste campagne di scavo nelle

² M. BARBANERA, *Storia dell'archeologia classica in Italia. Dal 1764 ai giorni nostri*, Laterza, Bari 2015.

³ In particolare, G. MARCHI, *Monumenti delle Arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, Puccinelli, Roma 1844, 47.

⁴ Per una biografia completa si veda S. HEID, *de Rossi, Giovanni Battista*, in S. HEID – M. DENNERT (Edd.), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie*, Schnell & Steiner, Regensburg 2012, 400-405.

catacombe romane con l'appoggio della Commissione di Archeologia Sacra, il suo lavoro per l'allestimento del Lapidario del Museo Cristiano Lateranense, la pubblicazione dei tre volumi ricchissimi di piante e incisioni della *Roma Sotterranea Cristiana*, la pubblicazione decennale del *Bullettino di Archeologia Cristiana* come punto di riferimento e cassa di risonanza dell'archeologia cristiana di tutto il Mediterraneo. Alla sua morte nel 1894, la sua eredità fu raccolta, in modalità e esiti differenti, dai suoi tre principali alunni, Mariano Armellini, Henry Stevenson e Orazio Marucchi, che continuarono tanto ad investigare chiese e catacombe romane, quanto a studiare e divulgare le scoperte.

De Rossi fu la personalità di riferimento per una più grande visione dell'archeologia e dell'arte cristiana come strumento tanto politico quanto culturale, promossa da papa Pio IX a partire dal 1850, quando le vicende della Repubblica Romana, il suo esilio a Gaeta e la generale spinta indipendentista che percorreva tutta la penisola italiana, rendevano la sovranità del pontefice sempre più a rischio. In questa situazione, come già capitato secoli prima a seguito dello strappo della riforma, la propaganda papale insistette in vario modo sull'esaltazione della Cristianità e sulla imposizione della predominanza di Roma come fulcro della cultura internazionale proprio in quanto centro plurisecolare della Chiesa Cattolica e Apostolica. L'antichità cristiana, attraverso gli scavi e gli studi sulla Roma paleocristiana, assunse un ruolo significativo e rilevante nella politica culturale di Pio IX, che si fece promotore e finanziatore di iniziative considerevoli e nodali per lo sviluppo della disciplina, servendosi prima appunto del lavoro e dei consigli del gesuita Giuseppe Marchi, poi facendosi affiancare da de Rossi, alunno del Marchi che ne seguì le orme, superandolo e "fondando" l'archeologia cristiana come disciplina scientifica.

Come già accennato, al di là degli innumerevoli scavi in catacomba promossi, al primo decennio del pontificato si datano infatti sia l'istituzione ufficiale della Commissione di Archeologia Sacra per lo studio, investigazione e tutela delle catacombe e dei monumenti cristiani, sia la fondazione nel Palazzo Lateranense del Museo Cristiano e del suo Lapidario. Figlio diretto dell'esperienza museografica del Museo Cristiano di Benedetto XIV (1740-1758), istituito nel 1756-57 presso la Biblioteca Vaticana, e completamento del primo nucleo museale lateranense impiantato da Pietro Ercole Visconti per volontà di Gregorio XVI (1831-1846), il Museo Cristiano Lateranense si configurava (nelle idee di Pio IX, del Marchi e poi di de Rossi), come un'appendice alla visita alle catacombe, che potesse divenire un sussidio per la com-

preensione delle antichità cristiane, che in museo possono essere meglio godute, osservate e conservate piuttosto che nelle gallerie da cui provengono. A questo intento didattico del Cristiano Lateranense, fortemente rispondente alle convinzioni del Marchi in materia di rapporto tra arte-fede-formazione culturale e sociale, rispose anche la sistemazione di due sale, al termine del percorso della galleria principale, dedicate all'esposizione di copie acquerellate di grandi dimensioni delle principali pitture delle catacombe cristiane, scelte per illustrare al meglio l'arte delle catacombe e per il potere evocativo e edificante dei temi iconografici, a completamento dell'esposizione dei grandi sarcofagi e dei testi epigrafici⁵.

In questo ambiente fortemente incentrato sulla diffusione e sulla didattica, nel senso più ampio possibile, de Rossi compì un ulteriore passo avanti attraverso la sua incredibile rete di conoscenze e i suoi strettissimi rapporti con studiosi e archeologi di tutto il Mediterraneo, tanto che analizzare il lavoro e la corrispondenza de Rossi significa anche rendersi conto di come proseguivano le ricerche di archeologia cristiana in tutto il mondo. Il circolo più stretto è ovviamente quello romano e italiano: tanto nella Città Eterna quanto nella penisola, le antichità cristiane attraevano studiosi locali e stranieri che lasciarono la loro impronta sugli studi del periodo. Effettivamente è proprio questo che si intende in questa sede con il concetto di internazionalizzazione dell'archeologia cristiana: uscire da Roma, ispirare altri studiosi nel resto d'Italia, nel Mediterraneo e in Europa.

Sono tre i pilastri dell'internazionalità del lavoro di de Rossi. Innanzitutto la traduzione sistematica delle sue opere attraverso una rete di conoscenze e di collaboratori. Ciò avvenne specialmente per il *Bullettino di Archeologia Cristiana*, rivista in vari fascicoli scritta quasi interamente da de Rossi e usata per offrire novità scientifiche sugli scavi di Roma. Con il tempo servi anche da cassa di risonanza per le scoperte in tutte le altre aree europee e mediterranee: vi vennero ospitati alcuni articoli scritti da corrispondenti di de Rossi oppure note di de Rossi stesso composte sulla base delle informazioni ottenute via lettera dai suoi

5 Sul tema si vedano U. UTRO, *Dalle catacombe al museo: storia e prospettive del Museo Pio Cristiano*, "Bollettino Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie" (2006), 25, 397-415 e C. CECALUPO, *La Catedral de Roma: un centro de cultura, colecciones y espiritualidad*, in *Actas del Congreso Internacional VIII Centenario Catedral de Burgos 'El mundo de las catedrales. Pasado, presente y futuro'*, Catedral de Burgos, Burgos 2023, 335-343.

collegi. Il *Bullettino di Archeologia Cristiana* fu il vero mezzo di diffusione dell'archeologia cristiana in Europa e i numeri venivano rilavorati e tradotti sistematicamente da conoscenti di de Rossi prevalentemente (ma non solo) in francese e in inglese. Era de Rossi stesso (con il suo segretario Gatti) ad occuparsi della vendita e degli abbonamenti, tutto passava quindi sotto suo diretto controllo.

Tra i canali di internazionalizzazione della disciplina si trovavano poi le esposizioni universali e nazionali. Nel corso della sua carriera, de Rossi si impegnò in numerose occasioni nella promozione delle antichità della città di Roma, sia per lo Stato Pontificio che per il Comune postunitario, proprio nell'ambito delle Esposizioni universali e nazionali. Ad esempio, a partire dal marzo 1860 in veste di Consigliere Comunale di II classe, si occupò della scelta dei materiali romani di tipo archeologico e storico-artistico da inviare presso le varie esposizioni internazionali in cui Roma esponeva la sua storia⁶. Nel 1861 fu Commissario per la Esposizione in Anversa e alla fine dello stesso anno Commissario per la scelta degli oggetti da spedire all'Esposizione di Londra del 1862. Dal luglio 1866 fu Commissario per la scelta degli oggetti da spedire all'Esposizione universale di Parigi del 1867, per la quale progettò la celebre cataomba facsimile da esporre nel Campo di Marte. Nel 1869 si occupò in prima persona dell'organizzazione dell'Esposizione romana di oggetti dell'arte cristiana e del culto cattolico, ultima grande esposizione dello Stato Pontificio, aperta da Pio IX nel 1870 presso le terme di Diocleziano. Con la nascita del Comune postunitario, fu chiamato nel 1872 a far parte della Commissione Archeologica municipale e fu anche Consigliere comunale dal 1880 al 1894, poco prima di morire. Rivestendo queste due cariche, continuò a lavorare alle esposizioni: fu membro del Comitato Centrale per l'Esposizione mondiale di Roma tenutasi nel 1887-1888, e nel frattempo fu cooptato come commissario per l'Esposizione Generale Italiana di Torino nel 1884 per conto del Comune.

Questi sono eventi che meritano anche oggi molta attenzione: si tratta di momenti di ampio richiamo che davvero aprirono l'archeologia cristiana alle varie classi sociali. Erano certamente eventi politici e celebrativi gestiti da governi ed élite nazionali, ma in un certo senso anche "democratici", creati fin dall'inizio (seppur di certo in un'ottica imperia-

⁶ CECALUPO, *The Rome Pavilion at the Italian General Exhibition in Turin in 1884: The Exposition of Maps and Plans of Rome by Giovanni Battista de Rossi and the City Museum*, "Acme" (2022), 2, 129-146, DOI <http://dx.doi.org/10.54103/2282-0035/21302>.

lista) per portare alle persone (e in particolare alle nuove borghesie) cose che altrimenti non avrebbero conosciuto. È uno dei caratteri più interessanti delle esposizioni, e de Rossi lo comprese sicuramente molto bene. L'ultimo pilastro dell'opera di internazionalizzazione di de Rossi è certamente la sua corrispondenza⁷: la collezione principale di documenti relativi all'archeologia cristiana dell'Ottocento è certamente il *lascito de Rossi*. Il celebre archeologo è stato autore di un enorme numero di scoperte archeologiche e storiche, e il suo intenso lavoro lo mise in contatto con studiosi di tutto il mondo, che gli scrivevano continuamente per avere consigli e pareri su questioni di archeologia cristiana (e non solo). Tutte le lettere che ricevette, in numero impressionante, sono conservate nel *Lascito de Rossi* della Biblioteca Apostolica Vaticana. Si tratta di 65 faldoni di lettere e 3 di indici nel fondo *Vaticano latino*. Sono ordinate cronologicamente, ogni anno di lettere è contenuto in uno o due volumi e l'indice è molto utile perché organizzato in ordine alfabetico per autore. Attraverso queste lettere, che ci forniscono corrispondenze quasi complete, è possibile ottenere informazioni precise su alcuni eventi importanti per l'archeologia cristiana: tramite queste missive possono seguirsi le storie degli allestimenti dei padiglioni vaticani nelle Esposizioni nazionali e internazionali, gli scavi del Mediterraneo paleocristiano e, come vedremo, la scoperta di reliquie e sepolcri in varie città dell'Italia settentrionale. È chiaro che la raccolta di lettere di de Rossi può essere studiata oggi come una fonte importante per ricostruire i rapporti tra gli studiosi dell'epoca e sono diventate un'incredibile miniera per la storia della disciplina.

Questa fonte importantissima identifica la rete di conoscenze attorno a de Rossi, che ha prodotto un numero impressionante di materiale. Egli riceveva lettere da ogni tipo di persona (studiosi, curiosi, preti, familiari e amici), in italiano e francese, più raramente in tedesco. A tutti veniva data risposta. Sono molti i prelati che si rivolgono a de Rossi nel corso degli anni per questioni relative allo studio delle reliquie nelle loro chiese locali e, di conseguenza, all'analisi delle fondazioni ecclesiali di età paleocristiana delle varie città. Lettere che trattano simili temi sono rintracciabili in tutti gli anni e da tutte le parti del mondo: un esempio recentemente valorizzato è quello di Giovanni Gatt Said, rettore della Chiesa e della Grotta di San Paolo a Rabat a Malta, che il 23 novembre 1867, scrisse

⁷ M. BUONOCORE, Giovanni Battista de Rossi, *scriptor latinus* e prefetto del Museo Cristiano, in A. RITA (ed.), *La Biblioteca Vaticana dall'occupazione francese all'ultimo Papa Re (1797-1878)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2020, 352-372.

a de Rossi e gli inviò un breve testo che aveva appena terminato per dimostrare il martirio di *Eutychia*, che egli vedeva come momento fondante della sua chiesa parrocchiale⁸.

Una cosa molto simile, ma molto più articolata, accadde per le reliquie piacentine dei Santi Antonino e Vittore. Saranno lasciate ad altri testi in questa sede le discussioni storico-archeologiche sulle reliquie in questione, mentre qui ci si focalizzerà appunto sul contributo di de Rossi in questa vicenda, presentando alcune lettere che scambiò con Gaetano Tononi relativamente alle reliquie dei due santi a partire dal 1880.

Prima di questa data, de Rossi si era già occupato della storia paleocristiana di Piacenza in più punti del suo *Bullettino di Archeologia Cristiana*. Già nel *Bullettino* del novembre del 1865 si era interessato dell'itinerario verso la Terra Santa del pellegrino di Piacenza come principale confronto per altri testi anonimi in un articolo intitolato *Un documento inedito sui luoghi santi di Gerusalemme e della Palestina*. De Rossi sembra accettarne la datazione al 333 ma non crede assolutamente che l'autore fosse da identificare nel martire cittadino Antonino⁹. Nel *Bullettino* del settembre-dicembre 1869, ecco che invece de Rossi presenta un epitaffio dell'anno 488 trovato presso Fiorenzuola d'Arda da Pietro Bortolotti, segretario della R. Accademia di scienze, lettere ed arti di Modena e a lungo corrispondente di de Rossi. Si tratta dell'epigrafe di Lumenusa (CIL 11, 01142 (1)), della quale de Rossi dice di averne fatto pubblicare un disegno in questo bollettino perché «il dotto editore modenese non ha potuto darne alla luce un disegno; ma ha dovuto contentarsi dei tipi tipografici, delegando a me la cura e l'onore di divulgarne il facsimile. Ed io l'ho fatto assai volentieri, per avere così ragione di parlare nel mio *Bullettino* della dissertazione del Bortolotti; che panni cosa nel suo genere perfetta ed esemplare degno d'essere proposto ad imitare ai nuovi cultori della cristiana epigrafia». De Rossi si riferiva alla pubblicazione del Bortolotti *Due antiche epigrafi cristiane di Fiorenzuola e di Piacenza* e di questa offre una rilettura completa con i suoi commenti¹⁰.

8 CECALUPO, *Christian Archaeology in Malta between the Nineteenth and Twentieth Centuries from Two Unknown Letters*, "Bulletin of the History of Archaeology" XXXII (2022), 1, 1-15, DOI: <https://doi.org/10.5334/bha-661>

9 G. B. DE ROSSI, *Un documento inedito sui luoghi santi di Gerusalemme e della Palestina*, "Bullettino di Archeologia Cristiana" III (1865), 11, 81-88.

10 DE ROSSI, *D'un epitaffio dell'anno 488 trovato presso Piacenza ed illustrato dal ch. sig. Pietro Bortolotti*, "Bullettino di Archeologia Cristiana" VII (1865), 5-6, 92-94.

Altro riferimento pubblicato da de Rossi su Piacenza e ottenuto da uno scambio di informazioni epistolari con studiosi del luogo si trova nel *Bullettino* del 1870. In un articolo su un singolare bollo di mattone ritrovato a Roma, de Rossi utilizzò un confronto piacentino ottenuto dal Barnabita epigrafista Luigi Bruzza: «un vero bollo improntato sopra una tegola di Piacenza è un monogramma della foggia predetta accompagnato con rozze lettere Alfa e Omega ed altri informi segni chiusi in un cerchio: lo vide nel 1857 il P. Luigi Bruzza, e me ne comunicò il calco, che do nella tav. Il n. 2. Altre siffatte impronte di monogrammi sopra mattoni io non conosco; e se pur ve ne ha, sono certamente rarissime. E ciò dico non solo dell'Italia, ma d'ogni rimanente regione del mondo antico». De Rossi pubblicò appunto la riproduzione e alla fine del fascicolo dedicò una piccola appendice descrittiva al pezzo¹¹.

Si arriva così al 1880. In un testo che Mario Francesconi ha reso noto in una nota nel suo volume su Scalabrini del 1985¹², il 21 maggio 1880 Giovanni Battista de Rossi indirizzò a Gaetano Tononi, arciprete e all'epoca studioso centrale delle reliquie della diocesi di Piacenza, congratulazioni per lui e con tutta la commissione della ricognizione per lo studio fatto e pubblicato sulle reliquie di Antonino e Vittore. De Rossi si riferisce al volume *Acta recognitionis exuviarum Sancti Antonini et Victoris*, pubblicato da Tononi nel 1880 a seguito delle ricognizioni e sulla base dell'atto di riposizione delle reliquie stesse firmato anche dallo Scalabrini il 15 agosto 1879¹³. L'opera fu ricevuta molto positivamente all'uscita e si inseriva perfettamente nell'interesse dello Scalabrini per i martiri della chiesa di Piacenza, come ricordano vari articoli pubblicati nel maggio-giugno 1880 sul giornale piacentino *La Verità*¹⁴.

11 DE ROSSI, *D'un singolare bollo di mattone trovato nell'emporio romano*, "Bullettino di Archeologia Cristiana" II, 1 (1870), 7-32.

12 M. FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini*, Città Nuova, Roma 1985, 320, nota 118. Per il testo della lettera cfr. *infra*.

13 *Acta quoad exuviarum recognitionem solemnem sanctorum Antonini martyris patroni principis et Victoris episcopi primi Placentiae die XV. Augusti 1879*.

14 Ad esempio, in prima pagina de *La Verità* del 30 maggio 1880 si legge: «Mons. Vescovo Giovanni Battista Scalabrini, appena assunse il governo della Chiesa Piacentina nel febbraio del 1876 concepì il disegno di fare un solenne riconoscimento delle reliquie dei nostri due Santi Antonino e Vittore. Lo dominava questo pensiero per rendere maggior gloria a Dio nei suoi Santi, per esaltare quegli spiriti beati che sulla terra ritrassero meglio la vita del cielo e per attirarne a sé al suo gregge il potente aiuto».

Questa lettera scritta da de Rossi è stata il punto di partenza per una ricerca più approfondita. La semplice esistenza di questo testo indica la presenza di lettere di Tononi a de Rossi, da ricercarsi quindi nel già citato fondo epistolare di de Rossi presso la Biblioteca Apostolica Vaticana per tentare di identificare le lettere scritte appunto in direzione opposta, da Gaetano Tononi a Giovanni Battista de Rossi relativamente agli *Acta*. Effettivamente le lettere vi sono conservate (in numero di nove) e aiutano a capire alcuni dettagli della genesi dell'opera di Tononi e il ruolo avuto da de Rossi.

Le ultime sei lettere, che vanno dal 21 giugno 1880 al 21 aprile 1885, trattano esclusivamente temi di scambi bibliografici e riguardanti l'abbonamento annuale di Tononi al *Bullettino di Archeologia Cristiana*. Sono quindi lettere di carattere "pratico" che saranno lasciate da parte in questo discorso, preferendo concentrarsi sulle prime tre (per i testi integrali si veda comunque l'Appendice).

La prima lettera rintracciata è del 26 luglio 1879, ma dall'incipit di Tononi si intende non essere la prima che egli dirige al de Rossi, dietro suggerimento di alcuni amici comuni tra cui il modenese Bortolotti. Tramite questa missiva Tononi, che sta preparando la sua opera, ringraziò de Rossi per avergli fornito un'interessante informazione riguardante la veridicità di una parte del Martirologio Geronimiano, di cui egli si era servito per provare nella sua opera l'errore di confusione tra il giorno di San Antonino e quello dei Santi Casto e Desiderio nella medesima chiesa, sostenendo la sua opposizione alle invettive del bollandista Jean-Baptiste du Sollier del 1757. De Rossi quindi offrì una direzione dirimente per Tononi, che nella medesima lettera gli ricordò, in breve, quanto utili gli fossero state le opere di de Rossi per i suoi studi. Su questo ritornò poi nella seconda lettera, del 18 maggio 1880, all'indomani della pubblicazione degli *Acta recognitionis*; Tononi ne inviò una copia a de Rossi come ringraziamento non solo per l'imboccata sul Martirologio, ma anche per tutti i suoi scritti di così grande utilità. In ultimo, chiese che il volume fosse annunciato, possibilmente, da de Rossi nel *Bullettino*, sottolineandone il carattere popolare, ma allo stesso tempo utile agli eruditi di cose antiche e cristiane, poiché in esso aveva pubblicato brani di un certo pregio provenienti da libri liturgici piacentini, antichi e fino ad allora inediti.

Ecco che la risposta a questa lettera è il testo del 21 maggio di de Rossi a Tononi con cui è stato aperto questo racconto:

«Civitavecchia, 21 maggio 1880
Stimatissimo Signore,

Rispondo dalla spiaggia marina ove sto per causa di salute lungi dai libri e dalle mie carte, alla sua cortesissima del 18 ed al libro prezioso che ho tutto letto con sommo piacere e profitto. Ella scuserà le imperfezioni della risposta.

In primo luogo mi congratulo colla S.V., con tutta la Commissione, e con S.E. R.ma Mons. Vescovo, di tanto accurata e luminosa ricognizione dei sepolcri più insigni della Chiesa piacentina. La quale non solo rischiarà di vivissima luce l'autenticità delle sacre reliquie e del culto loro prestatato nel secolo IV. in Piacenza; ma estende il beneficio di scienza e di opportuno confavo a tutti i simili casi; ed è un lieto avvenimento nei fasti non solo della Chiesa Piacentina ma eziandio della cristiana archeologia. Perciò accetto con gratitudine il cortese invito di parlarne nel mio Bollettino. Rinnovando le congratulazioni ed i ringraziamenti per l'accuratissimo lavoro, ho l'onore di segnarmi con stima pari all'ossequio

Suo d.mo obb.mo servitore G.B. de Rossi».

Sembra logico chiedersi come mai sia così nota la lettera di risposta e complimenti di de Rossi contenente il suo giudizio sugli *Acta recognitionis exuviarum Sancti Antoinini et Victoris*. Questo avvenne grazie a Scalabrini. Infatti, nella lettera di Tononi a de Rossi del 9 giugno 1880, l'arciprete dice all'archeologo «non ho potuto rispondere subito alla sua del 21 maggio scorso. Le dirò che mi fu più che gradita. La mostrai al mio vescovo e ne fu contentissimo, e mi incaricò di chiederle, se ella permette che si pubblichi il giudizio da lei proferito intorno agli Acta». Il giudizio di de Rossi sugli *Acta* fu, quindi, talmente positivo (come invece non sempre fu la critica locale) da far contento tanto l'autore quanto il vescovo, il quale vorrebbe celebrare l'evento pubblicando il giudizio sulla stampa.

La risposta di de Rossi fu evidentemente positiva: ecco che ne *La Verità* del 29 giugno 1880, il giudizio venne pubblicato integralmente nella sezione *Corrispondenza religiosa*. De Rossi si rallegrava per la pubbli-

cazione e se ne complimentava, tanto da accettare di parlarne nel suo *Bullettino*. Evidentemente egli non tenne fede alla sua promessa: non è stato trovato nessun riferimento al volume di Tononi nei fascicoli successivi del *Bullettino di Archeologia Cristiana*. Indipendentemente da questo, comunque, de Rossi espresse in queste poche righe la sua più ampia visione degli studi di quel tipo: un tale lavoro risultava utile non solo per la storia della Chiesa piacentina ma anche, in generale, per l'archeologia cristiana tutta, secondo una visione in cui ogni informazione è necessaria per la ricostruzione storica globale.

Appendice documentale

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14262, ff. 370rv

Lettera 278

Piacenza 26 luglio 1879

Illustre Archeologo

Io non dubitavo punto della sua gentilezza di rispondere a chi le cerca lumi intorno alle Antichità Cristiane, accertatami pure da due suoi amici il Biraghi di Milano e il Bortolotti di Modena. Anzi quest'ultimo venutomi a trovare dopo alcuni giorni che avevo scritto a lei mi disse della sua assenza da Roma, aggiungendomi che avrei avuto risposta senza fallo. Ed io ieri ricevevo appunto la sua cortesissima lettera, in cui mi dà in tempo la notizia che cercavo per servirmene nel mio studio intorno ai Santi Antonino Martire e Vittore Vescovo.

La notizia comunicatami sempre più mi conferma a ritenere, come lei dimostra, il Martirologio Geronimiano un centone prezioso ma guasto. Sapendo noi Piacentini da fonti antichissime che la chiesa di S. Antonino in Piacenza celebra ai 10 Settembre (sino dai tempi di Carlo Magno) molto solennemente la festa dei SS. Casto e Desiderio, di cui ebbe i corpi circa il 759; e che la festa di S. Antonino cade in vece ai 4 Luglio, si rileva l'equivoco del Martirologio Geronimiano il quale confuse il giorno della festa di Sant' Antonino col giorno di altri due Santi venerati nella chiesa / che porta il nome di quello. Io qui non faccio che accennarle l'argomento che svolgo nel mio scritto, s'intende unicamente al mio assunto, contro il p. Sollier che accusa i Piacentini d'incostanza nell'assegnare la festa in onore di S. Antonino.

La biblioteca Passerini-Landi, della quale io ebbi a mio bel agio l'opera classica di lei Roma sotterranea cristiana tiene tutti e tre i volumi e le tavole connesse, e a me serviranno principalmente i due ultimi.

Io pertanto la ringrazio infinitamente della bontà che ebbe di scrivermi, comunicandomi quanto cercavo; e mi ricorderò, come le promisi, di mandarle copia degli Atti pel solenne riconoscimento dei Santi Antonino e Vittore, che faremo stampare tra non molto.

In fine me le protesto colla stima più grande suo obbedientissimo servo

G. Tononi

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14263, ff. 334rv

Lettera 261

Piacenza 18 maggio 1880

Illustre Signor Archeologo

Pubblicati or ora gli Acta recognitionis exuviarum SS. Antonini et Victoris mi affretto a mandargliene copia, come le avevo promesso. L'accolga in segno di riconoscenza, avendo ella avuta la bontà di comunicarmi la notizia tratta dal Martirologio Metense, la quale io le cercai attorno a S. Antonino da Piacenza.

Il nostro lavoro a lei poi era dovuto per altro titolo. La sua grand'opera Roma cristiana sotterranea (sic) mi ha assai giovato nel finire in buona parte gli studi di cui trattano gli Atti suddetti e nel ben ordinare il resto, mi piace dirle altresì che mi servono molto gli scritti di persona a lei cara, il compianto monsignor Luigi Biraghi. Quegli qualche mese prima di morire si ricordava meco di lei col più grande affetto e colla stima maggiore, e volendomi suo ospite per alcuni giorni quasi ad ispirarmi delle antichità cristiane mi destinava una camera ornata da disegni delle catacombe e di memorie cristiane primitive avute da lei. Godeva tanto degli studi intrapresi a Vicenza intorno ai corpi dei SS. Antonino e Vittore e non poté vederli finiti. Se mai il libro che le invio fosse degno di qualche cenno nel Bollettino d'archeologia cristiana, oso esprimerle il desiderio che del numero in cui si contenesse siffatto annunzio, mandassero una copia a Piacenza. S'intende che la spesa sia a mio carico. Sopra questi atti io poi composi un libro che uscirà presto, ed ella ne avrà copia. È popolare, ma non può dispiacere agli eruditi di cose antiche / cristiane, pubblicandosi in esso brani di un certo pregio tolti da libri liturgici Piacentini certo di tempo assai remoto e mai messi in luce.

Frattanto io mi protesto colla maggiore stima di lei

Devotissimo servo

A. G. Tononi

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14263, ff. 384rv

Lettera 305

Piacenza 9 giugno 1880

Illustre Archeologo

Occupato nelle feste in onore dei SS. Antonino e Vittore, le quali abbiamo celebrate colla più grande solennità e divozione, essendovi persino intervenuti sedici vescovi e il cardinale Moretti, non ho potuto rispondere subito alla sua del 21 maggio scorso. Le direi che mi ...su più che gradita. La mostrai al mio vescovo e ne fu contentissimo, e mi incaricò di chiederle, se ella permette che si pubblichi il giudizio da lei proferito intorno agli Acta.

Volentieri mi sarei servito del suo Bollettino, se avessi saputo che eranvi notizie pe' miei studi. Me lo sarei procurato per mezzo della Biblioteca di Brera e per mezzo del suo amico Bortolotti. Le sono riconoscentissimo della proposta di far acquistare alla Biblioteca della mia città la collezione 1867-1879 di quel detto periodico, al prezzo di lire 210, mentre si vende al prezzo ben maggiore. Ne parlai subito agli amministratori del suddetto istituto, e individualmente li trovai favorevoli all'acquisto, attendo una risposta. Mi userebbe quindi un vero favore se per ora non vendesse ad altri la copia che ha libera. Io solleciterò la risoluzione e sarà mia premura di tosto comunicargliela. /

Col Bortolotti venuto qui per le nozze del suo figlio Giuseppe abbiamo parlato di lei. Non dimenticherò di studiare per risponderle ai quesiti che mi fa, appena sia libero da alcuni lavori che devo compiere.

Le mando un errata corrige, che aggiungerà ai due libri che le spedii. Desidero di cuore che riacquisti perfetta salute e che il Signore la conservi alla scienza e alla religione e mi protesto suo

Obbedientissimo servo

A. G. Tononi

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14263, f. 413r

Lettera 328

Piacenza 21 giugno 1880

Illustre Signore

Speravo proprio che la biblioteca della mia patria avesse la bella sorte di acquistare la rara collezione ch'ella mi proponeva e a condizioni così vantaggiose; ma con un impiegato che considera l'istituto come una sala di lettura, e al quale la commissione amministrativa lascia pieni poteri non mi fu possibile far prendere quei volumi che seguitano (?) la Roma cristiana sotterranea. Io intanto le sono riconoscentissimo dei riguardi che ci ha usati, e le prego d'un piacere di far passare con suo comodo il vaglia postale di lir. 11,50 qui unito all'Amministrazione del Bollettino d'archeologia cristiana, affinché mi sia spedito di tale periodo l'annata in corso.

Non dimenticherò i quesiti. Mi tenga sempre pel suo

Obbedientissimo servo

A. G. Tononi

[a lato appunto de Rossi "prep.a la ricevuta"]

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14263, ff. 457rv

Lettera 363

Piacenza 6 luglio 1880

Illustre Commendatore

Avrà ricevuto una mia lettera in cui le davo notizia che con mio dispiacere non ho potuto indurre gli amministratori della biblioteca piacentina a comperare l'opera da lei additatami. Io però spero averla in prestito e vedere quanto ella mi indicava. Ora le mando copia del giornale che contiene la pubblicazione della lettera sua intorno agli *Acta*. La ringrazio della bontà ..., avendomi concesso di far noto il suo parere intorno a siffatti lavori.

Aspetto con molta curiosità i numeri dell'annata in corso del Bollettino d'archeologia cristiana, il quale per farsi inviato incomodai lei con troppa libertà, del che mi vorrà perdonare.

Le dirò un'altra cosa ed ella farà quello che crederà bene per un mio concittadino. Ci fu da me il prof. Cav. Bernardino Massari insegnante di disegno ornamentale nel R. Istituto Tecnico di questa città e mi disse che si è presentato concorrente al posto / di professore alla cattedra di disegno d'ornamentazione industriale del R. Museo industriale nazionale di Torino e che lo raccomandassi a lei perché ella col professore Mariani è parte della Commissione giudicante dei titoli dei concorrenti e proponente del titolare. Del suddetto insegnante le dico che qui gode di buona fama nella sua partita, io posi lascio giudicare a chi tocca.

Le faccio i miei ossequi e me le protesto suo

Obbedientissimo servitore

A. G. Tononi

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14266, f. 99r

Lettera 477

Piacenza 12 ottobre 1881

Chiarissimo Commendatore

Io non posso che ringraziarla dello scritto intorno ad Urbano II che mi ha spedito, e ch'io lessi più che volentieri, tanto più che quel papa tenne concilio in questa mia città, e di qui iniziò la crociata. Le sue conclusioni mi sembrano dedotte giustamente. Intanto da questo suo lavoro come dal Bullettino induco che ella è in buona salute, e mi consolo, e gliela desidero sempre migliore. Ho letto negli Ann. de phil. chr. Una rassegna d'un'opera nuova di un tedesco, d'archeologia cristiana; simil gente che delibl...] ora la materia dovrebbero farla da maestri. Non sarebbe meglio che la studiassero meglio senza pregiudizi?

Piglio l'occasione di unire a questa mia un vaglia postale di lire 11,50, che alla avrà la bontà di far passare all'Amministrazione del Bullettino, è il prezzo del mio abbonamento. Mi conservi sempre la sua benevolenza e mi tenga sempre per suo

Devotissimo servo

A. G. Tononi

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14267, ff. 154rv

Lettera 133

Piacenza 4 marzo 1882

Illustre Commendatore

Ricevetti ieri il Bollettino, e vidi che nell'indirizzo mi hanno battezzato per Giuseppe, mentre ho nome Gaetano. Vedendo ella qualcuno dell'Amministrazione del periodico, mi farà il piacere di avvertirlo che corregga, affinché i quaderni non recapitino a mio fratello negoziante che appunto si chiama Giuseppe, ma non abita con me.

Le mando la rassegna di un libro letto certo da lei, in quella risposti ad alcune critiche fatte al medesimo dal p. Martinon. Di più scrivendola mi venne così bene al balzo di dire due parole contro il Cornoli e socii, che non potei tacerle, gliele segno. Ed anzi a tal proposito, ancorché io non sappia come lei opini su quelle questioni le apro l'animo mio e la prego, se le viene il desio, di dire costì a chi può molto che lascino la libertà, non vincolino le menti ad un sistema, mentre per XIX secoli abbiamo fra i grandi cattolici alcuni seguaci di Platone, ed altri di Aristotele. È strana davvero che si veggia oggidì darsi la mano Beccelli con autorevoli ecclesiastici, per risuscitare Aristotele. Ah! E poi quanta attività sprecata! E peggio che serve a dividere! Vogliono taluni che il vero cattolicesimo non abbia più nel suo seno Rosmini e seguaci! Che bel guadagno! Dalle nostre parti l'assicuro che sono cose le quali addolorano molti ed anche alcuni vescovi. Intanto trionfano i positivisti! Perdoni a questa nella confidenza fattale pure per spiegarne quelle parole della mia rassegna. Il Signore le dia sempre buona salute e lunghi anni per continuare e finire la sua Roma. E sempre di lei

Affezionatissimo servo

A. G. Tononi

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14270, f. 223r

Lettera 653

Piacenza 21 dicembre 1883

Illustre Commendatore

Spedendo il vaglia per mio abbonamento in corso del Boll. di arch. cris. me ne approfizzo per farle i più lieti auguri nelle imminenti feste natalizie e all'avvicinarsi del nuovo anno; e nello stesso tempo la prego di avere la bontà di passare quel mio titolo al sig. Gatti. Perdoni dell'incomodo che le reco. Il caro maggiore E. Poggi la riverisce per mezzo mio. Mi fo anche ardito di spedirle una mia piccola traduzione di scritto poco noto ma molto importante. Vedendo il padre Cozza me lo saluti tanto, e gli dica che non mi sono scordato della sua domanda, solamente che di Filagato non potrò scrivergli che ciò che ne dice il Campi ed il Poggiali, storici nostri municipali.

Mi tenga sempre per suo

Obbedientissimo Servo

A. G. Tononi

[f. 334r, biglietto da visita 919 "Cav. Vittorio Poggi. Maggiore di Fanteria".
A penna "Piacenza"]

Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 14273, f. 311r

Lettera 275

Piacenza 21 aprile 1885

Illustre Sig. Commendatore

Dovendo spedire un vaglia all'Amministrazione del Bullettino d'arch. cris. ch'ella dottamente dirige m'approfitto per scriverle due righe e per seco lei congratularmi del suo ultimo scritto, che meritamente venne così lodato. Avrà la bontà di far passare il vaglia qui allegato all'avv. Gatti. Perdoni dell'incomodo. E i cataloghi dei MS. Vaticani li avremo presto? Se dell'opuscolo ha qualche copia da distribuire si ricordi anche di me. Io l'ho scorso in Biblioteca, ma son scritti che stan bene anche nello studio, ai quali non raro si ricorre. Il suo

Obbedientissimo

A. G. Tononi

L'ATTENZIONE ALLE RELIQUIE E AL LORO CULTO COME SEGNO DI DEVOZIONE

MATTEO SANFILIPPO - GIOVANNI TERRAGNI

Sin dalla prima grande biografia gli studiosi evidenziano come l'attenzione ai migranti sia solo un aspetto delle molteplici attività sociali ed ecclesiastiche di Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza e fondatore dei Missionari di S. Carlo. Alla fine degli anni venti del secolo scorso, prima che sia richiesta la beatificazione del prelado, la Congregazione Concistoriale affida le carte rimaste in mano al segretario diocesano Camillo Mangot (1850-1945) allo scalabriniano Francesco Gregori (1867-1957) e questi redige il primo studio completo sul prelado¹.

Gregori, ordinato dal vescovo di Piacenza nel 1890, divide la biografia in tre parti². Nella prima descrive la formazione sacerdotale del biografato, nella seconda l'attività quale ordinario della diocesi piacentina e nella terza l'apostolato fra i migranti. Questo impianto è ripreso da tutte le successive biografie sul personaggio³; tuttavia in esse l'aspetto migratorio finisce quasi sempre per soverchiare e mettere in ombra gli altri.

1 Per un profilo vedi *Francesco Gregori, un giornalista moderno*, <http://www.ilnuovogiornale.it/chi-siamo/storia-del-giornale/17-il-fondatore-de-il-nuovo-giornale.html>; vedi inoltre B. SARTORI, *Francesco Gregori: il pioniere del giornalismo cattolico piacentino*, Il Nuovo Giornale, Piacenza 2018.

2 F. GREGORI, *La vita e l'opera di un grande vescovo. Mons. Giov. Battista Scalabrini (1839-1905)*, Torino, L.I. C.E. 1934.

3 Queste sono assai numerose; vedi la prima sezione di V. DE SANCTIS, M. SANFILIPPO e G. TERRAGNI (edd.), *Bibliografia Scalabriniana. Scritti su G.B. Scalabrini, gli Scalabriniani e le opere scalabriniane*, Istituto Storico Scalabriniano, Roma 2020. Alcune sono di notevole valore; altre sono divulgative. Non vale la pena di menzionare queste ultime; tra le prime si possono ricordare: M. CALLIARO e M. FRANCESCONI, *L'apostolo degli emigranti. Giovanni Battista Scalabrini*, Ancora, Milano 1968; M. FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Città Nuova, Roma 1985; G. ROSOLI (ed.), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, CSER, Roma 1989; P. BORZOMATI, *Giovanni Battista Scalabrini. Il vescovo degli emarginati*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; G. BATTISTELLA (ed.), *Scalabrini. Il santo dei migranti*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2022.

Per quanto riguarda la gestione della diocesi, i biografi tendono a mettere a fuoco gli interventi a favore dei poveri e dei sordomuti, dei malati e dei disadattati, i contrasti politici con la società e le amministrazioni locali, il tentativo di riorganizzare l'educazione dei chierici, mentre trascurano la quotidianità ecclesiastica. Eppure, come ricorda Gregori, Antonio Ranza (1801-1875), vescovo di Piacenza dal 1849⁴, lascia in punto di morte una lettera in cui chiede al successore di preoccuparsi proprio di questo aspetto. Nella missiva Ranza suggerisce di rinnovare l'insegnamento catechistico, convocare un sinodo diocesano ed eseguire una ricognizione delle reliquie nella diocesi⁵. Proprio quest'ultima indicazione torna alla ribalta nell'ottobre del 1877, quando soggiorna a Piacenza il cardinal Domenico Bartolini (1813-1887). Il porporato è uno studioso di martiri cristiani e catacombe romane, nonché di strutture abbaziali e conventuali dello Stato della Chiesa, e l'anno successivo diventa prefetto della Congregazione dei Riti⁶. Nel 1877 sta tornando dal lago di Como ed è accompagnato dal filippino Generoso Calenzio (1836-1915), suo conclavista nel concistoro del 1878 in cui è eletto Leone XIII (1810-1903)⁷. Calenzio, già prefetto della Biblioteca Vallicelliana a Roma e poi "scriptor" della Biblioteca Vaticana, visita le chiese di Piacenza e ne contesta la pretesa di ospitare i corpi di alcuni santi, i quali sono invece sepolti a Roma. Il vescovo e i due ospiti discutono del problema e concordano sulla necessaria verifica delle reliquie diocesane⁸.

4 Su Ranza vedi G. BATELLI, *Ranza, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 86, Istituto della Enciclopedia Italia, Roma 2016, treccani.it/enciclopedia/antonio-ranza_%28Dizionario-Biografico%29/, nonché A. ZAMBARBIERI (ed.), *Storia della Diocesi di Piacenza*, volume 4, *L'età contemporanea. Dal tramonto dell'Ancien Régime al Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 2015.

5 GREGORI, *La vita e l'opera*, 115-121.

6 D. BARTOLINI, *La sotterranea confessione della romana basilica di S. Marco: recentemente scoperta, descritta, ed illustrata*, Tip. di C. Puccinelli, Roma 1844; Id., *Sopra l'antico oratorio ch'ebbero i primitivi cristiani della regione de' Marsi, oggi Basilica di S. Cesidio prete e martire, presso Trasacco alle sponde del lago Fucino*, Tip. della Rev. Camera Apostolica, Roma 1855; Id., *L'antico Cassino e il primitivo monastero di S. Benedetto restituito alla luce dai suoi ruderi*, Tip. di Montecassino, Montecassino 1880.

7 Su di lui vedi F. MALGERI, *Calenzio, Generoso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 16, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1973, treccani.it/enciclopedia/generoso-calenzio_%28Dizionario-Biografico%29/.

8 Dopo la loro "invenzione" - vedi E. CRONNIER, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (Ive-VIe s.)*, Brepols, Turnhout 2016, e M. HARTL, *Leichen, Asche und Gebeine. Der frühchristliche Umgang mit dem toten Körper und die Anfänge des Reliquienkults*, Schnell & Steiner, Regensburg 2018 -, le reliquie godono di grande attenzione soprattutto nel medioevo e nella prima età moderna, vedi C. FREEMAN, *Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped*

Scalabrini decide di affrontare la questione partendo da quelle relative ai santi Antonino martire, patrono della città (270/275-303)⁹, e Vittore, reputato primo vescovo piacentino¹⁰. Ha infatti avviato il restauro della basilica di S. Antonino e tale intervento gli permette di riportare alla luce i resti dei due santi, conservati sotto l'altar maggiore assieme a un'ampollina con il sangue del secondo. Negli ultimi due giorni del maggio 1878 visita quindi le reliquie e avvia il processo di ricognizione della loro veridicità¹¹. Al proposito scrive a Luigi Albuzzi, cappellano dell'Ospedale militare di Milano, e gli chiede una ricerca documentaria su s. Vittore presso la Biblioteca Ambrosiana¹². Il 14 giugno 1878 decreta inoltre la formazione di una commissione di otto sacerdoti, che coprono un vasto spettro di discipline: agiografia, storia, archeologia, chimica e biologia. Tra gli otto Gaetano Tononi e Carlo Grandi, rispettivamente storico e archeologo¹³, sono incaricati di stendere una memoria su quanto ritrovato

the History of Medieval Europe, Yale University Press, New Haven CT 2011 (*Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*, Einaudi, Torino 2012), e T. CERAVOLO, *Il prepuzio di Cristo. Storie di reliquie nell'Europa cristiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017. Sono rilanciate dal Concilio di Trento in chiave antiprotestante e nell'Ottocento in chiave antiliberale, mantenendo una presa sui fedeli sino ai giorni nostri: A. ANGENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, C. H. Beck, München 1994. Tra tardo Cinquecento e Ottocento si pone il problema dei falsi e dello sfrenato commercio di reliquie, a più riprese contrastato dalla Santa Sede, vedi D. ROCCIOLLO (ed.), *Della giurisdizione e prerogative del Vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Antonio Cuggiò segretario del tribunale di Sua Eminenza*, Carocci, Roma 2004, 112-118, e M. GHILARDI, *Il Custode delle Reliquie e dei Cimiteri*, "Studi Romani", nuova serie, I (2019), 1, 175-210.

9 Sul santo, la basilica e l'"invenzione" delle reliquie vedi S. PIGHI, *Sant'Antonino, patrono di Piacenza: un martire e la sua basilica*, beweb.chiesacattolica.it/percorsitematici/santantonino-patrono-di-piacenza-un-martire-e-la-sua-basilica/.

10 Secondo i commentatori ottocenteschi, s. Vittore (300?-375?) sarebbe stato il primo vescovo piacentino e avrebbe edificato la chiesa intitolata al martire Vittore, poi divenuta di S. Antonino in omaggio al patrono cittadino.

11 Troviamo i riferimenti al succedersi delle varie decisioni nella *Relatio Status ecclesiae placentinae*, primo novembre 1879. Questa relazione, come le altre, è disponibile in G.B. SCALABRINI, *Scritti*, V, *Lettere*, Parte II, *Alla S. Congregazione del Concilio (Relazioni triennali) - Ai Sacerdoti Piacentini*, CSERPE Basilea 1983.

12 Abbiamo la lettera di risposta di Albuzzi del 24 luglio 1878 in Archivio Generale Scalabriniano (d'ora in poi AGS), AE 01.07.04, annunciante l'invio di documenti.

13 I due ecclesiastici sono ricordati in E. NASALLI ROCCA, *La storiografia piacentina nell'Ottocento*, "Aevum" XXXI (1957), 4, 316-346. Il primo si è già occupato del duomo piacentino ne *Il beato Gregorio X nelle sue attinenze coll'insigne basilica di S. Antonino in Piacenza*, Tipografia Solari, Piacenza 1876, e dal suo lavoro nella commissione trae ispirazione per *Notizie intorno la vita e il culto dei santi Antonino e Vittore, vescovo, e pratiche diverse ad onore degli stessi santi*, Tipografia Solari, Piacenza 1880. Il secondo diviene archivista della basilica di S. Antonino.

sotto il vecchio altare del duomo¹⁴. La ricognizione delle reliquie prende quasi un biennio: terminati gli studi necessari, sono riposte in una nuova urna, pagata dal vescovo, e poste nuovamente sotto l'altare maggiore. A questo punto, siamo alla domenica 29 maggio 1880, iniziano le celebrazioni, destinate a durare otto giorni e precedute dall'inaugurazione nella medesima chiesa di un monumento a Pio IX scolpito da Giovanni Battista Duprè (1817-1882)¹⁵.

L'esaltazione dei santi protettori della città è quindi collegata a quella del pontefice da poco scomparso. Scalabrini, subito dopo il concilio Vaticano, ha esaltato Pio IX e il dogma della infallibilità pontificia in undici conferenze, tenute a Como nell'estate 1872 e quindi raccolte in volume¹⁶. Quest'ultimo è piaciuto a Giovanni Bosco, che ne ha promosso una riedizione più concisa e leggibile¹⁷ e l'ha fatta conoscere al papa, raccomandando personalmente lo "zelante" sacerdote¹⁸. Secondo i contemporanei è proprio questo il motivo della improvvisa promozione a vescovo di Scalabrini¹⁹. I festeggiamenti testimoniano dunque l'imperitura fedeltà a papa Mastai, ma hanno anche un significato locale e a tal scopo sono preparati con attenzione. Il vescovo ha sperimentato sin dall'ingresso a Piacenza la reazione negativa delle autorità governative. Nel 1877

14 La relazione è negli *Acta recognitionis exuviarum SS. Antonini et Victoris*, Tipografia Tedeschi, Piacenza 1880, 23-88. Viene approvata da Louis Duchesne, sia pure con qualche riserva sull'ingenuità relativa alla fondazione della diocesi piacentina. Secondo il sacerdote francese questa è nata non soltanto prima dell'arrivo del milanese s. Savino (330-420), vescovo piacentino dal 376, ma anche prima di Vittore. Vedi la recensione di DUCHESNE per la "Revue de Questions Historiques" XXIX (1881), 333-334. Sul futuro monsignore, allora membro e in seguito direttore dell'École française di Roma vedi B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922). Historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome*, École française de Rome, Rome 1992, e F. MORES, *Louis Duchesne: alle origini del modernismo*, Morcelliana, Brescia 2015. Gli Atti della ricognizione sono elogiati da Giovanni Battista De Rossi in una lettera a Tononi, pubblicata su "La Verità" del 20 giugno 1880.

15 Vedi E. SPALLETTI, *Duprè, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 42, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, [treccani.it/enciclopedia/giovanni-dupre_\(Dizionario-Biografico\)/](http://treccani.it/enciclopedia/giovanni-dupre_(Dizionario-Biografico)/).

16 *Il Concilio Vaticano. Conferenze tenute nella Cattedrale di Como dal Sacerdote Gio. Battista Scalabrini Parroco Priore di S. Bartolomeo*, Franchi, Como 1873.

17 G.B. SCALABRINI, *Le glorie del papa nel Concilio Vaticano. Pensieri e riflessi sulla costituzione prima intorno alla Chiesa spiegata al Popolo nella Cattedrale di Como*, Tipografia dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, Torino 1874.

18 L'originale della lettera è in Archivio Apostolico Vaticano, Epistolae ad Principes. Positiones et Minutae 1874, n. 90, ed è commentato in G. Bosco, *Epistolario*, IV, LAS, Roma 2003, 327.

19 G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990, 262.

Vincenzo Taccari (1816-1892, prefetto a Piacenza 1876-1881) ha cercato di bloccare le processioni del Corpus Domini e, quando in seguito si sono comunque tenute, la stampa anticlericale ha infierito contro le "maschereate medievali". Scalabrini spera quindi che i festeggiamenti per le reliquie del santo patrono e del primo vescovo cittadino costituiscano l'occasione adatta per attestare la propria presenza a Piacenza²⁰.

Il 6 maggio 1880 pubblica una lettera pastorale in grado di eccitare l'orgoglio civico dei suoi fedeli²¹. In essa ricorda la visita alla basilica di due anni prima:

«Fu in quella occasione che ordinammo si aprisse la grande urna di marmo posta sotto la mensa dell'altar maggior di detta Chiesa, e ciò per fare una solenne ricognizione delle reliquie dei Santi Antonino e Vittore che vi si dicevano sepolte. Da secoli quell'urna non era stata aperta, e, sebbene presentasse all'esterno contrassegni manifesti dei tesori che racchiudeva, dubbi non lievi tuttavia si erano sparsi intorno ai medesimi. Qual giubilo pertanto il Nostro, o Dilettissimi, allorché Ci venne dato di vedere coi Nostri occhi le sacre spoglie dei mentovati due Santi! Quale la nostra commozione allorché arrivammo a baciare l'ampolla, contenente le reliquie di quel sangue benedetto, che fu versato da Antonino in testimonianza della fede!»

E continua: «Oh ralleghiamoci, o Dilettissimi, esultiamo! Piacenza va ricca senza dubbio di molti insigni e preziosi monumenti, veri tesori dell'arte, ma ninuno di essi è certo più stimabile, agli occhi della fede di cotesto sangue glorioso!; niuno più insigne delle spoglie di Antonino e Vittore».

Scalabrini invita a Piacenza cardinali e vescovi per i festeggiamenti. Durante questi ultimi fa predicare tre solenni pontificali e organizza una grande processione nel pomeriggio del terzo giorno. Per tutta la settimana il duomo è meta di pellegrinaggi da parte di parrocchie, istituti, scuole e associazioni della diocesi, nonché degli ordini religiosi presenti nella stessa (cappuccini, carmelitani, lazzaristi, figlie del Sacro Cuore, figlie della Provvidenza). A latere sono previsti incontri di vario tipo; tutti, però, mirati a esaltare l'attività sociale della Chiesa. Il cardinale Vincenzo

20 FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini*, 361-362.

21 *Lettera pastorale di Monsignor Vescovo di Piacenza pel solenne riconoscimento delle reliquie dei SS. Antonino e Vittore*, Tedeschi, Piacenza 1880, pubblicata in G.B. SCALABRINI, *Lettere Pastorali*. SEI, Torino 1994, 173-186.

Moretti (1815-1881)²², arcivescovo di Ravenna, riceve le associazioni cattoliche diocesane; Daniele Comboni (1831-1881), vicario apostolico dell'Africa centrale, parla delle missioni in quella zona²³. Infine il 5 giugno, penultimo giorno dei festeggiamenti, è sottoscritto un indirizzo a Leone XIII, che ringrazia con un breve del 26 luglio e rileva il grande successo della settimana dedicata ai due santi²⁴.

Sia il pontefice, sia il vescovo concordano sulla positività dell'evento nella coeva congiuntura politico-religiosa. In effetti, al contrario delle precedenti processioni, quella del 31 maggio 1880 è autorizzata senza problemi e vede la partecipazione delle autorità. Da questo momento Scalabrini fa sempre leva sull'orgoglio dei suoi diocesani e sfrutta il peso politico e identitario dei "santi locali", come d'altronde avviene in tutte le diocesi del tempo²⁵. Da allora non solo il vescovo prosegue la ricognizione di tutte le reliquie piacentine, annullandone alla fine ben poche, ma spinge soprattutto sul riconoscimento di quelle legate alla città o comunque alla diocesi²⁶.

22 Su Moretti, vedi S. MAROTTA, *Moretti, Vincenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 76, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, [treccani.it/enciclopedia/vincenzo-moretti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://treccani.it/enciclopedia/vincenzo-moretti_(Dizionario-Biografico)/).

23 Sul vicario, canonizzato nel 2003 e fondatore dell'istituto missionario comboniano, vedi G. ROMANATO, *L'Africa Nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*, Corbaccio, Milano 2003.

24 Una copia dell'indirizzo al papa e l'originale del breve di ringraziamento si trovano in AGS, AB 01.02.03. Nella *Relatio status ecclesiae placentinae*, 1882, nel già citato SCALABRINI, *Scritti*, V, *Lettere*, Parte II, è menzionata la lettera e ne sono ricordati i firmatari. Oltre al cardinale e ai vescovi citati nel testo sottoscrivono e partecipano ai festeggiamenti Pietro Carsana vescovo di Como, Pietro Giuseppe Gaudenzi vescovo di Vigevano, Francesco Sabia vescovo di Crema, Domenico Gelmini vescovo di Lodi, Domenico Villa vescovo di Parma, Pietro Giocondo Salvai vescovo di Alessandria, Vincenzo Capelli vescovo di Tortona, Agostino Riboldi vescovo di Pavia, Vincenzo Manicardi vescovo di Borgo S. Donnino. Come si vede sono tutti ordinari delle diocesi più vicine e corrispondono a un'area latamente padana, che comprende parti del Piemonte, della Lombardia e dell'Emilia, cui in seguito Scalabrini si rivolge per cercare i propri missionari. Vedi G. BATTISTELLA, M. SANFILIPPO e G. TERRAGNI, *Breve storia della Congregazione Scalabriniana*, Istituto Storico Scalabriniano, Roma, in preparazione.

25 Per una riflessione generale, vedi T. CALIÒ, *Il regionalismo agiografico in Italia dalle "sacre storie" al turismo religioso*, in T. CALIÒ, M. DURANTI e R. MICHETTI (edd.), *Italia sacra. Le raccolte di vite di santi e l'invenzione delle regioni (secc. XV-XVIII)*, Viella, Roma 2014, LV-LXXVI, e T. CALIÒ e D. MENOZZI (edd.), *L'Italia e i santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2017.

26 SCALABRINI, *Scritti*, V, *Lettere*, Parte II.

Prima di procedere in tal senso procede, però, a preservare il ricordo dei festeggiamenti e fa pubblicare tutti i materiali della ricognizione (nei già citati *Acta recognitionis exuviarum SS. Antonini et Victoris*) e soprattutto un opuscolo su quanto avvenuto²⁷. In quest'ultimo sono raccolti la sua lettera pastorale, il programma delle feste, i nomi dei membri della commissione per la ricognizione e dei comitati per i festeggiamenti e per l'inaugurazione del monumento a Pio IX. Sono inoltre riprodotti i discorsi più importanti di quella settimana: del canonico Ildelfonso Morandi, prelado domestico del pontefice, per la suddetta inaugurazione; del professore Giovanni Battista Rossi²⁸, canonico della cattedrale, sulla Legione Tebea, cui sarebbe appartenuto s. Antonino²⁹; di Egidio Mauri (1828-1896), vescovo di Rieti, ancora su Antonino; di Paolo Ballerini (1814-1897), patriarca d'Alessandria d'Egitto, su entrambi i santi. Infine sono compresi gli appunti di Geremia Bonomelli (1831-1914), vescovo di Cremona e grande amico di Scalabrini, sull'importanza dei martiri e il testo della lettera a Leone XIII e della risposta di quest'ultimo.

Alla base di tutti questi testi vi è l'idea che il culto dei santi rinforzi quello di Cristo³⁰. La più volte citata lettera pastorale di Scalabrini è piuttosto esplicita al proposito: i santi sono i naturali tutori della fede di una popolazione, sono figure facilmente comprensibili e sono quindi fonte di ispirazione³¹. Le reliquie sono «le spoglie gloriose di coloro che ci furono padri e maestri nella fede» e davanti ad esse si inginocchiavano «fidenti i nostri antenati: intorno a esse stringevasi il popolo nei maggiori bisogni della patria e ne sperimentava gli effetti salutari». Compiere lo stesso atto nuovamente fortifica i fedeli e li riconnette a un passato glorioso. Inoltre li fortifica nelle nuove lotte. Alcuni anni dopo, il 28 novembre

27 *Le feste di Piacenza per la solenne riposizione delle reliquie di S. Antonino e S. Vittore l'anno MCCCCLXXX*, Tipografia vescovile Giuseppe Tedeschi, Piacenza 1881.

28 Autore del libro *I pregiudizi contro la religione*, Tipografia, Sant'Agostino, Piacenza 1883.

29 Sull'invenzione di una legione tebana (dalla città egiziana di Tebe) inviata sulle Alpi e convertitasi al cristianesimo, vedi M. CENTINI, *Martiri Tebei. Storia e antropologia di un mito alpino*, Priuli & Verlucca, Scarmagno 2010. Santi, ascritti a tale legione, sono divenuti patroni di varie città in Piemonte, Lombardia ed Emilia. Vedi F. BOLGIANI, *La leggenda della legione tebea*, in G. SERGI (ed.), *Storia di Torino*, I, *Dalla preistoria al Comune medievale*, Einaudi, Torino 1997, pp. 330-336.

30 La letteratura sul culto dei santi in Italia è sterminata, per alcune indicazioni: R. RUSCONI, *Una chiesa a confronto con la società: la politica della santità in età contemporanea*, in A. BENVENUTI et al. (edd.), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2005, 331-386, e *Un popolo di santi*, in A. MELLONI (ed.), *Cristiani d'Italia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, treccani.it/enciclopedia/un-popolo-di-santi_%28Cristiani-d%27Italia%29/.

31 FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini*, 399-400.

1885, sottolinea quanto il culto dei santi possa aiutare nel contrastare la penetrazione protestante. In tale lotta i fedeli devono mostrare di essere e voler essere «i figli non indegni del glorioso Antonino»³².

I santi sono i tutori della fede ed è importante ricordarne e divulgarne le gesta. Bisogna dunque inserire la loro celebrazione nel funzionamento della diocesi. In primo luogo serve perciò la ricognizione che attesti la loro veridicità, in tal modo «i miracoli dei tempi Apostolici si rinnovano in faccia a tutte le nazioni, in virtù dei corpi dei Martiri». Poi si deve risistemarli in modo consono: dopo il restauro della basilica «[l]a luce più serena e più bella splende ora intorno all'urna dei Santi Antonino e Vittore». Infine le reliquie devono trovare posto e funzionalità nella quotidianità diocesana. Nella relazione della quarta *visita ad limina* (primo novembre 1885) scrive di aver «lavorato a una redazione più accurata del Proprium degli Uffici e delle Messe della Diocesi Piacentina» anche sulla base delle ricerche sui corpi santi³³. Dopo «la ricognizione canonica di molti corpi di Santi e Beati, per speciale indulto della Sede Apostolica, e delle insigni Reliquie, di cui con mirabile provvidenza e benigna disposizione Dio ha arricchito questa città e diocesi, ho intrapreso con la massima accuratezza e con non minore fatica la riforma degli Uffici, delle Messe e del Calendario, secondo i voti dei miei Predecessori». Temeva infatti, come i propri predecessori che «l'antica e dovuta venerazione dei Santi propri» stesse diminuendo. D'altronde gli studi più moderni avevano dimostrato come l'agiografia tradizionale riportasse dati fallaci e fosse quindi facile farsene beffe. Così come poteva causare sentimenti negativi la confusione fra singole parti e l'interezza dei corpi dei santi, specie poi se i nomi di questi venivano confusi. Di conseguenza ha operato ad eliminare «con l'aiuto di Dio, tutti gli errori storici e liturgici dal Calendario», ottenendo nel 1883 e nel 1884 i decreti di approvazione della Congregazione dei Riti (sempre presieduta dal cardinal Bartolini), e ha provveduto a ristamparlo in un volumetto apposito, nonché come appendice del Messale. Inoltre ne ha dato notizia con una omelia del 26 settembre 1884, festa di s. Giustina, patrona della città³⁴.

32 *Contro le conferenze protestanti. Avvertimento del vescovo di Piacenza al suo popolo*, Tipografia Tedeschi, Piacenza 1885. La citazione è a p. 7. Copia dell'opuscolo è in AGS, AP 01.10.06.

33 SCALABRINI, *Scritti, V, Lettere*, Parte II

34 AGS, AR 03.03.

Tutti i primi anni ottanta sono presi da questi lavori e dalle ricognizioni come attesta non solo la relazione diocesana del 1885, ma anche quella del 1882³⁵. In questa specifica che a «quanto ho finora scritto sulle Reliquie dei Santi, di cui la mia Chiesa, per grazia di Dio, è ricca, mi è gradito aggiungere di avere fatto la ricognizione canonica, la traslazione in luogo più degno e una reposizione più onorifica» di varie reliquie a partire da quelle di s. Eufemia. In effetti la ricerca di una miglior esposizione delle reliquie, nonché la richiesta di reliquiari adeguati, è toccata già nel primo sinodo diocesano del 1879, quando specifica di voler richiedere ai parroci un catalogo accurato di tutte le reliquie nelle varie chiese³⁶. Sul tema torna nel secondo sinodo, durante il quale istituisce una commissione per lo studio sulle sacre reliquie al fine di pubblicarne un elenco preciso³⁷. In appendice al sinodo diocesano può così pubblicare il *Catalogo dei corpi dei Santi e delle Reliquie insigni e notevoli conservate nelle chiese della città e della Diocesi di Piacenza, con la documentazione relativa a 158 reliquie* (vedi tabella 1, per un esempio)³⁸. Conclude tale elenco annotando che sono stati trovati «molti altri corpi e reliquie insigni di santi, ma non ci è stato possibile procedere alla loro ricognizione canonica, perché non ancora finiti gli studi e non sono stati sufficientemente esaminati i documenti». Promette di tornarvi sopra in seguito e di pubblicare un nuovo elenco in occasione del terzo sinodo, ma non mantiene l'impegno. Né pare aver formato ulteriori commissioni di specialisti di agiografia e archeologia, chimica, medicina e anatomia addette alle ricognizioni³⁹.

35 FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini*, pp. 396-399.

36 *Synodus dioecesisana*, Ex typographia episcopalis Joseph Tedeschi, Placentiae 1880. Vedi in particolare il capitolo "De Reliquis Sanctorum", alle pp. 35-40.

37 *Synodus Dioecesisana Placentina Secunda*, Typis Episcopalibus Ioseph Tedeschi, Placentiae 1893.

38 *Ibid.*, 405-425.

39 Le modalità di scelta delle commissioni, nonché i relativi decreti del 2 maggio 1876, 14 luglio 1879 e 7 ottobre 1880 sono ricordati nella premessa al *Catalogus*. In essa specifica anche che tutti i documenti relativi ai lavori della commissione sono disponibili nell'Archivio capitolare o negli archivi delle singole chiese coinvolte.

Tabella 1: reliquie diocesane (nelle sole chiese cittadine) dal *Catalogo dei corpi dei Santi e delle Reliquie insigni e notevoli* ⁴⁰

CHIESA	RELIQUIA
Cattedrale	Santi Cipriano / Artemia / Candida / Paolina / Claudio martire / Severo martire / Almachio martire / Romano / Teodoro / Giulio / Benedetto / Flaminio e Adriano martiri / Paolino / Aurelio martire / Antonio, Domenico, Felice, Fedele, Fortunato, Innocenzo, Placido, Agnese, Benedetta, Colomba, Domenica, Marta e Vittoria ⁴¹ / Raimondo Palmerio / Filippo Suzani / Innocenzo / Bartolomeo / Acacio / un martire senza nome della Legione Tebea / Cristoforo / Corrado Confalonieri / Gregorio X / Giovanni Battista
Basilica collegiata di S. Antonino	Antonino / Vittore / Opilio / Casto / Desiderio / Innocenzo / Flavio
Basilica S. Savino	Savino / Mauro / Crisante e Daria / Gelasio / Pellegrino / Eusebio / Vittore / Donnino / Vittoria
Parrocchia S. Sisto, una volta abbaziale osb	Sisto II / Fabiano / Sebastiano / Germano / Sinforiano / Timoteo / Felice nolano / Macario / Marcello / Apuleio / Martina / Barbara / Innocenzo
Parrocchia S. Pietro	Franca
Parrocchia S. Eufemia	Eufemia / Vittore / Sostene
S. Francesco	Protasio
SS. Nazario e Celso	Frammenti di teste appartenenti a tre vergini uccise dagli unni a Colonia assieme a S. Orsola
S. Giovanni Battista	Bartolomeo martire
S. Donnino	Fortunato martire
S. Stefano	Feliciano
S. Vincenzo	Clemente e Urbico
Seminario Urbano	Opilio
Basilica di S. Maria Vergine di campagna (già dei frati minori osservanti)	Vittoria, Vittore, Marco Fantuzzi, Leonardo e un frammento della S. Croce

⁴⁰ Per ogni reliquia si ricorda non soltanto la posizione in una determinata chiesa, ma anche la storia dell'acquisizione.

⁴¹ Sono tutte reliquie di corpi trovati nella catacomba di S. Saturnino a Cagliari e donate il 16 marzo 1643 da Tommaso Rachis, vicario generale della diocesi cagliaritano, a padre Bonaventura, cappuccino di Piacenza.

S. Bernardino dei frati cappuccini	Frammenti della S. Croce, della veste di Cristo, del pallio della Madonna / Massimo martire / Marcello martire / Apollonia
S. Raimondo delle suore benedettine	Raimondo Palmerio
S. Martino del Collegio di S. Orsola	Eugenio martire / Vittore martire / Lucido martire
Cappella interna del medesimo collegio	Sotero
S. Girolamo delle suore del Sacro Cuore di Gesù	Placida martire
S. Chiara	Alessandro martire / Adriano martire / Gaudenzio martire / Secondo, Caio, Vito e Sergio / Concordia e Sellana / sangue di Redenta e altre martiri / Maurizio / Felicissimo

Negli anni Novanta dell'Ottocento e nei primi del Novecento, i problemi divengono in effetti altri, sul piano sociale e su quello politico⁴². Se torniamo alla *Relatio status ecclesiae placentinae* del 1882 e alla «traslazione in luogo più degno» di tante reliquie⁴³, vediamo come siano sottolineati i casi di s. Eufemia nella chiesa a lei dedicata⁴⁴ e di Sisto II, papa e martire⁴⁵. La chiesa di quest'ultimo accoglie inoltre le reliquie di Fabiano (papa) e Sebastiano (soldato), di Germano (vescovo di Capua) e Macario (anacoreta), nonché di molti altri santi e martiri, che tornano più volte negli scritti di Scalabrini. Nel 1882 si segnala inoltre che nel novembre 1880 è stata eseguita la ricognizione delle ossa di s. Opilio, diacono piacentino del IV secolo. Il 9 marzo 1890 parte di queste reliquie è spostata nella nuova cappella del seminario. Nel 1882 è effettuata la ricognizione del corpo di s. Raimondo Palmieri (1140-1200) e il 29 luglio 1900 questo è trasferito con solenne processione dalla cattedrale alla chiesa di S. Raimondo⁴⁶.

42 BATTISTELLA, *Scalabrini. Il santo dei migranti*.

43 *Relatio status ecclesiae placentinae*, 1882, in SCALABRINI, *Scritti*, V, *Lettere*, Parte II.

44 Sul ritrovamento delle ossa di s. Eufemia nel gennaio 1880 e il loro riposizionamento sotto l'altare maggiore della chiesa medievale a lei dedicata, vedi SCALABRINI, *Orazione su S. Eufemia Vergine e Martire - nel giorno 9 maggio 1881*, in AGS AR 03.03.05; si tratta dell'omelia di chiusura delle feste solenni per la ricognizione delle reliquie della santa.

45 Sulla ricognizione delle ossa di s. Sisto e i festeggiamenti nella chiesa omonima dal 6 all'8 agosto 1881, vedi SCALABRINI, *Orazione per le feste solenni di S. Sisto Il Papa e Martire in occasione della ricognizione delle sue ossa, 8 agosto 1881*, in AGS, AR 03.03.06. Nell'occasione il vescovo scrive una lettera a Leone XIII, che ringrazia il 24 agosto: AGS, AB 01.02.04 e 01.02.05.

46 Vedi la lettera di ringraziamenti del 10 aprile 1900 di Maria Francesca Bertola, abbadesse delle benedettine cassinesi di S. Raimondo, proprietarie della chiesa omonima, AGS, AN 05.07.08, nonché gli appunti relativi alla traslazione della salma in AGS, AR 03.02.12.

Alcune delle reliquie elencate in queste ultime pagine sono di santi non immediatamente legati a Piacenza, se non per una donazione o un acquisto che le ha ivi portate. Tuttavia Scalabrini non deflette dalla politica di attenzione alla dimensione locale. Come ricordato più sopra, riconosce quasi subito l'importanza di lavorare in tale senso e già il 10 giugno 1879 ottiene da Leone XIII l'indulto per celebrare la festa delle Sacre Reliquie conservate nella diocesi piacentina, con speciale menzione di quelle locali⁴⁷. Inoltre si preoccupa presto di rilanciare il culto di s. Savino, già citato vescovo di Piacenza. Savino è il successore del già ricordato Vittore e, secondo la tradizione, ha rinvenuto nuovamente il corpo di s. Antonino, già preservato dal primo vescovo. Su Savino Scalabrini torna più volte⁴⁸. Per la ricognizione del suo corpo nella basilica omonima forma una commissione analoga a quella per Antonino e Vittore. Sulla base del lavoro dei commissari emana il decreto di autenticità il primo marzo 1882. Il 16 dicembre 1883 procede alla riposizione solenne. Il 2 luglio 1903 ricompone le reliquie in una nuova urna e il 15 novembre dello stesso anno celebra il pontificale con la partecipazione di Natale Bruni (1856-1926), arcivescovo di Modena, e altri vescovi delle diocesi vicine⁴⁹.

Le reliquie fanno infine parte di un grande progetto di rilancio delle parrocchie diocesane, anche dal punto di vista architettonico: nella relazione del centesimo triennio della diocesi, consegnata il primo novembre 1885 e relativa al 1882-1885⁵⁰, ricorda di aver visitato 224 parrocchie e di averne consacrate 36, «di cui 9 costruite del tutto ex novo». Insomma nel primo decennio di episcopato il lavoro relativo alle reliquie si connette al più generale sforzo di ristrutturare la diocesi sul piano pratico, coinvolgendo il rinnovo dell'architettura e della quotidianità. A partire dal 1885 questo sforzo, almeno per quanto concerne reliquie e corpi santi, diminuisce bruscamente, ma non termina mai (come suggerisce l'immagine allegata, tratta dall'Archivio Generale Scalabriniano). Così come continua l'acquisizione di nuove reliquie, come attesta la lettera di ringraziamenti del 28 novembre 1902, al cardinal Ferrari, arcivescovo

⁴⁷ *Relatio status ecclesiae placentinae*, 1879, nel già citato SCALABRINI, *Scritti*, V, *Lettere*, Parte II.

⁴⁸ In particolare il 17 gennaio 1894 e il 15 novembre 1903, AGS, AR 03.03.04 e 04bis.

⁴⁹ Per una ricostruzione complessiva, vedi G. MALCHIODI, *San Savino vescovo di Piacenza*, Tipografia F. Solari di Gregorio, Piacenza 1905. Il piacentino Gaetano Malchiodi (1878-1965) serve nella parrocchia di S. Savino prima di intraprendere una lunga carriera ecclesiastica che lo porta ad essere vescovo titolare di Cana e vicario apostolico della prelatura territoriale di Loreto e in seguito arcivescovo titolare di Amasea.

⁵⁰ Vedi SCALABRINI, *Scritti*, V, *Lettere*, Parte II.

di Milano, che gli ha inviato alcune reliquie dei santi Ambrogio e Carlo⁵¹. Al contempo prosegue l'opera di verifica delle reliquie a disposizione della diocesi, come rivela l'attestato qui di seguito (Figura 1).



Figura 1: Attestato del 1902 (AGS)

TRACCE DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA ANTICA NELLA CITTÀ E DIOCESI DI PIACENZA

MANUEL FERRARI

Per meglio comprendere le dinamiche della prima evangelizzazione del territorio piacentino e contestualizzarne le poche fonti archeologiche occorre rifarsi al secondo vescovo di Piacenza, tale Sabino o Savino (regge la diocesi dal 375 al 394?), diacono della Chiesa milanese come risulta da diversi documenti conciliari¹. La sua conoscenza è assicurata da tre fonti documentarie: gli atti del Concilio di Aquileia, le lettere di San Basilio e sei lettere di Sant'Ambrogio dalle quali traspare una sincera amicizia tra i due vescovi. Anche nei *Dialoghi* di Gregorio Magno si rammenta la figura di Sabino di Piacenza, il quale ordina al fiume Po di ritirarsi, salvando in questo modo alcuni possedimenti fondiari in prossimità delle acque. Lo storico Campi immagina la consacrazione di Savino avvenuta a Roma da papa Damasco, mentre il Poggiali preferisce ipotizzare che il novello vescovo fosse stato consacrato da Ambrogio a Milano, vista la giurisdizione della diocesi milanese su quella piacentina. Difficile individuare l'anno della sua elezione a vescovo, certo è che nel 380, in occasione della prima lettera da parte del vescovo Ambrogio, Savino doveva già reggere la diocesi.

Savino partecipa al sinodo di Roma del 372 e all'ambasciata di Antiochia, segno questo che fosse persona erudita e con una buona preparazione teologica, qualità che gli riconosce lo stesso Ambrogio nella lettera XLVIII, in cui gli chiede consiglio circa alcuni suoi scritti prima di procedere alla pubblicazione.

Nell'epistolario ambrosiano emerge la grande personalità di Savino, afferma Ambrogio: «poichè è piaciuta anche a te la nostra abitudine di scambiarsi lettere nelle quali pur essendo lontani conversiamo come fossimo presenti, con maggiore frequenza-particolarmente quando sono solo- continuerò a rivolgerarti la parola con i miei scritti. Infatti non

¹ P. RACINE, *Storia della diocesi di Piacenza. Il Medioevo dalle origini all'anno mille*, Morcelliana, Brescia 2008.

sono mai solo quando sembra che io sia solo né meno occupato di quando sembra che sia disoccupato».

Dal vescovo Savino dipenderà, in collaborazione con Ambrogio, l'evangelizzazione del territorio diocesano e l'assetto della vita liturgica e pastorale della Chiesa piacentina oltre alla promozione della vita consacrata.

Gli si attribuisce il ritrovamento del corpo del patrono della città, il martire Antonino.



(fig. 1)

Pochi anni prima il vescovo Ambrogio aveva compiuto a Milano *l'invenzione* dei corpi dei santi Gervasio e Protasio.

Nel 396 il vescovo Vittricio di Rouen dedica ai santi citati la sua cattedrale e pone sotto l'altare diverse reliquie, comprese quelle dei santi Gervasio e Protasio e quelle del vescovo Antonino, tutte donategli dal vescovo Ambrogio.

Negli anni a seguire molte chiese della diocesi piacentina saranno dedicate, grazie all'azione di Savino, a sant'Antonino e ai santi Gervasio e Protasio, in particolare laddove erano maggiormente radicati i culti pagani. Per la diocesi piacentina, la cui giurisdizione si estende oggi come allora sui municipi romani di Piacenza e Velleia, Savino promuove l'erezione di chiese a Travo, laddove era presente un tempio di Minerva Medica e a Velleia, antica capitale dei Liguri Veleiati.

Per quanto concerne la città di Piacenza i siti riferibili al periodo della prima evangelizzazione di cui siano presenti fonti archeologiche sono: l'area del complesso episcopale (all'interno del quadrante sud-occidentale), la chiesa di Sant'Antonino e l'oratorio di Santa Maria in Cortina (nell'area cimiteriale extra-urbana prossima all'isolato della cattedrale), la chiesa di San Savino (nell'area cimiteriale a sud -est), oltre ad alcune tombe a camera nel quadrante nord-orientale, ove in seguito fu eretto il monastero di San Sisto.

Tenteremo di dare evidenza di alcune delle principali peculiarità di questi luoghi, senza pretesa, in questo contesto di una trattazione esaustiva.

I quadranti del complesso episcopale presentano ancora non poche criticità nella definizione degli edifici di culto esistenti fin dal IV secolo e nella loro evoluzione. Uno dei temi più controversi è la presenza in quest'area della città di una prima cattedrale già al tempo del vescovo Vittore e, di conseguenza, l'individuazione della sua esatta collocazione, in assenza di un'accurata indagine archeologica e di fonti scritte.

Uno dei maggiori studiosi della chiesa piacentina Pier Maria Campi (1569-1649), a cui si deve l'*Historia ecclesiastica di Piacenza*, riferisce di due chiese all'interno della cittadella vescovile: una voluta dal vescovo Desiderio eletto nel 756, dedicata all'Evangelista, poi detta San Giovanni *de Domo*², l'altra eretta per volere del vescovo Seufredo un secolo più tardi. Per quest'ultima, che sarà dedicata a Santa Giustina di Antiochia, il Campi narra che il vescovo diede inizio alla costruzione della nuova cattedrale dentro le mura nell'855. Gli scritti del Campi erano quindi stati interpretati ritenendo che la primitiva cattedrale fosse sempre stata in area extra-urbana, da individuarsi nella basilica di Sant'Antonino, utilizzata fino alla costruzione di una nuova basilica intra-murana.

Solo dagli anni '90 del secolo scorso, le tesi di J.C. Picard del 1988 e di G. C. Wataghin del 1989 consentirono di porre nuova luce sulle ipotesi fino ad allora avanzate.

Picard studiando diverse cattedrali nel nord Italia giunge ad affermare che le cattedrali erano interne alle mura già nel IV secolo, mentre le sepolture dei vescovi erano in chiese cimiteriali o martiriali sub-urbane.

2 P. M. CAMPI, *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, Piacenza 1651-1662, 53.

Nei casi da lui esaminati non si trovano sepolture di vescovi nelle cattedrali prima del VIII-IX secolo³, salvo raramente.

La Wataghin contemporaneamente giunge ad affermare che la basilica di Sant'Antonino è chiesa cimiteriale e che la cattedrale si debba ipotizzare da sempre in area urbana nel sito di quella attestata nel IX secolo, dove vennero individuati nel secolo scorso "i resti di una struttura ottagonale con tracce di canalizzazione, che parrebbe identificabile con il battistero"⁴, di cui diremo in seguito.

La chiesa di San Giovanni Evangelista poi detta *de Domo*, fu quindi probabilmente ricostruita su una *ecclesia* paleocristiana, danneggiata o semplicemente non più adeguata alle mutate esigenze. Diverrà il luogo dove secondo il Campi saranno sepolti i vescovi dal IX secolo fino al 1089, salvo quattro eccezioni. L'appellativo "*de Domo*" sarebbe da interpretare in virtù della vicinanza alla *Domus Episcopalis*, documentata anche a Milano dallo stesso Ambrogio.

In attesa di ulteriori indagini, il parallelo tra l'azione pastorale di Ambrogio e quella di Savino, potrebbe indurci ad avanzare alcune ipotesi.

Ambrogio ordinò la demolizione dei templi pagani e la costruzione di chiese e basiliche cristiane, in analogia si comportò Savino nella diocesi piacentina.

I due vescovi condussero parallelamente operazioni architettoniche e urbanistiche di grande interesse. A Milano fu predisposta la costruzione per volere di Ambrogio della basilica *martyrum*, all'interno di un'area cimiteriale, ove vennero deposte le reliquie dei Santi Gervasio e Protasio e dove lui stesso fu sepolto. Savino negli stessi anni portò a compimento la basilica *martyrum* di San Vittore, in un'area cimiteriale romana posta a sud-ovest della città, nella quale furono traslate le reliquie del corpo del martire Antonino unitamente a quelle di Vittore, suo predecessore.

³ J-CH. PICARD, *Le souvenir des evaques. Sepultures, listes episcopales et culte des eveques en Italie du Nord des origines au X siecle*, Roma 1988, 342.

⁴ G. CANTINO WATAGHIN, *Urbanistica tardoantica e topografia cristiana. Termini di un problema*, in G. SENA CHIESA, E. A. ARSLAN (edd.), *Felix temporis reparatio. Atti del Convegno Archeologico Internazionale 'Milano Capitale dell'Impero Romano'*, Milano 1992, 90.

Ancora Ambrogio fece costruire la basilica *apostolorum* che poi prese il nome di San Nazaro in Brolo. Negli stessi anni Savino fece costruire una basilica dedicata ai dodici apostoli a presidiare la porta sud della città esattamente come accade a Milano, e qui venne sepolto.

Non è ancora certa la data di costruzione della basilica di Santa Tecla, la *basilica maior* o *basilica nova* di Milano, alcuni studiosi la collocano intorno al 350 altri al periodo ambrosiano o forse più tardi. La chiesa fu distrutta da Attila nel 452, riparata da Eusebio nel 454, poi ben restaurata dall'arcivescovo Lorenzo I di Milano nel 490-512; quindi distrutta ancora dai Goti nel 539.

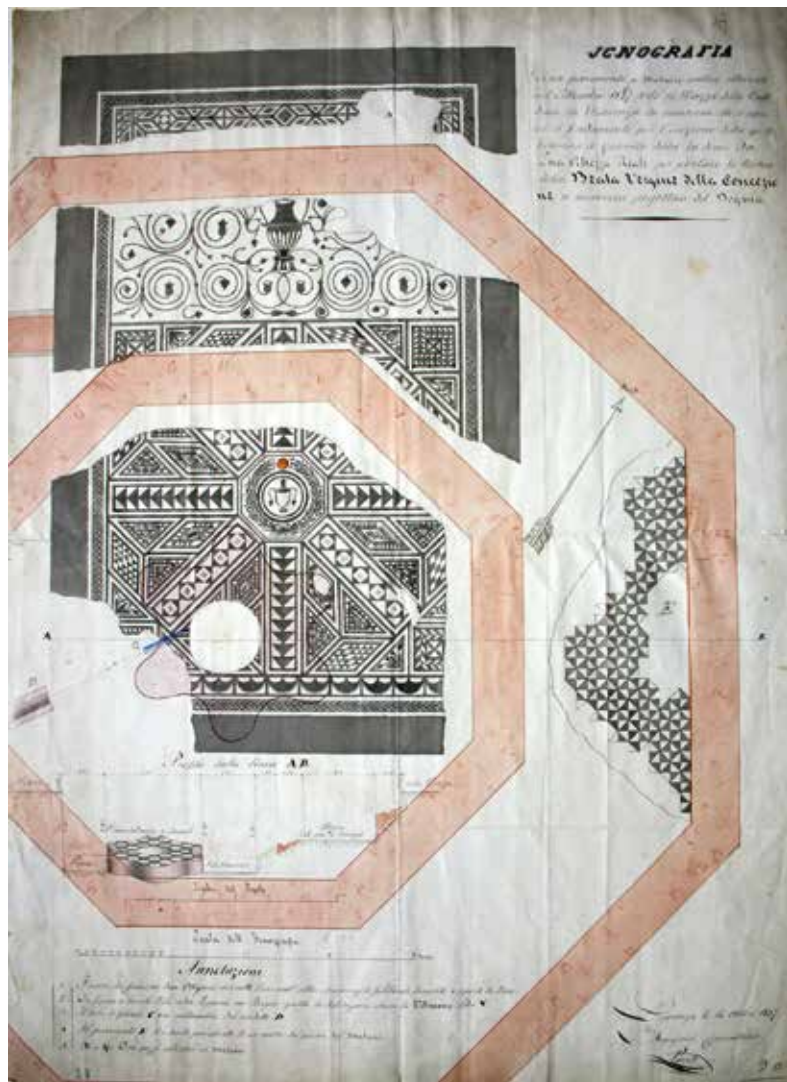
Verrebbe da dire che difficilmente dei vescovi così attenti all'erezione di basiliche quali nodi cruciali alla diffusione del cristianesimo in opposizione agli edifici pagani, potessero ignorare la basilica cattedrale, ne avranno senz'altro promosso la ristrutturazione o favorito la costruzione di nuove basiliche in prossimità di quelle esistenti. Anche per Piacenza la prima basilica dovette essere più volte distrutta per essere poi nuovamente eretta, secondo le cronache del Campi, al tempo del vescovo Desiderio, probabilmente dopo un lungo periodo di oblio, tale da averne fatto perdere la memoria. I Longobardi forse preferirono concentrare i loro sforzi sulla ricostruzione della basilica del patrono visto la loro particolare devozione al culto dei martiri, piuttosto che riferirsi ad una basilica diruta dentro le mura⁵.

Per ricostruire la topografia del complesso episcopale occorre partire dall'unico dato certo suffragato da uno scavo archeologico. Per un'attenta analisi di quanto rinvenuto occorre riprendere lo studio recentemente pubblicato da Anna Maria Carini⁶.

L'8 dicembre 1854, con la bolla *Ineffabili Deus*, papa Pio IX proclama il dogma dell'Immacolata Concezione. Per ricordare questo importante avvenimento il vescovo A. Ranza decide di far erigere al centro di piazza Duomo un'imponente colonna sormontata dalla statua dell'Immacolata. Nel 1857 si dà corso ai lavori che vengono diretti dall'ingegner Cesare Pavesi. Scavando per gettare le fondamenta della colonna emerge qualcosa di inatteso e straordinario. Quanto sappiamo è stato restituito in una relazione e un rilievo di grande formato (65,7 x 45,7 cm) oggi conservati alla Biblioteca Comunale Passerini Landi.

⁵ RACINE, *Storia della diocesi di Piacenza*, 93.

⁶ *Ibid.*, 119-126.



(fig. 2)

L'interesse di Pavesi si concentra su un grande mosaico scoperto alla profondità di 2.4 mt, che costituiva il pavimento di un *triclinium* a denotare la presenza nell'area di piazza Duomo di una *domus* romana, della quale vennero in luce anche materiali da costruzione. Il mosaico per il quale è stata proposta una datazione tra la seconda metà del II e l'ini-

zio del III secolo d.C., risultava tagliato da due strutture murarie ottagonali concentriche, pertinenti al battistero paleocristiano, oggi da tutti accettata. I due ottagoni sono separati da un ambulacro largo 2.10 mt, misuravano all'interno da lato a lato circa 12.60 mt e 6.80 mt. I muri di fondazione in calcestruzzo erano conservati per un'altezza di 80 cm e avevano uno spessore di 80 cm. A nord-est rimaneva parte di un alzata in laterizi spesso 50 cm, lungo il quale giaceva un tratto di pavimentazione in *opus sectile* di piccolo modulo. Al centro un elemento a sei lobi, direttamente appoggiato sul mosaico, aveva un diametro massimo di 2.90 mt e un'altezza di 50 cm. Il piano e il bordo presentavano un rivestimento marmoreo, il primo a piastrelle quadrate bianche e nere, il secondo a lastre bianche di diversa larghezza. Nel mezzo, una cavità circolare di diametro poco inferiore a 1 mt e della profondità di ca. 55 cm era in relazione ad una fistula in piombo, riferibile ad un condotto di adduzione dell'acqua. La Carini evidenzia come sia difficile dal solo rilievo del Pavesi capire se questa struttura potesse costituire una conca battesimale paleocristiana oppure un manufatto preesistente alle strutture ottagonali quale una fontana (del II secolo, come se ne sono trovate all'interno di ninfei) riutilizzata adattandola a fonte battesimale. La planimetria ottagonale ci consente un confronto con i primi templi cristiani, soprattutto in Italia settentrionale, per l'opera pastorale ambrosiana. Ancora la Carini propone stringenti analogie con il battistero di Cremona, recentemente riscoperto sotto la cripta di Sant'Omobono e datato alla fine del IV-inizi del V secolo. La copertura dell'ottagono interno era probabilmente a cupola poggiante su un tamburo finestrato e protetta da un tetto a spioventi, come nei battisteri del Laterano, a Frejus e Albenga, mentre l'ambulacro poteva avere volte a botte o una più leggera travatura lignea. Per la datazione si propongono i primi decenni del V secolo, in raccordo al pavimento del deambulatorio presumibilmente in fase.

Le fonti citate forniscono informazioni discordanti che rendono problematico ancorare topograficamente i rinvenimenti. Carini suggerisce che le distanze indicate dal Pavesi di metri 17.60 e 23.95, siano state calcolate dai margini della piazza piuttosto che dal filo esterno dei portici e riferite ai muri d'ambito occidentale e settentrionale del battistero e non ai lati del mosaico⁷.

⁷ M. BUENO - C. CECALUPO - M.E. ERBA - D. MASSARA - F. RINALDI (edd.), *Atti del XXIV colloquio dell'associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico*, Edizioni Quasar, Roma 2019, 152.

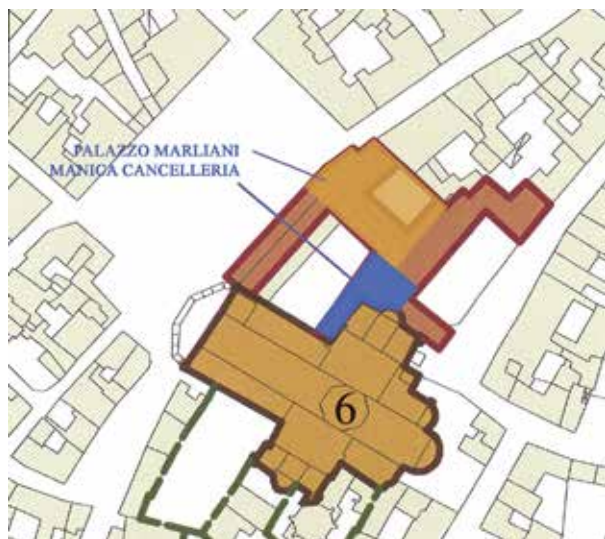
Come noto la disposizione assiale di battistero e cattedrale, pur non essendo rigidamente applicata, risulta privilegiata in Italia settentrionale dalla fine del IV secolo⁸.

Il battistero costituiva l'elemento distintivo del complesso episcopale strettamente congiunto alla cattedrale, in quanto i riti dell'iniziazione cristiana prevedevano la partecipazione immediata all'eucaristia.

Un rinvenimento certamente molto rilevante che possiamo immaginare non abbia lasciato indifferente il vescovo G.B. Scalabrini, che prenderà possesso della diocesi piacentina solo vent'anni più tardi. Possiamo immaginare che gli scavi avessero gettato nuova luce sul complesso episcopale piacentino, sollecitando nuove ricerche e indagini, ma anche richiamando l'attenzione sulle origini della Chiesa locale.

Determinata quindi la posizione del battistero, occorre procedere per ipotesi a individuare la posizione delle altre due basiliche. Riprendendo ancora il Campi veniamo a conoscere le misure della chiesa di San Giovanni pari a 40 per 70 braccia (25 per 40 metri circa); una basilica quindi di grandi dimensioni, descritta fra le più *belle fabbriche che erano in quei giorni nella città di Piacenza*. Sempre dal Campi si rileva che durante la costruzione dell'attuale cattedrale si decise di accorciare la chiesa di San Giovanni di circa 20 metri, riducendola a forma pressoché quadrata, in quanto disturbava la vista della facciata (o forse la costruzione stessa della nuova cattedrale?). Tra alterne vicende San Giovanni sopravvisse, pur ampiamente rimaneggiata, fino al 1544, anno in cui, per volere del legato apostolico Marino Grimani, venne abbattuta per lasciar spazio alla piazza o *per meglio scoprire a passeggiar la riguardeuol facciata della Matrice Basilica d'hoggi*. Possiamo sintetizzare quanto sopra in alcuni punti. La chiesa di San Giovanni doveva sorgere nelle vicinanze del palazzo vescovile e dell'attuale cattedrale e se poteva interferire con entrambi, come risulta dall'affermazione del Campi, è possibile immaginarla collocata tra i due. Nel 1544 la chiesa di San Giovanni già ridotta a rudere, venne definitivamente abbattuta, ma questo significa che fino a quel momento avrebbe dovuto coesistere al palazzo di Marliani, che è databile alla fine del secolo XV, a cui nel 1512 era già stato aggiunto il loggiato della cancelleria.

⁸ CANTINO WATAGHIN - M. CECHELLI - L. PANI ERMINI, *L'edificio battesimale nel tessuto della città tardoantica e altomedievale*, in D. GANDOLFI (ed.), *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi. Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* (Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia 21-26 settembre 1998), I-II, Bordighera 2001, 231-265.



(fig. 3)

Cadrebbero in questo modo le ipotesi finora fatte, che hanno sempre teso a collocare la chiesa di San Giovanni in sovrapposizione al palazzo vescovile. Anche il mosaico ritrovato durante i lavori di ristrutturazione degli anni '70 a circa -2.20 mt dovrebbe quindi attestare la presenza di una diversa fabbrica, sulla quale nei secoli successivi si edificò il palazzo e non il pavimento dell'antica chiesa di San Giovanni.

Sembra allora più propria una disposizione parallela rispetto al fianco nord-est della cattedrale, con il fronte rivolto verso la piazza.

Secondo questa ipotesi, la chiesa di San Giovanni, nell'intera lunghezza, avrebbe dovuto avanzare considerevolmente nella piazza e costituire un effettivo ingombro, oltre a limitare la visuale della facciata della cattedrale. In questa posizione avanzata avrebbe costituito il fondale della strada delle tre Ganasce (poi via Legnano), che collegava la piazza con Porta Nuova (porta d'ingresso per chi giungeva in città percorrendo la via Emilia), attestando in tal modo il presidio vescovile sul settore sud-orientale della città⁹. Alla sua sinistra doveva sorgere il palazzo

⁹ UFFICIO BENI CULTURALI DELLA DIOCESI DI PIACENZA-BOBBIO, *Censimento del patrimonio architettonico e artistico: la Cattedrale e il Palazzo Vescovile di Piacenza*, Edizioni Tip.Le.Co, Piacenza 2013.

vescovile, mentre alla destra probabilmente altre case del complesso episcopale, poi distrutte con la costruzione dell'attuale cattedrale. La chiesa ridimensionata sul finire del XII secolo doveva invece avere la facciata coincidente con il fronte del palazzo vescovile prima della sua riedificazione ottocentesca, avanzato quindi della profondità del loggiato rispetto all'attuale.

I documenti dell'archivio capitolare della cattedrale rendono noto che vicino alla chiesa di San Giovanni venne eretta a partire dall' 870 la chiesa di Santa Giustina, fondata come chiesa minor ma che a partire dal 1001, data di arrivo a Piacenza delle reliquie della santa, assunse importanza di chiesa *maior*, generando il progressivo abbandono della chiesa di San Giovanni che è descritta all'inizio del 1200 quale rudere. L'attuale cattedrale, come si è sempre ritenuto, sarebbe stata ricostruita sulle rovine della chiesa di Santa Giustina, crollata per effetto del grande terremoto del 1117. Probabilmente le cose non andarono esattamente in questo modo. Il terremoto danneggiò certamente la basilica ma funse da catalizzatore di un processo di rinnovamento ecclesiale, politico e culturale già in atto, che culminò nella costruzione di una nuova e ben più imponente basilica cattedrale. Ancora una volta, prendendo a riferimento altri casi coevi dell'Italia settentrionale, possiamo immaginare che il cantiere che si fa iniziare entro il 1122 e terminare intorno alla metà del XII secolo abbia convissuto con la presenza della precedente fabbrica di Santa Giustina, di fatto includendola tra le nuove absidi e l'erigenda facciata. Solo terminata una parte ben definita della nuova cattedrale si poté procedere alla definitiva demolizione della precedente chiesa. Quanto sopra ci induce a collocare Santa Giustina in posizione centrale rispetto all'attuale cattedrale.¹⁰

Sul lato sud-ovest sorgeranno nel tempo ben tre chiostri la cui conformazione è documentata in una planimetria del '500, i cui edifici saranno parzialmente demoliti dalla fine dell'800¹¹.

10 Tale collocazione va ulteriormente circoscritta con particolare riferimento al perimetro delle mura che la contenevano.

11 Per le sopra citate questioni si rimanda all'attività di indagine e ricerca svolta nel 2022, in occasione dei festeggiamenti per i 900 anni della cattedrale di Piacenza. In collaborazione con l'Università di Verona si è proceduto all'esecuzione di uno scavo in prossimità delle absidi che ha portato alla luce un cimitero medievale tutt'ora in corso di studio. All'interno della cattedrale, in piazza Duomo e nella piazza Chiostri è stata condotta un'approfondita indagine georadar utile a comprendere la configurazione del complesso episcopale.



(fig. 4)

Dando per buone le ipotesi sopra riportate è possibile proporre uno schema del complesso episcopale in età altomedievale che vede la presenza di almeno due chiese, San Giovanni e Santa Giustina, oltre al battistero che non sarà più citato a partire dal X secolo, e che verrebbe a collocarsi esattamente in asse con la chiesa di San Giovanni.



(fig. 5)

Spostando l'attenzione al di fuori delle mura urbane, ci concentriamo sulla prima basilica cimiteriale dedicata al patrono Antonino.



(fig. 6)

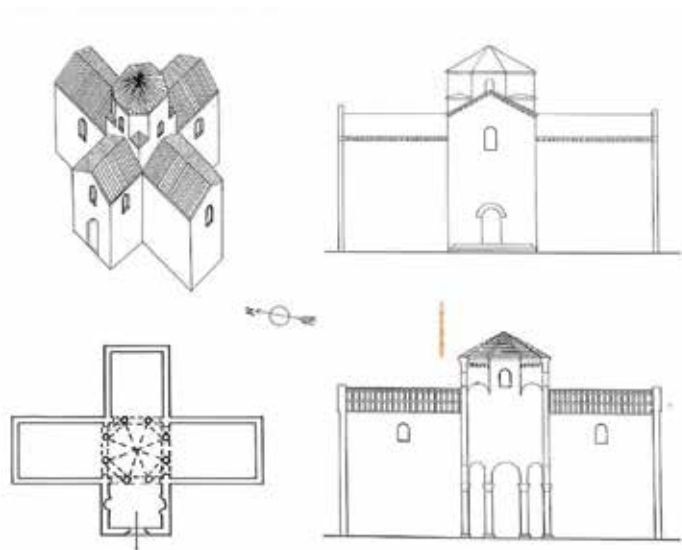
Richiamando ancora il Campi, il vescovo Savino, ritrovato il corpo del martire Antonino all'interno dell'ipogeo di Santa Maria in Cortina di cui diremo, colloca le reliquie accanto a quelle di Vittore, nella basilica eretta da quest'ultimo.

Altri studiosi ritengono più plausibile che il vescovo Vittore abbia avviato la costruzione della basilica per essere poi sepolto nella stessa area cimiteriale extraurbana ove fu sepolto anche il martire Antonino. Per volere del vescovo Savino i corpi furono riesumati per essere poi trasferiti all'interno del *martyrion* che fu fatto ultimare.

Uno studio fondamentale per comprendere l'evoluzione della basilica è quello redatto da Bertelli-Summer nel 1985¹², immediatamente seguente i lavori di restauro della torre che sovrasta la crociera, a causa di noti problemi strutturali evidenti già nel tardo medioevo. Le indagini di termoluminescenza hanno evidenziato la presenza di materiale del IV secolo nei tre bracci superstiti della croce, nelle basi delle colonne, nel-

¹² L. BERTELLI - L. SUMMER, *Restauro e consolidamento di Sant'Antonino, antica cattedrale di Piacenza*, Grafis Industrie Grafiche s.r.l., Bologna 1991.

le trombe, nel tamburo fino all'altezza della cornice ad archetti. Luciano Summer sottolinea come questi risultati definiscano con chiarezza un impianto a *martyrium* del tutto simile a quello più vicino della chiesa cimiteriale di San Nazzaro, anch'essa fuori le mura, iniziata nel 382 e consacrata da Ambrogio nel 385-86, la cui planimetria si caratterizza per due colonne a separazione della navata trasversa della croce dai bracci di uguale larghezza.



(fig. 7)

La prima chiesa doveva quindi avere impianto a croce libera, con le otto colonne del quadrato di incrocio che venivano a definire lo spazio sacro dell'altare e dei due sepolcri. Le quattro cuffie trasformavano il quadrato di base in tiburio ottagonato sormontato da copertura piramidale, in perfetta aderenza con lo schema del *martyrium* costantinopolitano¹³. Viene così a definirsi l'importanza simbolica del quadrato, sormontato dall'ottagono. Le dodici arcate vogliono rappresentare le dodici porte di Gerusalemme, come indicato nell'Apocalisse. Tale impianto, così significativo sotto il profilo simbolico, non sarà mai tradito dalle successive numerose ristrutturazioni medievali.

¹³ *Ibid.*, 24-26.

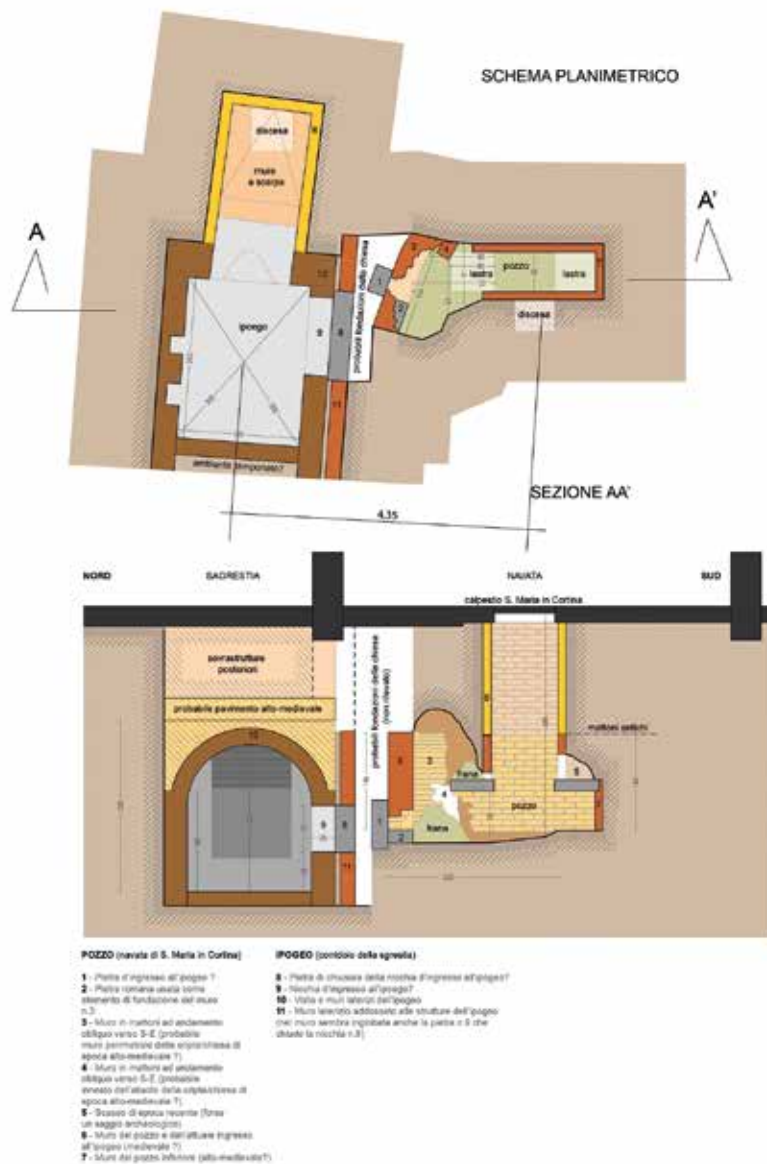
A pochi passi da Sant'Antonino si trova il piccolo oratorio di Santa Maria in Cortina, in cui tradizione vuole che il vescovo Savino abbia trovato le spoglie del martire Antonino dopo un sogno premonitore.



(fig. 8)

L'area è riconosciuta dagli studiosi quale necropoli meridionale della città, per la presenza di un numero cospicuo di iscrizioni funerarie rinvenute. Il sepolcreto si estendeva a margine della Postumia che fiancheggiava le mura di Piacenza e sarebbe stato utilizzato già dalla prima età imperiale. Un nucleo di epigrafi rinvenute in Sant'Antonino e databili al I-II secolo, formavano la cassa entro cui fu rinvenuta l'urna di piombo con le reliquie del patrono.

Per lungo tempo si è creduto che la tomba del martire fosse collocata alla base di un pozzo con apertura ovale posto al centro del presbiterio, davanti all'altare maggiore.



(fig. 9)

Nel 2019 grazie ad un'importante iniziativa di valorizzazione promossa dalla diocesi, è stato possibile riprendere gli studi del Siboni¹⁴ e approfondire, con l'apporto di vari esperti, la stratigrafia degli alzati e l'analisi delle pitture parietali.

Tali studi hanno evidenziato, come già aveva compreso Siboni, che il pozzo al centro del presbiterio altro non era che una sorta di "macchina scenica", realizzata forse in occasione di uno dei restauri medievali dell'oratorio (probabilmente concomitante a uno dei restauri della basilica di Sant'Antonino), per riportare all'attenzione dei fedeli la miracolosa *inventio* delle spoglie del martire. Siboni propose già nel 1967 un'alternativa più convincente. Si accorse infatti che da una botola della sagrestia si scendeva all'interno di una camera ipogea (esattamente in asse con l'attuale campanile), di dimensioni molto modeste pari a 2.3 mt x 1.8 mt, coperta da una volta a botte, il cui piano di calpestio, del quale rimangono pochi frammenti di cotto in un angolo, si trova a -4.5 mt dalla quota del pavimento della chiesa.



(fig. 10)

¹⁴ A. SIBONI, *Antico ipogeo nel sottosuolo della chiesa di S. Maria in Cortina*, "Libertà", 6 maggio 1967.

I lacerti di decorazione pittorica vedono i quattro spigoli delle pareti dipinti a fasce rosse e ocre e all'interno dei quadranti tracce di colore verde e rosso; sulla parete ovest, in direzione nord, una figura di uomo con toga scura. La volta conserva una decorazione a cassettonato i cui colori si accordano con la datazione del martirio¹⁵.

Anche l'ampolla ricordata nell'*Inventio corporis Sancti Antonini* del IX secolo, che ancora oggi accompagna le reliquie collocate sotto l'altare maggiore della basilica, pare confermare gli elementi della tradizione.



(fig. 11)

Il manufatto di vetro verdognolo era deposto come corredo delle sepolture più ricche, rinvenuto similare in Italia settentrionale in contesti funerari tra la fine del III e i primi del IV secolo. I pochi elementi archeologici e le fonti parrebbero quindi convergere per confermare la sepoltura del martire Antonino nella necropoli meridionale della città, all'interno di un ipogeo probabilmente riadattato all'uopo (dimostrazione ne sarebbe la parete di tamponamento che perimetra il vano a ovest che parrebbe celare altri ambienti), sormontato forse da un sacello o signacolo (come indurrebbe a pensare il pavimento in coccio posto all'estradosso della volta, ben visibile, sezionato scendendo all'interno della sepoltura).

¹⁵ RACINE, *Storia della diocesi di Piacenza*, 131.

Interessante all'interno dell'ipogeo lato sud, la presenza di un'apertura in direzione del pozzo medievale, molto manomessa durante gli studi del Siboni, che mostra la presenza di blocchi romani di grandi dimensioni forse reimpiagati quali fondamenta per l'erezione della prima chiesa di Santa Maria, immediatamente a fianco del sacello.

Recenti studi hanno inoltre permesso di verificare come nel cortile interno della canonica, a pochi metri dalla tomba del martire, sia presente un terzo pozzo, citato anche nella visita pastorale Castelli del 1579, che presenta un'apparecchiatura muraria in laterizio da mettere in relazione ad una fonte d'acqua considerata miracolosa in quanto nelle vicinanze della sepoltura di un martire, come in molte altre città italiane.¹⁶

Altrettanto meritevole, in ragione delle recenti scoperte, è l'area nord-occidentale della città romana già occupata in età repubblicana a prevalente uso residenziale, luogo nel quale sorgerà il cenobio piacentino di San Sisto di fondazione imperiale.

La sua costruzione si compie tra l'852 e l'875, in piena età carolingia e in una fase particolarmente complessa e dinamica per la città di Piacenza che, dopo la dominazione longobarda e l'invasione franca, sta vivendo una forte ripresa economica e demografica.

Il monastero femminile che l'imperatore Ludovico II investe in breve tempo di proprietà e privilegi sarà retto dalla stessa moglie, Angilberga, e rappresenterà, in definitiva, una sorta di presidio filoimperiale, strategicamente collocato entro la cinta fortificata di Piacenza.

Per questo monastero sarà commissionata da papa Giulio II la *Madonna Sistina* di Raffaello venduta dai monaci all'imperatore Augusto III di Polonia, ora conservata nella Gemäldegalerie di Dresda.

In occasione dei lavori preparatori alla mostra *La Madonna Sistina di Raffello rivive a Piacenza* allestita nella cripta della basilica nel 2021, gli artigiani hanno rinvenuto a lato del presbiterio, una piccola apertura all'interno della quale con sorpresa è stato possibile notare alcune decorazioni.

16 A. RIVA, M. VENEZIANI, *Note per la chiesa di Santa Maria in Cortina. Luogo di devozione popolare*, in A. C. MASTROVITI - B. DODI - D. TAGLIAFERRI (A CURA DI), *Le arti in dialogo. Festschrift per Antonella Gigli*, Edizioni Tip.Le.Co, Piacenza 2023, 322.



(fig. 12)

Trattasi di una tomba a camera coperta da volta a botte, intonacata e dipinta. La sepoltura risulta tagliata all'angolo S-W e nel lato S-E dai muri della cripta, da riferirsi probabilmente al primitivo edificio medievale in quanto la chiesa attuale – per volere dei monaci - viene riproposta nel progetto del Tramello, in sovrapposizione a quella precedente. Carini ad una prima analisi - in attesa che la tomba possa essere liberata dalle macerie - avanza alcune ipotesi che qui ripropongo²⁷. Il vano ha una lar-

¹⁷ M. FERRARI – S. PIGHI, *San Sisto in Piacenza. Un'abbazia benedettina dalle origini al Rinascimento*, Edizioni Scritture, Piacenza 2022, 22-23.

ghezza di 1 mt, lunghezza di 1.4 mt e altezza di 1,35 mt; la decorazione, probabilmente eseguita a secco, vede alla base della volta una ghirlanda tesa di foglie lanceolate, annodata con sottili nastri con particolare attenzione naturalistica. Le pareti laterali sono decorate con un *velarium* a fondo bianco che cade a festone con pieghe chiaroscurate di colore verde a *chevron* e a ventaglio, con sopra dipinti con colori rosso e verde elementi vegetali. Sulla volta alcune stelle a sei punte. Carini ricorda come nei contesti sepolcrali cristiani l'alloro, in quanto sempre verde, sia considerato simbolo di vita eterna guadagnata all'umanità da Cristo redentore, mentre i *vela* potrebbero essere interpretati come un'allegoria dell'ingresso in Paradiso derivando dalla tradizione iconografica ellenistica in cui le *cortinae* segnavano il passaggio dalla dimensione terrena all'aldilà. Il prato fiorito o la proposizione di elementi vegetali alludono al tema della beatitudine, al giardino celeste e sono da riferirsi al periodo tardo antico e, per il linguaggio simbolico adottato, da ricondursi all'ambito cristiano. Tale tomba, compiute le necessarie indagini archeologiche, potrà essere confrontata con la precedente sepoltura nel sottosuolo della chiesa di Santa Maria in Cortina per la contemporaneità dei lacerti di decorazione.

A conclusione pare utile ricondurre al tema del convegno, evidenziando l'attenzione del vescovo Scalabrini per le questioni concernenti l'archeologia, l'arte, l'architettura, anche in virtù del contesto socio - culturale che caratterizza la città di Piacenza sul finire del XIX secolo.

L'alta borghesia piacentina si caratterizzava in quegli anni per un massimalismo religioso, il trabocco del romantico, il gusto retrò e un'indole sognatrice; elementi che sfoceranno in campo sociale nel clima spensierato della Belle Époque¹⁸.

Il vescovo Scalabrini è sollecitato dalla nuova ideologia nazionale e liberale, che vede nella storia medievale e nelle esaltazioni neoguelfe sul ruolo storico del vescovo e della cattedrale elementi utili a coniugare istanze ideologiche e impegno politico ed economico. Con queste motivazioni, il vescovo Scalabrini con la lettera *Pel nostro Duomo* del 9 febbraio 1894 decide di promuovere i restauri della cattedrale resisi urgenti "per motivazioni religiose, etiche e estetiche". Nel marzo dello stesso anno viene nominata una direzione tecnica preposta a seguire

18 F. BIANCHI, *La figura e l'opera dell'architetto Guidotti (1853-1925)*, "Strenna Piacentina," 1993, 131-142.

i lavori di cui fanno parte gli ingegneri Giuseppe Manfredi, Guglielmo Della Cella e il giovane architetto Camillo Guidotti. Quest'ultimo chiarirà fin da subito la direzione da imprimere al cantiere nella relazione *Studi e proposte per il Duomo di Piacenza* (1895), in cui prevalgono i canoni della tradizione positivista ottocentesca e viollet-leduchiana della sostituzione con copia dell'originale danneggiato, non rinunciando comunque a soluzioni più moderate. Solo per citare alcuni interventi, le importanti operazioni di consolidamento strutturale della cattedrale avevano portato a sacrificare gli altari delle navate laterali, del transetto e di quelli posti a ridosso delle colonne magne. Gran parte degli affreschi furono strappati e ricollocati altrove. Venne totalmente rivisto l'assetto del presbiterio e della cripta, modificando il sistema delle scale di accesso. Fu smantellato il grande organo posto sopra la cattedra e demolite le decorazioni e gli stucchi del catino absidale per realizzare un nuovo organo.



(fig. 13)

Quando Scalabrini, nel 1901, con solenne cerimonia riaprì la cattedrale alla cittadinanza a conclusione della parte più significativa di lavori, si assistette ad una violenta reazione e a un acceso dibattito della comunità scientifica.

Scalabrini dovette interpellare alcuni dei massimi teorici del restauro tra cui Luca Beltrami a sostegno dell'operato dei suoi tecnici e delle scelte di metodo che lui stesso doveva aver condiviso.

I restauri furono comunque occasione per indagini archeologiche che interessarono sia la cripta che le navate della basilica¹⁹.

All'attenzione rivolta alla cattedrale si aggiunse da parte del vescovo Scalabrini una specifica sensibilità al recupero del patrimonio liturgico di rilevante interesse artistico, dando corso durante le visite pastorali a diverse indicazioni per la salvaguardia degli oggetti in stato di abbandono o a rischio di perdita.

Per suo volere furono restaurate o riaperte al culto alcune chiese della città e laddove non intervenne direttamente incoraggiò, sostenette e mediò le trattative con le autorità perché i parroci portassero a conclusione i lavori. Tra tutte possiamo ricordare i restauri della chiesa di Sant'Eufemia (1898-1904), di San Donnino (1889), della Madonna di Guastafredda (1900), della basilica di San Savino.

Determinante fu il suo contributo per la riapertura della chiesa di San Pietro costruita dai Gesuiti nel 1587 e da essi abbandonata nel 1768. Nel 1892 lo Scalabrini, venuto a conoscenza di un progetto che avrebbe trasformato radicalmente la chiesa a uso profano, avviò una trattativa con il Municipio di Piacenza per riacquistarla e con decreto del 18 maggio 1893 eresse la nuova parrocchia di San Pietro, conglobandovi tre parrocchie soppresse²⁰.

Il vescovo fu ritenuto un mecenate nell'ambito dell'arte. Riconosceva nell'arte la sacralità che le è propria. Paragonandola a uno degli angioletti della *Madonna Sistina* scriveva: *al pari di quell'angelo, l'arte poggiando sulla materia, da lei innanzi purificata e resa lieve siccome bianco velo di nuvola, guarda rapita il cielo, e al cielo solleva i pensieri e gli affetti dell'umo, maestra di virtù, fautrice potente di civiltà e di ordine, ispiratrice di candidi e miti costumi, angelo che pei pensieri del bello scorge le anime alla sorgente dei più puri e più sublimi ideali. Ecco per-*

19 Di cui sarà possibile trovare puntuale riscontro negli *"Atti del convegno internazionale di studi in occasione dei 900 anni della cattedrale di Piacenza"* di Barbara Zilocchi e di chi scrive, oggetto di prossima pubblicazione.

20 M. FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini*, Città Nuova, Roma 1985, 417-420.

*ché la Chiesa, e i Romani Pontefici sopra tutti, furono sempre delle arti Mecenati, promotori e custodi gelosissimi*²¹.

Nel dicembre del 1902 a Palazzo Gotico si tenne un'adunanza, volta alla fondazione del primo Museo Civico, nella quale Scalabrini per acclamazione fu eletto Presidente onorario della Commissione. In quello stesso anno nella chiesa di San Vincenzo fu inaugurata la prima Mostra d'Arte Sacra nella quale il vescovo ebbe un ruolo decisivo per far convergere opere da enti ecclesiastici. A lui va anche riconosciuta un'attenzione agli artisti stimolati nel loro impegno e sostenuti anche economicamente, laddove veniva a conoscenza di situazioni di difficoltà.

²¹ G.B. SCALABRINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'Esposizione di Arte Sacra*, 06.09.1902, AGS 3018/27.

ARCHEOLOGIA CRISTIANA E PIETÀ POPOLARE

DOMENICO BENOCI - *Università Pontificia Regina Apostolorum*

L'archeologia e la pietà popolare a prima vista sembrerebbero due ambiti completamente estranei o limitatamente incidenti. Eppure, quando si parla di archeologia come disciplina scientifica propriamente detta, che indaga le civiltà del passato e le loro relazioni con il contesto ambientale di riferimento, attraverso l'analisi delle tracce materiali, siano esse monumenti, manufatti o resti biologici, allora si comincia a comprendere come questa materia abbia molto a che fare con la pietà popolare, in quanto quest'ultima è espressione della fede e della religiosità di un popolo, spesso legata a tradizioni, simboli e gesti. In questo senso l'archeologia cristiana potrebbe propriamente essere definita come una delle scienze adatte alla pietà popolare. Se è vero, infatti, che la fenomenologia popolare non può essere ridotta a ciò che appare, in quanto trascende la dimensione empirica senza che sia possibile misurarla totalmente, è altrettanto vero che il sostrato della pietà popolare insiste nel visivo, trae sostanza dal materiale, dalla potenzialità reattiva ed espressiva dell'uomo religioso. Citando le parole del Cardinal Pironio nel Sinodo dei Vescovi del 1974, essa è «la maniera con la quale il cristianesimo s'incarna e si manifesta nelle diverse culture»¹, espressione dell'originalità comportamentale dell'uomo davanti all'inesauribile ricchezza del divino incarnatosi in Cristo.

Entrambe, archeologia cristiana e pietà popolare, hanno in comune il valore della memoria, del senso di appartenenza e della ricerca di Dio e di conseguenza si configurano come potenti strumenti pastorali, di evangelizzazione² e, come vedremo, di rilancio economico delle comunità. Dunque, sono ambiti che si intrecciano continuamente nella storia della Chiesa con esiti variegati che hanno trovato una disciplina fondamentale nel *Direttorio su pietà popolare e liturgia* decretato nel 2002, sotto il pontificato di S. Giovanni Paolo II. Si tratta di uno strumento utile

¹ *L'Esortazione Apostolica di Paolo VI "Evangelii Nuntiandi". Storia, contenuti, ricezione* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 19), Brescia 1998.

² PAPA FRANCESCO, *Evangelii Gaudium. Esortazione Apostolica (Documenti ecclesiali D12)*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, n.122

ai «Vescovi perché, oltre al culto liturgico, siano incrementate e tenute in onore le preghiere e le pratiche di pietà del popolo cristiano, che pienamente rispondano alle norme della Chiesa»³.

La necessità di un simile provvedimento risulta evidente se la si guarda in un'ottica storica, specialmente in relazione a quella grande ondata di fervore devozionale che, a partire dalla Controriforma, ha sovente adoperato l'archeologia cristiana in forme apologetiche o, in taluni casi, smaccatamente confessionali⁴.

Il presente contributo, dunque, mira a mettere in evidenza alcuni di questi casi cercando di evidenziare come il rapporto tra pietà popolare e archeologia cristiana, in senso più lato, sia connaturato alla realtà storica della Chiesa e non una semplice azione propagandistica, e come abbia servito da volano con ricadute positive sulle realtà locali.

La nozione archeologica applicata alla pietà popolare si esprime in maniera lampante in relazione a due classi di testimonianze strettamente, anche se non necessariamente, legate tra di loro: le reliquie e i santuari. Le prime, molto più che i secondi, sono caratterizzate per loro stessa natura da un grado di discrezionalità dovuto soprattutto alla sacralità e all'unicità che le connota e la loro richiesta, la loro presenza e la loro valorizzazione sono state al centro di un ampio movimento culturale ed evangelizzatore proprio sulla scorta della Controriforma a partire dall'età moderna. La dispersione di reliquie *ex-ossibus* arrivò a diventare un fenomeno talmente diffuso da necessitare di un ufficio che ne regolamentasse la pratica. Tale ufficio venne istituito dalla Santa Sede con un Breve apostolico *Ex commissae*, promulgato da Clemente X il 13 gennaio 1672⁵, indirizzato al Cardinale Gaspare

3 CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, intr. §3.

4 M. GHILARDI, *Propaganda controriformista e uso apologetico delle catacombe romane*, in *Id. (ed.), Gli arsenali della fede. Tre saggi su apologia e propaganda delle catacombe romane. Da Gregorio XIII a Pio XI*, Roma 2006, 13-72; *Id.*, *Sub terris Roma sacra latet. Le catacombe di Roma, 'arsenali' della fede, tra promozione e apologia della cattolicità (1578-1720)*, in M. GHILARDI - G. SABATINI - M. SANFILIPPO - D. STRANGIO (edd.), *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche 5)*, Edizioni Sette Città, Viterbo 2014, 157-187.

5 *Bullarium Romanum seu novissima et accuratissima collectio Apostolicarum Constitutionum. XCII: Diversae Ordinationes circa extractionem Reliquiarum ex Coemeteriis Urbis, & Locorum circumvicinorum, illarumque custodiam, & distributionem*, Romae 1733, 161-162.

Carpegna, che assunse il ruolo di *Custos Reliquiarum et Sacrorum Coemeteriorum*, il cui ufficio era alle dirette dipendenze del Cardinale Vicario⁶. Il ruolo della Custodia era quello di vigilare sul rinvenimento, sulla ricognizione, sull'estrazione e sulla concessione delle reliquie dei martiri romani a quanti ne avessero fatta richiesta⁷.

Se da un lato questo ufficio attuò un'opera effettiva di spoliazione delle catacombe cristiane di Roma, nella convinzione che ogni singolo elemento di arredo-corredo funerario fosse testimonianza dei primi martiri che effusero il sangue alla sequela di Cristo, dall'altra mise in moto un sistema di potenziamento dei culti locali in Italia e nel mondo. Non a caso, infatti, le catacombe avevano attirato già da tempo numerosi religiosi, fra cui molti missionari in un'accezione ampia del termine, ossia coloro che, fortemente impegnati nell'evangelizzazione dell'umanità del proprio tempo, sia dei vicini che dei lontani, erano attratti da questi luoghi ipogei per attingere alla forza dei primi testimoni della fede o per trarre ispirazione da una favoleggiata 'Chiesa delle catacombe', espressione di una primitiva purezza del messaggio evangelico⁸. In quest'ottica devono inserirsi le frequentazioni di S. Filippo Neri⁹, di S. Carlo Borromeo¹⁰ e ancor di più le attività dei

6 In relazione all'Ufficio della Custodia delle Reliquie e dei Sacri cimiteri, vedi G. FERRETTO, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana*, Città del Vaticano 1942, 201-222; M. GHILARDI, *Il Custode delle Reliquie e dei Cimiteri (Studi Romani n.s. I, 1, 2019)*, 175-210.

7 Contrapposto al Sacrista. Sul Sacrista Pontificio vedi G. FELICI, *Sacrista (Praefectus Sacrarum Apostolicarum)* (*Enciclopedia Cattolica X*), Città del Vaticano 1953, coll. 1600-1601; G. MONTI, *Il Sagrista del Palazzo Apostolico. Cenni storici*, "Bollettino storico agostiniano" XIII (1937), 132-14; G. MONTI, *De Palatii Apostolici Sacrista brevis historia et genuinis documentis desumpta*, "Analecta Augustiniana" XVI (1973), 233-247.

8 L. CANETTI, *Frammenti di eternità: corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Editrice Viella, Roma 2002.

9 «Spingeva il giovane Filippo Neri a questa assidua frequentazione delle catacombe, come più volte è stato sottolineato (...), la voglia di solitudine, il desiderio di una preghiera appartata, la devozione verso i martiri, la volontà di trarre alimento spirituale da quelle antiche testimonianze e di recuperare in esse i valori più genuini del cristianesimo». Vedi V. FIOCCHI NICOLAI, *San Filippo Neri, le catacombe di S. Sebastiano e le origini dell'archeologia cristiana*, in M.T. BONADONNA RUSSO - N. DEL RE (edd.), *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, Società Romana di Storia Patria, Roma 2000, 105-130.

10 Del Borromeo, Giovanni Severano ricorda come a S. Sebastiano dovevano conservarsi gli strumenti utilizzati dall'illustre prelado per il prelievo delle reliquie. Cfr. G. SEVERANO, *Memorie sacre delle Sette Chiese di Roma. E di altri luoghi, che si trovano per le strade di esse*, Per i tipi di Giacomo Mascardi, Roma 1630, 453-454.

missionari gesuiti¹¹ e la presenza, tra i *sodales societatis Matheorum*, riunitisi in preghiera il 7 settembre 1716, presso un cubicolo della catacomba di Domitilla, sotto la guida spirituale di Giovanni Marangoni, allora Segretario della Custodia delle Reliquie, di cinque missionari diretti in Cina¹².

Nell'Archivio Storico della Diocesi di Roma, il Fondo della Custodia delle Ss. Reliquie¹³ e la coppia di manoscritti riferibili al Sacrista Pontificio, conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana¹⁴, sono una miniera inesauribile di tali attestazioni. Ecco che, ad esempio, nel 1769 abbiamo la notizia di tal Giuseppe Leandri (del borgo di Sorano in Toscana) che, insieme ad Antonio Magnani, studente di medicina e suo concittadino fecero richiesta alla Santa Sede per ottenere l'intero corpo di un santo da donare alla cattedrale del borgo che evidentemente ne era priva. Il Magnani al tempo risiedeva a Roma presso i principi Ruspoli come cameriere del principe¹⁵ e al tempo non doveva sospettare il grande futuro che lo attendeva nell'opera di diffusione delle reliquie. Nel marzo del 1769, il Sommo Pontefice Clemente XIV, con l'approvazione autentificata del Cardinal Vicario, invia ai soranesi il corpo integro, appena dissotterrato della martire Felicissima, accompagnato, com'era uso, da un'iscrizione funeraria che ne certificasse l'autenticità¹⁶. Il testo epigrafi-

11 La Compagnia di Gesù, proprio in funzione della sua vocazione evangelizzatrice, nella seconda metà del XVI secolo si impegnò in una serie di campagne di scavo volte al rinvenimento di reliquie venerate. Vedi GHILARDI, *Oratoriani e gesuiti alla "conquista" della Roma sotterranea nella prima età moderna*, "Archivio Italiano per la Storia della Pietà", 22 (2009), 183-231.

12 La riunione in preghiera venne effettuata con lo scopo di render grazie in uno dei luoghi considerati tra i più santi della Roma del tempo, le catacombe, a seguito della vittoria degli austriaci contro i turchi a Petrovaradin. Vedi GHILARDI, *Sub terris* Roma sacra, 158-159.

13 Cfr. Archivio Storico della Diocesi di Roma. Fondo Reliquie.

14 B.A.V., Cod. Vat. Lat. 14461; Cod. Vat. Lat. 14462.

15 GHILARDI, *Antonio Magnani and the invention of corpisanti in ceroplastics*, in R. BALLESTRIERO - O. BURKE - F. M. GALASSI (edd.), *Ceroplastics. The Art of Wax*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2019, 59-66.

16 Sui discutibili criteri di autenticazione vedi A. FERRUA, *Corpi Santi*, (*Enciclopedia Cattolica* IV), Città del Vaticano 1950, 586-588; L. DE MARIA, *L'esodo delle iscrizioni cristiane dalle catacombe tra atteggiamento religioso e collezionismo*, in D. MAZZOLENI (ed.), *Raffaello Fabretti, archeologo ed erudito. Atti della giornata di studi, 24 maggio 2003 (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 17)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2006, 25-32; GHILARDI, *Quae signa eran tilla, quibus putabant esse significativa Martyrii? Note sul riconoscimento ed autenticazione delle reliquie delle catacombe romane nella prima età moderna*, "MEFRIM" (2010), 122, 81-106; *Id.*, *Il "cavallo epigrafista". La riscoperta delle iscrizioni cristiane di Roma Antica nella prima età moderna*, in J. Neliz (ed.), *Receptions of Antiquity*, Academia Press, Gent 2011, 277-295;

co, proveniente dalla catacomba di Ciriaca sulla Tiburtina, recitava: *Hic iacet corpus s. Fel[---]*, lasciando parecchi dubbi sull'effettiva identità dell'individuo¹⁷, dato che la lacuna in frattura poteva essere sciolta segnatamente *Felix, Felicitas, Felicissimus o Felicissima*, antroponimo, tra l'altro, assai diffuso nella tarda antichità¹⁸.



Fig. 1. Sorano. Riproduzione del simulacro di Felicissima presso la Chiesa Collegiata.

PH. BOUTRY, *Les Coprs Saints des Catacombes*, in S. BACIOCCHI - C. DUHAMELLE (edd.), *Reliques Romaines. Invention et circulations Corps Saints des catacombes à l'époque moderne* (Collection de l'École française de Rome 519), École française de Rome, Rome 2016, 225-259; J.M. TICCHI, *Mgr Sacriste et la distribution des reliques des catacombes dans l'espace italien*, in S. BACIOCCHI - C. DUHAMELLE (edd.), *Reliques Romaines. Invention et circulations Corps Saints des catacombes à l'époque moderne* (Collection de l'École française de Rome 519), École française de Rome, Rome 2016, 175-223; A. E. FELLE - V. AMBRIOLA, *Falsae a fin di bene. Copie, manipolazioni, invenzioni devotionalis causa tra le epigrafi dei cristiani di Roma*, in S. SEGENNI (ed.), *False notizie.. fake news e storia romana. Falsificazioni antiche, falsificazioni moderne*, Le Monnier, Firenze 2020, 165-189.

17 Il riferimento finale a una S. Felicissima fu raggiunto solo dopo aver consultato sia il Custode delle Reliquie che il Sacrista Pontificio. Questi concordarono suggestivamente che l'elemento onomastico attributivo ben si adattava anche alla condizione di beatitudine raggiunta dal defunto. Vedi GHILARDI, *La fabbrica dei martiri nella Roma di fine Settecento*, "Studi Romani n.s." I (2019), 2, 6.

18 I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, "Commentationes Humanarum Litterarum" XXXVI (1965), 2, 134, 272.



Fig. 2. Sorano, Collegiata di San Niccolò, corposanto di santa Felicissima nella sua originaria composizione realizzata da Antonio Magnani (foto A. Minucci) (da GHILARDI 2019).

L'occasione dell'arrivo della reliquia mise in moto tutta una serie di attività nel borgo di Sorano, di cui si fece promotore il Magnani stesso, che coinvolsero parecchi artigiani e professionisti locali, con un notevole fermento economico. A questo proposito, il Magnani e il Leandri si impegnarono in una ricerca di fondi estensiva, specialmente attraverso la questua domenicale, soprattutto per la realizzazione di un'adeguata sede, una lipsanoteca che potesse accogliere le spoglie venerate¹⁹. L'opera richiedeva numerose maestranze tra cui: un falegname, un vetraio e un doratore rispettivamente per le parti in legno, in vetro e in oro della teca; un tappezziere e un materassaio per il rivestimento interno su cui adagiare il corpo e per i drappi di rivestimento; un sarto per la vestizione del simulacro; un medico – e si era offerto il Magnani stesso – per la composizione anatomica dei resti²⁰. In seguito, le reliquie furono consegnate il 25 gennaio 1772 e, terminato il lavoro di ricomposizione delle tormentate spoglie, durato circa otto mesi, furono esposte in un primo momento, per tre settimane, presso il palazzo Ruspoli dove attirarono un consistente numero di fedeli provenienti da ogni strato sociale. L'urna giunse a destinazione presso la Chiesa Collegiata di Sorano l'11 ottobre del 1772, acclamata da un bagno di devoti anche alloctoni²¹. La riuscita dell'impresa fu tale che Magnani guadagnò grande fama, in special modo per la composizione in ceroplastica del corpo venerato, tanto

¹⁹ GHILARDI, *La fabbrica dei martiri*, 310.

²⁰ I dettagli sui costi e le dinamiche di questa intensa preparazione sono traditi nella corrispondenza dalla quale emerge l'impegno economico sotteso (in totale ventisette scudi e sessantuno baiocchi), nonostante le tariffe estremamente basse pattuite per l'occasione.

²¹ "Gazzetta toscana" XLV (1772), 3.

da essere nominato Restauratore de' Corpi Santi della Cappella Pontificia, alle dipendenze del Sacrista Pontificio. Da questa esperienza nacque una vera e propria produzione seriale, una bottega specializzata nella costruzione di una santità quasi standardizzata nella forma materica²², tanto che ritroviamo Magnani come ricognitore di corpi santi, antichi e moderni, in svariate occasioni anche fuori dal suolo italiano: san Vittore martire, dissotterrato dalla catacomba di San Sebastiano sull'Appia antica, che venne ricomposto con grande maestria dal Magnani, tanto da destare la meraviglia dei devoti, e rimase per quattro giorni nella parrocchia di San Tommaso in Parione per la venerazione pubblica prima di essere traslato presso la chiesa arcipretale di Sant'Agostino, a Monte San Savino, vicino ad Arezzo²³; il beato Giacomo Villa di Città della Pieve, morto nel 1304 e canonizzato nel 1806²⁴; san Leonardo da Porto Maurizio, il ligure ideatore e propagatore della pratica della *Via Crucis*²⁵, su cui operò nel 1796²⁶; di s. Hermión, venerato nella parrocchia de Nuestra Señora de la Asunción, a Lagos de Moreno, Jalisco, in Messico²⁷ solo per citare alcuni esempi.



Fig. 3. Santino devozionale riprodotto l'antica sistemazione dell'urna di S. Leonardo da Porto Maurizio.

²² GHILARDI, *La fabbrica dei martiri*, 316.

²³ *Diario ordinario del Chracas*, numero 2262, 3 settembre 1796, 16-17.

²⁴ *Diario ordinario del Chracas*, numero 48, 17 giugno 1807, 6-8.

²⁵ A. M. SERRA, *Giacomo l'Elemosiniere*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Città Nuova Editrice, Roma 1965, 354-355.

²⁶ Cfr. *Diario ordinario del Chracas*, numero 2256, 13 agosto 1796, 3-4.

²⁷ G. SÁNCHEZ REYES - L. MILAN, *Tecnología de vanguardia confluye en el estudio del relicario de san Hermión Mártir, en Lagos de Moreno, Jalisco*, "Boletín. Instituto Nacional de Antropología e Historia" (2018), 341, 1-17.



Fig. 4. Corposanto di S. Hermiòn, Nuestra Señora de la Asunción, a Lagos de Moreno, Jalisco, Messico (da <https://www.mensajero-diocesano.com/2018/02/22/san-hermion-soldado-romano-y-martir-de-las-catacumbas/>).

Nei primi anni dell'800, un'ondata di reliquie investì varie aree dell'attuale Campania. Ecco che nel 1805 il reverendo Francesco Di Lucia fece richiesta all'allora Custode, Mons. Giacinto Ponzetti²⁸, del corpo di recente *inventio*, di Santa Filomena che, rinvenuto al primo piano della catacomba di Priscilla, venne trasferito il 10 agosto dello stesso anno presso la chiesa della Madonna delle Grazie a Mugnano del Cardinale, diocesi di Nola²⁹.



Fig. 5. Antica sistemazione dell'urna di S. Filomena. Mugnano del Cardinale (Nola) (da <https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1100232885#g=1&slide=0>).

²⁸ S. HEID, *Giacinto Ponzetti, Reliquienkustos*, in S. Heid - M. Dennert (Hrsg.), *Personenlexikon zur christlichen Archäologie*, 2, Schnell & Steiner, Regensburg 2012, 1033-1034.

²⁹ Per le vicende relative all'inventio e alla traslazione del corpo vedi GHILARDI, *La fabbrica dei martiri*, 322.

Il culto della giovinetta ebbe una risonanza eccezionale anche grazie a numerosi episodi miracolosi, i più eclatanti dei quali toccarono celebri figure come Pauline-Marie Jaricot, fondatrice dell'ordine *Propagation de la Foi* e del *Rosaire Vivant*³⁰, papa Pio IX³¹ e il Jean-Baptiste-Marie Vianney, grazie al quale il culto si propagò nella diocesi francese d'Ars in seguito all'arrivo da Mugnano di ulteriori reliquie venerate per le quali si realizzò una grande fabbrica edilizia ad ampliamento di quella già esistente³².



Fig. 6. Santuario di S. Filomena ad Ars. Francia (da Paul C. Maurice).

La devozione alla santa fu talmente profonda da influire nella vita della comunità a tal punto che numerose nasciture dell'epoca vennero battezzate con questo nome e il suo culto riverberò finanche in Canada, in Cina, in Giappone e negli Stati Uniti³³, fino a quando, dopo un lungo vaglio storico critico, venne abolito dalla Sacra Congregazione dei Riti nel 1961³⁴. Al di là della veridicità storica della figura venerata, è da sottolineare come il suo culto abbia creato un positivo indotto di natura turistica ed economica che, fondandosi sulla pietà popolare, ha travalicato le disposizioni della Congregazione mantenendosi vivo sino ai giorni nostri³⁵.

30 Y. ESSERTEL, *L'aventure missionnaire Lyonnaise. 1815-1962*, Les éditions du Cerf, Paris 2001.

31 S. HEID, *Pius IX. Giovanni Maria Mastai Ferretti Papst*, in HEID - M. DENNERT (Hrsg.), *Personenlexikon*, 1023-1024.

32 PH. BOUTRY, *Les saints des Catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-1881)*, in "MÉFRM" (1979), 91, 875-930.

33 PH. BOUTRY 1986, *Prêtres et paroisses au pays su Curé d'Ars*, Paris 1986. Il Santuario Nazionale di S. Filomena è un Official Center of the Archconfraternity in Briggsville, WI. Vedi <https://www.saintphilomenashrine.org/>

34 ACTA APOSTOLICAE SEDIS 53, 1961, 174.

35 Basti navigare sul web per accorgersi dell'incredibile quantità di reliquie ancora oggi in vendita della santa. Vedi GHILARDI, *Giuseppe Gioachino Belli, mons. Vincenzo Tizzani e l'archeologia cristiana*, in I. CONSALES - G. SCALESSA (edd.), *Belli e l'archeologia. Atti delle giornate di studio, Roma 4-5 dicembre 2009*, Aracne, Roma 2011, 29-53



Fig. 7. Cartolina postale del 1860 con fotografia del santuario di St. Philomena, Briggsville (WI) (da <https://www.wisconsinhistory.org/Records/Image/IM82634>).

Grande fermento dovette suscitare l'arrivo delle spoglie dell'apocrifo martire Canelio nella chiesa di S. Rocco di Montpellier a Cesinali, Avellino, la cui memoria, quasi esclusivamente locale, dipendeva dall'errata interpretazione dell'epitaffio che accompagnava la sontuosa urna con le venerate spoglie³⁶ (Fig. 8). Tale epigrafe, nota già al de Rossi³⁷, riportava la sepoltura di un tal *Serpentius* che aveva acquistato un *locum* da un fossore³⁸, presso la tomba di *san(c)tum C(o)/rnelium*.



Fig. 8. Cesinali (AV). Chiesa di San Rocco di Montpellier. Corposanto di Canelio (da FERRI, *Ad Sanctum*).

³⁶ G. FERRI, *Ad Sanctum Cornelium. L'epitaffio di Serpentius e l'estazione dei Corpi Santi nella prima metà dell'Ottocento*, in C. DELL'Osso - PH. PERGOLA (edd.), *Titulum nostrum perlege. Miscellanea in onore di Danilo Mazzoleni*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021, 379.

³⁷ ILCV 2131; ICUR IV 9441; P. DE SANTIS, *Sanctorum Monumenta. "Aree sacre" del suburbio di Roma nella documentazione epigrafica (IV-VII secolo)*, Edipuglia, Bari 2010, 214, n. 64; G. FERRI, *Ad Sanctum Cornelium*, 375.

³⁸ Sulla compravendita delle sepolture in catacomba a opera dei *fossore*, cfr. D. BENOCI, *Il ruolo dei fossore nella vendita delle sepolture: aggiornamenti e riflessioni a partire dal dato epigrafico*, in C. DELL'Osso - PH. PERGOLA (edd.), *Titulum*, 86-101 e relativa bibliografia.

Lapalissiano è l'errore di lettura in cui dovettero, più o meno inconsapevolmente, cadere gli autenticatori dell'iscrizione che, dall'errato scioglimento di un errore del lapicida trassero, *sanctum Canelium* da *sanctum Cornelium*³⁹.



Fig. 9. Cesinali (AV). Chiesa di San Rocco di Montpellier. Iscrizione di Serpentius (da FERRI, *Ad Sanctum*).

Dinamiche simili si riscontrano in relazione ai culti di una tal Santa Virginia⁴⁰, anch'essa dotata di iscrizione⁴¹, ora conservata nella raccolta lapidaria del Camposanto Teutonico, di S. *Victoria*, il cui epitaffio si conserva entro una teca vicino alle spoglie in ceroplastica in S. Maria della

³⁹ Sulla infondatezza del culto si era già espresso il Marucchi: O. MARUCCHI, *Le catacombe romane secondo gli ultimi studi e le più recenti scoperte: compendio della Roma Sotterranea*, Desclé, Lefebvre, Roma 1903, 213.

⁴⁰ Le spoglie di S. Virginia vennero rinvenute presso la catacomba di Priscilla nel 1803 e date in dono nel 1824 dal Custode Pietro Combi al cardinal Galeffi, che aveva fatto espressamente richiesta di un corpo avente nome proprio.

⁴¹ ICUR IX 24244.

Vittoria in Roma e di S. *Deppa*, martire del cimitero di S. Ermete, il cui culto si diffuse a Tournai nel 1612 in seguito alla donazione delle reliquie⁴².



Fig. 10. Corposanto e iscrizione di Vittoria. Chiesa di S. Maria della Vittoria. Roma.

O ancora nel santuario di Troy Hill a Pittsburgh, Pennsylvania, in cui nel 1880, padre Suitbert Mollinger giunto come missionario nel 1854, realizzò la *Saint Anthony's Chapel* dove raccolse circa cinquemila reliquie da tutta Europa e specialmente dall'area prussiana⁴³, salvandole dalla *Kulturkampf*, propugnata a quei tempi dal governo statale⁴⁴.

⁴² Il curioso *cognomen* è da riferire all'incomprensione della formula *deposita in pace*, interessata con ogni probabilità da una abbreviazione per sospensione: *dep pa- deplosita in) pa(ce)*. Cfr. GHILARDI, *Giuseppe Gioachino Belli*; BACIOCCHI - DUHAMELLE (edd.), *Reliques Romaines*; FERRI, *Ad Sanctum Cornelium*, 380.

⁴³ Numerose reliquie conservate presso la Saint Anthony Chapel posseggono il certificato di autentica. Tra queste sarebbe presente lo scheletro integro di San Demetrio, i crani di San Macario o delle martiri compagne di Sant'Orsola; una spina della corona di Cristo derivata da quella della Sainte-Chapelle di Parigi; reliquie di Santa Teodora e un dente di Antonio da Padova. Esistono pure reliquiari-calendario contenenti una reliquia per ogni giorno dell'anno. I preziosi resti vennero sistemati dallo stesso padre Mollinger in lipsanoteche da lui commissionati. Vedi K.M. SCOTT, *History of Jefferson county, Pennsylvania, with illustrations and biographical sketches of some of its prominent men and pioneers*, D. Mason & co., Syracuse, N.Y. 1888, 296.

⁴⁴ L'ondata anticlericale del tempo fu attuata da Bismarck, tra il 1871 e il 1878, estendendosi, poi in tutto l'impero germanico. Questa determinò, fra le altre cose, l'espulsione di molti ordini religiosi, fra cui Gesuiti, Francescani e Domenicani; molti esponenti del clero che non si vollero piegare alle nuove norme vennero rimossi dalle loro posizioni, o incarcerati, o esiliati. Molti monasteri furono chiusi e abbandonati. L'escalation investì anche la Francia della Terza Repubblica (1870-1940) e la Spagna durante 'Desamortización de Mendizábal'. Vedi R.J. ROSS, *The failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and state power in imperial Germany, 1871-1887*, Catholic University of America Press, Washington 1998.



Fig. 11. Collezione di reliquie. St. Anthony's Chapel. Troy Hill. Pittsburgh (PA) (da <https://www.thirdstopontheright.com/st-anthony-chapel/>).

Il culto ebbe una forte cassa di risonanza soprattutto in concomitanza delle Messe di guarigione celebrate durante la solennità del *Corpus Domini* e nella memoria di S. Antonio da Padova, che attiravano devoti da tutti gli Stati Uniti.

Un simile discorso di rilancio delle economie locali in relazione alle pratiche della pietà popolare si può fare per la maggior parte dei santuari venerati, che rappresentano luoghi di pellegrinaggio religioso, per alcuni dei quali è possibile indagare le frequentazioni più antiche grazie a degli indicatori archeologici. Così i luoghi di sepoltura dei martiri sono ben riconoscibili grazie ai numerosi graffiti devozionali che, sin da epoca antichissima si affastellano all'interno delle camere di sepoltura. La tomba venerata diventa il nucleo genetico di tutta una nuova prassi funeraria per la quale la vicinanza al martire è motivo di una maggiore grazia per i defunti nell'aldilà. L'area della sepoltura è interessata, nel corso del tempo, da monumentalizzazioni da parte di laici devoti, membri delle gerarchie ecclesiastiche e papi. Le aree di devozione vengono valorizzate al fine di accogliere i fedeli tramite la costruzione di edifici di culto, *hospitalia*, *habitacula* per i poveri, strutture di ricezione e assistenza dei viaggiatori, mercati e botteghe per la produzione-ven-

dita degli ex-voto. Non si pensi, dunque, che il fenomeno sia una tendenza della Chiesa moderna perché gli esempi sono innumerevoli già nell'*Orbis Christianus antiquus* e non servirà soffermarsi troppo sui magniloquenti progetti dei *Loca Sancta* per eccellenza, quelli della Terra Santa; dei santuari dei *Principes Apostolorum* a Roma; di quello dei Sette Dormienti a Efeso; di Abu Mena in Egitto; S. Demetrio a Tessalonica; S. Tecla a Seleucia; S. Giacomo in Galizia, grazie ai quali si attivano *itineraria* a lunghissima percorrenza, diretti verso i principali poli di attivazione della pietà popolare, molti dei quali percorsi ancora oggi.

L'attenzione a questo virtuoso sodalizio tra l'archeologia cristiana e la pietà popolare, soprattutto negli aspetti di valorizzazione delle potenzialità locali, attraverso il vaglio di una rigorosa indagine scientifica è uno degli aspetti centrali della missione del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (PIAC). Come scuola dottorale della Santa Sede, infatti, l'Istituto, ormai da un secolo, non solo «*promovet tam investigationes scientificas (...), quam publicationes, quae ad hanc disciplinam pertinent*» e «*cura (...) instructionem studentium in archaeologicis disciplinis*», ma anche «*invigilat insuper et studet, ut investigatio christianarum antiquitatum ad evangelizandi munus implendum Ecclesiae praesto sit*»⁴⁵. Questa vocazione evangelizzatrice si materializza praticamente nell'ambito dei numerosi progetti archeologici che il PIAC ha portato avanti nel corso della sua vita. In queste occasioni la devozione popolare è spesso il *casus* per il quale le competenze dell'Istituto sono richieste al fine di poter attivare o riattivare, dopo le indagini archeologiche, i circuiti turistici devozionali a favore delle realtà specifiche dove si è chiamati a operare. Si prendano come esempio le ultimissime campagne di indagini ossia quella attivata nei territori dell'antica diocesi di *Scolacium* in Calabria, in convenzione con l'Arcidiocesi Metropolitana di Catanzaro-Squillace e quella presso il sito di Beit-Sahour in collaborazione con la *Custodia Terrae Sanctae*, in Palestina. In primo caso, il processo di beatificazione del servo di Dio Cassiodoro Magno⁴⁶, illustre figlio del *Bruttium*, e figura miliare della Tarda Antichità e della storia del primo cristianesimo, grazie al quale ancora oggi la Chiesa medita la Parola, ha portato l'ordinario diocesano a contattare il PIAC per indagare a livello archeologico il culto *ab immemorabili*. Questo ha permesso di attivare delle attività archeologiche volte al riconoscimento dei luoghi cassiodorei in Calabria,

⁴⁵ *Statuta Pontificii Instituti Archaeologiae Christianae*, Titulus I, a)-c), Città del Vaticano 2023, 42.

⁴⁶ Sulla figura di Cassiodoro Magno, vedi F. CARDINI, *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Jaca Book, Milano 2009.

particolarmente il *monasterium vivariense sive castellense*⁴⁷, che hanno creato una fitta rete di relazioni tra l'arcidiocesi, le istituzioni statali, l'associazionismo locale e gli abitanti dei comuni con il coinvolgimento di ristoratori, albergatori, imprenditori etc..



Fig. 12. L'équipe del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana impegnata nel Vivarium Project (foto di L. Pizzonia)

Parimenti, il motore delle indagini archeologiche nei Territori Palestinesi è stato il rilancio del luogo di apparizione degli angeli ai pastori, alla nascita di Cristo. Il sito del cosiddetto 'Campo dei Pastori, presso Beit Sahour, a tre chilometri da Betlemme, sede di un'antica devozione, a partire dal marzo del 2023 ha visto impegnato il PIAC, in collaborazione con il Ministero del Turismo e delle Antichità dei Territori Palestinesi nelle operazioni di valorizzazione, pulizia e scavo archeologico delle emergenze relative alla monumentalizzazione dell'area nel VI secolo, attualmente visibili per i pellegrini⁴⁸.

⁴⁷ Sul *monasterium vivariense sive castellense*, in sintesi, vedi A. COSCARELLA, *Il monastero "Vivariense sive Castellense" e l'edificio triconco di Staletti (Cz): da Pierre Courcelle ad oggi*, in *Martiri, santi e patroni: per un'archeologia della devozione. Atti del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Cosenza 2010, 299-315.

⁴⁸ Sul sito e sul monastero sorto sul Campo dei Pastori, vedi V. C. CORBO, *Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam (Campo dei Pastori) e i monasteri dei dintorni (Collectio Maior 11)*, Jerusalem 1955.



Fig. 13. L'équipe del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana impegnata nel progetto archeologico presso il 'Campo dei Pastori' a Beit-Shaour (foto G. Castiglia).

Non trascurabile è il risvolto umanitario ed ecumenico di una simile campagna, che grazie alla sua componente multiculturale e multireligiosa, dimostra come la cultura unisca gli uomini, invece di dividerli. Dopo il tragico evento del 7 ottobre 2023, che ha visto le forze terroristiche di Hamas lanciare un inaspettato attacco ad Israele, l'importanza di progetti che gettino le basi per la cooperazione è stata più volte sottolineata in numerose e importanti sedi. Per questo motivo, la campagna archeologica, diretta dal prof. Gabriele Castiglia e da Fra' Simone Schiavone, nell'ambito della 35° rassegna del Premio Anassilaos⁴⁹, ha ricevuto il Premio per la Pace San Giovanni Paolo II.

⁴⁹ L'Associazione Culturale Anassilaos nasce nel 1986 con una vocazione spiccata al multiculturalismo e alla valorizzazione delle specificità locali, come si addice alla città di Reggio Calabria, polo urbano tra Oriente e Occidente, che nei secoli ha fatto sua questa vocazione. Sin dalla sua fondazione l'Associazione ha messo in atto una consistente attività culturale, spaziando dalla letteratura, alle scienze, promuovendo incontri e convegni, mostre, personali e collettive, di pittura, scultura, fotografia, realizzando eventi variegati e partecipati. Vedi <https://www.anassilaos.it/>.



Fig. 14. Il prof. Gabriele Castiglia ritira il Premio Anassilaos per la Pace San Giovanni II, presso il Palazzo del Consiglio Regionale di Reggio Calabria.

Questi sono solo alcuni esempi di come l'archeologia e la pietà popolare si influenzino reciprocamente, creando un'interazione ricca di significati e di valori. L'archeologia offre alla pietà popolare le radici storiche e le testimonianze materiali della fede, mentre la pietà popolare offre all'archeologia la vitalità e la creatività del popolo che vive e interpreta il passato.

Idealmente, non è peregrina l'idea che S. Giovanni Battista Scalabrini, uomo realista e concreto nell'azione pastorale, sarebbe ben disposto verso questa 'Chiesa archeologica', specie quando afferma: "Amiamo la Chiesa viva e presente dei nostri giorni"⁵⁰, una Chiesa che ama il passato, medita la storia, venera la Tradizione, non per nostalgia né per condanna del proprio tempo⁵¹, ma per uscire vivificata da un'azione sociale, un impegno concreto di cui è sempre stata promotrice a partire dal messaggio evangelico.

⁵⁰ *La Chiesa Cattolica*, Piacenza 1888, 35-36.

⁵¹ P.M. FRANCESCANI, *Giovanni Battista Scalabrini. Spiritualità d'incarnazione*, Congregazione Scalabriniana, Roma 1989, 98.

IL CATTOLICESIMO POPOLARE DEI MIGRANTI

GIOACCHINO CAMPESE CS

Approfondire il tema della "pietà popolare" non vuol dire primariamente trattare un fenomeno antropologico e religioso che fa parte integrale dell'esperienza passata e attuale del popolo di Dio in diverse parti del mondo e che per la sua diffusione e durata nel tempo merita di essere studiato¹; e meno ancora esaminare una realtà estranea o marginale rispetto alle esperienze ecclesiali più comuni. Questo fenomeno religioso esige una seria ed articolata riflessione perché esso implica alcune dimensioni chiave della fede cristiana che accompagnano da sempre le comunità cristiane e rappresentano le basi sulle quali è fondata la comprensione fondamentale di Dio e della Chiesa. Il popolo di Dio, che si identifica con il cristianesimo, da sempre ha espresso modi "popolari" di vivere e celebrare la propria fede; forme che proprio perché popolari sono state e continuano ad essere generalmente condivise da tutti i credenti senza distinzione alcuna. Sicuramente, due degli aspetti principali della centralità della "fede popolare" sono questa sua attrazione, che si può dire universale, nel senso che coinvolge credenti di tutte le classi sociali, con responsabilità ministeriali diverse nella Chiesa, uomini e donne di ogni età; e la sua persistenza e pertinenza nel tempo anche quando è stata ritenuta dagli "esperti" come una "religiosità" superficiale, quasi infantile, destinata a non durare, specialmente per i cristiani che hanno fatto un certo cammino di maturità nella fede. Questo fa anche capire perché le vicende della "religione popolare" nella Chiesa cattolica sono state alterne e travagliate²: non sempre, come si vedrà nel corso di questo contributo, essa è stata apprezzata e considerata come una risorsa, ma spesso ha ricevuto giudizi ingenerosi e negativi

1 Due recenti esempi di studi socio-antropologici della religione popolare sono L. BERZANO – A. CASTEGNARO – E. PACE (edd.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Edizioni Messaggero, Padova 2014; C. PRANDI, *Religione e popolo. Continuità e fratture*, Editrice Morcelliana, Brescia 2020.

2 Per una presentazione di alcuni degli snodi storici principali della "religione popolare" vedi G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Editrice Messaggero, Padova 1996, 45-109; E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo. Tensioni e ricomposizioni di un'esperienza religiosa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019.

perché ci si è concentrati più sulle sue mancanze che sui suoi evidenti punti di forza: la sua capacità comunicativa istantanea, la sua semplicità, ma allo stesso tempo profondità teologica, la sua energia affettiva, la sua potenzialità evangelizzatrice, la sua relazione inscindibile con la vita concreta del popolo di Dio. Purtroppo, l'insieme delle espressioni popolari della fede del popolo di Dio è stato ritenuto ripetutamente da studiosi, teologi e pastori, anche quelli più ben disposti verso di esso, come una sorta di "religiosità" di seconda categoria, la fede dei semplici e degli ignoranti, tendente al "sincretismo"³, incline al paganesimo e alla superstizione, povera di contenuti teologici e facilmente manipolabile da gruppi o persone appartenenti ad associazioni criminali⁴. Precisamente, per evitare queste incomprensioni ed equivoci bisogna prima di tutto impedire che si cada nella trappola della separazione o conflitto tra una presunta religione ufficiale e una presunta religione popolare nella Chiesa cattolica perché, anche se le differenze e le tensioni non mancano, la storia racconta che gli aspetti ufficiali e liturgici della fede hanno sempre camminato a braccetto con quelli popolari così come dimostrano la diffusione a tutti i livelli della comunità ecclesiale e presenza nelle sue celebrazioni più importanti del "cattolicesimo popolare".

In questo contributo si analizzerà la fede popolare da un'ottica teologico-pratica evidenziando cioè la rilevanza sia teologica che pastorale di questa realtà che si trova al centro della vita ecclesiale di tante comunità cristiane, e in particolare delle comunità migranti, e della quale si è chiamati a riscoprire il potenziale sia in termini di evangelizzazione che di contenuti teologici. Si tratta di una realtà che parte dal *sensus fidei* del popolo di Dio, e che pur non possedendo i requisiti di una teologia formale, è ricca di simboli, narrative e rituali che segnalano e affermano la presenza di Dio nella vita reale di uomini e donne, specialmente nei mo-

3 Il sincretismo è una categoria che merita di essere rivisitata teologicamente. Vedi le interessanti prospettive suggerite da R.J. SCHREITER, *Constructing local theologies*, 30th anniversary edition, Orbis Books, Maryknoll NY, 2015, 165-181 (la prima edizione è del 1985); M. AMALADOSS, *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, EMI, Bologna 2000, 157-159; R. KANE, *Syncretism and Christian tradition. Race and revelation in the study of religious mixture*, Oxford University Press, New York 2021; la recensione di quest'ultimo libro di S.B. BEVANS, *Syncretism and christian tradition: race and revelation in the study of religious mixture*, "International Bulletin of Mission Research" 46 (2022), 4, 595-598.

4 Il riferimento qui è alle note vicende di infiltrazioni mafiose in celebrazioni patronali o di sacramenti, processioni ed altre attività religiose in alcune regioni dell'Italia meridionale, anche con la complicità di alcuni uomini di Chiesa. Su questo tema vedi A. DINO, *La mafia devota. Chiesa, religione e Cosa Nostra*, Laterza, Bari 2008.

menti più difficili dell'esistenza umana. Il capitolo sarà diviso in tre parti: si inizierà con una necessaria ricognizione nella complessità di termini che sono stati usati sia nei documenti della Chiesa che nella ricerca teologica per definire la realtà cristiana popolare. L'obiettivo sarà navigare questa complessità terminologica per cercare quali sono le categorie più adatte per designare questa realtà oggi; categorie che rendano giustizia alla sua straordinaria ricchezza e valore. In un secondo momento, si porterà alla luce l'importanza che il "cattolicesimo popolare" ha avuto e continua ad avere in contesti migratori, sottolineando l'apporto che gli stessi migranti, nonostante le difficoltà incontrate all'interno della stessa Chiesa, hanno dato alla sua valorizzazione teologica e pastorale. Per fare questo si partirà dal pensiero di San Giovanni Battista Scalabrini per svelare come, in particolare, una corrente teologica quasi sconosciuta in Italia, composta da migranti e loro discendenti, abbia contribuito alla rivalutazione della dimensione squisitamente teologica del cattolicesimo popolare. In conclusione, si proporranno alcune considerazioni teologico-pratiche che servono a ribadire la rilevanza della fede popolare per il presente e il futuro del cattolicesimo globale, un cattolicesimo sempre più caratterizzato e stimolato dalla mobilità umana e dal pluralismo culturale.

Mi sembra doveroso terminare questa introduzione con una breve nota autobiografica. Le espressioni popolari sono state al centro della mia vita di fede sin dalla mia infanzia in una città pugliese la cui vita religiosa è definita, come in tanti luoghi in Italia, da una forte dimensione popolare che include la devozione a Maria e ai santi, le feste patronali, le processioni e altre celebrazioni e riti che contraddistinguono i momenti forti dell'anno liturgico come la processione del Venerdì Santo. Nella mia gioventù mi sono quasi allontanato da queste esperienze di fede native che mi sembravano esagerate e a volte anche troppo emotive e superficiali. È soprattutto grazie ai migranti messicani e centroamericani che ho incontrato nelle mie esperienze missionarie in Messico e negli Stati Uniti che ho riscoperto la dimensione popolare della fede alla quale ero stato iniziato e formato. In altre parole, devo ai migranti la riscoperta di una fede semplice ma solida e speranzosa, una fede concreta e incarnata nella quotidianità della vita, una fede essenziale perché comunica la presenza reale e misericordiosa di Dio nella vita del suo popolo.

La complessità terminologica del cattolicesimo popolare

Se un paio di decenni fa il dibattito sulla terminologia della pietà popolare era considerato importante sia per fare qualche precisazione necessaria in un campo caratterizzato dalla complessità e anche per far comprendere la sua rilevanza teologico-pastorale⁵, oggi lo è ancora di più grazie ad un rinnovato interesse in questa materia che ha prodotto la crescita esponenziale di pubblicazioni che hanno contribuito ad una maggiore consapevolezza della sua importanza, oltre ad un ulteriore ampliamento del campo terminologico⁶. Senza dubbio, il punto di partenza della considerevole attenzione che il tema del cattolicesimo popolare sta ricevendo attualmente nella chiesa cattolica è stata l'elezione al soglio pontificio del Card. Jorge Bergoglio, arcivescovo di Buenos Aires, il quale come papa Francesco ha subito pubblicato il documento programmatico del suo pontificato *Evangelii gaudium*, alla fine del 2013⁷. Una delle peculiarità di questo testo è stata quella di offrire alla Chiesa cattolica universale alcuni aspetti della sensibilità teologica e pastorale del continente latino-americano, e più specificamente alcuni temi che sono presenti nel Documento di Aparecida (Brasile) dove, nel 2007, si era svolta la V Conferenza generale dei vescovi latinoamericani e dei Caraibi (CELAM)⁸. Tra questi temi spicca quello della pietà popolare che, nello stesso testo, è anche denominata religiosità popolare, cattolicesimo popolare e "spiritualità popolare" (DA 258-265). L'*Evangelii gaudium* non

⁵ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 2002, nn. 1-6. Da ora in poi DPP seguito dal numero dei paragrafi. Per un commento a più voci di questo importante documento vedi P.C. PHAN (ed.), *Directory on popular piety and liturgy: principles and guidelines. A commentary*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2005.

⁶ Tra le più recenti ed interessanti pubblicazioni in questa area, oltre a quelle che saranno citate in seguito, si segnalano A. MONG, *Power of popular piety: a critical examination*, Cascade Books, Eugene, OR 2019; P. SORCI (ed.), *Inculturazione e trasmissione intergenerazionale della fede. La pietà popolare tra valorizzazione di culture della fede e potatura delle manipolazioni*, Pozzo di Giacobbe, Trapani 2022; A. MASTANTUONO ET ALIA, *La pietà popolare. Folklore, fede e liturgia*, EDB, Bologna 2015; C. M. GALLI, *Actitudes pastorales para aprender a acompañar la piedad mariana popular*, "Pastores" (2020) 67, 43-61; D. LLYWELYN, *Devotion, theology and the sensus fidelium*, "New Blackfriars" 98 (2017), 171-187.

⁷ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013). Da ora in poi EG seguito dal numero dei paragrafi.

⁸ QUINTA CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINO-AMERICANO E DEI CARAIBI, *Documento di Aparecida*, EDB, Bologna 2014. Da ora in poi DA seguito dal numero dei paragrafi.

ripete solo ciò che dice il Documento di Aparecida sulla religione popolare, ma contribuisce a farle spiccare un salto di qualità fondamentale: difatti, nella sezione dell'Esortazione Apostolica intitolata *La forza evangelizzatrice della pietà popolare* (EG 122-126) si afferma: «Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è in grado di leggerle, sono un *luogo teologico* a cui dobbiamo prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione» (EG 126). Questa dichiarazione rappresenta un *unicum* per almeno due motivi: il primo è che questa è la prima volta che un documento del Magistero sostiene che la fede popolare è un luogo teologico; la seconda è che questa è l'unico caso in cui si utilizza l'espressione "luogo teologico" in tutto il documento. È chiaro che Francesco vuole esplicitare, senza lasciare dubbio alcuno, la dignità teologica della pietà popolare e questo è il punto chiave della discussione sulla terminologia che viene normalmente utilizzata per riferirsi a questa realtà.

Una prima analisi ufficiale della terminologia, «senza pretendere di voler dirimere ogni questione» (DPP 6), è stata fornita dal documento della allora Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (attualmente Dicastero), *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, nel quale all'inizio si trattano quattro locuzioni: pio esercizio, devozioni, pietà popolare e religiosità popolare (DPP 7-10). Bisogna dire che il *Direttorio* è consapevole del fatto che spesso questi termini vengono usati come sinonimi e, quindi, è necessario definirli. Senza entrare nei dettagli delle definizioni, qui si ritiene utile evidenziare che il termine (forse meno conosciuto) è il "pio esercizio" che è quello usato dal Vaticano II per riferirsi alla pietà popolare. Infatti, il Vaticano II non tratta questo tema, se non per dire che «I "pii esercizi" del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, sono vivamente raccomandati, soprattutto quando si compiono per mandato della Sede apostolica» e che essi, dunque, devono essere armonizzati con la liturgia dato che «la liturgia è per natura sua di gran lunga superiore ai pii esercizi»⁹. Diversi documenti magisteriali, come *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI ed altri¹⁰, hanno esaminato la questione della pietà popolare in modo molto

⁹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosantum concilium* (4 dicembre 1963), n. 13.

¹⁰ Per una riflessione sui soggetti della pietà popolare da *Mediator Dei* (1947) di Pio XII fino a *Evangelii gaudium*, che include anche i documenti del CELAM, vedi R. LA DELFA, *Il soggetto della pietà popolare nella riflessione ecclesiale*, in SORCI (ed.) *Inculturazione e trasmissione intergenerazionale della fede*, 2022, 65-162.

più attento e consapevole del Vaticano II, cercando di discostarsi dal termine religiosità popolare proprio perché considerano che questa è una vera e propria "religione del popolo" ricca di valori fondamentali. Difatti Paolo VI in *Evangelii nuntiandi* afferma che proprio per la ricchezza dei suoi valori preferisce chiamarla non "religiosità", ma "religione del popolo" o "pietà popolare"¹¹. Intanto, nella riflessione teologica, latino-americana e soprattutto ispano-americana¹² – quest'ultima quasi, se non del tutto, sconosciuta in Italia e, in parte, anche in Europa – la realtà delle espressioni popolari della fede del popolo diventa un tema fondamentale ed è proprio da questa riflessione che nasce una terminologia teologicamente più adeguata che sarà esaminata in seguito. Il fatto che normalmente i diversi termini già citati vengano usati come sinonimi e che ne siano emersi altri, ha senza dubbio contribuito ad una maggiore consapevolezza della valenza specifica di ognuno di essi. Altrettanto interessante notare come alcuni tra i teologi più sensibili a questo tema stanno utilizzando questi termini: per esempio Carmelo Torcivia, nel suo saggio sugli snodi principali dello sviluppo storico e teologico-pastorale della "pietà popolare" sceglie di usare "religione popolare" per riferirsi a questa realtà nel periodo che va dall'Impero Romano fino al Medioevo, "pietà popolare" per il modello tridentino e "fede popolare" per l'attualità¹³.

Come si è già visto nel caso di *Evangelii nuntiandi*, l'espressione "religiosità popolare", negli ultimi decenni, ha perso buona parte della sua notorietà in quanto agli occhi di tanti studiosi la parola "religiosità" indica una realtà inferiore rispetto alla vera "religione" e quindi rimanda ad una religione di seconda categoria¹⁴. Anche "pietà popolare", pur non avendo quel tono di inferiorità del termine precedente, non è una nozione adeguata perché, normalmente, si riferisce solo agli aspetti della preghiera e di altre pratiche spirituali e non alla realtà delle espressioni popolari della fede del popolo nella sua totalità, che include anche le dimensioni etica e teologica. Alla parzialità della "pietà popolare" si contrappone la "religione popolare" o "religione del popolo" che si riferisce a questa realtà in tutti i suoi aspetti, ma allo stesso tempo non è un

¹¹ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 48.

¹² La popolazione di origine latino-americana negli Stati Uniti, composta per la maggioranza da cattolici, è conosciuta come ispano-americana, ispana o Latina. Più recentemente per rendere questo termine più inclusivo si è usato anche *latinx* o *latinoax*.

¹³ SALVATORE – TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo*, 67.

¹⁴ Per l'analisi di religiosità, religione, pietà e cattolicesimo popolare ci si avvarrà in parte delle valutazioni di O.O. ESPIN, *Grace and Humanness. Theological reflections because of culture*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2007, 132-138.

termine abbastanza specifico: tutte le religioni hanno una dimensione popolare, quindi, quando si usa questo termine bisogna puntualizzare che si tratta della religione del popolo di Dio nella Chiesa cattolica. Comunque, religione popolare o del popolo è uno dei termini preferiti dalla *teología del pueblo*, la corrente argentina della teologia latino-americana con un deciso orientamento pastorale e un'attenzione prioritaria a come il popolo esprime e celebra la fede¹⁵. Un altro importante portavoce della teologia del popolo argentina, Rafael Tello, ha preferito usare l'espressione "cristianesimo popolare", una locuzione che ha senso in prospettiva ecumenica se si pensa che non solo il cattolicesimo, ma anche il cristianesimo, come tutte le religioni, in tutte le sue svariate manifestazioni ha sempre una dimensione popolare. Tello definisce il cristianesimo popolare come «un modo peculiare di vivere la vita cristiana che si dà nel nostro popolo» e come «realità evangelica» il cui soggetto è il popolo¹⁶. Il termine "cattolicesimo popolare" è molto probabilmente il più specifico e compiuto per indicare la realtà che stiamo analizzando. Lo si trova in DA 258, ma il Documento di Aparecida lo riprende a sua volta da un altro documento del CELAM, quello di Puebla del 1979, dove il paragrafo 444 recita: «La religione del popolo latino-americano nella sua forma culturale più caratteristica è espressione della fede cattolica. È un cattolicesimo popolare»¹⁷. Questo è il

15 Vedi, per esempio, lo studio di uno dei suoi pensatori più rappresentativi, L. GERA, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, nuova edizione, EDB, Bologna, 2015. Pubblicato, inizialmente, in spagnolo nel 1977. Questo libro è corredato di una stimolante postfazione (pp. 129-141) del teologo gesuita argentino, e maestro di papa Francesco, Juan Carlos Scannone; egli stesso uno dei rappresentanti della *teología del pueblo*. Vedi anche J. C. SCANNONE, "Vientos nuevos del Sud: la teología argentina del pueblo y Papa Francisco, "Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral" 8 (2016), 3, 585-611.

16 R. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, Agape Libros, Buenos Aires 2016, 17. L'opera di Tello sul cristianesimo popolare si sviluppa in tre volumi: il secondo e il terzo sono *El cristianismo popular II. La virtudes teologales. La fiesta*, Agape Libros, Buenos Aires 2017; *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*, Agape Libros, Buenos Aires 2019. Sulla peculiare traiettoria umana e teologica di questo pensatore argentino, che fu allontanato dall'insegnamento nella Facoltà di Teologia de la Pontificia Universidad Católica alla fine degli anni Settanta, ma che godeva della stima del Card. Jorge Mario Bergoglio, vedi E. C. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, EMI, Bologna 2015. La prefazione di questo libro è stata scritta dal Card. Bergoglio; A.F. DECK, *Rafael Tello. Pensatore creativo del cristianesimo popolare*, "Civiltà Cattolica" 168 (2017, I), 81-89.

17 Nel 1979 a Puebla (Messico) si era svolta la III Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano. Per il testo del documento finale vedi https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf. Da notare che anche DPP 10 riprende la nozione del "cattolicesimo popolare", ma lo fa in modo marginale.

termine preferito dalla teologia ispano-americana, la quale è una delle poche correnti teologiche, insieme alla teologia argentina del popolo, che ha posto la religione popolare dei cattolici al centro della propria riflessione e la considera esplicitamente come un *locus theologicus*¹⁸. Se c'è un limite che questa teologia rimprovera ai vari documenti del CELAM a partire da quello di Medellín (Colombia) del 1968 al Documento di Santo Domingo del 1992 è proprio quello di non aver portato a termine il compito di una riflessione teologica seria e approfondita sulla fede popolare nella Chiesa cattolica. Mentre i documenti del CELAM contribuiscono a far progredire la riflessione pastorale sul cattolicesimo popolare, non rispondono alla richiesta che era stata esplicitata nel Documento di Medellín, di promuovere studi seri e sistematici nelle università cattoliche e in altri centri di studio sulla religione popolare¹⁹. Per cui l'approfondimento teologico della fede del popolo cattolico rimane un *unfinished business* da portare a termine²⁰, al quale appunto la teologia ispano-americana si è dedicata²¹.

Questo continuo confronto teologico-pastorale tra la teologia del popolo argentina e la teologia ispano-americana negli Stati Uniti continua con altri due termini che sono "spiritualità popolare" (EG 124) e "mistica po-

18 O. O. ESPIN, *The faith of the people. Theological reflections on popular Catholicism*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1997, 2-3.

19 Nel 1968 a Medellín si era svolta la II Conferenza generale del CELAM. Nel documento finale, la sezione 6 è dedicata alla pastorale popolare e al paragrafo 10 si trova la raccomandazione sullo studio sistematico della religiosità popolare. Per il testo del documento vedi https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

20 Queste valutazioni critiche sui documenti del CELAM vengono proposte da ESPIN, *Grace and humanness*, 120-145, il quale per non essere malinteso aggiunge che le sue critiche non minano in alcun modo il suo sostegno alle importanti trasformazioni pastorali in America Latina promosse dai documenti di Medellín, Puebla e Santo Domingo. In questo contributo l'autore rileva anche che il cattolicesimo popolare è assente dal pensiero della maggior parte dei teologi latino-americani e tra le eccezioni cita il teologo cileno Segundo Galilea e Juan Carlos Scannone, del quale si parlerà in seguito, vedi *Ibid.*, 143, nota 8.

21 Oltre ai già citati saggi di Espin, si segnalano, come campione dell'abbondante letteratura teologica ispano-americana, gli studi di R. S. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús: toward a hispanic/latino theology of accompaniment*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1995; M.H. DÍAZ, *On being human: U.S. hispanic and ranherian perspectives*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2001; A. M. ISASI-DÍAZ, *En la lucha, in the struggle. Elaborating a mujerista theology*, Fortress Press, Minneapolis, MN, 2004; T. MATOVINA, *Latino catholicism. Transformation in America's largest church*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2012; R.B. DAVIS, *Theologizing popular catholicism*, in O. O. ESPIN (ed.), *The Wiley Blackwell companion to latinoax theology*, John Wiley, Hoboken, NJ, 2023, 460-471.

polare" (EG 124, 237)²² che, oltre ad essere citati da papa Francesco, sono stati menzionati anche dalla teologia Latina negli Stati Uniti²³. Un'osservazione circa queste due ultime locuzioni: da una parte esse arricchiscono la comprensione della religione del popolo di Dio, evidenziando la loro profonda dimensione spirituale e mistica; ma dall'altra non sono parole che comunicano la totalità di questa complessa realtà. Per finire, i due ultimi termini che sono "fede popolare" e "cattolicesimo vissuto". Il primo è già emerso nella teologia ispano-americana come titolo di un libro importante di Orlando Espín sul cattolicesimo popolare definito come la fede del popolo cattolico²⁴; è approfondito in uno dei più recenti studi sul tema, dove l'opzione per la "fede popolare" viene spiegata come una «una precisa scelta di campo» in quanto «ci si rende conto che il fenomeno in esame non può essere ridotto a un mero prodotto culturale, da indagare solamente attraverso la metodologia scientifica dell'antropologia culturale e degli studi etnologici», perché accanto a queste necessarie prospettive si deve «praticare un altrettanto doveroso e importante ascolto degli studi teologici e teologico-pastorali»²⁵. Quest'ultimo punto è chiaramente condiviso dalla teologia ispano-americana che per decenni ha insistito sullo spessore teologico di fondo della fede popolare. Per ultimo il "cattolicesimo vissuto", un'espressione che trova la sua origine nell'intenzione di studiosi non primariamente di teologia, ma di storia, antropologia e sociologia della religione, di andare oltre lo studio degli aspetti istituzionali del cattolicesimo per concentrarsi nelle pratiche quotidiane e nelle storie che i cattolici raccontano di sé stessi. In questo senso, il cattolicesimo vissuto include non solo le pratiche, le credenze e i riti popolari, ma anche la loro influenza in termini molto ampi sull'educazione, l'idea di famiglia e comunità, l'architettura, l'identità, i modi di celebrare, fare festa e di vivere il lutto, di intendere il sesso e il genere, di vivere da laiche/i in un'istituzione che è ancora molto clericale²⁶.

Alla fine di questa analisi sommaria della terminologia associata alla realtà delle espressioni popolari nel cattolicesimo e che ha avuto come scopo soprattutto dimostrarne la complessità e spiegare, anche se

22 Vedi SCANNONE, *Il soggetto comunitario della spiritualità e della mistica popolari*, "Civiltà Cattolica" 166 (2015, I), 126-141; M. NARO, *Spiritualità popolare ed evangelizzazione*, "Ho Theologos" 36 (2018), 3, 451-460.

23 In ESPÍN, *The faith of the people*, xvi-xviii, 11-31, si parla di mistica e spiritualità popolare.

24 *Ivi*.

25 TORCIVIA, *Introduzione*, in *Id.* (ed.), *Fede popolare*, EDB, Bologna 2023, 5-6.

26 Vedi A. BAIGENT ET ALIA, *Lived catholicism: a roundtable discussion*, "Ecclesial Practices" 9 (2022), 9-27.

brevemente, i concetti più utilizzati, si dichiara qui la preferenza per le nozioni di cattolicesimo e fede popolare come termini che indicano meglio non solo la sua complessità, ma anche la sua ricchezza spirituale ed etica; il potenziale evangelizzatore e soprattutto l'impegno ad una continua e puntuale investigazione sia dalla prospettiva pastorale che, soprattutto, da quella teologica.

Il cattolicesimo popolare dei migranti

Nella seconda parte di questo capitolo si vuole prima di tutto dimostrare la centralità del cattolicesimo popolare nella vita ecclesiale dei migranti e allo stesso tempo esporre come San Giovanni Battista Scablirini ha contribuito ad affermare questa importanza che ai suoi tempi non era affatto scontata nei contesti sia culturali che ecclesiali di immigrazione. In un secondo momento si presenterà una delle espressioni più diffuse del cattolicesimo popolare che sono gli ex-voto dei migranti, esempi visivi della loro fede che tocca passaggi fondamentali del loro percorso migratorio, pieno di pericoli, ma anche della grazia di Dio che si manifesta in modi diversi; infine, si vuole iniziare a stabilire l'essenziale contributo che gli stessi migranti e i loro discendenti hanno dato all'approfondimento teologico del cattolicesimo popolare.

Per chi ha visitato le comunità di migranti cattolici all'estero, e particolarmente, per chi ha esperienza di ministero pastorale tra di essi, la centralità del cattolicesimo popolare è un dato innegabile. Attraverso i modi di pregare e celebrare, le devozioni, le processioni, le feste, i pellegrinaggi, le statue e i quadri presenti in chiesa, spesso anche nel nome²⁷ e struttura architettonica delle stesse chiese si comunicano sia l'identità cristiana che quella culturale, perché la fede è sempre incarnata in un determinato contesto e i suoi simboli e forme principali si spostano insieme ai migranti. È per questo che in EG 126 si osserva giustamente che la pietà popolare «è frutto del Vangelo inculturato», ma si precisa subito che questo è un processo mai terminato e ciò è ancora più vero e difficile nel caso dei migranti e i rifugiati, chiamati a vivere la loro fede in un ambiente che è

27 Le chiese costruite dai migranti sono generalmente dedicate ai loro santi patroni e quindi facilmente riconducibili ai gruppi etnici e culturali che le frequentano. Questo è un dato acquisito in contesti di consistente immigrazione cattolica, come per esempio lo sono stati il Brasile, l'Argentina e gli Stati Uniti.

culturalmente estraneo. Difatti in un contesto di immigrazione i credenti non solo devono custodire la propria fede, ma anche la propria identità culturale ed etnica, che spesso vengono disprezzate; questa è uno dei nodi che la pastorale migratoria è chiamata a sciogliere e in questa dinamica il cattolicesimo popolare ha un ruolo fondamentale.

Sul tema della fede popolare San Giovanni Battista Scalabrini (1839-1905) non ha elaborato una riflessione specifica: come vescovo di Piacenza e figlio della Chiesa del suo tempo promuove e pratica le forme di fede popolare che erano state confermate dal Concilio di Trento, tra le quali le principali sono la devozione al crocifisso, all'Eucarestia, a Maria e ai santi patroni con la preghiera del Rosario e relative processioni, la cura delle reliquie ed altro; inoltre, egli ritiene che la fede dei migranti, di estrazione contadina o operaia, sia vulnerabile prima di tutto a causa della loro ignoranza o mancanza di istruzione, come è chiaro nella sua distinzione tra la persona istruita e «il povero figlio della gleba»²⁸. In tutto questo Scalabrini non è diverso dalla maggior parte dei vescovi e preti a lui contemporanei con i quali condivide queste sensibilità sia riguardo alla precarietà della fede dei credenti che alle sue espressioni popolari. Allo stesso tempo, nel suo approccio alla pastorale con gli emigrati italiani emerge un elemento essenziale, il binomio "religione e patria"²⁹ che indica la sua consapevolezza della relazione inscindibile tra fede e cultura. Difatti, una traduzione attuale di "religione e patria" può essere precisamente "fede e culture"³⁰ e ciò lo si può intuire dalle parole dello stesso Scalabrini quando osserva che «il sentimento nazionale viene a sorreggere il sentimento religioso ed il povero emigrato ha bisogno non

28 G. B. SCALABRINI, *Prima conferenza sulla emigrazione*, in S. TOMASI – G. ROSOLI (edd.), *Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi*, SEI, Torino 1997, 85. Questa conferenza risale al 1891-1892. Qui, parlando del pericolo di cadere vittima della propaganda protestante alla quale sono esposti gli emigrati italiani privi di assistenza religiosa, dice: «Anche l'uomo istruito è soggetto a tale pericolo, ma in minor grado poiché la sua educazione, la sua cultura, la conoscenza teorica della religione, valgono in qualche modo a salvarlo dal gelo dell'indifferenza, potendo egli, se non altro, associarsi col pensiero ai divini Misteri, che si celebrano altrove, e nutrire la mente di letture morali. Ma il povero figlio della gleba come potrebbe assorgere a pensieri così elevati?». Qui bisogna ribadire che la fede popolare dimostra che non è necessariamente vero che la fede delle persone istruite sia più solida di quelle senza istruzione formale.

29 *Ibid.*, 80-93. Il ritornello chiave di tutta questa conferenza è appunto "religione e patria".

30 Qui si usa a proposito "culture", anche se Scalabrini sta parlando della cultura italiana, precisamente per la maggior consapevolezza sia del significato e complessità della cultura che del pluralismo culturale attuale.

solo dell'assistenza di un sacerdote cattolico, ma dell'affettuosa cura di un apostolo, che coltivi in lui le antiche tradizioni di patria e di famiglia che sono fondamento della sua fede»³¹. E ribadisce questa idea quando dichiara che i due grandi sentimenti del cuore umano sono quello nazionale e quello religioso e continua aggiungendo che «È certo che un operaio che perde le tradizioni nazionali, perde in gran parte la ragione d'essere della sua fede, e che viceversa quando mantiene intatta la fede conserva pure intatte le tradizioni nazionali»³². Che cosa vuol dire il vescovo Scalabrini con questa sua insistenza su "religione e patria" ovvero "fede e culture"? Egli sostiene semplicemente che senza le tradizioni culturali native, la fede dei migranti può indebolirsi e persino scomparire, come egli stesso lo testimonia dopo i suoi viaggi negli Stati Uniti (1901) e Brasile (1904)³³ ed è proprio la preservazione della loro fede la ragione fondamentale per la quale Scalabrini ha fondato due congregazioni religiose, una maschile (1887) e l'altra femminile (1895). Il contesto che riceve gli immigrati può essere avverso sia alla loro cultura che alla loro fede: per descrivere questa ostilità si impiegano le parole di un recente romanzo in cui il famoso scrittore statunitense, Don Winslow, descrive i cattolici come immigrati che - proprio per la loro diversità - vengono disprezzati dalla popolazione locale protestante: «I vecchi Yankee [cioè gli anglosassoni] odiavano i viscidici *micks* e i gli unti *guineas*, i *bogtrotters* e i *dagos* che sono arrivati per rovinare la loro immacolata città protestante con i loro santi cattolici e le loro candele, effigie sanguinanti e i preti che agitano incenso»³⁴.

³¹ SCALABRINI, *Memoriale sulla necessità di proteggere la nazionalità degli emigrati*», bozza inedita e incompleta, in TOMASI – ROSOLI (edd.), *Scalabrini e le migrazioni moderne*, 68. Questo scritto risale al 1891.

³² *Ibid.*, 69.

³³ SCALABRINI, *Memoriale per la costituzione di una commissione pontificia Pro emigratis catholicis*, in TOMASI – G. ROSOLI (edd.), *Scalabrini e le migrazioni moderne*, 225. Questo scritto risale al 1905. In quello che può essere considerato il suo testamento spirituale dopo i viaggi negli Stati Uniti e Brasile per visitare gli emigrati italiani osserva: «Ho veduto, spettacolo doloroso, la fede spegnersi in milioni di anime per mancanza di alimento spirituale, e anche purtroppo!, per indegnità de' suoi ministri. Ho veduto rifiorire in intere popolazioni, come una primavera delle anime, sotto il soffio di un santo apostolato, le pratiche della vita cristiana e le ineffabili speranze della religione».

³⁴ D. WINSLOW, *City on fire*, Harper Collins, London 2021, 54-55. Si tratta del primo volume di una trilogia di romanzi che raccontano la storia del conflitto tra mafia irlandese e italiana negli USA. I termini in corsivo sono espressioni derogatorie nei confronti di irlandesi e italiani usate nel gergo popolare statunitense.

Ciò che rende più difficile l'esperienza dei migranti cattolici è che le avversità non arrivano solo dall'esterno, cioè dalla società, ma anche dall'interno, cioè dalla stessa Chiesa. Le considerazioni di alcuni vescovi statunitensi a cavallo tra il XIX e il XX secolo sulla religione degli immigrati italiani costituiscono un chiaro esempio di incomprendimento di questa realtà che ha portato questi pastori a sottovalutare e persino disprezzare le devozioni popolari di questi immigrati che venivano per questo ritenuti come superstiziosi e addirittura privi di sentimenti religiosi. A questo riguardo si riporta qui il giudizio di Gianfausto Rosoli: «Le accuse di superstizione e di indifferentismo, di ignoranza religiosa, di devozionismo, riferite in specie all'attaccamento alle tradizioni religiose regionali, erano frequenti verso il gruppo italiano, più povero e meno istruito. La religiosità popolare degli emigrati è stata in genere fraintesa, quando non combattuta: anche a livello ufficiale, invece che una sua purificazione, se ne è perseguito l'ostracismo»³⁵. San Giovanni Battista Scalabrini non appartiene a quella parte del clero e dei vescovi che ignora, minimizza o addirittura disdegna la fede popolare dei migranti, ma precisamente per la sua comprensione della centralità del rapporto tra fede e culture, o "religione e patria", coglie e promuove una pastorale che si preoccupa di custodire le tradizioni religiose dei migranti perché ben comprende che la loro fede può rimanere viva e vitale solo se questo legame con la propria cultura religiosa, e cioè anche e soprattutto con le espressioni del cattolicesimo popolare, non viene reciso³⁶. Questo concetto è dimostrato nella realtà dal fatto che il cattolicesimo popolare è uno dei pilastri, se non il pilastro principale, della fede dei migranti che si è manifestato e si manifesta in devozioni cristologiche, mariane e alle sante/i patroni; processioni; preghiere, novene e rappresentazioni sacre come la *Via Crucis* e le *posadas* durante il periodo natalizio³⁷; pellegrinaggi a determinati santuari; ex-voto e molto

35 ROSOLI, *Fede e pietà popolare dei migranti nella chiesa*, in CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA E PONTIFICIA COMMISSIONE MIGRAZIONI E TURISMO, *Orizzonti pastorali oggi. Studi interdisciplinari sulla mobilità umana*, Edizioni Messaggero, Padova 1987, 78.

36 Su questa tematica vedi L. FAVERO, *Assistenza religiosa agli italiani emigrati nella visione e nella iniziativa dello Scalabrini*, "People on the Move" 75 (1997), 15-29.

37 *Las posadas* è un rituale celebrato durante la novena di Natale in Messico e America Centrale e tra i migranti messicani e centroamericani negli Stati Uniti ed altrove. Si tratta di una tradizione religiosa molto significativa per i migranti perché ricorda la ricerca di un alloggio da parte di Maria e Giuseppe poco prima della nascita di Gesù, storia riportata in Lc 2,7: «Diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo pose in una mangiatoia, perché per loro non c'era posto nell'alloggio». Per una riflessione teologica su questa tradizione popolare vedi A. M. PINEDA, *Hospitality*, in D.C. BASS (ed.), *Practicing our faith. A way of life for a searching people*, Jossey-Bass, Hoboken, NJ 2010², 29-42.

altro. Tutto ciò serve per esprimere una fede tenace e con una profonda dimensione affettiva, più che razionale, nella presenza di un Dio misericordioso e vicino in tutti i momenti dell'esistenza umana, soprattutto quelli più dolorosi³⁸.

Che la fede popolare abbia una forte dimensione sacramentale, simbolica e visuale è chiaro, tra l'altro, soprattutto dalla cura e la venerazione che il popolo ha per le rappresentazioni di Cristo, della Madonna e dei santi, e anche dalle rappresentazioni che gli stessi credenti hanno voluto creare dell'intervento divino nella loro vita quotidiana reale. Queste ultime, conosciute in alcuni casi come "ex-voto"³⁹, sono presenti soprattutto nei santuari e in altre chiese, nelle edicole sacre costruite dallo stesso popolo⁴⁰ o sulle lapidi nei cimiteri per visualizzare la devozione della/del defunta/o. Tra i migranti messicani è molto diffusa l'usanza di commissionare *retablos*⁴¹, anche da artisti di strada relativamente conosciuti, che non sono altro che ex-voto dipinti su lamine di stagno che raccontano l'intervento del santo, della Madonna o di Gesù nei confronti della persona in una situazione di grande pericolo e in ringraziamento per un miracolo richiesto e avvenuto. Questi dipinti vengono lasciati come offerta nei santuari e chiese dedicate alla Madonna o ai santi che sono intervenuti nella vita di queste persone. Questa tradizione è così diffusa che i due più noti studiosi dei flussi migratori tra Messico e Stati Uniti hanno pubblicato un importante libro sui *retablos* e il loro ruolo per una comprensione più globale delle migrazioni tra questi due Paesi⁴². In questi *retablos* emergono, oltre che l'immenso affetto del popolo nei confronti dei propri protettori divini, anche la creatività umana e spirituale; la sete di giustizia e di

38 ROSOLI, *Devozioni popolari e tradizioni religiose degli emigrati italiani oltre oceano*, in G. MAFFIOLETTI – M. SANFILIPPO (edd.), *Un grande viaggio. Oltre... un secolo di emigrazione italiana. Saggi e testimonianze in memoria di P. Gianfausto Rosoli*, Centro Studi Emigrazione, Roma 2001, 81-113. Uno tra i più interessanti studi storico-antropologici sulla religione popolare degli immigrati italiani negli USA, oramai considerato un classico sul tema, è R. A. ORSI, *The Madonna of 115th street. Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, Yale University Press, New Haven, CT 2010³. La prima edizione di questo libro è del 1985.

39 Sono oggetti di vario tipo che si trovano soprattutto nei santuari e che i fedeli lasciano per ringraziare la Madonna o i santi per la grazia ricevuta o anche in adempimento di una promessa.

40 Vedi I. RINALDI, *Le "Madonnelle" e le processioni nel centro storico romano. Viaggio tra Monti, Trastevere, Testaccio*, in BERZANO – CASTEGNARO – PACE, *Religiosità popolare nella società post-secolare*, 291-304.

41 A volte sono gli stessi migranti che dipingono i *retablos*.

42 J. DURAND – D. S. MASSEY, *Miracles on the border. Retablos of Mexican migrants to the United States*, University of Arizona Press, Tucson 1995.

riconoscimento di dignità e diritti dei migranti – che in alcuni casi diventano anche severe critiche politiche – e la solidarietà e il ringraziamento per coloro che aiutano i migranti nel loro cammino. Sul ruolo fondamentale di questi ex-voto la studiosa dell'arte statunitense Gloria Giffords ha affermato: «Un esame di tutti gli ex-voto in qualsiasi santuario o chiesa produrrebbe una documentazione affascinante delle speranze e le paure del popolo, dei suoi pensieri, vite ed esperienze, una documentazione molto più onesta che il più completo degli studi statistici»⁴³.

Il cattolicesimo popolare dei migranti non è stato solamente oggetto di studio da parte dell'antropologia, sociologia, storia e storia dell'arte, ma è progressivamente diventato, particolarmente in alcuni contesti, materia prima per la pastorale e per la teologia. Probabilmente il più importante di questi contesti in campo cattolico sono gli Stati Uniti dove i teologi e teologhe di origine latino-americana, discendenti di migranti o essi stessi migranti, hanno iniziato la già citata corrente teologica conosciuta come teologia ispano-americana che considera il cattolicesimo popolare come uno dei nuclei fondamentali della propria riflessione teologica⁴⁴. Questa corrente di pensiero vuole approfondire la teologia a partire dalla fede reale del popolo reale di Dio, una fede celebrata e vissuta soprattutto attraverso le tradizioni popolari che sono state trasmesse da generazioni e che allo stesso tempo hanno subito anche qualche variazione non solo perché i tempi sono cambiati, ma anche perché i contesti, proprio a causa delle migrazioni, sono cambiati. Ecco che le devozioni sono pensate e celebrate in modi diversi a partire dalle esperienze migratorie del popolo di Dio, che è l'esperienza di non essere né migranti e né cittadini nel luogo di residenza, ma di essere allo stesso tempo entrambi e quindi di acquisire un nuovo ruolo come ponti tra una cultura e l'altra. Questo nuovo ruolo significa anche il conseguimento di un'altra identità culturale che viene descritta come un nuovo meticcio tra il latino-americano e il nordamericano, che però comprende i precedenti meticciati tra gli indigeni latino-americani, gli iberici e gli africani che sono arrivati in modalità diverse in America Latina⁴⁵. Il cattolicesimo popolare trasmette la fede te-

⁴³ G.F. GIFFORDS, *Mexican folk retablos. Masterpieces on tin*, University of Arizona Press, Tucson 1974, 124.

⁴⁴ Per spiegare a grandi linee il contesto culturale e le caratteristiche principali di questa teologia si seguirà GOIZUETA, *Caminemos con Jesús*, 1-46.

⁴⁵ Il *mestizaje* è un altro concetto chiave di questa teologia, vedi V. ELIZONDO, *The future is mestizo. Life where cultures meet*, revised edition, University Press of Colorado, Denver, CO 2000; N. MEDINA, *US Latina/o theology: challenges, possibilities, and future prospects*, in J. NOWERS – N. MEDINA (edd.), *Theology and the crisis of engagement*, Pickwick, Eugene, OR, 2013, 141-160.

nace in un Dio che non abbandona mai il suo popolo in questo percorso, spesso difficile a causa dello sfruttamento e la discriminazione dei quali questo popolo è oggetto, un percorso che quindi non è solo umano e culturale, ma spirituale e teologico. Difatti, la frase *Caminemos con Jesús* che dà il titolo al libro del teologo cubano-americano Roberto Goizueta è il ritornello chiave dei riti e processioni del triduo pasquale celebrato dalla comunità Latina della cattedrale di San Antonio (Texas) e identifica il cammino di Gesù, dalla sua passione attraverso la morte alla risurrezione, con l'itinerario culturale e spirituale di questo popolo migrante che si sente accompagnato da Gesù in questo percorso di sofferenza, causata appunto dalla discriminazione, ma allo stesso tempo di riscoperta della dignità della propria identità culturale e religiosa.

Il perno principale di questa teologia è, dunque, la sua considerazione della fede popolare come un vero e proprio *locus theologicus*, cioè come uno dei luoghi privilegiati della rivelazione di Dio e, di conseguenza, come un luogo privilegiato per fare teologia⁴⁶. Inscindibilmente relazionato al cattolicesimo popolare come *locus theologicus* c'è il concetto del *sensus fidei fidelium*, l'istinto, il senso soprannaturale della fede ispirato e sorretto dallo Spirito Santo che rende la totalità dei fedeli incapaci di sbagliarsi nel credere⁴⁷. È essenziale comprendere che nella teologia Latina il cattolicesimo popolare diventa il luogo privilegiato, il *locus theologicus*, dove il *sensus fidei* trova le sue espressioni più alte, soprattutto nelle figure del Cristo crocifisso e di Maria, in particolare la Madonna di Guadalupe⁴⁸. Non sorprende scoprire che la relazione tra questi due temi è condivisa anche dalla teologia del popolo argentina e, quindi anche dalla teologia dei documenti di papa Francesco, in quanto queste due correnti teologiche spiegano la riflessione teologica sulla fede popolare in termini di *locus theologicus* e di *sensus fidei*⁴⁹. Un altro dei più noti rappresentanti della

⁴⁶ GOIZUETA, *Caminemos con Jesús*, 19.

⁴⁷ Sul *sensus fidei* vedi Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 12. Riportato anche in EG 119.

⁴⁸ Vedi ESPIN, *The faith of the people*, 63-90; V. ELIZONDO, *Guadalupe: mother of the new creation*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1997; J. RODRIGUEZ, *Our Lady of Guadalupe: faith and empowerment among Mexican-american women*, University of Texas Press, Austin, TX, 1994; T. MATOVINA, *Theologies of Guadalupe: from the era of conquest to pope Francis*, Oxford University Press, New York, NY, 2019.

⁴⁹ C. M. GALLI, *La pietà popolare: sensus fidei e locus theologicus*, in D.P. VALERO (ed.), *Francesco pastore e teologo*, Atti congresso internazionale Il Contributo di Papa Francesco alla teologia e alla pastorale della Chiesa (12-14 novembre 2019, Barcellona), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021, 141-172.

teología del pueblo argentina, Juan Carlos Scannone che è stato uno dei pensatori di riferimento di papa Francesco, evidenzia che questa è una teologia inculturata che considera la pietà popolare latino-americana, il suo vissuto e nucleo sapienziale che permette appunto di discernere il mistero di Dio, come "atto primo" sul quale riflettere alla luce della Parola di Dio, come "luogo ermeneutico" a partire dal quale si legge la Parola di Dio e, quindi, anche come "luogo teologico" in quanto vita e prassi della Chiesa⁵⁰. Qui è opportuno aggiungere che ci sono altre comunità etniche come i filippini, i quali non per caso hanno ereditato le tradizioni della fede popolare iberica, che stanno contribuendo alla riflessione teologica sul cattolicesimo popolare dei migranti⁵¹.

In conclusione, si vuole semplicemente ribadire che la fede popolare dei migranti è una realtà viva e vitale, che merita di essere studiata da diverse discipline anche per una migliore comprensione dei fenomeni migratori. Allo stesso tempo, qui si è affermato che il cattolicesimo popolare non deve essere studiato solo per questo motivo, ma anche perché rappresenta un tema pastorale essenziale. Quello che però i teologi che appartengono alla teologia del popolo argentina e soprattutto alla teologia ispana hanno affermato è che il cattolicesimo popolare merita e ha urgente necessità di essere studiato teologicamente, come un vero e proprio *locus theologicus*. In questo quadro è fondamentale essere consapevoli che tra i pensatori che hanno contribuito maggiormente a questo salto di qualità teologico della riflessione sulla fede popolare ci sono i migranti e i loro discendenti⁵².

50 SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Docencia, Buenos Aires 2011², xxv, 9. L'edizione originale è del 1990. La connessione al luogo teologico viene segnalata nell'introduzione del libro da Marcelo Trejo, il quale fa riferimento ad altri scritti posteriori di Scannone. Il termine "atto primo" è relazionato al pensiero di Gustavo Gutiérrez, uno dei più importanti teologi latino-americani contemporanei, che Scannone vuole integrare aggiungendo la centralità della pietà e sapienza popolare. Difatti in G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 14 ed. revisada y aumentada, Edición Sigueme, Salamanca 1990, 68 si afferma che «la teologia è riflessione, atteggiamento critico. Prima c'è l'impegno della carità e del servizio. La teologia viene dopo, è atto secondo». La prima edizione di questo libro è del 1972.

51 Vedi N. H. JULIA, *Popular piety in migrant journeys toward redemption*, in G. T. CRUZ (ed.), *Catholicism in migration and diaspora. Cross-border filipino perspectives*, Routledge, London 2022, 45-57.

52 Da non dimenticare che anche il succitato teologo argentino Lucio Gera è figlio di una famiglia di immigrati italiani e giunse in Argentina dall'Italia all'età di cinque anni. Vedi L. Gera, *La religione del popolo*, 5. È Alberto Melloni che nella sua prefazione fornisce questa significativa informazione.

Alcune considerazioni teologico-pratiche

La fede non è solo una questione intellettuale, trappola in cui chi ha una certa formazione e ruolo teologico può facilmente cadere, ma la dimensione del cuore, la dimensione affettiva, dei sentimenti, delle emozioni è fondamentale. Papa Francesco continua a ripetere come un mantra che il linguaggio della fede cristiana è il linguaggio della testa, del cuore e delle mani e quando questi tre linguaggi si allineano allora vuol dire che si sta giungendo alla maturità come credenti cristiani. Per questo il tema della tenerezza, della tenera magnanimità del cuore di Dio nei confronti dell'umanità, ripetutamente sottolineato da papa Francesco, è fondamentale⁵³. La tenerezza è quella che Gesù dimostra nei Vangeli in tanti suoi incontri con la gente, soprattutto i più vulnerabili e marginali. Allo stesso tempo è anche una delle qualità principali con le quali Maria è presentata nelle numerose narrative che accompagnano le devozioni mariane in tutto il mondo. Questo per dire che la tenerezza è anche figlia del cattolicesimo popolare, e in particolare della devozione mariana, perché in Maria il credente trova la Madre che comprende, accoglie, protegge, custodisce, rialza e incoraggia nel cammino della vita e di fede.

A partire da questa premessa si vuole concludere questo contributo con alcune brevi considerazioni sulla fede popolare. Prima di tutto il cattolicesimo popolare esprime una fede resiliente, che ha resistito e resiste fino ad oggi a tanti ostacoli e opposizioni fuori e dentro della Chiesa e spesso rimane ancora una delle espressioni migliori e più vitali della fede del popolo di Dio e dei migranti in particolare. Una delle ragioni principali di questa sua resilienza è la sua incarnazione nella vita quotidiana dei fedeli: questa è una fede che si confronta ogni giorno con i problemi reali delle persone e, quindi, la sua immagine di Dio è costruita sull'esperienza quotidiana della vicinanza e infinita bontà di Dio. Questi e altri tanti valori devono portare, pur riconoscendo i suoi limiti, ad apprezzare il cattolicesimo popolare come una realtà che promuove e stimola l'evangelizzazione. In questo senso bisogna ricono-

⁵³ K. APPEL – J. H. DEIBL (edd.), *Misericordia e tenerezza. Il programma teologico di papa Francesco*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2019. Per quanto riguarda il tema dei tre linguaggi, anche recentemente, Francesco ha descritto l'università come il luogo dove si deve coltivare l'armonia delle tre intelligenze umane: della testa, del cuore e delle mani, vedi Francesco, Discorso a rettori, docenti, studenti e personale delle università e istituzioni pontificie romane (25 febbraio 2023), <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/february/documents/20230225-univ-pontificieromane.html>.

scere la tendenza generale dei documenti magisteriali, almeno fino ad un decennio fa, a far esordire la riflessione sulla fede popolare dando priorità ai suoi limiti fino al punto in cui la frase "evangelizzare la pietà popolare" è diventato il mantra principale della riflessione ecclesiale sul tema (DPP 66). Un'analisi più compiuta della religione del popolo di Dio porta a questo cambiamento di prospettiva nei suoi confronti: il discorso sul cattolicesimo popolare deve iniziare dalla sua energia spirituale, dalla speranza, dalla tenacia della fede, dalla forza affettiva della relazione con Dio, Maria e i santi. Proprio per questo il cattolicesimo popolare merita di essere comunicato meglio, evidenziando le sue qualità innegabili e non solo i suoi difetti e manipolazioni. Qui ci si riferisce alle rappresentazioni diffuse e mediatiche di una religiosità povera, perché appartiene specialmente ai poveri e agli ignoranti e, quindi, anche povera di contenuti e poco interessante dal punto di vista intellettuale; e anche alle raffigurazioni cinematografiche di un cattolicesimo popolare controllato e manipolato da gruppi malavitosi⁵⁴. In questo l'arte e la disciplina della comunicazione possono essere di grande supporto alla pastorale, alla teologia e all'evangelizzazione presentando il cattolicesimo popolare nella sua straordinaria carica di bellezza, profondità degli affetti e ricerca della giustizia.

Il cattolicesimo popolare è sempre un cattolicesimo culturale, nel senso che, in ogni devozione, rappresenta una inculturazione spesso riuscita del cristianesimo in un dato contesto e attraverso questa sua qualità dimostra la ricchezza enorme della Chiesa, la sua cattolicità, il suo essere popolo di Dio formato dai molti popoli della terra. Quando Scannone tratta la questione della religione popolare, in relazione alla teologia e all'evangelizzazione usa sempre e correttamente il termine "teologia inculturata", riferendosi ad un pensiero capace di armonizzare la dimensione popolare con quella accademica e scientifica e non permettendo ad alcuna delle due di diventare un sapere separato ed esclusivo sulle realtà divine⁵⁵. Allo stesso tempo bisogna anche stare attenti a che le devozioni popolari, che sono sempre devozioni contestuali e culturali,

⁵⁴ Qui vengono viene in mente come le manifestazioni popolari cattoliche sono state usate in film come la famosa trilogia del *Padrino* di Francis Ford Coppola (1972-1990). Da notare che per nominare il capo della mafia si usa un termine con una forte connotazione religiosa come il padrino. Anche nel recente film sulla mafia del Gargano, *Ti mangio il cuore* (2022) di Pippo Mezzapesa, il regista relaziona la devozione mariana – il privilegio di portare la Madonna in processione viene messo all'asta alla quale partecipano i più influenti gruppi criminali – con il potere della mafia grazie alla complicità di alcuni uomini di chiesa.

⁵⁵ SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, 177-277.

non diventino celebrazioni folkloriche che hanno perso le loro profonde radici spirituali e teologiche. Un'altra deriva che bisogna evitare, una deriva che rappresenta l'opposto della cattolicità, è quella dei nazionalismi: è necessario che le espressioni della fede popolare (sempre cariche di significati culturali) non diventino veicolo di nazionalismi, populismi e sovranismi. È cosa buona e giusta essere orgogliosi della propria cultura e del proprio popolo, ma non è sano che questo orgoglio cada nella trappola del nazionalismo, di sensi di superiorità, di atteggiamenti che escludono perché creano una separazione insormontabile tra "noi" e gli "altri"; orgoglio culturale sì, ma nazionalismo no, perché esso è peccato contro l'unità nelle differenze della Chiesa e, quindi, contro la cattolicità. In questo contesto, non bisogna dimenticare la qualità ecumenica ed interreligiosa del cattolicesimo popolare. Le espressioni popolari della fede sono spesso occasioni di incontro con i fratelli e le sorelle di altre Chiese cristiane e i fratelli e le sorelle appartenenti ad altre religioni. In altre parole, il cattolicesimo popolare può diventare un elemento importante nel cammino verso la fraternità e sororità alla quale Dio stesso chiama tutto il genere umano⁵⁶.

Rimane una domanda sulla trasmissione della fede alla quale il cattolicesimo popolare ha contribuito per generazioni in modo significativo: questa catena di trasmissione continuerà anche nel futuro, per esempio, nelle comunità migranti all'interno del processo di integrazione nei propri contesti di residenza oppure i figli dei migranti riconosceranno sempre meno l'importanza di continuare le pratiche popolari come devozioni, preghiere, novene, processioni, ecc.? Forse il fatto di essere meno istituzionale e più aperta ad una conduzione e leadership laicale rende il cattolicesimo popolare più rilevante e trasmissibile? Queste sono domande legittime in un contesto europeo che si sta pluralizzando dal punto di vista religioso, dove la sete spirituale è molto presente, ma anche dove l'influenza del cattolicesimo istituzionale si sta progressivamente indebolendo.

In conclusione, il cattolicesimo popolare non è in sé sempre uno specchio trasparente della fede del popolo di Dio, ma è sicuramente l'espressione del *sensus fidei*, quell'istinto della fede che Dio dona alla totalità dei fedeli, un istinto che «che li aiuta a discernere ciò che viene realmente da Dio. La presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette

⁵⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020).

loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione.» (EG 119). Compito di chi dispone gli strumenti adeguati, cioè soprattutto i teologi e le teologhe, non è spiegare dall'alto e in modo superficiale il significato della fede popolare, magari argomentando la sua pochezza intellettuale; e meno ancora spiegarla al popolo che già sa molto meglio di loro di che cosa si tratta. Il compito dei teologi è invece di camminare con il popolo di Dio per vivere ed approfondire sempre di più la fede in un Dio che in diversi modi rimane accanto all'umanità (nei momenti di gioia e di sofferenza) non come un'entità trascendente indifferente o più o meno simpatetica, ma come Padre e Madre che accompagna e ama con tenerezza e in modo incondizionato.

MIGRAZIONI E RELIGIONE

LUCA MARIN

La religione ci dovrebbe portare ad uscire dal nostro piccolo mondo fatto di tanti schemi riduttivi di pensiero e di comportamento per conoscere chi è all'origine di tutto ed ha impresso un senso ad ogni cosa. Questa "uscita" – di cui sono l'emblema il cammino di Abramo, l'Esodo biblico, ma anche l'Egira islamica e molte altre esperienze simili che si ritrovano negli scritti e nella memoria collettiva di tante religioni – è a tutti gli effetti una "migrazione", un passare da un contesto conosciuto, a volte trito e ritrito, ad un ambiente nuovo, ricco di nuove sfide.

Chi frequenta i corsi del primo triennio di teologia apprende che il popolo ebraico, ridotto ormai ai soli discendenti di Giuda, è passato dalla monolatria al monoteismo proprio in seguito all'esilio babilonese, in cui è apparso nettamente agli occhi dell'élite giudaica dell'epoca che la grandezza economica, tecnica e militare di una civiltà non va di pari passo con il livello del suo sviluppo religioso. È pertanto evidente che la migrazione umana ha un influsso determinante sia sull'essenza delle religioni che sull'atteggiamento religioso dei suoi protagonisti, ossia i migranti e quanti vivono con loro.

Non potendo nello spazio a disposizione in questa sede sviluppare un discorso molto articolato ed esaustivo, che si avvererebbe enciclopedico, mi limiterò ad attirare la paziente attenzione dei lettori su tre aspetti rilevanti della relazione fra religione e migrazioni.

L "eticizzazione" della religione

Chi conosce un po' il pensiero di Mons. G. B. Scalabrini, si sarà reso conto che la sua poderosa iniziativa che ha dato vita ad una congregazione di missionari per gli emigrati italiani procedeva dalla convinzione che la preservazione della fede negli esuli passasse necessariamente per la custodia della loro cultura. In altri termini, solo dei sacerdoti e dei

religiosi italiani avrebbero potuto ripristinare quella specie di "sfera di senso", quel mondo di codici culturali e sociali su cui poggerebbe la relazione degli emigrati italiani con il Dio di Gesù Cristo¹.

Quando un essere umano nasce, egli viene immediatamente introdotto in una società umana particolare che ha ereditato ed elaborato tutti gli strumenti essenziali per interagire con il mondo e con le altre persone. Per utilizzare una metafora presa in prestito dall'informatica, ognuno di noi è stato inizializzato fin dal primo istante di vita in un determinato "sistema operativo" che gli permette di creare le proprie applicazioni ed i propri documenti. Questo vale anche per la relazione con Dio, la cui immagine e le cui caratteristiche presenti nella nostra mente sono state impresse dai nostri educatori e da quanti hanno avuto un influsso importante nei primi anni della nostra esistenza.

Arrivando in Francia sono entrato più a contatto che non in Italia con uomini e donne di religione musulmana. Molto ingenuamente credevo che frequentassero la moschea più vicina al loro domicilio, mentre, invece si recavano piuttosto in luoghi di culto dove vi erano altri loro "connazionali". Andando a New York, poi, ho visto nel Queens una vasta gamma di chiese, cappelle, sinagoghe, moschee e templi, tutti caratterizzati dal fatto d'essere dichiaratamente "etnici". Persino i gruppi pentecostali africani ed asiatici che si vedono in giro fanno spesso proselitismo unicamente all'indirizzo di persone della loro stessa nazionalità.

Uno potrebbe pensare che si tratti di un'esigenza puramente linguistica, come avviene presso le Chiese cattoliche di Svizzera e Germania, che preferiscono parlare di "missioni linguistiche" piuttosto che "etniche", quasi a far credere che, una volta eliminata la barriera della lingua, non vi siano più ostacoli all'"integrazione" delle comunità immigrate. Ma la questione è molto più articolata e complessa, come tutto ciò che ha a che fare con il mondo delle migrazioni. Ci sono problematiche legate ai riferimenti culturali (geografici, storici, memoriali, ecc.), alla gerarchia implicita fra le nazioni, alla giusta *valorizzazione* dei fedeli di una determinata origine, alla tradizione delle regioni (nemmeno "nazioni"!) di provenienza.

¹ Vedi M. FRANCESCONI, *Giovanni Battista Scalabrini vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Città Nuova, Roma 1985.

L'ingresso in un nuovo mondo di una religione "incarnata"/"inculturata"

Cambiando prospettiva, passando cioè dall'osservazione del comportamento dei migranti al loro modo d'osservare il mondo, si può comprendere un po' di più il fenomeno dell'etnicizzazione religiosa appena descritto.

Migrare è per molti un'"avventura cruciale" nel senso di un'impresa rischiosa in cui è in gioco e si può perdere qualcosa d'importante. Si può trattare della vita stessa, come per quanti attraversano ampi tratti di mare, di deserto, di alta montagna o di foresta con mezzi di fortuna; oppure c'è in ballo tutto l'investimento fatto per arrivare a una destinazione, come quanti possono essere fermati e rimpatriati al passaggio illegale di una frontiera; o, ancora, c'è la propria reputazione, il proprio onore, il proprio avvenire, perché andare a vivere e lavorare all'estero è come scommettere che il sacrificio dello sradicamento si convertirà in una promozione umana e sociale impossibile al proprio paese. Meno l'esito di quest'avventura è sotto il controllo di chi la intraprende, e più quest'ultimo/a si trova a fare l'esperienza della propria fragilità e dei propri limiti, spalancando così le porte dell'anima ad una supplica verso il proprio Dio o le proprie divinità. In questi casi, pregare diventa l'unica arma in mano al migrante di fronte alle avversità ed è per questo che molti clandestini mi hanno riferito d'aver pregato sommessamente quando il pericolo era vicino. E, oltre alle avversità, essi vanno incontro anche a delusioni, frustrazioni ed umiliazioni tipiche della loro condizione, che molti migranti sperano vengano prese in conto almeno da Dio al momento opportuno.

Nel panorama migratorio attuale è relativamente raro che un migrante provenga da una regione di scarsa pratica religiosa per andare a vivere in un ambiente in cui la fede in una divinità sia molto diffusa e visibile. Capita anzi quasi sempre l'esatto contrario. Uno straniero alla sua prima esperienza migratoria esce, di solito, da un ambiente "mono-religioso" e scopre, specie nei Paesi del "Primo mondo", una società caratterizzata non solo dal pluralismo religioso, ma, soprattutto, dall'indifferenza religiosa, dall'agnosticismo e dal secolarismo, tutte facce del cosiddetto "materialismo" o "immanentismo".

Uno potrebbe pensare che un migrante sia particolarmente colpito dalla diversità del contenuto delle altre credenze religiose, ma questo supporrebbe una cultura specializzata in materia di religioni che la stragrande maggioranza delle persone non possiede. Più che "scandaliz-

zato", un migrante molto praticante è piuttosto "incuriosito" dal culto e dalle particolarità delle espressioni religiose altrui.

È invece il grado d'intensità dell'interesse religioso degli autoctoni che uno straniero percepisce con più immediatezza. Nei paesi più secolarizzati, anche se nei primi tempi un migrante è tentato di reagire all'agnosticismo imperante come S. Paolo negli Atti degli Apostoli quando arriva ad Atene «fremendo nel suo spirito al vedere la città piena di idoli» (At 17,16), egli sa che il messaggio che gli viene costantemente inviato è quello di "calmarsi", essere "tollerante" ed evitare ogni forma di fanatismo, bigottismo o radicalismo. In certi articoli scientifici ed in certi bollettini istituzionali, la diminuzione della pratica religiosa nei migranti viene persino vista come un indicatore d'integrazione, ovvero di accettazione dei valori locali.

A dimostrazione di questo, è successo, ad esempio, in Francia che dei sacerdoti cattolici abbiano ricevuto da dei fedeli musulmani la richiesta di celebrare i funerali dei loro parenti, preferendo una cerimonia con un minimo di fede piuttosto che una liturgia laica basata sul semplice ricordo del defunto.

Il confronto cultural-religioso con la mentalità e la pratica della società ospitante è quasi inevitabile quando si va a vivere all'estero, anche perché la religione non è un aspetto accessorio della *Weltanschauung* di una persona o di un gruppo, bensì un elemento "totalizzante" che influisce sul loro progetto di vita individuale e familiare. Ne consegue che non di rado la maggioranza nazionale, nell'individuare le minoranze che convivono con lei, metta in secondo piano la nazionalità, per sostituirla con l'appartenenza religiosa. I "musulmani", i "cattolici", gli "indù" diventano allora un'"etnia" omogeneizzata. E, se stigmatizzati, questi reagiscono riappropriandosi della religione come un elemento *identitario* fatto più di "oggetti identificanti" (croci, madonne, foulard, turbanti, ecc.) che di contenuti teologici.

La religione migrante

Se, come dicevamo all'inizio, la migrazione stimola lo sviluppo delle religioni, si dovrebbe supporre che le comunità migranti possano essere una fucina d'innovazione religiosa. Era anche l'ipotesi, negli anni Novanta, dell'antropologa francese Elisabeth Claverie, che s'interessava alla produzione "spontanea" di "teologie implicite" ad opera dei tanti fedeli cattolici che non praticano la loro religione all'interno del quadro istituzionale delle parrocchie territoriali. Secondo lei, la "fuga dalla parrocchia" per andare ad affollare santuari, missioni etniche e movimenti carismatici dipendeva da un bisogno inespresso di una "Chiesa alternativa" rispetto a quella "ufficiale"².

Interessandomi al solo terreno delle missioni cattoliche nazionali, come intuitivo fin dall'inizio, ho però constatato che in esse non si forgiavano tanto delle nuove "teologie", bensì si riproducevano modi di sentire, di valutare e d'interpretare la liturgia e la fede ereditati dalle proprie contrade d'origine. Solo le ragioni del pregare dei migranti erano un po' diverse da quelle dei loro conterranei rimasti in patria.

Questo, però, non significa che in *potenza* i migranti non possano diventare un efficace motore di rinnovamento all'interno delle loro rispettive religioni. Hanno quasi tutti gli elementi per farlo, eccetto delle guide capaci di far loro prendere coscienza della propria "condizione" o del proprio "stato" di migranti. Questi ultimi sanno d'essere degli stranieri e si ricordano bene dei motivi che li hanno spinti a migrare, ma non hanno quasi mai occasione di studiare, capire e cogliere fino in fondo quali meccanismi li hanno condotti sulle strade del mondo, quali pericoli gravino sulle loro teste e quali opportunità debbano essere afferrate per fare un salto di qualità a livello del loro "sviluppo umano integrale".

La convinzione che queste potenzialità inesprese siano ampie e proficue viene dalla quasi evidenza che ogni religione che assuma pienamente la sua dimensione di realtà "migrante" acquista in profondità ed in avvicinamento a Dio. Prendendo come esempio la sola tradizione biblica, ricordo che una suora impegnata da anni nell'assistenza ai migranti mi diceva che solo il celebre mezzo versetto del giudizio universale nel Vangelo di

² Vedi E. CLAVERIE, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Editions Gallimard, Paris 2003.

Matteo, «*ero straniero e voi mi avete (r)accolto*» (Mt 25,35), integrava nella religione cristiana l'attenzione al migrante. Altri, più ferrati in teologia biblica, hanno pubblicato degli studi selezionando un certo numero di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento che avrebbero un'importanza particolare per una nascente "teologia delle migrazioni".

Dal nostro punto di vista, tuttavia, l'intera rivelazione scritta ha una dimensione migrante. Israele, Cristo, la Chiesa non fanno altro che muoversi di continuo a contatto con mentalità, costumi, luoghi e popoli diversi. Anche i passi biblici che sembrano più nazionalisti e quasi "sedentari" non smettono di confrontarsi con le civiltà e le religioni dell'insieme dei popoli del Medio Oriente. Dal canto suo, la Chiesa degli Apostoli si è subito reinterpretata in chiave pluriethnica ed ha scelto significativamente di passare dalle lingue semitiche al greco. San Paolo è un giudeo, figlio d'immigrati in Asia minore e cittadino romano. Si muove meglio di chiunque altro in ambienti cosmopoliti e multiculturali e ne sa ricavare una sintesi che fa prendere coscienza ai cristiani della loro peculiare identità.

In ogni epoca la religione cristiana e la Chiesa hanno bisogno di rinnovarsi. Il mondo delle migrazioni è uno dei principali terreni propizi perché ciò avvenga.

CONCLUSIONE

FABIO BAGGIO

I contributi che sono stati raccolti in questa pubblicazione intendono approfondire la figura di San Giovanni Battista Scalabrini, inquadrandola in una prospettiva nuova. Il vescovo piacentino è conosciuto soprattutto per la sua preoccupazione pastorale verso gli emigrati italiani, che si riversavano massicciamente nelle Americhe alla fine del XIX secolo. È noto anche per il suo impegno catechistico e per le molteplici opere a favore dei poveri e degli emarginati del suo tempo. Pochi però sanno dell'interesse di Mons. Scalabrini per l'archeologia cristiana e per la religione popolare, due aspetti importanti del suo episcopato, che sono stati oggetto di una giornata di studio all'interno della quale sono stati presentati i sopracitati contributi.

Alla luce di quanto proposto dai vari autori, è possibile leggere questi tratti quasi inediti della figura del vescovo piacentino come logici corollari della sua visione del mondo. Mons. Scalabrini comprendeva la storia e il progresso umano come il "luogo" e il "tempo" di realizzazione del progetto di Dio sulla creazione, il quale ha come obiettivo la costruzione del Regno di Dio inaugurato da Gesù Cristo, una costruzione da realizzare in questo mondo in vista del suo completamento nella Parusia. Tutti gli esseri umani sono chiamati ad essere cittadini del Regno di Dio e per questo era essenziale per Scalabrini operarsi per guadagnare più persone possibili a Cristo, una missione mediata dall'Apostolo Paolo, che il vescovo piacentino sentiva come vocazione e missione personale.

E proprio all'interno di questo impegno di assicurare più cittadini possibili al Regno di Dio che può essere letto il profondo interesse di Mons. Scalabrini per l'archeologia cristiana. L'invenzione e la certificazione delle reliquie, così come il restauro dei templi e dell'arte sacra sono compresi dal vescovo piacentino come strumenti di conservazione e purificazione della fede cristiana, e parimenti come veicoli privilegiati di evangelizzazione. Attraverso di essi i fedeli sono rinvigoriti nella fede, mentre ai lontani viene annunciata la salvezza.

CONCLUSIONE

Può essere interpretato allo stesso modo la speciale attenzione pastorale di Mons. Scalabrini verso la religione popolare e le devozioni cristiane. La loro promozione favorisce la conservazione della fede tra i credenti; la loro espressione pubblica e privata diventa testimonianza e annuncio evangelico. Va inoltre evidenziato come il vescovo piacentino comprendesse la religione popolare come uno degli elementi identificativi collettivi ed individuali più importanti, fattore essenziale dell'inscindibile binomio "fede e patria".

Anche se non evidenziato nei contributi raccolti, si potrebbe anche, a mio parere, leggere un nesso tra archeologia cristiana e religione popolare, in quanto la prima si offre come opportunità di purificazione della seconda. In quest'ottica, la scienza non si erge a nemica della fede del popolo, ma al contrario si pone al suo servizio, purificandone i fondamenti e certificandone le testimonianze.

La lettura dei diversi articoli offre interessanti spunti per riflessioni ulteriori. Per esempio, sarebbe interessante approfondire il nesso tra archeologia cristiana, religione popolare e *sensum fidei fidelium*, considerando che quest'ultimo rappresenta un elemento essenziale per lo sviluppo dogmatico, la riflessione teologica e il riconoscimento di virtù eroiche e santità. Nell'ambito dello studio della mobilità umana, si potrebbero promuovere ricerche su come le varie forme di religione popolare segnino profondamente tutta l'arco dell'esperienza migratoria, prima, durante e dopo il viaggio. Del resto, la migrazione costituisce una dimensione essenziale dell'esperienza religiosa, e non solo di quella cattolica. E questo è vero tanto ontologicamente, in quanto tutta la vita è un cammino di ricerca di incontro con la trascendenza, quanto storicamente, come evidenziato dai movimenti umani che segnano la storia della salvezza e la propagazione della Chiesa di Cristo, quanto teologicamente, poiché su questa terra siamo tutti migranti, tutti pellegrini in viaggio verso la patria celeste.

BIOGRAFIE AUTORI

FABIO BAGGIO

Fabio Baggio C.S. Missionario Scalabriniano, ha ottenuto il Baccalaureato in Teologia alla Pontificia Università Gregoriana a Roma. Nella medesima università ha ottenuto la licenza e il dottorato in Storia della Chiesa, con la specializzazione in Storia Contemporanea. Ha svolto attività missionarie in Cile, Argentina, Australia e Filippine. Ha insegnato in diverse università. Da gennaio 2017 ricopre l'incarico di Sotto-Segretario del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrato.

DOMENICO BENOCI

Domenico Benoci è Ph.D. in Archeologia Cristiana presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana e Professore di Archeologia Cristiana presso l'Università Pontificia Regina Apostolorum. Partecipa attivamente a progetti di ricerca archeologica, valorizzazione e fruizione dei Beni Culturali con diverse istituzioni, come la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, l'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale del CNR e le Università La Sapienza e Roma Tre. Il suo campo di studi comprende l'archeologia tardoantica e cristiana, con particolare attenzione all'epigrafia.

GIOACCHINO CAMPESE

Gioacchino Campese è missionario scalabriniano, professore di teologia pastorale della mobilità umana alla Pontificia Università Urbaniana e presidente dell'Agenzia Scalabriniana per la Cooperazione allo Sviluppo (ASCS). Ha studiato teologia a Manila, Chicago e Roma e ha conseguito il dottorato in missiologia alla Pontificia Università Urbaniana. Ha lavorato con migranti e rifugiati in Messico, USA e Italia ed è autore e curatore di libri e articoli sulla teologia delle migrazioni e della missione.

CHIARA CECALUPO

Chiara Cecalupo è ricercatrice in museologia, storia dell'archeologia e ricezione dell'antichità cristiana. È docente incaricata di Museologia e Archeologia Cristiana Generale presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana di Roma, con un solido curriculum di collaborazioni con numerose istituzioni museali e università italiane ed europee. La sua ricerca si concentra principalmente sulla riscoperta delle catacombe paleocristiane nel bacino del Mediterraneo.

CARLO DELL'OSSO

Carlo Dell'Osso Carlo è presbitero della diocesi di Lucera-Troia. Ha conseguito la Licenza e il Dottorato presso il Pontificio Istituto Patristico Augustinianum di Roma ed è laureato in lettere classiche presso l'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma. È stato Direttore dell'Istituto Teologico Pugliese "Regina Apuliae" presso il Seminario Regionale di Molfetta dal 2007 al 2011. Attualmente è professore di Patrologia e Storia della Chiesa presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, di cui è anche Segretario. Insegna teologia patristica presso il Pontificio Istituto Patristico Augustinianum. È autore di monografie, traduzioni per l'Editrice Città Nuova e numerosi articoli in riviste scientifiche.

MANUEL FERRARI

Manuel Ferrari si laurea nel 2005 in architettura all'Università degli Studi di Parma. Dal 2013 dirige l'Ufficio per i Beni Culturali Ecclesiastici e l'Edilizia di Culto della diocesi di Piacenza-Bobbio. Collabora stabilmente con gli organismi centrali e periferici del Ministero della Cultura e con gli uffici della Conferenza Episcopale Italiana. Dal 2015 dirige Kronos - museo della Cattedrale di Piacenza e MCM- Museo Collezione Mazzolini - arte del '900 a Bobbio (PC). Dal 2018 è docente del corso di Arte Cristiana presso il Collegio Alberoni di Piacenza. Dal 2005 ha curato numerose pubblicazioni soprattutto nell'ambito del patrimonio ecclesiastico piacentino.

LUCA MARIN

Luca Marin, ha ottenuto la licenza in teologia biblica presso l'Angelicum nel 1995. Nel 2004 ha conseguito il diploma di studi approfonditi in sociologia presso l'EHESS di Parigi. Dirige da vent'anni il Centre d'information et d'études sur les migrations internationales (CIEMI). Nel 2017 ha ottenuto un dottorato in migrazioni internazionali presso la Universitat de València, Spagna. Fra i suoi scritti, sono annoverati articoli sulle religioni, i sans-papiers, l'integrazione, l'associazionismo, il mercato del lavoro e la diaspora filippina, in correlazione con il fenomeno della migrazione umana.

MATTEO SANFILIPPO

Matteo Sanfilippo, professore ordinario di Storia moderna all'Università della Tuscia, dirige l'Istituto Storico scalabriniano e coordina la rivista "Studi Emigrazione". Fra i suoi ultimi libri: *L'emigrazione nei documenti pontifici* (Todi, Tau, 2019) e *Il lungo Ottocento delle migrazioni italiane* (Viterbo, Sette Città, 2023).

GIOVANNI TERRAGNI

Giovanni Terragni dirige l'Archivio Generale Scalabriniano e si occupa della storia della Congregazione Scalabriniana ai suoi inizi: argomento sul quale ha appena curato *La Sacra Congregazione de Propaganda Fide e la fondazione dell'Istituto scalabriniano* (Viterbo, Sette Città, 2023). Ha inoltre scritto: *Scalabrini e la Congregazione dei missionari per gli emigrati. Aspetti istituzionali 1887-1905* (Napoli, Autorinediti, 2014) e *P. Domenico Vicentini, Superiore Generale dei Missionari di S. Carlo (Scalabriniani) dal 1905 al 1919. Aspetti istituzionali*, Napoli, Graficaelettronica, 2017.

INDICE

INTRODUZIONE CARLO DELL'OSSO	3
L'ARCHEOLOGIA CRISTIANA AI TEMPI DI SCALABRINI: L'OPERA DI DE ROSSI CHIARA CECALUPO	5
L'ATTENZIONE ALLE RELIQUIE E AL LORO CULTO COME SEGNO DI DEVOZIONE MATTEO SANFILIPPO - GIOVANNI TERRAGNI	25
TRACCE DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA ANTICA NELLA CITTÀ E DIOCESI DI PIACENZA MANUEL FERRARI	38
ARCHEOLOGIA CRISTIANA E PIETÀ POPOLARE DOMENICO BENOCI	61
IL CATTOLICESIMO POPOLARE DEI MIGRANTI GIOACCHINO CAMPESE	78
MIGRAZIONI E RELIGIONE LUCA MARIN	99
CONCLUSIONE FABIO BAGGIO	105
BIOGRAFIE AUTORI	107

Vi confesso di essere stato riempito di non minore consolazione e gaudio da Dio, vedendo, nella visita delle Chiese di questa Città e Diocesi, fonti salutari e perenni, dalle quali sgorgano benefici per il popolo cristiano, ed emana un soavissimo profumo: intendo parlare delle sacre reliquie dei Santi, insigni monumenti della fede e della carità, di cui il misericordioso Signore s'è degnato di arricchire questa S. Chiesa Piacentina.

Giovanni Battista Scalabrini