

ROBERTO P. VIOLI

IL SUD

Un'analisi che, in questa sede, affronti la Chiesa e la religiosità nel Mezzogiorno tra l'inizio della guerra e il 1945 scaturisce dalla opportunità di verificare, nel primo delinearci delle condizioni per la nascita della democrazia in Italia, i processi di partecipazione reale, sotto l'aspetto della religione intesa come parte del processo di definizione della moralità civile, anche nella zona più estesa della società italiana, a cui apparteneva il Sud del paese, in cui non risultava prevalente l'iniziativa politica della Resistenza¹.

A proposito del ruolo della Chiesa nella Resistenza si è parlato di una funzione di mediazione tra le *élites* politiche e la vasta area maggioritaria della popolazione italiana, investita dallo smembramento sociale e istituzionale e animata da diffusa aspirazione alla sopravvivenza². La società meridionale fu percorsa prima e dopo l'8 settembre non solo dalla disgregazione ma anche da un'ispirazione religiosa, diversamente caratterizzata, che costituì comunque una delle poche basi normative, di orientamento e di coesione per la popolazione civile del Sud nella crisi dello Stato e nel passaggio, attraverso la guerra, dal fascismo alla democrazia³. Il Mezzogiorno si trovò ad essere posto

¹ Il riferimento è alla prospettiva indicata da F. Traniello, *Guerra e religione*, in questo stesso volume alle pp. 31-60.

² C. Pavone, *La resistenza oggi: problema storiografico e problema civile*, in «Rivista di storia contemporanea», 1992/2-3, p. 479; G. D'Agostino, *La resistenza nel/del Sud tra storia e storiografia*, in *Mezzogiorno 1943. La scelta, la lotta, la speranza*, a cura di Gloria Chianese, Napoli, ESI, 1996, p. 22.

³ Agostino Degli Espinosa, rievocando, per esempio, la quotidiana lotta per la sopravvivenza delle popolazioni dei piccoli centri che si attraversavano nel 1943-44 lungo le strade interne del Mezzogiorno con-

prima ancora di ogni altra parte del paese dinanzi alla prospettiva creata dalla crisi delle vecchie istituzioni e dalla necessità della ricostruzione del quadro sociale e istituzionale entro cui sarebbe ripresa la vita civile dell'Italia democratica⁴.

La società di massa, l'urbanizzazione e le forme della nazionalizzazione politica, per di più, avevano toccato il Mezzogiorno, che non può, dunque, essere tenuto come il luogo dove certi processi della storia, in questo caso la Resistenza, semplicemente non si siano verificati e come se non vi fossero state implicazioni e connessioni con la società e con le istituzioni nazionali, secondo un certo silenzio storiografico che ha riguardato gli anni di cui qui ci occupiamo e in particolar modo il periodo del Regno del Sud, come è stato ancora recentemente rilevato⁵. Il fulcro di una ricerca così orientata è certamente costituito dagli eventi del '43 e tuttavia, proprio nell'ottica della ricongiunzione, nel processo di fondazione delle istituzioni democratiche, delle diverse componenti della società e del territorio del paese, risulta opportuno considerare l'ipotesi di un prolungamento cronologico della ricostruzione storica che dia un più accentuato senso della prospettiva e della durata⁶.

tinente, osservava: «Ma per i paesi che interrompevano quelle strade si potevano incontrare senza meraviglia monaci assorti nella predicazione della necessità dell'amore o delle orride pene che seguono il peccato, ed era invece impossibile introdurvi il carabiniere o la guardia intenti a controllare prezzi e carichi, e a dare contravvenzioni», A. Degli Espinosa, *Il Regno del Sud. 8 settembre 1943-4 giugno 1944*, Roma, Migliaresi editore, 1946, p. 291 (nuova edizione Milano, Rizzoli, 1995).

⁴ Cfr. soprattutto *L'altro dopoguerra. Roma e il Sud 1943-45*, a cura di Nicola Gallerano, Milano, Franco Angeli, 1985 e l'introduzione omonima di E. Forcella a M. Occhipinti, *Una donna di Ragusa*, Milano, Feltrinelli, 1976.

⁵ N. Gallerano, *Sulla 'sfortuna' storiografica del regno del Sud*, in *Salerno 1943. Cinquant'anni dopo lo sbarco*, Salerno, Laveglia, 1994, pp. 91-99.

⁶ Cfr. quanto osservano nella loro introduzione a *Mezzogiorno 1943* cit., p. XIV Gloria Chianese e Guido D'Agostino.

La società meridionale, dunque, pur considerata nella sua specificità e nelle sue strutture tradizionali, era stata già coinvolta in forme proprie, riflesse, indirette, ma laceranti, al livello economico, sociale e culturale, dai processi generali del mutamento tra fine Ottocento e primi decenni del XX secolo. Quando i vescovi del Sud avevano denunciato forme di «neopaganesimo» pratico che si erano andate diffondendo negli anni tra le due guerre avevano colto, secondo gli schemi della loro cultura, una sorta di confusione tra materialità, esteriorità, esuberanza di espressioni già presenti nella vita religiosa del Sud e nuovi conformismi e stili di vita o piuttosto nuove forme di socialità, le quali non risultavano disgiunte dalle stesse manifestazioni della fede⁷.

Ai processi della secolarizzazione si era aggiunta la ritualità della politica fascista che si combinava facilmente con il cultualismo presente tra i caratteri della religiosità meridionale. Non per caso il tema del culto risulta ancora centrale nelle lettere pastorali dei mesi che precedono immediatamente la guerra⁸. Una religione che viveva troppo di sensi sembrava ai vescovi congeniale a un vuoto tradizionalismo, ma anche ad un certo spirito mondano, alla società di massa e all'uso politico strumentale che ne andava facendo il regime, cioè ad atteggiamenti e comportamenti ritenuti inconsapevoli perché non illuminati dalla fede. L'arcivescovo di Reggio Calabria, Montalbetti, nel 1941 denunciava «una trasposizione del linguaggio sacro alle cose profane, per cui mai come oggi si usarono termini sacri e di raro come oggi poco religiosamente si visse»⁹.

⁷ Cfr. R.P. Violi, *Episcopato e società meridionale durante il fascismo 1922-1939*, Roma, Ave, 1990, pp. 147 ss.

⁸ Si vedano per esempio F. Petronelli, vescovo di Avellino, *La casa di Dio. Lettera pastorale per la Quaresima 1939*, Avellino, 1939; E. Montalbetti, arcivescovo di Reggio, *La vita soprannaturale. Lettera pastorale per la Quaresima 1939*, Reggio Calabria, 1939, pp. 4-7; A. Calcara, *Vivere bisogna. Prima lettera pastorale al venerando clero e ai fedeli dell'Arcidiocesi di Cosenza*, Napoli, 1940, pp. 9-10.

⁹ E. Montalbetti, arcivescovo di Reggio, *La Carità. Lettera pastorale per la Quaresima 1941*, Reggio Calabria, 1941, p. 25.

La guerra, poi, era percepita come un fattore di generalizzazione di quei pericoli morali la cui pervasività già da tempo si riteneva minacciasse i radicamenti religiosi delle comunità meridionali¹⁰.

Via via che veniva meno nei soldati e nei civili il senso della protezione, per l'impreparazione alla guerra e per le carenze del regime nell'organizzazione del fronte interno, la religiosità si ridefiniva ancora una volta entro i termini della difesa di una identità minacciata da una serie di eventi esterni e della conseguente ricerca di una sicurezza individuale e collettiva¹¹. D'altro canto, al livello del prescritto, la religione tendeva a configurarsi come presidio morale nelle trasformazioni di una modernità avvolgente, di cui la guerra appariva, dunque, come l'estrema manifestazione¹².

Frequentissimi accenni si colgono nelle lettere pastorali dei vescovi del Sud alla moralità dei comportamenti¹³. Nel decennio a cavallo tra gli anni Venti e Trenta, nel consolidarsi del fascismo al potere, l'opinione prevalente dei vescovi aveva rilevato l'assenza di avversari diretti del cattolicesimo, riuscendo così fortuitamente a percepire i

¹⁰ Cfr. A.F. Pecci, arcivescovo di Acerenza e Matera, *Il silenzio cristiano. Lettera pastorale per la S. Quaresima 1941*, Putignano, 1941, pp. 7-9.

¹¹ Cfr. soprattutto il quadro generale tracciato da F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra (1940-1945)*, Roma, Studium, 1980. Rinvio anche a R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive. I santuari del Sud tra fascismo, guerra e democrazia*, Roma, Studium, 1996, pp. 93-121.

¹² Oltre la lettera dell'arcivescovo di Matera A.F. Pecci, *Il silenzio cristiano* cit., si veda anche la *Notificazione Quaresimale dell'11 febbraio 1940* del vescovo di Foggia, cit. in M. De Santis, *Mons. Fortunato Maria Farina, Vescovo di Troia e Foggia*, vol. II, Foggia, Atlantica, 1981, pp. 310-311.

¹³ Cfr., per esempio, la pastorale scritta nel 1941 da mons. A. Di Tommaso, vescovo di Oria, nel repertorio di D. Del Prete, *Lettere pastorali dei vescovi della diocesi di Oria e dell'arcidiocesi di Taranto*, in «Itinerari di ricerca storica» (pubblicazione annuale del Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età Contemporanea dell'Università degli studi di Lecce), 1990, p. 302; A. Calcara, arcivescovo di Cosenza, *Il problema morale nei tempi moderni*, Torino, Pia Società San Paolo, 1943.

caratteri oggettivi della secolarizzazione. Ma poi, come riflesso inconsapevole della fase bellica del regime, a partire dalla metà degli anni Trenta, di pari passo con la crescente identificazione del nemico affermatasi negli atteggiamenti dello spirito pubblico, si era manifestata una qualche tendenza alla personificazione del male nei popoli e negli individui, anche come ripresa di una mentalità di parte, facilmente portata ad attribuire ogni colpa a soggetti ben individuati o a una dottrina coerente, talvolta anche secondo intenti e venature di natura «pedagogica»¹⁴. Ne derivava anche, come conseguenza di questo atteggiamento mentale, una confusione tra comunismo e materialismo pratico¹⁵.

Nell'imminenza della guerra e nei mesi della non belligeranza, di fronte all'incalzare degli eventi, la diffusa tendenza alla *deprecatio temporum* veniva controbilanciata da una opposta visione che rappresentava la società italiana al riparo da ogni pericolo per la sagacia delle scelte del regime, specie nei piccoli contesti comunitari dove la politica autarchica era sembrata coniugarsi con la saggia parsimonia del mondo contadino e i mali del mondo moderno non parevano inquinare, nel fondo, il sereno svolgimento di una vita ispirata ai principi tradizionali del cattolicesimo all'interno dei tanti universi paesani del Sud¹⁶.

¹⁴ Cfr. R.P. Violi, *Episcopato* cit., pp. 147-151 e 169-170. Così persino un vescovo certamente non in sintonia con il regime fascista, come l'arcivescovo di Reggio Calabria Montalbetti, nel rivolgere un appello alla misericordia divina ed umana in favore degli ebrei, poteva scrivere nella sua lettera del 1939 *La vita soprannaturale* cit., pp. 5-6: «Guai ai rinnegati; siano individui o popoli! Anche il popolo ebreo è un rinnegato; ha spenta la sua fiaccola nel sangue; l'ha soffocata col l'oro; l'ha esposta al vento gelato dell'orgoglio. Per questo povero popolo s'avveri presto la profezia di San Paolo, che "per la misericordia a noi usata, anch'essi conseguiscano misericordia" (Rom. II, 31)».

¹⁵ Due esempi in questo senso: F. Marchesani, vescovo di Cava e Sarno, *Vita cristiana. Lettera pastorale per la Quaresima 1940*, Sarno, 1940, p. 10 e F. Petronelli, arcivescovo di Trani, *Vita cristiana (difetti e rimedi). Lettera pastorale per la Quaresima del 1942*, Trani, 1942, p. 10.

¹⁶ Si vedano gli accenni fatti dai vescovi di due piccole diocesi rispettivamente della Puglia e della Calabria: I.A. Russo, vescovo di Bo-

Allo scoppio del conflitto si registrava una corrispondenza tra gli appelli di Pio XII, fedelmente e scrupolosamente riproposti dall'episcopato, e lo spontaneo pacifismo della popolazione, che si rivelava in occasione di una guerra non effettivamente sentita nelle sue motivazioni.

Sul piano della religiosità, si era verificata nella seconda metà degli anni Trenta, tra guerra d'Africa e guerra di Spagna, una sorta di compressione delle diversità e della spontaneità delle devozioni locali, su cui si fondava anche l'identificazione comunitaria, o della complessità della vita religiosa nelle sue forme particolari, che non erano scomparse ma erano risultate piuttosto coinvolte e adoperate nelle manifestazioni della religione politica dello Stato fascista¹⁷. Si era manifestata come una passività del culturalismo meridionale rispetto alla sapiente orchestrazione delle cerimonie e dei riti politici di massa, che, della pietà meridionale, avevano ripreso necessariamente l'occasionalità delle espressioni più che gli elementi di interiorità, ma che su di essa avevano dovuto fare affidamento, data la velleità dei tentativi di instaurare nel Sud una religiosità politica fascista *tout court*. Le molteplici immagini della Vergine e dei santi erano state così convogliate nelle celebrazioni unificanti della potenza nazionale e della compattezza in occasione della partenza delle navi e delle truppe dai porti mediterranei italiani¹⁸. Nel generale clima di fervido consenso si era verificato anche un offuscamento, sotto questo aspetto, della vigilanza per la tutela di una religione veramente consapevole.

vino, *Per le più belle speranze. Lettera pastorale per la Quaresima 1941*, Napoli, 1941, pp. 11-12 e G. Mele, vescovo di Lungro, *Lettera pastorale anno 1940*, Castrovillari, 1940, pp. 4-5. Sulla scarsa eco suscitata dalla guerra fascista nel mondo cattolico e in genere in tutta la società calabrese cfr. L. Intrieri, *Vescovi e stampa cattolica in Calabria durante la seconda guerra mondiale*, negli atti del seminario di Salerno di prossima pubblicazione, nonché G. Masi, *L'estate del '43 in Calabria tra storia e memoria*, in *Mezzogiorno 1943* cit., pp. 512-513.

¹⁷ Cfr. R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive* cit., pp. 77-92. Sul fascismo come religione politica cfr. E. Gentile, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, 1990.

¹⁸ R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive* cit., pp. 82 ss.

La specifica motivazione religiosa della guerra per la civiltà cristiana contro i cosiddetti barbari abissini e poi contro i «nuovi turchi» sovietici, che costituivano un nemico ben individuato, aveva stabilito una consonanza con l'ideologia fascista della forza della nazione come potenza che si espande ai danni di altri popoli, su cui si esercitava la pretesa superiorità italiana. La sicurezza in qualche modo confortante dello scenario mediterraneo e soprattutto la convenienza materiale di quella azione imperialistica e di quella guerra avevano esercitato una certa presa nel Mezzogiorno d'Italia¹⁹.

Con la seconda guerra mondiale riemergeva invece, per molti versi, la irriducibilità dei particolarismi della religiosità meridionale. Riemergeva nelle sue diversificate manifestazioni l'antica religione del dolore e delle lacrime, prima oscurata dall'enfasi dell'ardimento eroico della conquista dell'Africa orientale, secondo i tratti di quel quadro religioso di un paese ancora legato, nell'avvio dei processi di urbanizzazione, a modelli rurali nelle sue strutture culturali così come è stato tracciato da Francesco Malgeri²⁰. Nella crisi della nazione fascista si liberava una religiosità, via via più esasperata, non priva di una certa valenza di opposizione popolare, innestata su un accentuato sentimento della patria intesa come gruppo primario o comunità particolare, familiare e locale, acuito ancora una volta dalla incombente minaccia di un pericolo esterno e non del tutto individuato nella sua precisa fisionomia. Nelle espressioni della pietà mariana subentrava all'immagine della Regina delle Vittorie il registro della consolazione, la centralità del rapporto madre-

¹⁹ Cfr. M. Legnani, *Nord e Sud nella crisi del '43*, in *Mezzogiorno 1943* cit., pp. 4-5; G. Chianese, *Napoli nella Seconda Guerra Mondiale*, *ibidem*, pp. 31-34.

²⁰ F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra* cit. Circa l'«emersione» del dolore nella religiosità del periodo bellico cfr. A. Giovagnoli, *La Chiesa di Napoli tra monarchia e «americanismo»*, in *Le Chiese di Pio XII*, a cura di A. Riccardi, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 324-325 e M.L. Rossi, *La Chiesa di Napoli tra la crisi della guerra e la ricostruzione*, negli atti del seminario di Salerno, cit.

figlio²¹. Nei canti devoti ai santuari riaffiorava in tutta evidenza tra i temi di invocazione il soggetto del figlio in guerra per il quale si chiedeva la tutela di Maria o del proprio santo protettore.

La riproposizione nei diversi santuari della parola del Papa nelle manifestazioni che invocavano la pace era un indice dell'attenta mediazione della Chiesa, che faceva riecheggiare nei contesti comunitari particolari l'universale voce del magistero cattolico²².

Le ricerche hanno individuato generalmente un atteggiamento di sincero lealismo patriottico del clero. Nell'aprile del '41 la richiesta dei prefetti di una disponibilità ecclesiastica per un'eventuale requisizione delle campane veniva respinta non per un intento antipatriottico di resistenza alla guerra quanto per un rifiuto della mobilitazione massificante, come dimostrano la preoccupazione che i vescovi pugliesi avevano di contribuire comunque alla vittoria e la loro paura che ne risultasse depresso il morale della popolazione²³. Ciò conferma l'ipotesi di un clero situato su una linea di difficile adattamento delle ragioni della nazione in armi alle dinamiche interne delle comunità.

Soggetto della mediazione era soprattutto un episcopato forte e stabile. Si riscontrano lunghi episcopati in Sardegna e in Basilicata, per esempio²⁴. Figure sicure di

²¹ Cfr. L. Scaraffia, *Identità femminile e simboli religiosi negli anni Quaranta*, in *Donne e uomini nelle guerre mondiali*, a cura di A. Bravo, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 135-187.

²² Cfr. F. Atzeni, *Chiesa e cattolici in Sardegna (1940-1945)*, negli atti del seminario di Salerno.

²³ S. Palese, *Amore della patria e riconciliazione degli italiani: La Conferenza episcopale pugliese negli anni 1940-1945*, negli atti del seminario di Salerno. Ma va pure ricordato il rifiuto opposto dall'arcivescovo Montalbetti al federale di Reggio Calabria, che lo invitava a far suonare le campane del duomo il giorno dell'entrata in guerra dell'Italia, trattandosi per lui di «un giorno di lutti»; cfr. la testimonianza di V. Lembo, in E. Montalbetti, *Scritti pastorali*, Reggio Calabria, 1981, p. 363.

²⁴ P.M. Digiorgio, *Gerarchia e laicato cattolico in Basilicata dal fascismo alla Repubblica*, negli atti del seminario di Salerno; F. Atzeni, *Chiesa e cattolici in Sardegna* cit.

riferimento come Monterisi a Salerno, Mimmi a Bari, Bertazzoni a Potenza, Montalbetti e Lanza a Reggio Calabria compongono il quadro di un episcopato meridionale tendenzialmente organico agli indirizzi pontifici e legato a modelli pastorali unificati in senso nazionale²⁵. I profili biografici mostrano tuttavia una certa diversificazione, essendo alcune figure meno svincolate dai vecchi modelli culturali della società meridionale e dalle élites locali rispetto a quei vescovi che si dimostravano, invece, più vicini al nuovo associazionismo cattolico e più in sintonia con i nuovi connotati religiosi del ceto medio. Questo episcopato, comunque uniformatosi agli orientamenti della S. Sede, appariva al tempo stesso ben insediato nel territorio, capillarmente disseminato com'era in tutta la serie delle piccole sedi episcopali del Mezzogiorno²⁶.

Non mancano durante la guerra le ambiguità del linguaggio nelle allocuzioni dei vescovi, ha osservato Stabile²⁷. Un certo lessico che ricorreva facilmente a termini come sacrificio, dolore e sangue riconduceva di fatto al senso di una purificazione necessaria alla potenza nazionale la religiosità meridionale. Nel corso della guerra era proposta comunque una religione utile alla coesione e alla tenuta del fronte interno, secondo una tendenza prevalentemente prepolitica, che non giungeva mai a negare le ragioni e gli interessi della nazione²⁸. I vescovi mostra-

²⁵ Si vedano i contributi di N. Oddati, *La Chiesa di Salerno dalla guerra alla pace*; A. Di Leo, *Chiesa e religione nel Salernitano tra guerra e occupazione alleata*; L. Intrieri, *Vescovi e stampa cattolica in Calabria* cit.; V. Robles, *Le Chiese di Puglia dalla guerra alla prospettiva democratica (1943-1946)*, tutti negli atti del seminario di Salerno.

²⁶ R.P. Violi, *Episcopato* cit.

²⁷ F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla guerra, alla ricostruzione, all'autonomia*, negli atti del seminario di Salerno.

²⁸ O. Bernacchia, vescovo di Larino e Termoli, *Dio. Lettera pastorale per la Quaresima dell'anno 1941*, Fano, 1941, p. 27; *Lettera pastorale di mons. Tommaso Valeri arcivescovo di Brindisi e amministratore di Ostuni*, Ostuni, 1941, p. 15; E. Montalbetti, arcivescovo di Reggio, *La Carità* cit., p. 26. Nel Molise un «misurato lealismo» era stato espresso dal vescovo Giannico della diocesi di Trivento nel luglio del '40, come afferma e documenta L. Picardi, *Cattolici e fascismo nel Molise (1922-1943)*, Roma, Studium, 1995, pp. 149-150.

vano spesso attenzione agli aspetti affettivi della lontananza dei soldati dalle proprie famiglie e una certa sensibilità per le difficoltà della vita quotidiana²⁹. Se per un verso, al di là di ogni valutazione politica, veniva rappresentata l'immagine della guerra come di una generale esplosione della violenza o come di una lunga Quaresima³⁰, l'Italia veniva anche presentata, ma solo in qualche caso, come assertrice di diritti divini e umani in una guerra per la civiltà cristiana contro «barbari negatori di Dio e oppressori dei popoli», secondo una visione in cui trovava anche posto, implicitamente, il fascismo con i suoi obiettivi³¹. Il vescovo di Termoli invitava a non lamentarsi, a conservare il senso della dignità nazionale, a non scoraggiarsi, a non prendersela con Dio, a vedere la guerra come espiazione dell'immoralità dilagante e al tempo stesso a considerare la nazione italiana nella consistenza delle sue tradizioni, della sua cultura e della sua lingua³².

Se incertezze e oscillazioni è dato osservare anche in funzione degli andamenti dei fatti militari, la guerra come castigo divino che ricorreva nelle lettere si coniugava, nella realtà dei sentimenti collettivi, con un generale progressivo smarrimento delle identità. Era incerta o comunque problematica l'individuazione del nemico³³.

²⁹ F. Emanuel, vescovo di Castellammare di Stabia, *Nell'ora che volge*, Castellammare di Stabia, 1942.

³⁰ Per un esempio cfr. la lettera pastorale dell'arcivescovo di Taranto, Ferdinando Bernardi, dell'11 febbraio 1942, *Quaresima di guerra* cit. in V. De Marco, *Il 'Pastor bonus'*, Fasano, Grafischena, 1987, pp. 43-45.

³¹ F. Emanuel, vescovo di Castellammare di Stabia, *Nell'ora che volge* cit., p. 18. Ciò non avrebbe tuttavia risparmiato al vescovo il sequestro di questa stessa pastorale «per alcuni passi ritenuti deprimenti dello spirito pubblico ed evadenti i limiti del governo pastorale dei fedeli», come scriveva il questore di Napoli il 5 marzo 1942 con nota n. 10372 Polizia politica, in Archivio della Prefettura di Napoli, *Relazioni sull'attività politica del clero* (il fondo di cui fa parte questo documento è stato versato nell'Archivio di Stato di Napoli successivamente alla mia consultazione).

³² O. Bernacchia, vescovo di Larino e Termoli, *Il Cristianesimo nell'ora presente. Lettera pastorale per l'anno 1942*, Larino, 1942.

³³ Il cardinale Ascalesi nella sua lettera pastorale del marzo 1942

Complessivamente negli scritti pastorali, ma anche nelle lettere dei devoti, si delineava, così, un altro versante dell'ambivalenza del linguaggio. Lo scenario della guerra, per una distorsione dell'enfasi della propaganda fascista, risultava generico e funesto nella sua vastità: il mare con i suoi abissi, le immense vie del cielo e le sterminate terre africane o steppe russe³⁴. Tutte condizioni congeniali a un ripiegamento religioso personale più che collettivo, che subentrava allo slancio politico e fascista dei combattenti e dei loro familiari.

La caduta del fascismo trovava la Chiesa meridionale in posizione chiara di sostegno delle legittime autorità, nel segno della continuità delle istituzioni nazionali, sebbene si colgano diversi accenti nei due interventi del cardinal Ascalesi e di mons. Mimmi. Il primo, infatti, non nascondeva una sua preoccupazione per gli esiti sociali e politici della crisi, quando accennava a «forze occulte e dissolventi» che avrebbero potuto «mirare alla distruzione di ciò che è più sacro della nostra stessa vita» e invocava la protezione di San Gennaro sulle persone, ma anche sulle chiese, sui monumenti e sulle case, che egli as-

riconduceva il senso della guerra al medesimo significato anticomunista assunto dalla guerra di Spagna, rievocando le persecuzioni subite dal clero cattolico, cfr. *La Campania dal fascismo alla repubblica*, I, Società e politica, a cura di P. Salvetti, introduzione di Luigi Cortesi, Napoli, Regione Campania, 1977, pp. 179-181; altri casi di esplicita interpretazione anticomunista della guerra quelli del vescovo di Otranto, Sebastiano Cuccarollo, cit. in S. Palese, *Amore della patria* cit., e del vescovo Secondo Bologna di Campobasso cit. in L. Picardi, *Cattolici e fascismo nel Molise* cit., pp. 152, 156. Di «linea ondulatoria» nell'atteggiamento cattolico durante la guerra, in funzione degli eventi militari, ha parlato R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, in *La cultura della pace dalla resistenza al Patto Atlantico*, Ancona, Il Lavoro editoriale, 1988, pp. 78-83.

³⁴ Alcuni esempi di questa prosa in A.F. Pecci, arcivescovo di Acerenza e Matera, *Il silenzio cristiano* cit., p. 12; E. Montalbetti, arcivescovo di Reggio, *La Carità* cit., p. 27; F. Emanuel, vescovo di Castellammare di Stabia, *Nell'ora che volge* cit., pp. 6, 9, dove si parla «di una immensità che spaventa, una tremenda universalità che fa pensare ad una specie di giudizio universale». Cfr. pure R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive* cit., pp. 95-96.

sumeva come simboli immediati ed elementi costitutivi della patria minacciata³⁵. Così nella successiva notificazione del 6 agosto il cardinale arcivescovo di Napoli poneva piuttosto l'accento sul senso misterioso e provvidenziale degli avvenimenti³⁶. L'arcivescovo di Bari, invece, dimostrava un atteggiamento positivo, direttamente proteso alla individuazione del bene comune, «alla carità, alla concordia, alla unione di tutti i cittadini» nella prospettiva esplicitamente indicata della costruzione di un ordine nuovo³⁷. Decisamente più in là si spingeva l'arcivescovo Bernardi di Taranto che riconosceva al nuovo governo «il merito di aver assunto in un momento così tragico il compito della salvezza d'Italia»³⁸. Altrettanto esplicito l'arcivescovo di Otranto, Cuccarollo, nell'esortare i parroci a «sentimenti di attaccamento e di ubbidienza al legittimo governo di S.M. il re d'Italia»³⁹.

Ma al di là delle posizioni dichiarate era la qualità stessa dell'esperienza della guerra a sconvolgere i parametri della istituzionalità ecclesiastica e ad offrire un nuovo ambito per l'impegno religioso e morale dei credenti laici, del clero e dei vescovi.

Le forme della presenza della Chiesa nella società meridionale del periodo della guerra risultano articolate entro poli distinti ma non antitetici che possono esemplificarsi in due modelli: quello salernitano, caratterizzato da un'azione di carità, da una testimonianza forte della sal-

³⁵ Cfr. l'«esortazione» del 1° agosto, riportata in *La Campania dal fascismo alla repubblica* cit., p. 272.

³⁶ Ivi, p. 280. Per un quadro accurato di questi interventi e di tutti gli aspetti della storia della Chiesa italiana dal '43 al dopoguerra cfr. soprattutto J.D. Durand, *L'église catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, Roma, École française de Rome, 1991; per il 25 luglio: R. Moro, *I cattolici italiani e il 25 luglio*, in «Storia contemporanea», 6, 1993, pp. 967-1017.

³⁷ La notificazione del 3 agosto in *Marcello Mimmi e la svolta pastorale moderna della Chiesa di Bari (1933-1952)*, a cura di Salvatore Palese e Francesco Sportelli, Bari, Edipuglia, 1995, p. 236.

³⁸ Cfr. V. De Marco, *Il 'Pastor bonus'* cit., p. 46.

³⁹ A. Antonaci, *Fra Cornelio Sebastiano Cuccarollo*, Bari, 1989, p. 266.

dezza della Chiesa come istituzione divina nel generale cedimento civile e militare, da una condotta politica contenuta entro i termini del richiamo alla obbedienza alle legittime autorità, da una chiara connotazione istituzionale parrocchiale del clero, come risulta dai contributi di Oddati e Di Leo, e quello offerto dal caso di Napoli, preso in esame da Marco L. Rossi⁴⁰. Una presenza popolare quotidiana e un'abituale opera di assistenza caratterizzano l'azione della Chiesa napoletana nella città in guerra. Una presenza che si definisce, però, non tanto sul piano della organizzazione parrocchiale, quanto, soprattutto, in un assiduo contatto personale del clero con la popolazione accorsa nei rifugi. La vita religiosa in quel contesto si svolgeva nel proliferare delle forme devozionali, tra cui conservava la sua centralità il culto di San Genaro⁴¹.

Più in generale è dato di osservare un'acuta percezione da parte della Chiesa di tutte quelle diverse forme di mobilità umana che la guerra andava introducendo⁴². Ne conseguiva un'alacre attività, come le indagini sulle diocesi hanno rilevato: raccomandazioni ai partenti, corrispondenza con i richiamati e poi con i prigionieri da parte dei parroci, che spesso facevano da tramite con le famiglie, assistenza ai profughi e soprattutto agli sfollati e poi ai

⁴⁰ Cfr. N. Oddati, *La Chiesa di Salerno dalla guerra alla pace* e A. Di Leo, *Chiesa e religione nel Salernitano tra guerra e occupazione alleata* cit., a cui rinvio per le citazioni relative all'arcivescovo Monterisi.

⁴¹ Rinvio ancora, per questi aspetti, a M.L. Rossi, *La Chiesa di Napoli tra la crisi della guerra e la ricostruzione* cit.

⁴² Fin dall'inizio della guerra si potevano leggere nelle allocuzioni pastorali brani come questo: «Pensate voi ai soldati delle trincee [...], ai marinai dei sommergibili [...] alla povera gente "trapiantata" da regione a regione o da nazione a nazione [...]: poche masserizie, un sacco di biancheria, i figli piccoletti per mano, lasciano il campo sudato e la casetta amata e vanno dove non sanno, verso l'ignoto...», cfr. A. Taccone, vescovo di Ruvo e Bitonto, *Mobilizzazione spirituale. Lettera pastorale per la Quaresima 1940*, Bitonto, 1940, p. 8. Il vescovo Delle Nocche a Tricarico nel 1941 indisse corsi serali di preparazione per i lavoratori della sua diocesi in partenza per la Germania, cfr. P.M. Di Giorgio, *Gerarchia e laicato cattolico in Basilicata* cit.

reduci, che saranno oggetto delle attenzioni di tutta l'attività che dal '44 svilupperà la Pontificia commissione assistenza. Tutta un'opera che conterà, poi, tra le linee della ricomposizione sociale perseguita dalla Chiesa nell'Italia dell'immediato dopoguerra.

Le nuove e aberranti forme pratiche della violenza umana, introdotte dalla guerra, anche nel Sud, intanto, inducevano a infrangere quella certa rigidità degli schemi del rapporto Chiesa-società che si era andata configurando durante il regime fascista. L'universo dei campi di concentramento degli ebrei, disseminati per volontà del regime su tutto il territorio meridionale, per esempio, costituiva l'occasione per un esercizio della carità che superava necessariamente sia le barriere della comunità naturale che quelle dell'appartenenza a diverse confessioni religiose e nazionalità, come risultava dall'assistenza prestata agli internati del campo di Ferramonti di Tarsia in Calabria⁴³. Così l'opera che il vescovo Giuseppe Maria Palatucci svolse in favore degli ebrei internati fino al '43 nel campo di Campagna, nel Salernitano, ospitandoli nella sua casa, nella curia e nella biblioteca diocesana, aiutandoli nel disbrigo di delicate pratiche burocratiche e assistendoli in vario modo – in diretto collegamento con l'azione eroica svolta dal nipote, Giovanni Palatucci, commissario di polizia e poi reggente della questura a Fiume – non era disgiunta da un atteggiamento di condanna delle leggi razziali, da lui assunto e manifestato anche in pubbliche occasioni⁴⁴. Mons Bertazzoni, a Potenza,

⁴³ L. Intrieri, *Vescovi e stampa cattolica in Calabria* cit.; Id., *Assistenza religiosa e sociale nel campo di Ferramonti*, in *Ferramonti: un lager nel Sud*, a cura di Francesco Volpe, Cosenza, Edizioni Orizzonti Meridionali, 1990, pp. 142-207, dov'è anche pubblicato il diario del cappellano del campo, padre Callisto Lopinot; un esame documentato di tutta la realtà dei campi di concentramento presenti sul territorio meridionale è offerto da L. Reale, *I campi di concentramento nell'Italia centro-meridionale dal 1940 al 1943*, relatore prof. Pietro Scoppola, tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università «La Sapienza» di Roma, a.a. 1994-1995.

⁴⁴ Cfr. G. Raimo, *A Dachau per amore. Giovanni Palatucci*, s.e., Montella (Av), 1992, specialmente pp. 65-90, dove è menzionato an-

mantenne costanti contatti con molti dei numerosi reclusi e confinati, ebrei e antifascisti, presenti nella regione lucana, considerata in quegli anni dal fascismo, al pari e forse più di altre aree interne del territorio appenninico meridionale, terra di confino e di internamento⁴⁵. A volte erano piuttosto le circostanze della guerra e l'urgenza della carità a indurre il clero ad abbandonare antichi pregiudizi, come avvenne a Isernia, dove il vescovo Carinci e i sacerdoti, che in un primo momento avevano mostrato di condividere nel merito i motivi della guerra fascista, si ritrovarono personalmente al fianco di internati ebrei e confinati, scampati ai bombardamenti dell'autunno del '43, nell'opera immediata di assistenza a quanti ne erano rimasti colpiti⁴⁶. I testimoni ricordano gli ex internati del campo di concentramento di Isernia assistere in quella occasione i sacerdoti cattolici che confortavano i feriti e assicuravano cristiana sepoltura alle vittime.

Con i bombardamenti del '43, lo sfollamento e lo sbandamento dell'8 settembre e con la dissoluzione istituzionale si rafforzava ancora il raccordo della Chiesa con le identità locali tradizionali delle comunità. A Paola come a Pompei o a Badia di Cava la popolazione corre a rifugiarsi all'ombra dei santuari e riscopre il valore delle antiche sedi episcopali, delle chiese appartate intitolate a tanti santi e madonne protettrici, che si ritiene vengano risparmiate dai colpi della guerra, per celeste intercessione o per un atto di rispetto da parte dei comandi militari⁴⁷. Chiese, conventi e santuari sono così luoghi e simboli di identificazione, in cui si riconosce la comunità colpita

che il padre Alfonso Palatucci, fratello del vescovo di Campagna e rettore delle province francescane conventuali di Napoli e delle Puglie, il quale emanò direttive perché nei conventi dell'Italia meridionale si svolgesse opera umanitaria e caritativa in favore degli ebrei.

⁴⁵ P.M. Digiorgio, *Gerarchia e laicato cattolico in Basilicata* cit.

⁴⁶ G. Caroselli, *Dodicesimo uragano su Isernia*, Roma, in «Il nostro vivaio», 1968, pp. 48, 56.

⁴⁷ R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive* cit., pp. 109-121; per il caso di Badia di Cava cfr. N. Oddati, *La Chiesa di Salerno dalla guerra alla pace* cit.

nelle sue risorse⁴⁸. A volte le popolazioni meridionali sono solo spettatrici incuriosite della guerra, come avviene in alcuni tratti della costa ionica calabrese⁴⁹. Ma i vescovi e i sacerdoti, nei centri del Mezzogiorno in cui più forti si sentono i colpi del conflitto, sono spesso a fianco della popolazione, in forme diverse. Alcuni, essendo spesso fuggite le stesse autorità civili, muoiono o rischiano di morire sotto le bombe, perché restano a presidio delle chiese e delle città abbandonate, come a Salerno, ad Avellino e a Benevento⁵⁰. Nei mesi di maggio e giugno '43, in occasione dei bombardamenti di Foggia, il vesco-

⁴⁸ Si ripropone in molte località lo stesso ruolo svolto a Roma dal papa e dalla S. Sede: cfr. F. Chabod, *L'Italia contemporanea*, Torino, Einaudi, 1961, pp. 124-125.

⁴⁹ Si veda, in questo senso, la ricostruzione dell'accidentale morte dell'arcivescovo Montalbetti avvenuta la sera del 31 gennaio 1943 sotto i colpi di una incursione aerea, in G. Masi, *L'estate del '43 in Calabria* cit., pp. 508, 515-516, evento che svelò poi la tragica realtà della guerra a quanti, in Calabria, non ne avevano ancora preso esatta consapevolezza; il vescovo di Gerace, G.B. Chiappe, nella sua *Lettera pastorale per la Quaresima 1944*, Reggio Calabria, 1944, p. 7 attribuiva alla protezione della Vergine lo scarso numero delle vittime dei bombardamenti aerei nella sua diocesi.

⁵⁰ Sul comportamento del vescovo di Avellino Guido Luigi Bentivoglio cfr. V. Cannaviello, *Avellino e l'Irpinia nella tragedia del 1943-44*, Avellino, 1954, p. 69; sull'opera di assistenza prestata dall'arcivescovo di Benevento, Agostino Mancinelli, in occasione dei tragici bombardamenti della tarda estate del '43, cfr. *In memoria di S.E. Mons. Agostino Mancinelli Benevento 1962*, s.l., s.d., pp. 8-9. Per il caso, già noto, dell'arcivescovo Monterisi rinvio a N. Oddati, *La Chiesa di Salerno dalla guerra alla pace* cit. Il vescovo di Boiano-Campobasso, Secondo Bologna, morì il 10 ottobre 1943 nella cappella del seminario durante un cannoneggiamento, cfr. *Martirologio del clero italiano 1940-1946*, Roma, Azione cattolica italiana, 1963, p. 47. Si veda *ibidem*, pp. 238-240, 254, l'elenco degli esponenti del clero secolare, appartenenti alle regioni ecclesiastiche dell'Italia meridionale, periti nel corso della guerra. Il vescovo di Isernia e Venafro, Alberto Carinci, scampato al bombardamento del 10 settembre, dopo aver prestato, per quanto fosse possibile, i primi soccorsi alle vittime, fu costretto a sfollare da Isernia insieme alla quasi totalità della popolazione e delle autorità, avendo personalmente perduto sotto le macerie ogni suo bene materiale, cfr. G. Caroselli, *Dodicesimo uragano su Isernia* cit., p. 76.

vo Farina formulava il proposito spirituale, come scriveva nel suo diario, di farsi «tutto a tutti»⁵¹. A Potenza mons. Bertazzoni, che si era pubblicamente offerto a Dio quale scudo al suo popolo, la notte dell'8 settembre del '43 fu personalmente colpito da un bombardamento, riuscendo a restare incolume, nonostante la distruzione della casa e di parte della cattedrale, e a organizzare comunque i soccorsi a feriti, sfollati e rifugiati⁵². Se a Salerno vescovo e parroci restavano al loro posto, in molte località i sacerdoti seguirono la popolazione nei luoghi dello sfollamento e nei rifugi, quasi confondendosi con essa. A Foggia, in occasione del bombardamento del 22 luglio, il vescovo Farina era stato presente nell'assistenza e nel conforto dei feriti. I foggiani sfollavano allora a Troia, trovando accoglienza nello stesso seminario dell'antica sede episcopale. Accompagnava la popolazione sfollata anche la statua della Madonna Incoronata, condotta a Troia a causa della presenza di truppe tedesche nel bosco circostante il santuario. Pellegrinaggi spontanei alla cappella del seminario e una solenne processione assumevano così un significato di continuità religiosa e di adattamento, pur nella devastazione degli spazi sacri entro cui si era andata svolgendo da secoli la devozione⁵³. Ancora il 21 agosto, essendo stata colpita e danneggiata la cattedrale di Foggia, il vescovo Farina prelevava reliquie, suppellettili, arredi sacri e la teca con l'eucaristia per condurli a San Marco in Lamsis, dove il giorno successivo una processione con esposizione solenne del Sacro Tavolo dell'Iconavatero e la celebrazione di un pontificale segnavano una precisa linea di adeguamento e di continuità della religiosità intorno ai simboli tradizionali della devozione e della fede⁵⁴.

⁵¹ M. De Santis, *Mons. Fortunato Maria Farina* cit., p. 315.

⁵² R. Moi, *Mons. Augusto Bertazzoni nei ricordi e nelle considerazioni di un amico*, Rovigo, Istituto padano di arti grafiche, 1983, pp. 130-131. Ma si veda P.M. Digiorgio, *Gerarchia e laicato cattolico in Basilicata* cit.

⁵³ M. De Santis, *Mons. Fortunato Maria Farina* cit., pp. 317-318.

⁵⁴ Ivi, pp. 319-320.

In alcuni casi si segnala nelle azioni di rappresaglia e di rastrellamento perpetrate dai tedeschi uno specifico intervento del clero, che si frappone a tutela o a rappresentanza della popolazione. L'abate di Cava e il vescovo, che assistono le circa 6.000 persone accorse nell'antica abbazia benedettina, nei giorni dello sbarco di Salerno, sono arrestati dai tedeschi insospettiti e poi liberati, incolumi, dopo circa due settimane⁵⁵. Il 18 settembre il vescovo Petronelli di Trani si offre al posto di alcuni prigionieri dei tedeschi destinati al plotone di esecuzione, conseguendo la liberazione⁵⁶.

Nella regione campana, anche se concretamente i vescovi non riescono sempre ad andare al di là delle intenzioni di preghiera e degli appelli alla carità, viene ovunque offerto asilo ai giovani che tentano di sfuggire alla deportazione in Germania: a Montevergine, Madonna dell'Arco e Pompei, dove i tedeschi penetrano per il rastrellamento fin nel santuario, catturando numerosi uomini, e nelle parrocchie urbane di Napoli⁵⁷.

⁵⁵ P. Laveglia, *Fascismo, antifascismo e resistenza nel Salernitano, in Mezzogiorno e fascismo*, a cura di P. Laveglia, vol. 1, Napoli, ESI, 1978, pp. 431-432. L'episodio trova riscontro anche nella documentazione prodotta da L. Rossi, *Chiesa, partiti e Mezzogiorno: il giudizio degli americani*, negli atti del convegno di Salerno.

⁵⁶ G. Curci, *Eroismo di un pastore tranese*, Napoli, 1970.

⁵⁷ A Nola il vescovo Michele Camerlengo «non fece in tempo ad intervenire» per evitare l'eccidio dell'11 settembre, cfr. P. Manzi, *L'eccidio di Nola (11 settembre 1943)*, Roma, 1956, p. 61. Ancora il 1° ottobre ad Acerra, dove scoppia una rivolta antitedesca in risposta alla rappresaglia e alla devastazione delle case, avvenuta il giorno prima, il vescovo Capasso, uscito per parlamentare con i tedeschi, in difesa del parroco Carfora, catturato per aver nascosto alcuni giovani nella chiesa del Purgatorio, sarà preso nel gruppo dei rastrellati e poi liberato dopo qualche ora, vedi N. Capasso, *Acerra nel turbine della guerra*, Acerra, 1975. A Caiazzo il vescovo Di Girolamo, che accolse e confortò nella sua casa rifugiati e sfollati nelle tragiche giornate di settembre e ottobre 1943, poté solo registrare sul suo diario, il 15 ottobre, l'eccidio di Monte Carmignano, avvenuto il giorno 13, cfr. G. Rocereto, *Una vita per la diocesi. Mons. Nicola Maria Di Girolamo vescovo di Caiazzo (1922-1963)*, Caserta, 1983, pp. 88-91. Giuseppe Capobianco, nel suo ultimo lavoro, uscito postumo, *Il recupero della me-*

Non mancano per questo gli episodi della lotta antitedesca o della rappresaglia in cui siano implicati gli esponenti del clero. A Salerno il 9 settembre in una parrocchia del centro storico trovano asilo un gruppo di militari italiani che hanno sparato sui tedeschi⁵⁸. Un sacerdote e tre giovani chierici, don Rolando Rossetti, Nicola Capasso, Pasqualino Imperatore e Luigi Vallefuoco sono le vittime della vendetta nazista a Mugnano il 1° ottobre⁵⁹. Il 4 ottobre il seminarista Felice Pirozzi, accusato di aver trasmesso notizie agli Alleati, è fucilato davanti al cimitero di Giugliano, mentre il p. Gino Ceschelli, dei Giuseppini di Murialdo, parroco di S. Giuseppe Vesuviano, già il 23 settembre, preso dai tedeschi e condotto con altri quattro confratelli in una via del paese, per essersi opposto al saccheggio e al rastrellamento dei giovani, dopo un breve interrogatorio, è trucidato con un colpo alla nuca⁶⁰. A Nola, alla testa delle azioni di resistenza armata sviluppatesi il 1° e 2 ottobre, in conseguenza dell'eccidio dell'11 settembre, vi è anche un sacerdote, Angelo D'Alessio, docente di storia e filosofia nei licei⁶¹.

moria. Per una storia della resistenza in Terra di Lavoro - autunno 1943, Napoli, ESI, 1995, p. 148, fa carico a mons. Di Girolamo di aver procurato ai tedeschi, sia pure sotto la minaccia della rappresaglia, mano d'opera per lavori da eseguire nella zona. Per la presenza di rifugiati nei santuari di Montevergine, Madonna dell'Arco e Pompei rinvio a R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive* cit., pp. 109-121; sui parroci napoletani che ospitarono e nascosero alcune centinaia di giovani che cercavano di sfuggire alla deportazione in Germania, cfr. A. Caserta, *Il clero di Napoli durante la guerra e la resistenza (1940-1943)*, Napoli, Luciano, 1995, pp. 14-19; M.L. Rossi, *La Chiesa di Napoli tra la crisi della guerra e la ricostruzione* cit.

⁵⁸ P. Laveglia, *Fascismo, antifascismo e resistenza nel Salernitano* cit., p. 430.

⁵⁹ Cfr. la cronaca del «Risorgimento», 26 novembre 1943, in *La Campania dal fascismo alla repubblica* cit., p. 419.

⁶⁰ *Martirologio del clero italiano 1940-1946* cit., pp. 72 e 179.

⁶¹ Non sembra, allo stato delle conoscenze, che l'azione svolta dal sacerdote Angelo D'Alessio abbia avuto rispondenza estesa nel clero locale, cfr. G. Pecorari, *Sulla Resistenza a Nola*, in «Il movimento di liberazione in Italia», 30, 1954, riportato in *La Campania dal fascismo alla repubblica* cit., pp. 343-346. Nel settembre 1944 sarebbe poi risul-

È soprattutto a Nord di Napoli, nel Casertano, che il clero si ritrova insieme ai propri fedeli, preso nell'urto di una violenza efferata, esercitata immediatamente dalle forze di occupazione tedesca sulla popolazione civile. L'attenta ricostruzione di Giuseppe Capobianco ha fatto diffuso ricorso a diari editi e inediti scritti da quei parroci e religiosi che sono risultati, in alcuni casi, gli unici depositari della memoria dispersa dei tragici avvenimenti dell'autunno del '43, che riguardarono le diverse comunità civili della Terra di Lavoro, le quali conobbero l'esperienza breve, ma atroce, di eccidi, stupri, evacuazione di interi paesi, rastrellamenti, incendio delle case e distruzione di strutture, rispondendo anche con rivolte, azioni armate e operazioni organizzate di sostegno all'avanzata degli Alleati⁶². In questa documentazione i parroci e i religiosi testimoniano l'immediatezza della assertività civile delle comunità locali di fronte alla brutalità della occupazione tedesca, l'inevitabilità della difesa armata delle proprie risorse umane e materiali, come le case, i ponti, le strade e, in genere, gli spazi e gli strumenti del lavoro e del sostentamento⁶³. Non furono assenti, pertanto, tra i sacerdoti che condivisero quella condizione, le vittime delle rappresaglie: i quattro passionisti e i due preti secolari della strage di Bellona, dove il 7 ottobre furono trucidate 54 persone, le vittime della «strage dei salesiani», avvenuta il 28 settembre a Garzano di Caserta, dove furono uccisi 3 anziani sacerdoti e un coadiutore, e il padre Fedele D'Onofrio, dei Frati minori, colpito da una fucilata alla finestra del convento a Orta d'Atella, dove avveniva-

tato l'impegno del D'Alessio a Napoli nella guida di un movimento di «comunismo cristiano», di ispirazione evangelica «senza alcun richiamo al marxismo», ma con forte tendenza critica nei confronti della organizzazione storica della Chiesa, cosa che procurò allo stesso D'Alessio la sospensione *a divinis* da parte del cardinale Ascalesi. Cfr. F. Malgeri, *La Sinistra cristiana 1937-1945*, Brescia, Morcelliana, 1982, pp. 265-266.

⁶² Cfr. G. Capobianco, *Il recupero della memoria* cit.

⁶³ Ivi, pp. 89-90, 106.

no delle atroci esecuzioni di civili⁶⁴. Due esponenti del clero intervenivano esplicitamente in favore dei civili catturati: il vescovo Noviello, che a Piedimonte d'Alife otteneva la liberazione di 128 persone rastrellate⁶⁵, un frate che evitava la fucilazione di ostaggi presso Pignataro maggiore⁶⁶. Don Emilio Calce di Galluccio affiancava l'attività partigiana, mentre il fratello don Pietro, a Teano, si prodigava offrendo asilo a numerosi militari sbandati⁶⁷.

La partecipazione del clero napoletano alle Quattro giornate, così come risulta dalla memorialistica, appare come il prolungamento di un'opera di protezione esercitata nei confronti dei giovani, dapprima nascosti e poi usciti a combattere⁶⁸. Un'azione di solidarietà rivolta ai perseguitati, in cui si fondono la consonanza popolare propria della tradizione alfonisiana con il nuovo rapporto pedagogico stabilitosi tra il clero e il mondo giovanile nei centri emergenti dell'educazione cattolica napoletana, come l'abbazia della Cesarea e la parrocchia di Materdei, all'interno di una città ricca di edifici e di spazi sacri, che consentono rifugi, vie d'uscita e possibilità di combattimento. Il mondo studentesco e giovanile napoletano già nel disorientamento conseguito al 25 luglio aveva guardato alla Chiesa come a un possibile centro di riferimento⁶⁹.

La presenza del clero e delle donne nel corso delle Quattro giornate sembrava definire il senso di una comunità che complessivamente difendeva le proprie risorse materiali ed umane e proteggeva fisicamente i propri uo-

⁶⁴ Ivi, pp. 77-78, 86-87, 90-92. A p. 96 del *Martirologio del clero* cit., il breve racconto della uccisione del padre D'Onofrio, avvenuta mentre egli era in procinto di impartire la benedizione ai giovani, schierati per l'esecuzione, che lo invocavano dalla piazza.

⁶⁵ G. Capobianco, *Il recupero della memoria* cit., p. 111, che cita D.B. Marrocco, *La guerra nel Medio Volturno nel 1943*, Napoli, Laurenziana, 1974, p. 178.

⁶⁶ G. Capobianco, *Il recupero della memoria* cit., pp. 99-100.

⁶⁷ Ivi, pp. 114-115.

⁶⁸ A. Caserta, *Il clero di Napoli durante la guerra e la resistenza* cit.

⁶⁹ Cfr. *Giovani cristiani per la pace*, in *La Campania dal fascismo alla repubblica* cit., pp. 309-311.

mini e i propri ragazzi⁷⁰. Quella di una parte del clero e di alcune suore che collaborano con i combattenti si configura come una resistenza non armata, svoltasi nell'assistenza spirituale e materiale e nelle informazioni procurate circa i movimenti delle truppe tedesche⁷¹.

Nella ricostruzione di Aldo Caserta trovano conferma i tratti di spontaneità della rivolta mentre emergono i caratteri specifici della partecipazione del clero. Sono gli stessi tedeschi, proclamando la leva di lavoro obbligatorio che prospetta la deportazione in Germania, a indurre molti giovani napoletani alla ribellione⁷². Il punto da sottolineare è che molti chiedono consiglio ai sacerdoti, pur ricevendone talvolta incerte indicazioni⁷³. In non pochi casi il clero sostiene la moralità della scelta della ribellione, offrendo anche rifugio e nascondiglio a centinaia di persone. Si distinguono in questa opera: don Gennaro

⁷⁰ Si veda, in A. Caserta, *Il clero di Napoli durante la guerra e la resistenza* cit., alle pp. 24 e 30, il racconto delle azioni compiute per salvaguardare dalla distruzione il ponte della Sanità e l'impianto dell'acquedotto a Porta Grande.

⁷¹ Sulla «resistenza non armata» riferita al caso napoletano cfr. le considerazioni di A. Drago, *La interpretazione delle Quattro Giornate di Napoli secondo due opzioni fondamentali*, in *Mezzogiorno 1943* cit., pp. 383-408. Per un inquadramento generale del medesimo tema cfr. J. Sémelin, *Senz'armi davanti a Hitler. La Resistenza civile in Europa 1939-1943*, Torino, Sonda, 1993; *La Resistenza non armata*, a cura di G. Giannini, Roma, Sinno, 1995; A. Bravo, A.M. Bruzzone, *In guerra senz'armi. Storie di donne. 1940-1945*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Ha scritto C. Barbagallo, *Napoli contro il terrore nazista (8 settembre-1° ottobre 1943)*, Napoli, Maone, 1947, p. 87, che accanto alla cooperazione femminile «deve essere posta in eguale evidenza quella del clero, giacché, non solo parecchi sacerdoti fecero propaganda per la resistenza attiva contro i Tedeschi, ma taluno [...] la capeggiò di persona». Cfr. anche, per la partecipazione del clero alle Quattro giornate, *l'Introduzione* di L. Cortesi a *La Campania dal fascismo alla repubblica* cit., p. 60.

⁷² Cfr. L. Cortesi, *Introduzione* a *La Campania dal fascismo alla repubblica* cit., pp. 49, 54-56. Per una discussione generale dei problemi storiografici sul tema delle Quattro giornate, oltre i citati saggi di Cortesi e Drago cfr. i diversi contributi contenuti in *Mezzogiorno 1943* cit., pp. 367-476.

⁷³ A. Caserta, *Il clero di Napoli durante la guerra e la resistenza* cit., p. 14.

Nardi, don Federico Russi, don Aldo Caserta stesso, don Vittorio Speranza, don Giovanni Pinto e il seminarista Ugo Tonto a Materdei; mons. Muller alla cattedrale; don Espedito Cirillo e don Vincenzo Zoccolella a Capodimonte; don Agostino Imparato a San Martino; le Suore missionarie francescane di Maria con il loro cappellano all'Arenella; don Francesco Schettino rettore della Chiesa di Gesù e Maria; don Iginò Pinto alla Cesarea; la superiora del convento Maria Cristina Roncalli; don Erberto D'Agnesè e il più noto padre Matteo Lisa, barnabita, antifascista aderente a Italia Libera, a Salvator Rosa; don Giovanni Guarino al Vomero⁷⁴. Nei comuni vicini si segnala l'opera dei frati del convento francescano di Marano, che nascosero molti giovani presso di loro; a Melito è prestata assistenza ai militari sbandati nella parrocchia di Santa Maria delle Grazie dal parroco Raffaele Balsamo e dal sacerdote Antimo Sodano; a Torre del Greco è offerto rifugio ai giovani, ai soldati sbandati e alla popolazione sinistrata dai sacerdoti Vincenzo Di Donna, Michele Capano e Bernardo Cirillo, morto nel corso del bombardamento del 13 settembre⁷⁵.

Caserta entra dunque nel merito dell'azione svolta dai sacerdoti nel corso delle Quattro giornate. Nella zona di Santa Teresa egli stesso, con don Giovanni Pinto, interviene a impedire che sia passato per le armi un soldato di nazionalità polacca, catturato mentre combatte con le truppe tedesche⁷⁶. I sacerdoti assistono i moribondi, cercano di impedire, «in nome di Cristo», le esecuzioni sommarie di tedeschi e anche di qualche cecchino fascista. Talvolta possono solo benedirne le salme, evitarne la profanazione della folla in rivolta e curarne il trasporto in attesa della sepoltura⁷⁷. Il 30 settembre il padre Lisa scon-

⁷⁴ Ivi, pp. 13-19, 27-35. Sul padre Matteo Lisa cfr. pure C. Barbagallo, *Napoli contro il terrore nazista* cit., p. 87.

⁷⁵ A. Caserta, *Il clero di Napoli durante la guerra e la resistenza* cit., pp. 18-19.

⁷⁶ Ivi, p. 27.

⁷⁷ Ivi, pp. 29, 33.

giura l'esecuzione di due tedeschi catturati ottenendo lo scambio di 20 giovani prigionieri, già rastrellati per il lavoro obbligatorio⁷⁸.

I sacerdoti cercano spesso di individuare i militari tedeschi disponibili al richiamo della fede cristiana, da cui si possa tentare di ottenere un qualche atto di ragionevolezza. I sacerdoti e i giovani della parrocchia di Materdei si prodigano nel servizio di sepoltura e nel riconoscimento delle salme; il sacerdote Russo celebra una messa su richiesta dei combattenti all'alba del 30 settembre⁷⁹. A volte la mediazione dei sacerdoti presso i negozianti è necessaria ai combattenti per procurarsi pane e alimenti.

Passi di mediazione sono compiuti dallo stesso Ascalesi tramite mons. Muller e mons. Quagliata sul comando tedesco perché non si infierisca sulla popolazione inerme⁸⁰. Essi nel colloquio con gli esponenti del comando tedesco minimizzano la presenza dei giovani in città. Mons. Rubino, ponendo esplicitamente in gioco la comune radice cristiana, offre crocifissi ai militari tedeschi che incontra, ricevendone spesso un rifiuto⁸¹.

I sacerdoti, dunque, sostengono decisamente i patrioti e al tempo stesso cercano di evitare, quando sia possibile, spargimenti di sangue. La loro opera si compie nel curare i feriti, assistere i moribondi e seppellire i morti. Il loro intervento al fianco dei giovani combattenti configura una sorta di immanenza del clero nel mondo popolare e giovanile napoletano, su cui si innesta una rinnovata coscienza della solidarietà sacerdotale e civile. Essi sono ben consapevoli del proprio ruolo e del senso della propria partecipazione: quando i partigiani vogliono armare anche i sacerdoti con cui condividono disagi e pericoli del

⁷⁸ Ivi, p. 32.

⁷⁹ Ivi, pp. 29-30.

⁸⁰ Ivi, p. 20.

⁸¹ Spesso, in quei giorni, i sacerdoti cattolici fecero il gesto di mostrare il crocifisso ai soldati tedeschi: cfr. per esempio G. Rocereto, *Una vita per la diocesi. Mons. Nicola Maria Di Girolamo vescovo di Caserta* cit., p. 89.

combattimento, questi preferiscono «restare disarmati, indifesi e continuare in questo modo la loro missione in quei difficili giorni»⁸².

Oltre al clero, che si trova accanto ai patrioti combattenti, il cardinale Ascalesi, modificando i suoi precedenti atteggiamenti favorevoli alla guerra fascista, riconduce gli esiti delle Quattro giornate alla protezione di San Gennaro ed esalterà al tempo stesso l'eroismo del popolo napoletano e il valore del sacrificio delle vittime cadute nel corso della rivolta antitedesca⁸³, confermandone indirettamente un carattere non immediatamente determinato in un senso politico compiutamente consapevole. Entro questi termini, che rinviano non ad una connotazione antifascista, quanto ad una ispirazione religiosa e caritativa che conserva la forma di una corrispondenza popolare all'interno delle singole comunità, in cui rivive il sentimento della patria, ma che si concretizza in un nuovo senso della responsabilità civile, si configura dunque l'atteggiamento della Chiesa del Sud rispetto alla lotta di liberazione contro gli occupanti tedeschi.

Caduta la irreggimentazione dello Stato fascista le componenti sia religiose che istituzionali della Chiesa cattolica spesso si rivelavano l'unico sostegno possibile delle comunità locali. Questo riconoscersi della società meridionale in una pluralità di aggregazioni collettive intorno ai simboli e alle persone che rappresentavano tradizionalmente la fede cattolica non si risolveva, tuttavia, in un primordiale ed esclusivo comunitarismo, giacché non erano pochi coloro che ricercavano ora non solo la sopravvivenza, ma anche una primaria fondamentale ragione di convivenza civile. Oltre alle correnti di solidarietà già delineate, altre manifestazioni tradizionali della pietà apparivano significative sotto questo aspetto: come risulta dalla memoria di molti, essendo ormai caduta ogni giustifica-

⁸² A. Caserta, *Il clero di Napoli durante la guerra e la resistenza* cit., p. 30.

⁸³ Ivi, p. IX, nonché M.L. Rossi, *La Chiesa di Napoli tra la crisi della guerra e la ricostruzione* cit.

zione nazionalistica della guerra e della morte, il contatto con i corpi dei caduti colpiva l'immaginario ed era piuttosto la pietà cristiana per i defunti che operava dappertutto, a sanare l'orrore disumano della mancata sepoltura e a ridare dignità alla vita degli uomini e alle identità personali tanto svalutate dalla guerra⁸⁴.

L'opera di pietà per i morti svolta dalla famosa Mamma Lucia, una donna che sui luoghi della battaglia di Salerno, superando le barriere delle appartenenze nazionali, degli schieramenti della guerra e delle diverse confessioni religiose, si diede a recuperare oggetti ed effetti personali rinvenuti sulle salme, perché se ne potesse compiere l'identificazione, avrebbe agito nel senso della pacificazione e della composizione del dolore nell'immediato dopoguerra⁸⁵.

Nello stesso tempo, intanto, sotto il profilo politico, nel settembre del '43, il clero aveva manifestato una sollecitudine per l'onore della patria e per le sorti dello Stato nazionale e al capovolgimento delle alleanze e dei referenti della guerra esso aveva reagito in genere con imbarazzo⁸⁶.

Se il richiamo della Chiesa nella crisi istituzionale fu ancora per il rispetto delle legittime autorità, ben presto la prospettiva fu quella soprattutto del monito al rispetto delle norme fondamentali della morale cristiana, di appello alla coscienza cristiana degli individui, essendosi dissolta ogni forma istituzionalizzata della convivenza civile. Si

⁸⁴ Ricorre spesso nelle testimonianze l'indignazione per l'oltraggio della mancata sepoltura delle loro vittime da parte dei militari tedeschi autori delle rappresaglie: cfr. per esempio P. Manzi, *L'eccidio di Nola (11 settembre 1943)* cit., pp. 59-61, dove è rievocato un sentimento che trova eco anche nel *Diario delle giornate del settembre 1943*, redatto da un sacerdote addetto al santuario di Pompei, cit. in R.P. Violi, *Religiosità e identità collettive* cit., p. 115.

⁸⁵ H. Pond, *Salerno!*, Milano, Longanesi, 1966, nonché A. Di Leo, *Chiesa e religione nel Salernitano tra guerra e occupazione alleata* cit.

⁸⁶ Cfr. ancora in questo senso il *Diario delle giornate del settembre 1943* cit., pp. 110, 117.

trattava di un intervento minuto a diversi livelli delle relazioni sociali teso a ricercare la normalità della buona convivenza nella pace di fronte a una contingenza segnata da drammatiche penurie alimentari, mercato nero, prostituzione, criminalità diffusa, dissoluzione delle famiglie e di ogni ordine sociale ed autorità, divisione civile della comunità nazionale.

Gli Alleati scelsero la linea della valorizzazione delle *élites* tradizionali e in questo senso intesero privilegiare le gerarchie ecclesiastiche tra i loro interlocutori, ma fu il referente romano e vaticano delle Chiese locali che contò, l'essere collocate esse nel bel mezzo di una condizione estrema di smembramento sociale, essendo però sostenute da una forza di solidarietà e da un grande principio di universalità⁸⁷. Luigi Rossi ha proposto, su questo punto, il contributo di un'analisi fondata su una ricca documentazione tratta dagli archivi di Washington, dalla quale traspare, nel complesso lavoro di indagine e di comprensione svolto dagli analisti americani, anche ai fini della formazione di una pubblica opinione dentro e fuori degli Stati Uniti, un fine di normalità e di stabilizzazione sociale perseguito a fronte delle incertezze del primo confronto politico tra i partiti⁸⁸.

La Chiesa, al di là dei pur diffusi pregiudizi antiprotestanti del clero e della gerarchia, appare agli osservatori americani come una forte istituzione sociale. Il clero sembra loro piuttosto influente e capace di esercitare una presa in un mondo tradizionale che essi non comprendono sempre molto bene. Tra gli schemi parziali dei partiti e tra i termini estremi dello scontro sociale, solo la presenza della Chiesa sembra prospettare una aggregazione interclassista che includa anche il ceto medio a reddito

⁸⁷ Sui rapporti tra le Chiese locali del Mezzogiorno e il Vaticano tra l'8 settembre '43 e la liberazione di Roma cfr. I. Garzia, *La Santa Sede e il «Regno del Sud»*, in 1944. *Salerno Capitale. Istituzioni e società*, a cura di A. Placanica, Napoli, ESI, 1986, pp. 181-210.

⁸⁸ L. Rossi, *Chiesa, partiti e Mezzogiorno: il giudizio degli americani* cit.

fisso travolto dall'inflazione, i contadini possidenti e la piccola borghesia di paese⁸⁹.

In Sicilia, innanzi tutto, la Chiesa era stata rilanciata immediatamente dall'amministrazione alleata a un ruolo sociale di informazione, di consiglio, di istruzione⁹⁰. La funzione del clero era risaltata nelle frammentazioni del vecchio potere locale e nella insufficienza delle vecchie élites⁹¹. Erano stati coinvolti i parroci e un personale di estrazione cattolica in funzioni amministrative e nell'assistenza nel contesto del crollo di ogni economia. Particolarmente gravi erano in Sicilia i fenomeni di disgregazione che la Chiesa si era trovata a fronteggiare con diversa incisività nelle sue ansie per la tenuta morale della società: la fame, le vendette, il banditismo, il separatismo e il mercato nero, con le relative connessioni con la mafia. Agli occhi della gerarchia ecclesiastica era preoccupante anche l'ansia del godimento, confusa con il materialismo e con la rivoluzione sociale, e, inoltre, la massoneria⁹². Stabile ha particolarmente messo in luce il travaglio di quella che fu alla fine la scelta autonomista e antiseparatista della Chiesa e dei cattolici siciliani, significativo impulso di unificazione nazionale all'interno di quel quadro complessivo di rotture e disarticolazioni del contesto civile⁹³. A Napoli Ascalesi divenne un interlocutore degli Alleati nonostante talune perplessità per i suoi passati atteggiamenti di scarsa autonomia dal regime. Tutta una economia illegale coinvolse a Napoli le classi popolari, risultando svantaggiate le posizioni dei ceti medi a reddito fisso, mentre una forte aspirazione ai consumi stravolgeva i tradizionali e precari

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ Cfr. F. Renda, *Profilo storico: Chiesa e società in Sicilia dall'Unità al Concilio Vaticano II*, in *La Chiesa di Sicilia dal Vaticano I al Vaticano II*, a cura di F. Flores d'Arcais, presentazione di G. De Rosa, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1994, vol. I, pp. 70-77; F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla guerra, alla ricostruzione, all'autonomia* cit.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem.*

equilibri di sussistenza delle famiglie. In questo contesto la gestione degli aiuti americani fu affidata alla Pontificia commissione assistenza e all'opera dell'Aiuto cristiano. Mentre si faceva così sentire l'azione di carità del Papa si ponevano anche le premesse per una base sociale di immediato riferimento ecclesiastico per quello che sarebbe stato, poi, il cosiddetto partito meridionale, in diretta connessione con il «partito romano»⁹⁴.

L'insistenza per i pericoli morali si rivelava, ora, non solo il portato della cultura ecclesiastica del tempo, ma anche un effetto dello stato reale delle cose, per cui la effettiva debolezza del tessuto socio-culturale del Mezzogiorno, prodotta da processi storici di lungo periodo, si combinava con le tragiche conseguenze materiali della guerra e con l'eredità morale lasciata dal fascismo, che aveva accresciuto una certa superficialità e un'attitudine esteriore al conformismo e che nel momento della difficoltà produceva un decadimento brutale ed egoismi sfrenati nei comportamenti⁹⁵.

Quello della Chiesa si configurava, sotto questo aspetto, come un tentativo di fronteggiare la disgregazione, gli isolamenti, gli squilibri sociali antichi e le diversità culturali, a cui si aggiungevano gli eventi dirompenti del conflitto militare, del coinvolgimento della popolazione civile, dell'arrivo delle truppe alleate e dei reduci e il conseguente mutamento dei valori diffusi. Questa acuta percezione del venir meno delle ragioni della coesione all'interno della società civile si coglie nel potenziamento della funzione sociale delle parrocchie, per esempio nel campo dell'assistenza ai ragazzi e delle mense popolari⁹⁶. Anche

⁹⁴ M.L. Rossi, *La Chiesa di Napoli tra la crisi della guerra e la ricostruzione* cit. Sul partito romano cfr. A. Riccardi, *Il «partito romano»*, Brescia, Morcelliana, 1983.

⁹⁵ F. Malgeri, *Chiesa, Stato e società, in 1944. Salerno Capitale* cit., pp. 223-227.

⁹⁶ F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla guerra, alla ricostruzione, all'autonomia* cit. Così mons. Lanza, arcivescovo di Reggio Calabria, avviò presto l'azione di assistenza della Chiesa diocesana, fa-

in questo contesto bisognerebbe intendere il preventivo anticomunismo dei vescovi del Mezzogiorno. Si poneva molto presto nei fatti il problema di una democrazia che non nasceva nel Sud come forma politica di una società articolata e di una economia matura, ma in presenza di profondi e secolari squilibri economici e sociali già interessati dagli effetti della modernizzazione, ma che, essendo sopraggiunto il trauma della guerra, davano luogo a una frantumazione complessiva prima ancora che alla razionalità di grandi e generalizzati conflitti sociali. Nel Sud si proponeva la difficoltà di ritrovare ragioni e valori della convivenza, a tutti i livelli della società civile, proprio mentre si poneva il problema delle forme istituzionali della vita collettiva. La sensibilità della Chiesa per gli aspetti umani del malessere di quegli anni si tradusse nell'opera svolta in favore dei reduci tramite la PCA, configurandosi una stretta continuità tra l'assistenza prestata nel periodo bellico, all'interno di quelle specifiche condizioni create dal conflitto, e le forme della presenza sociale cattolica nel dopoguerra. Anche altri aspetti dell'azione della Chiesa erano riconducibili a questa propensione a ricomporre il quadro sociale nella sua globalità: basti pensare all'atteggiamento tenuto rispetto alla questione dell'epurazione⁹⁷ o alla continuità della lotta dei vescovi contro il mercato nero, prima e dopo la caduta del fascismo, e contro il rifiuto di conferire grano agli ammassi e ai «granai del popolo»⁹⁸.

Molto presto la Chiesa del Sud si trovò protesa verso le future prospettive sociali e politiche, soprattutto in quelle regioni come la Puglia e la Sardegna dove lo svol-

pendola poi confluire in quella della PCA, cfr. R.P. Violi, *Chiesa, società e assistenza in Calabria nel secondo dopoguerra (1943-1950)*, di prossima pubblicazione negli «Scritti in onore di Maria Mariotti», Rubbettino, Soveria Mannelli.

⁹⁷ F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla guerra, alla ricostruzione, all'autonomia* cit.

⁹⁸ *Ibidem*. Ma si veda anche M. De Santis, *Mons. Fortunato Maria Farina* cit., p. 314 e P.M. Digiorgio, *Gerarchia e laicato cattolico in Basilicata* cit.

gimento delle operazioni di guerra non aveva determinato rotture eccessivamente drastiche nei pubblici poteri⁹⁹. La divisione territoriale del paese e la conseguente interruzione dei rapporti con la S. Sede, mentre chiamavano la Chiesa del Sud a svolgere funzioni di supporto della solidarietà civile, configuravano uno stato di necessaria autonomia della società meridionale e anticipavano il problema della politica, delle istituzioni e del ruolo dei partiti. Gli indirizzi pastorali espressi dall'episcopato pugliese il 25 novembre del '43, che costituiscono uno dei documenti più significativi di quel periodo, proclamavano innanzi tutto i diritti della Chiesa e incitavano il clero a un'opera di formazione dei fedeli ai valori di autorità e di libertà¹⁰⁰. I vescovi intendevano porsi come tramite tra società e istituzioni rappresentando a un governo non legittimato dal consenso popolare esigenze materiali e morali della popolazione come l'assistenza ai profughi, il lavoro, gli approvvigionamenti, i salari e le comunicazioni specialmente con i prigionieri. Essi delineavano anche per sommi capi un quadro di etica civile entro cui avrebbe dovuto svolgersi il processo istituzionale: fermezza e pazienza nella ricerca delle soluzioni comuni, tendenza alla concordia, attenzione ai personalismi e ad ogni sorta di acquiescenza politica dei cittadini affinché, data una tale disposizione dello spirito pubblico, così risultante da vent'anni di regime fascista, cessata una dittatura, non ne sorgesse un'altra. I nuovi ordinamenti politici secondo i vescovi pugliesi avrebbero dovuto fondarsi sul senno dei dirigenti, la virtù dei cittadini, la disciplina del popolo¹⁰¹. Più esplicita questa prospettiva morale prepolitica nella

⁹⁹ Cfr. soprattutto i casi della Sardegna esaminato da F. Atzeni, *Chiesa e cattolici in Sardegna* cit., e della Puglia di cui tratta V. Roles, *Le Chiese di Puglia dalla guerra alla prospettiva democratica* cit.

¹⁰⁰ Cfr. S. Palese, *Amore della patria* cit. Ma si veda il testo dei tre appelli *Alle popolazioni pugliesi*, *Al Clero di Puglia* e *Al Capo del Governo*, in *Vescovi e regione in cento anni di storia (1892-1922). Raccolta di testi della Conferenza episcopale pugliese*, a cura di S. Palese e F. Sportelli, Galatina, Congedo, 1994, pp. 283-290.

¹⁰¹ *Ibidem*.

lettera scritta il 18 gennaio '44 da mons. Mimmi, il quale, nell'indicare il fine della «unione spirituale di tutti gli italiani», richiamava la necessità preliminare della ricostruzione interiore degli uomini, perché si potessero ricostruire le istituzioni, della formazione di una coscienza politica e persino del riconoscimento degli errori commessi nel recente passato¹⁰².

In questa stessa prospettiva, al livello della pratica quotidiana dell'azione pastorale il clero percepiva con sofferenza soprattutto i rischi e i termini degli antagonismi sociali e della libera competizione politica, temendo per se stesso una condizione dinamica difficile di confronto con le diversità e non più protetta dal regime. Era espressa così la diffidenza per gli stili di vita condotti dalle truppe alleate e per una presenza multi-etnica, il timore della diffusione del protestantesimo, come ha notato per la Puglia Vincenzo Robles, che era vista soprattutto come la spia della crisi della unità religiosa della nazione¹⁰³. E in questo quadro spesso era denunciata, data anche l'asprezza del confronto, la cosiddetta faziosità politica.

Nel ribadire la ferma condanna del comunismo l'episcopato meridionale ne coglieva anche il carattere non ideologico che esso presentava nel Sud, di aspirazione reale alla terra e al lavoro, ma ne proclamava con chiarezza la incompatibilità filosofica con il cristianesimo e ne temeva la contaminazione nei contesti comunitari, dove le sinistre cercavano una legittimazione anche religiosa, conducendo per esempio le bandiere rosse nelle processioni¹⁰⁴. Si manifestava una perplessità rispetto al riproporsi degli aspetti della politica di massa, già sperimentata col

¹⁰² La lettera è citata in S. Palese, *Amore della patria* cit. Ma la si veda, sotto il suo titolo *Salviamo l'Italia. A favore dei profughi*, in *Marcello Mimmi e la svolta pastorale moderna della Chiesa di Bari* cit., pp. 238-249.

¹⁰³ V. Robles, *Le Chiese di Puglia dalla guerra alla prospettiva democratica* cit.

¹⁰⁴ F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla guerra, alla ricostruzione, all'autonomia* cit.

regime fascista, paventandosi i cedimenti di una religiosità giudicata spesso di sola apparenza. Affiorava tra il '43 e il '45, prima che le logiche della mobilitazione coinvolgessero lo stesso clero e i movimenti cattolici, una cautela circa l'opportunità che l'istituzione ecclesiastica apparisse nella battaglia anticomunista, nell'intento di evitare altre radicalizzazioni¹⁰⁵.

Ai parroci erano intanto indicati i compiti di un dilatato campo di azione sociale entro cui operare la cosiddetta «santificazione delle moltitudini»¹⁰⁶. L'inquadramento disciplinare e culturale del clero, tendenzialmente reso più uniforme e rispondente ai compiti della Chiesa dagli ordinamenti formativi dei seminari regionali, e la ripresa complessiva dell'istituzione ecclesiastica nel Mezzogiorno, nei nuovi termini entro cui si era andata configurando negli anni tra le due guerre, erano intesi come le leve di una maggiore incidenza da esercitare nella società civile¹⁰⁷.

¹⁰⁵ S. Palese, *Amore della patria* cit. Un deciso impulso movimentista alla lotta anticomunista fu dato in Sicilia a partire dal 1945, per volontà della S. Sede e specialmente in seguito alla successione del card. Ruffini al card. Lavitrano alla guida dell'arcidiocesi di Palermo, cfr. F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla guerra, alla ricostruzione, all'autonomia* cit.

¹⁰⁶ F. Atzeni, *Chiesa e cattolici in Sardegna* cit. Estremamente significative, a riguardo, le preoccupazioni dei vescovi pugliesi sulla impreparazione del clero nel campo sociale, in conseguenza delle carenze di istruzione e formazione riscontrate in questo campo nel seminario regionale, cfr. V. Robles, *Le Chiese di Puglia dalla guerra alla prospettiva democratica* cit.

¹⁰⁷ Circa la rinnovata iniziativa del clero pugliese attraverso la loro rivista «Miles Christi» cfr. S. Palese, *Amore della patria* cit. Secondo Giuseppe Giarrizzo, si può ritenere che durante il periodo fascista «mutino in misura significativa ruolo e composizione del clero del Sud, se già i compiti politici [...] cui le opportunità del regime lo chiamano, ne accrescono la autonomia rispetto alle locali strutture di potere economico-sociale e configurano un lavoro politico di massa, ora complementare ora suppletivo a quello esercitato da altri "intellettuali" nelle organizzazioni proprie del regime», cfr. G. Giarrizzo, *Mezzogiorno senza meridionalismo. La Sicilia, lo sviluppo, il potere, Venezia, Marsilio, 1992, p. 190. Ma si veda, per una specifica trattazione di questo tema, A. Parisella, Clero e parroci, in Pio XII, a cura di A. Riccardi, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 437-459.*

Le opzioni tempestive per una rappresentanza politica unitaria dei cattolici, compiute per esempio dai vescovi sardi, lucani e calabresi, apparivano, oltre che la conseguenza di una forte preoccupazione per la divisione dei cattolici, anche come una sorta di espansione di questa fisionomia relativamente più strutturata della Chiesa del Mezzogiorno. Nuclei di un ceto medio intellettuale, composto da studenti e professionisti, dati i segni di sgretolamento degli equilibri sociali e culturali connessi al vecchio potere agrario, si riconoscevano più vicini alla Chiesa per una tendenza religiosa e culturale, per un nuovo orientamento di moralità personale e professionale, come si rileva nei gruppi napoletani e baresi della FUCI e dei Laureati o in singoli esponenti della intellettualità della provincia, che aderivano all'associazionismo cattolico¹⁰⁸. Le organizzazioni di massa del mondo femminile e giovanile, nei limiti quantitativi del loro insediamento, in una paziente tessitura di programmi e di comunicazioni con i centri rurali, captavano la crisi e la disgregazione dei vecchi mondi comunitari, affermando modelli religiosi unificanti, che tendevano a superare le forme della religiosità tradizionale, i particolarismi e gli isolamenti e che implicavano una nuova responsabilità nella vita privata e nella realtà sociale e avrebbero impegnato ora anche le donne nella politica¹⁰⁹. L'affermazione della Democrazia cristiana

¹⁰⁸ Merita di essere sottolineato come la personalità che svolgerà il ruolo forse più importante tra tutti i vescovi meridionali del dopoguerra, l'arcivescovo di Reggio Calabria, mons. Antonio Lanza, avesse ricoperto, tra l'altro, la carica di vice-assistente centrale del Movimento Laureati di Azione cattolica. Su di lui cfr. M. Mariotti, *Mons. Antonio Lanza*, in *Oasi calabresi*, Roma, Ave, 1991, pp. 117-157. Cfr. pure, su ruolo e fisionomia dei giovani intellettuali cattolici meridionali, specialmente in rapporto alla visione dello Stato come regolatore di dinamiche economiche e di antagonismi sociali, G. Giarrizzo, *Mezzogiorno senza meridionalismo* cit., pp. 189-200. Per una complessiva analisi e documentazione riferita a tutta l'età contemporanea si veda ora P. Borzomati, *I cattolici e il Mezzogiorno*, Roma, Studium, 1995.

¹⁰⁹ Si veda la lucida testimonianza di Maria Mariotti in *L'Azione cattolica femminile degli anni Trenta in Calabria*, a cura di P. Borzomati, Roma, Ave, 1985, pp. 39-52.

in regioni come la Basilicata e la Sardegna, dove non vi era stata una consistente presenza del Partito popolare, deve probabilmente molto al delinarsi di questo nuovo associazionismo¹¹⁰. È sufficientemente indicativo sotto questo aspetto anche il contributo del Mezzogiorno alla formazione del nuovo ceto politico nazionale. Ricerche come quella svolta da Pierluigi Totaro per l'Irpinia dovranno, però, verificare nei singoli contesti quanto la formazione della DC nel Mezzogiorno sia stata travagliata e quanto l'opzione per essa da parte della gerarchia, del clero e del laicato sia stata tutt'altro che scontata e abbia assunto caratteri tra loro nettamente differenziati, proprio in corrispondenza della molteplicità delle fratture e delle discontinuità della società civile, entro cui era appunto capace di inserirsi l'azione della Chiesa¹¹¹.

Il rapporto Chiesa-DC nel Mezzogiorno si configura, infatti, in termini alquanto complessi. In Sicilia agiva, piuttosto, la tradizione popolare sturziana, che scontava però la difficoltà costituita dal modello di rapporti Chiesa-società definitosi durante il fascismo. La gerarchia ecclesiastica era preoccupata soprattutto per la lotta antireligiosa e per l'unità dei cattolici nella nuova contingenza politica e sociale. Se alcuni singoli vescovi risultavano attestati su posizioni conservatrici, era proprio il partito con il suo programma sociale a scongiurare l'appiattimento della Chiesa sulle posizioni delle vecchie classi dominanti¹¹². In Sardegna, dove invece era assente una consi-

¹¹⁰ Cfr. F. Atzeni, *Chiesa e cattolici in Sardegna* cit., e P.M. Digior-
gio, *Gerarchia e laicato cattolico in Basilicata* cit.

¹¹¹ P. Totaro, *Nuovo associazionismo cattolico, clero e vecchi popola-
ri nella formazione della Dc in Irpinia (1943-1946)*, negli atti del semi-
nario di Salerno cit.

¹¹² Cfr. l'analisi di F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla
guerra, alla ricostruzione, all'autonomia* cit. Così nel Molise la promo-
zione del nuovo partito avveniva, per iniziativa della Commissione di-
rettiva provvisoria di Napoli nell'agosto del '43, che trovava come uni-
ci referenti locali i vecchi esponenti del partito popolare, in assenza
della componente giovanile e intellettuale cattolica e, in quella fase,
senza alcuna significativa incidenza della gerarchia ecclesiastica, cfr. L.
Picardi, *Cattolici e fascismo nel Molise* cit., pp. 164-165.

stente tradizione popolare, si riscontrò un ruolo di primo piano dei vescovi nella formazione della DC¹¹³. L'iniziativa rispondeva a una esigenza di riorganizzazione dei cattolici nel campo politico e appariva come una proiezione diretta del progetto di restaurazione cristiana della società, perseguito anche attraverso le nuove forme dell'associazionismo cattolico. Essa esprimeva una forte istanza di unificazione in una contingenza segnata da tendenze diverse di autonomia presenti nella società isolana, contemporanee alla separazione da Roma e dal resto del paese.

Il magistero morale e sociale della Chiesa, riproposto nel linguaggio espresso dai vescovi, rinviava, sia pure entro i termini ben definiti di una ecclesiologia che non prevedeva un'assoluta autonomia del laicato, alla responsabilità di una nuova classe dirigente, a una religione consapevole, che neutralizzasse ogni inerzia morale del Mezzogiorno insita nei relitti del vuoto devozionismo e che costituisse la base per una partecipazione democratica, e assumeva l'urgenza di superare i grandi squilibri economici e sociali¹¹⁴. La lettera pastorale collettiva dei vescovi siciliani per la Quaresima del '44 e le considerazioni svolte dal cardinal Lavitrano per la sua visita pastorale di quello stesso anno asserivano nel preciso contesto isolano le esigenze di democrazia e giustizia sociale evitando una «utilizzazione conservatrice» del magistero sociale della Chiesa¹¹⁵. Il documento del giugno '45 dei vescovi calabresi, che anticipava per molti aspetti il famoso documento collettivo del '48, entro i termini di un contenuto riconoscimento del pluralismo politico, prospettava un modello di società in cui scomparissero i privilegi e la

¹¹³ Cfr. F. Atzeni, *Chiesa e cattolici in Sardegna* cit., che si attiene alla ricostruzione e al giudizio di P. Bellu, *Episcopato sardo e impegno politico dei cattolici nelle prospettive apertesi con la fine della seconda guerra mondiale*, in *Chiesa e società sarda tra due concili regionali (1924-1990)*, Cagliari, Della Torre, 1990, pp. 255-271.

¹¹⁴ V. Robles, *Le Chiese di Puglia dalla guerra alla prospettiva democratica* cit.

¹¹⁵ F.M. Stabile, *La Chiesa siciliana di fronte alla guerra, alla ricostruzione, all'autonomia* cit.

precarietà dell'esistenza di parti consistenti della popolazione, affermando la legittimità del libero discernimento dei metodi e prefigurando una crescita della società meridionale sotto il profilo economico e morale¹¹⁶.

Per contro, a livelli piuttosto diffusi, che la ricerca dovrà meglio precisare, il riferimento di un certo numero di singoli presuli, nel vivo e nella pratica della dialettica politica e sociale, era, in altri casi, alla continuità dei modelli di autorità sociale e al ripristino degli antichi valori, alla conservazione del potere delle *élites* tradizionali del Mezzogiorno. Ciò avrebbe frenato nei fatti l'azione di rinnovamento sociale e assecondato la presa del tradizionalismo monarchico in molti ambienti cattolici meridionali, pur nelle forme rinnovate dell'organizzazione cattolica, che si sarebbe andata in qualche misura rafforzando sia sul piano dell'assistenza che su quello dell'associazionismo.

Alla Chiesa, poi, guardavano sia i vecchi ceti dominanti, sia settori delle classi medie, rurali ed urbane, sia ampi strati popolari. Si erano verificate, nella complessiva e diversificata esperienza condotta dalla società meridionale nel '43-'44, alcune condizioni perché la Chiesa del Sud, per le sue possibilità di centro di mediazione sociale, di promozione morale e di identificazione collettiva per le comunità locali, potesse incidere specificamente nei processi della reistituzionalizzazione e della ripresa politica e civile, attenuando in qualche misura le opposte pressioni del centralismo e dei localismi. Un forte impulso accentratore avrebbe poi introdotto tutto il sistema religioso meridionale nei circuiti della Chiesa militante, nel corso delle nuove campagne politico-religiose di massa, con importanti riflessi politici sulla storia degli anni successivi, registrandosi nel lungo periodo implicazioni rilevanti e complesse sotto il profilo dell'autonomia della crescita civile del Mezzogiorno.

¹¹⁶ L. Intrieri, *Vescovi e stampa cattolica in Calabria* cit.