

Il fascicolo 3 – dicembre 2002, conterrà:

G. ALBERIGO

*Corruptio optimi, pessima.*Tra fascino della pentecoste e splendore della nuova
Gerusalemme

V. HENNING DRECOLI

Die Stadtklöster in Kleinasien und Konstantinopel bis 451 n. Chr.

N. D'ACUNTO

L'importanza di chiamarsi Urbano.

Onomastica papale e diritto canonico nella riforma ecclesiasti-
ca del secolo XI

F. GONNEAU

Solovki au péril de la mer.

havre de sainteté et enjeu de pouvoir entre Novgorod et
Moscou (XVe-XVIIe s.)

G. DOSSETTI

La chiesa di Bologna e il concilio

Note

G. Alberigo

A Roma «réforme» fait surtout difficulté

P. Pombeni

A proposito della storia del Vaticano II

G. Battelli

*Cattolicesimo, laicismo, laicità.**A proposito di un recente volume*

S. Pagano

Riflessioni sulle fonti archivistiche del concilio Vaticano II.
*In margine ad una recente pubblicazione**Recensioni*XXIII
2002/2

volume XXIII/2 - maggio 2002

cristianesimo nella storia

RICERCHE STORICHE
ESEGETICHE TEOLOGICHESTUDIES IN HISTORY
EXEGESIS AND THEOLOGY

L. PERRONE

«Eunuchi per il regno dei cieli?»

Amore e sessualità dal Nuovo Testamento al primo cristianesimo

M. RAININI

I predicatori dei tempi ultimi.

La rielaborazione di un tema escatologico
nel costruirsi dell'identità profetica dell'ordine domenicano

G.M. CROCE

Santa Sede e Russia sovietica alla conferenza di Genova

G. ROUTHIER

Famille, mariage et procréation.

Le combat de deux cardinaux canadiens

Note

J. Mann

Henry of Langenstein and Juan de Segovia on the Census

J. Leclercq

La mémoire douloureuse et la justice rendue:
un ouvrage de G. Losito sur Lucien Laberthonnière

M. Velati

Gli osservatori non cattolici al Vaticano II:
*fonti e documentazione**Recensioni*

CRISTIANESIMO NELLA STORIA

EDB

EDB

EDIZIONI DEHONIANE
BOLOGNAQuadrimestrale - n. 2
maggio-agosto 2002
sped. in abb. post. - 45%
art. 2 comma 20/B legge 662/96
aut. DCI reg. ER€ 16,53
(***)

assemblarsi. Più che la comunanza della tavola, a Trento, come anche nei concili precedenti e successivi, i canali di formazione di una coscienza conciliare furono offerti dalla comune liturgia, dalla frequentazione dell'aula conciliare, dalla partecipazione e attivazione di gruppi di discussione, direi quasi, di corpi intermedi, tra gli individui e l'assemblea plenaria. L'esperienza del concilio favorì la sociabilità anche nei suoi dati più esteriori, non pare del tutto vero il contrario.

Il testo di Tallon, soprattutto nella parte iniziale, che predomina sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, intende mostrare tutti i segni di uno spirito di riforma pre-tridentino, di una predominanza di sforzi locali di riforma in rapporto al programma conciliare che però, malgrado le incertezze e la tardiva presenza francese a Trento, non giunsero mai a rendere superfluo il concilio e a portare la chiesa di Francia ad attuare un programma di riforme che aveva già concepito e che stava attuando: la violenza dello *choc* causato dalla rottura della cristianità e soprattutto dalla penetrazione della Riforma in Francia indusse a vedere nel concilio di Trento l'ultima salvezza, senza cedere totalmente all'assolutismo romano. In questo aspetto di riforma pre-tridentina o di pre-riforma, non pare che il caso francese si distingua nettamente da quello, poniamo, della penisola italiana in cui pure operarono vescovi che iniziarono a mettere ordine nella selva degli abusi, a governare risiedendo, a curare la formazione culturale del clero, contribuendo alla preparazione del concilio o al suo svolgimento. Non costituisce un tratto distintivo neppure la penetrazione della Riforma nel regno, sebbene guerra civile e politica di tolleranza di Caterina de' Medici furono le concause dell'accettazione dei decreti che inquadrarono e irrobustirono la volontà dei vescovi francesi di riforma degli abusi e di irrigidimento dogmatico. La chiesa gallicana avrebbe accettato Trento, prima ancora che i decreti venissero pubblicati, perché dopo il 1559 acquisì la consapevolezza che senza non avrebbe potuto conservare la sua identità. Parallelamente alla coscienza conciliare, la chiesa gallicana sviluppò un senso dell'autonomia ovvero dell'equidistanza da Roma e dalla monarchia, indice del fallimento della politica conciliare monarchica.

Maria Teresa Fattori (Bologna)

M. Mancino, *Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000, pp. 277.

Nel lavoro di Michele Mancino si getta luce su un settore finora inesplorato della storia del governo delle coscienze tra la metà del Cinquecento e la fine del Seicento. Grazie ad un intenso scavo archivistico sono state ricostruite le modalità attraverso le quali i diversi arcivescovi succedutisi a Napoli nel corso di un secolo e mezzo esaminarono ed approvarono sacerdoti secolari e regolari per l'amministrazione del sacramento della penitenza.

Partendo da una rivisitazione del noto episodio del malcontento suscitato nel 1577 dal teatino Paolo Burali d'Arezzo, da poco arcivescovo di Napoli, a causa dell'ampliamento dei casi riservati episcopali e della severità dell'esame dei confessori, è un panorama storiograficamente inedito di sperimentazioni pluridecennali ad aprirsi. Già nel 1557, a concilio ancora aperto, Giampietro Carafa aveva incaricato il proprio vicario generale di accertare mediante quattro «tribunali» il livello di preparazione del proprio clero, capacità di confessare compresa. Ma fu con il sinodo diocesano del 1565, celebrato durante l'episcopato di Mario Carafa, che si pose in modo specifico e complessivo la questione del sacramento della penitenza, in sintonia con i decreti tridentini. E i regolari si rivelarono il vero problema, come già per il predecessore. Di fronte a disposizioni pontificie contraddittorie in merito ai privilegi dei religiosi in ordine all'esercizio della confessione si trovò Alfonso Carafa, che le fece pubblicare nel 1567 in occa-

sione del suo sinodo. Dal concilio provinciale del 1576 emergevano invece chiaramente le ambiguità esistenti nei confronti della giurisdizione del parroco come *proprius sacerdos*. Da un lato si eliminò la facoltà dei parroci di concedere una licenza di confessare ad un *sacerdos alienus*, valorizzando così l'approvazione episcopale, dall'altro si decretò che gli abilitati dovessero chiedere loro il permesso per confessare nelle rispettive parrocchie.

Dopo il breve episcopato di Paolo Burali d'Arezzo, il suo successore Annibale Di Capua affrontò la scottante questione dei casi riservati da un lato riducendone il numero, dall'altro facilitandone l'assoluzione con la mediazione dei confessori e curando la nomina dei penitenzieri maggiori e minori nonché definendo attentamente i loro poteri. Nei primi anni del suo episcopato sembra però delinearsi negli aspiranti confessori la convinzione dell'includibilità di un esame che pare essere stato gestito in modo simile a quello del teatino contestato: commissione esaminatrice mista di canonici e regolari, licenze temporanee, autorizzazione ad assolvere da certi casi riservati ad alcuni candidati. Si manifestarono, tuttavia, resistenze sommerse, ma numerose, o aperte, come quelle dei regolari. Contestata da questi ultimi era la temporaneità delle licenze rilasciate dall'arcivescovo, quando Pio V con la *Romani Pontificis providentia* nel 1571 ne aveva decretato la validità almeno fino all'episcopato successivo al rilascio. Un quesito rivolto dal teologo arcivescovile alla congregazione del concilio lasciò aperta la specifica questione napoletana, favorendo la prassi curiale. L'attenta selezione dei confessori all'interno della diocesi si rivelò pertanto fondamentale negli episcopati post-tridentini napoletani.

Il breve governo episcopale di Alfonso Gesualdo tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento confermò tale linea sistemando in modo organico la prassi di reclutamento dei confessori: numerose sessioni d'esame, registrazione sistematica degli esiti, autorizzazioni temporanee differenziate sia per secolari sia per regolari, coinvolgimento del vicario generale, incarico di formulare le domande ad un solo esaminatore. La conservazione di due registri d'esame dei confessori nell'Archivio storico diocesano di Napoli rende possibile cogliere in modo più circostanziato il sistema organizzato dal Gesualdo. Diventano chiari i requisiti dei candidati: ordinazione sacerdotale e permesso di celebrazione della messa per tutti, lettere commendatizie da parte dei superiori per i regolari. Emerge nei particolari la correlazione tra preparazione, durata della licenza e permesso di assolvere dai casi riservati. Se ne ricava l'esistenza di alcune limitazioni in base alla competenza linguistica e relativamente alla confessione di donne. Della commissione facevano parte gli esaminatori sinodali ed altri esperti, scelti tra canonici, ecclesiastici e religiosi, e le sue sedute si tenevano nel corso dell'intero anno, con maggior frequenza ed affluenza in quaresima ed in avvento e ad inizi estate. Le modalità di selezione riorganizzate dal Gesualdo, che regolamentò minuziosamente anche le procedure d'esame, funzionarono almeno per un decennio, per la durata del quale non sono registrate particolari resistenze, a parte isolati episodi. I candidati coinvolti furono 2500 con oltre 9000 prove in un decennio, che rivelarono nei tre quarti dei casi una preparazione insufficiente o lacunosa. La carriera del confessore si rivela generalmente molto precaria, segnata da continue verifiche, nonostante l'appetibilità dell'incarico. Grazie alle registrazioni dei luoghi nei quali gli approvati avrebbero potuto utilizzare la licenza, esistenti per gli anni dal 1598 al 1605, si ottengono preziose informazioni sul ruolo e la distribuzione territoriale delle singole componenti del clero secolare e regolare nell'esercizio della confessione sacramentale. Nelle cappelle e nelle chiese non parrocchiali i confessori si sottraggono a qualsiasi controllo da parte dei parroci, mentre nelle parrocchie i titolari influiscono sulle decisioni della commissione esaminatrice segnalando sacerdoti graditi e necessari per la cura d'anime. Molti secolari confessano nelle parrocchie cittadine, ma in numero decisamente inferiore rispetto ai regolari, mentre i primi prevalgono nei casali. Complessivamente risultano aumentate le sedi nelle quali sono disponibili confessori secolari, con un riequilibrio sul piano territoriale, anche se non numerico (i secolari sono la metà dei religiosi). I secolari potevano validamente avvalersi per la loro preparazione delle lezioni di casi di coscienza presso il collegio gesuitico. Con l'episcopato del Gesualdo sembra chiudersi defini-

tivamente la questione gesuitica, che tanto aveva travagliato gli arcivescovi dei decenni post-tridentini per la tenace difesa di privilegi da parte della Compagnia. I gesuiti non compaiono tra gli esaminandi, come d'altronde pochi sono anche i teatini e i barnabiti.

Il confronto tra le modalità di reclutamento dei confessori e dei predicatori in età post-tridentina e nei primi anni del Seicento ben evidenzia, secondo Mancino, la diversa attenzione riservata alle due categorie. A fronte di un sistema di prove ripetute e difficili, che segnava pesantemente il percorso dei confessori, si registra nella diocesi napoletana, ma anche altrove, un sostanziale disinteresse per la verifica previa delle qualità dei predicatori, pur nella consapevolezza delle prerogative episcopali in proposito, prontamente rivendicate, ad esempio, dal Gesualdo. E quando, come a Napoli dal 1604 al 1641, la commissione esaminatrice dei confessori si occupò anche dei predicatori e fu utilizzato un apposito registro a tal fine, il controllo si rivelò piuttosto blando.

Dunque, il rigore del sistema napoletano di selezione dei confessori risalta in modo particolare se comparato con il diverso trattamento riservato ai predicatori. La sua peculiarità emerge, però, anche dal confronto con le procedure di altre diocesi italiane, in particolare di due della Campania, Salerno e Telesse, sottoposte ad esame da Mancino. Il tentativo dell'arcivescovo di Salerno, Mario Bolognini, di controllare con fermezza l'amministrazione del sacramento della penitenza, riconsiderando i confessori già approvati, compresi i religiosi, restringendo le facoltà di assoluzione dei casi riservati e subordinando la scelta di un confessore regolare per la Pasqua al permesso dei parroci, scatenò nel 1597 la dura reazione dei gesuiti. Il finale ricorso del Bolognini alla congregazione del concilio confermò la sua sconfitta già evidente nella soluzione compromissoria proposta dalla congregazione dei vescovi e regolari. Nella diocesi di Telesse la condanna penale nel 1586 di due sacerdoti per autorizzazione illegittima alla confessione e per conseguente confessione senza adeguata licenza, mentre rivela la volontà episcopale di eliminare le consuetudini di delega pre-tridentine, dimostra nello stesso tempo l'assenza di un organico piano di intervento nella selezione dei confessori.

Pur continuando a funzionare il sistema approntato dal Gesualdo fino probabilmente all'inizio dell'episcopato del Filomarino, nel 1641, Ottavio Acquaviva, successore del Gesualdo, introdusse nel sinodo del 1607 una sostanziale novità circa la riserva dei casi, forse per adeguarsi alle disposizioni pontificie in merito. Concesse, infatti, di poter assolvere i penitenti da quasi tutti i peccati precedentemente inclusi tra i casi riservati sia ai confessori abilitati sia ai parroci. Restò così abolita la diversificazione in uso delle facoltà di assoluzione dai casi riservati in rapporto agli esiti delle prove, introducendosi in tal modo la prassi del rilascio di un permesso identico per tutti. Forse ciò condusse, conseguentemente, secondo Mancino, alla concessione di facoltà della medesima durata per tutti gli approvati e quindi a porre in rilievo l'esame iniziale. Di fatto, durante l'episcopato dell'Acquaviva fu la visita pastorale iniziata nel 1606 l'occasione di puntigliosi esami del clero, così come mai era successo nella diocesi napoletana. Ma né questa novità né altri indizi relativi al suo governo episcopale e a quello del successore, Decio Carafa, lasciano supporre un irrigidimento nei confronti dei confessori, deponendo piuttosto per la progressiva affermazione di un allentamento nelle modalità di controllo. Certo, il problema del riesame dei regolari dovette restare aperto, nonostante il silenzio circa la prassi napoletana in proposito sia del benedettino Giacomo Graffi nella sua opera *De arbitrariis confessoriorum*, del 1613, sia del canonico Giovanni Luigi Riccio nella sua edizione, tra il 1619 e il 1625, delle *Decisiones Curiae Archiepiscopalis Neapolitanae*. Entrambi, però, avevano dato spazio alla pratica e alle decisioni romane, in netta contrapposizione con quanto succedeva a Napoli.

A Decio Carafa si deve anche un potenziamento della presenza di penitenzieri minori in duomo nel terzo decennio del Seicento e sono proprio le novità circa la composizione della penitenziaria diocesana a far intuire il travaglio in corso relativamente alla gestione del sacramento della penitenza nel terzo e quarto decennio del sec. XVII. L'iniziativa più clamorosa si deve all'arcivescovo Boncompagni, che nel 1629 istituì una nuova penitenziaria nella cattedrale, affidandola ai barnabiti, tra le proteste dei canonici e degli altri regolari attivi nella penitenziaria maggiore. L'operato del Bon-

compagni non sembra univocamente decifrabile, non potendosi escludere, secondo Mancino, un legame con mutamenti in atto circa la selezione dei confessori. Il successore del Boncompagni, Ascanio Filomarino, abolì prontamente, nel 1642, la penitenziaria affidata ai barnabiti.

Fu durante l'episcopato del Filomarino che si affermò in modo chiaro una nuova linea di condotta a proposito dell'amministrazione del sacramento della penitenza, attraverso la verifica puntigliosa delle licenze e della preparazione dei confessori nel corso della visita pastorale iniziata nel 1643, l'attenzione costante ai minuti problemi dei confessionali, delle conferenze dei casi di coscienza, dell'ampliamento delle zone servite, delle nomine dei confessori contese tra parroci e mastri delle chiese, la risistemazione delle procedure relative alla riserva dei casi, l'istituzione di un esame pure per i parroci, novità radicale e tenacemente, ma inutilmente, contestata dagli interessati, lo svolgimento delle prove anche in periodo di peste, nel 1656, l'adozione di un nuovo registro per gli esami dei confessori napoletani. Quasi certamente, inoltre, vennero eliminati gli esami per la conferma di licenze già acquisite, prorogate d'ufficio, a determinate scadenze. Nessuno avrebbe più dovuto sostenere un altro esame dopo aver conseguito la prima abilitazione. In seguito alle disposizioni sinodali i confessori ordinari vennero parificati circa la facoltà di assoluzione dai casi riservati. In tale contesto di maggiore certezza ed uniformità per i confessori, va collocata, a parere di Mancino, la partecipazione sempre più frequente agli esami di gesuiti e teatini, che non avrebbero avuto certo più nulla da temere da un esame unico, data la loro preparazione.

L'esame unico per i confessori fu l'acquisizione definitiva dell'episcopato di Innico Caracciolo, che, pur attento a tutti gli aspetti legati all'esercizio della confessione sacramentale, non innovò rispetto al predecessore né rispetto alla riserva dei casi, mantenendone la parificazione delle facoltà tra i confessori, né riguardo alla composizione della commissione esaminatrice. L'iniziale riconferma generalizzata delle patenti già possedute, l'introduzione di autorizzazioni provvisorie, non assimilabili né a promozioni né a hoccature, la moltiplicazione delle sedute speciali, l'automatica proroga semestrale della licenza testimoniano una linea di flessibilità inedita nella sua consistenza. Ormai, salvo abusi, i confessori dovevano assoggettarsi ad una sola prova nel corso della loro vita. L'attenzione si concentrava sull'adeguato aggiornamento dei confessori circa le disposizioni generali e locali relative all'amministrazione del sacramento della penitenza e sulla delimitazione territoriale delle autorizzazioni concesse. Tale vincolo, qualora rispettato, avrebbe toccato in particolar modo i regolari, la cui distribuzione sul territorio sarebbe stata sottratta all'esclusiva volontà dei superiori, ma i dubbi sull'effettivo rispetto dell'indicazione della commissione esaminatrice sono consistenti. Il Caracciolo revocò anche l'obbligo dell'esame introdotto dal predecessore per i parroci. Durante il suo episcopato si verificò, comunque, una vera svolta soprattutto con la possibilità concessa di ottenere licenze senza sostenere mai di fatto alcuna prova, canale di reclutamento basato su deroghe e permessi speciali e sedute particolari della commissione, al quale fecero ricorso soprattutto i regolari. I motivi di tale apparentemente sconcertante affermarsi di una sistematica sottrazione agli esami da parte dei confessori secondo Mancino non andrebbero ricercati, o non solo, in una situazione di necessità successiva alla riduzione del loro numero provocata dalla peste, ma nella maggiore severità introdotta dal Caracciolo nel percorso verso il sacerdozio. Data la più accurata formazione degli aspiranti sacerdoti anche circa la pratica dei casi di coscienza e l'obbligo comunque conservato della proroga semestrale delle licenze per i confessori, cadeva la necessità assoluta di verificare la preparazione dei candidati all'esercizio della confessione sacramentale e restava sempre possibile un loro controllo specifico. Il sistema di selezione dei confessori restava caratterizzato da esami, la cui centralità fu però fortemente ridimensionata.

Nelle pagine conclusive Michele Mancino esplicita alcuni processi che la sua ricerca avrebbe evidenziato: il sempre più stringente percorso di formazione dei confessori, come «specialisti» in un settore chiave della cura delle anime; il prevalere della figura del confessore su quella di parroco, anche questo chiamato a qualificarsi in par-

ficolare nel governo delle coscienze; la possibilità di sperimentazione in sede locale di formule di reclutamento dei confessori senza una determinante influenza delle disposizioni romane, cioè «una notevole discrezionalità in una materia così delicata». Allargando lo sguardo ai pochi dati oggi a disposizione circa esperienze non napoletane, la prassi degli esami, decretata dal concilio tridentino, all'interno della quale si collocano le procedure selettive dei confessori, risulterebbe «un aspetto della riqualificazione di tutti gli ecclesiastici, vescovi compresi».

Ma il lavoro di Michele Mancino suscita interesse anche per ulteriori aspetti. Dopo lo studio di Elena Brambilla sulla nascita della congregazione romana del Sant'Uffizio (*Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000), nel quale alla prassi della riserva dei casi è assegnato un ruolo chiave nel delineare le procedure e il volto di un potere plurisecolare di governo delle coscienze, non può non destare un'esigenza interpretativa complessiva quanto sulla gestione dei casi riservati continuamente e con ricchezza di informazioni emerge dal volume di Mancino. Elena Brambilla chiude la sua indagine proiettandosi «verso il Seicento» sulla scorta di indicazioni provenienti in gran parte da trattati, disposizioni pontificie, costituzioni sinodali, e disegna l'esistenza di «due sistemi di giustizia politico-religiosa», uno incentrato sul binomio borromaico vescovo-parroci, erede del rigore domenicano, proprio soprattutto degli stati regionali dei territori italiani settentrionali, l'altro, segnato dalla prassi indulgenziale con prevalente ricorso ai regolari, rinvenibile nelle «quasi-monarchie feudali, Stato pontificio e Vicereame» (p. 557). Secondo Elena Brambilla «resta in sostanza ancora da fare la storia seicentesca, di cui appena si intravedono le linee, di conflitto e alternanza tra prassi penitenziale pubblica e privata-segreta; e nella casistica morale e sessuale, tra confessione obbligatoria al parroco, col suo nesso con le penitenze segrete vescovili, e confessione «libera» o privata ai regolari, con il ritorno alle «indulgenze» nel foro della coscienza» (p. 567). Non era negli intenti di Mancino, concentrato sul processo di «professionalizzazione» del clero, correlare procedure selettive del clero con le questioni inquisitoriali del Vicereame. Anzi, viene esplicitamente escluso dallo studioso, anche sulla base di una scrupolosa ricerca documentaria, qualsiasi contatto tra le due realtà nell'azione di due arcivescovi, come Paolo Burali d'Arezzo e Alfonso Gesualdo, per i quali tale intreccio si sarebbe potuto ipotizzare. Eppure è proprio la perenne problematicità della prassi della riserva dei casi ad emergere con forza dallo studio di Mancino, con soluzioni che portano a sfumare per Napoli la divaricazione tra due tipologie di intervento suggerita dalla Brambilla. La severità tardocinquecentesca nell'avocazione a sé di parecchi casi da parte di Paolo Burali d'Arezzo, proveniente da un'esperienza episcopale in una diocesi settentrionale, si stemperò in un articolato sistema di penitenzieri e di licenze di assoluzione accordate in modo graduato ai confessori approvati già negli episcopati immediatamente successivi. L'accanita opposizione gesuitica al tempo del Burali depone, è vero, a favore del tentativo di sottrarre potere all'arcivescovo proprio nell'ambito della riserva dei casi. Nel 1577 a Napoli, come vent'anni più tardi nel 1597 a Salerno, i gesuiti intendono preservarsi da intromissioni nel loro rapporto con i penitenti, a costo di sottrarsi maliziosamente agli ordini episcopali. Resta il fatto che in entrambe le diocesi a fine Cinquecento non appare scontato il prevalere di una linea accomodante nei confronti della riserva dei casi. Fu con il primo sinodo di Ottavio Acquaviva, nel 1607, che venne impressa una svolta alla loro gestione. La licenza concessa ai parroci e a tutti i confessori approvati di assolvere da quasi tutti i peccati precedentemente inseriti tra i casi riservati ridusse certamente le possibili ingerenze episcopali nello svolgimento della confessione sacramentale e livellò sacerdoti secolari e religiosi, confessori approvati e parroci. Michele Mancino individua la causa di tale radicale mutamento nella circolare che la congregazione dei vescovi e dei regolari aveva inviato nel 1602 a tutti gli ordinari diocesani, invitandoli a conformarsi alla volontà pontificia di semplificazione del sistema della riserva dei casi. Lo stato di perenne sperimentazione del sistema di governo delle coscienze nella diocesi napoletana, ben illustrato da Mancino, condusse ancora a mutamenti nel corso del Seicento in ordine alle modalità di assoluzione dei pochi

casi rimasti di riserva episcopale, ma il quadro di una «liberalizzazione pressoché illimitata della pratica del sacramento» (p. 175) disegnata dallo studioso per il primo Seicento non sembra essere stato più davvero discusso nei decenni successivi. Nel sistema furono però coinvolti tutti coloro che a qualsiasi titolo confessavano, non soltanto i religiosi, che comunque sempre aspirarono ad un trattamento privilegiato relativamente agli esami di abilitazione. Ne godettero di fatto soltanto gesuiti, teatini e barnabiti, almeno fino alla seconda metà del Seicento, quando ormai si registra un livellamento generale anche a questo proposito.

Forse in modo più problematico andrebbe letto, inoltre, il rapporto tra le iniziative locali, che spiccano indubbiamente per una loro non linearità a priori, e le disposizioni romane, non ancora studiate in modo sistematico. Il ruolo decisivo attribuito alla ricezione della volontà semplificatrice di papa Aldobrandini o gli accenni ad una difformità napoletana rispetto a prassi e decisioni romane potrebbero condurre ad ulteriori riflessioni e ricerche, soprattutto in ordine al rapporto con i regolari. Circa questi ultimi, molto appropriatamente Michele Mancino si sofferma anche sui mutamenti interni agli ordini religiosi nella prassi del rilascio degli attestati di idoneità e buoni costumi ai candidati agli esami dell'ordinario diocesano. Quanto abbia influito l'esercizio della confessione per i fedeli secolari sulla vicenda interna degli ordini, sul funzionamento degli organi di governo, sulla ristrutturazione del percorso formativo, sulla pratica personale, sull'organizzazione delle attività nei monasteri, conventi o case, sui contenuti e i modi della predicazione, è ancora pressoché del tutto ignoto, anche se *Licentia confitendi* di Mancino potrebbe essere una piccola miniera di spunti, dai riferimenti alla preparazione domenicana e gesuitica a Napoli all'analisi della folta presenza numerica di confessori regolari nelle loro chiese e della loro dislocazione territoriale, al racconto di vicende personali, alla positiva valutazione del possesso della licenza di confessare da parte degli esaminatori dei predicatori, all'inadeguata preparazione di predicatori autorizzati rispetto al sacramento della penitenza fino all'intelligente ricorso ad opere di casistica di religiosi.

Proprio a proposito dei testi di regolari utilizzati nel corso del lavoro da Mancino (dell'agostiniano Giovanni Battista Antonucci, del benedettino Giacomo Graffi, del barnabita Omobono de Bonis) si può rilevare, come già per gli studi di Giovanni Romeo o di Santo Burgio (*Teologia barocca. Il probabilismo in Sicilia nell'epoca di Filippo IV*, Catania 1998), quanto maggiormente parlino anche le opere intrise di casistica se inserite nel contesto di elaborazione, al di là di un semplice studio di genere, pur fondamentale. Attraverso operazioni di scavo come quella di Michele Mancino, infine, le grandi linee interpretative di Paolo Prodi (*Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000) si sostanziano di persone, istituzioni, pratiche, conflitti e compromessi.

Pregio del lavoro di indagine di Michele Mancino e condizione del suo positivo esito in termini di apporto di conoscenze e di acquisizione di nuove prospettive, nonché della sua solidità, è la vastità dello scavo archivistico. Numerosi fondi dell'Archivio storico diocesano di Napoli sono stati accuratamente vagliati (*Processi criminali, Arcivescovi, Visite pastorali, Segreteria del clero, Vicario delle Monache*) e si è fatto inoltre ricorso in particolare a fonti gesuitiche e romane.

Miriam Turrini (Ferrara)