

STUDI STORICI

SAGGI

TRA LE MURA ROMANE

La nascita delle chiese protestanti
nell'Italia risorgimentale

a cura di Maria Chiara Giorda e Silvia Omenetto

Prefazione di Paolo Naso

Claudiana - Torino

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Tra le mura romane : la nascita delle chiese protestanti nell'Italia risorgimentale / a cura di Maria Chiara Giorda e Silvia Omenetto, prefazione di Paolo Naso

Torino : Claudiana, 2025

142 p. ; 24 cm. – (Studi storici)

978-88-6898-430-4

1. Chiese protestanti - Roma – Sec. 19.

2. Edifici di culto protestante - Roma

280.40945632 (ed. 23) – Chiese protestanti e Protestantesimo.
Italia. Roma

© Claudiana srl, 2025
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it - www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Copertina: Vanessa Cucco

In copertina: Piano regolatore e di ampliamento della città di Roma, 1882.

Stampa: Stampatre, Torino

PREFAZIONE

L'ARCHITETTURA "AFFERMATIVA" DEL PROTESTANTESIMO ROMANO NELL'ETÀ "LIBERALE"

di PAOLO NASO

Il racconto di un missionario battista statunitense che nel 1880 si trovò a visitare il Vaticano ci aiuta a descrivere il clima culturale nel quale furono eretti alcuni dei templi evangelici di cui si parla in questo volume curato da Maria Chiara Giorda e Silvia Omenetto. Nel 1880 William F. Bainbridge – questo il suo nome – fece un lungo viaggio in giro per il mondo per documentare come progrediva l'annuncio evangelico nei cinque continenti. Nelle poche note dedicate alla sua tappa romana scrisse che, dopo aver fermato lui e i suoi accompagnatori, «i poliziotti di Pio IX [...] frugarono in tutti i nostri bagagli per sincerarsi che non portassimo bibbie protestanti nella città Santa»¹. L'appunto è tendenzioso perché confonde Roma con la Città del Vaticano e attribuisce alle Guardie svizzere papali compiti ispettivi che non potevano avere all'esterno delle mura leonine. Dobbiamo ricordare che i diari di viaggio avevano anche una funzione propagandistica e servivano a finanziare le onerose imprese missionarie: naturale e comprensibile, quindi, che gli autori colorissero ed enfaticassero certi avvenimenti. Tuttavia, per quanto approssimativa e faziosa, la nota ci richiama al fatto che ancora nel 1880, a dieci anni da Porta Pia, Roma si percepiva e veniva descritta come una città "cattolica" a tutti gli effetti². Faceva eccezione un luogo molto particolare, pensato però per i morti e non per i vivi: ce lo spiega bene il saggio di Silvia Omenetto che descrive il cimitero "acattolico" della capitale, un territorio sconosciuto che, almeno *post mortem*, rendeva conto di antiche presenze religiose non cattoliche.

In realtà, però, qualcosa stava cambiando: è del 1872, ad esempio, il tempio metodista wesleyano di via della Scrofa; del 1873 l'apertura del tempio episcopaliano (americani aderenti alla comunione anglicana) di San Paolo "entro le mura", in via Nazionale; del 1874, il tempio anglicano di *All Saints*

¹ Cfr. W.F. BAINBRIDGE, *Around the World Tour of Christian Missions*, A Universal Survey, Boston 1882.

² Cfr. P. NASO, *Città del papa e metropoli multireligiosa*, in M. CIGNONI (a cura di), *Porta Pia centocinquanta'anni dopo Un bilancio*, Claudiana, Torino 2020.

in via del Babuino; del 1875 l'inaugurazione della Chiesa evangelica militare in via delle Botteghe Oscure, fondata dal militare spezzino Luigi Capellini. È del 1877 l'acquisizione da parte di Giuseppe Gavazzi, noto come il "cappellano protestante" di Garibaldi, del tempio di Ponte Sant'Angelo adibito a luogo di culto della Chiesa libera prima e poi di quella metodista wesleyana; del 1878 l'apertura del tempio battista di via del Teatro Valle; del 1884, il tempio valdese di via IV Novembre; seguì il tempio metodista (episcopale, collegato con le chiese USA) di via XX Settembre del 1895. L'apertura di templi e luoghi di culto si inseriva in piani di "evangelizzazione", spesso non coordinati tra le diverse denominazioni che li perseguivano e che operavano in competizioni tra loro³. Come analizzano le Curatrici, molti dei luoghi di culto che si aprivano a Roma in quegli anni, architettonicamente parlando, adottavano la strategia del *camouflage*, vale a dire che la loro fisionomia religiosa era appena accennata e comunque inserita nel complesso di facciate ed edifici non finalizzati esclusivamente al culto. Era una misura utile a insediarsi in quartieri anche centrali evitando la sovraesposizione e lo scontro con chi ancora in quegli anni difendeva il carattere sacro e cattolico di Roma. Proprio in occasione della celebrazione dell'anniversario di Porta Pia, del resto, "La Civiltà Cattolica" tuonava:

Torna ogni anno questa data nefasta [il XX Settembre] e ogni anno è celebrata in Roma alla breccia di Porta Pia, con sempre minor ardore, però, e spontaneità di popolare consenso [...] non una festa nazionale ma dei settari e dei nemici della religione⁴.

Il merito principale di questo volume, pertanto, è quello di rendere visibile, attraverso gli edifici di culto, i primi elementi di un pluralismo religioso che, nel giro di un secolo, si sarebbe sviluppato fino a comprendere, tra l'altro, una delle più pregevoli sinagoghe europee, una delle più grandi moschee d'Europa, un magnifico tempio mormone, decine di chiese ortodosse, un grande tempio cinese. Ma a queste eccellenze architettoniche che meritano una citazione, occorre aggiungere centinaia di luoghi dello spirito in cui, talvolta quotidianamente, decine di migliaia di credenti delle varie comunità di fede si ritrovano per pregare, lodare il Signore, svolgere i loro riti, educare alla religione i più giovani, organizzare attività sociali e culturali, molto spesso aperte all'intera città. Si tratta di un «capitale sociale di eccezionale importanza»⁵ che meriterebbe riconoscimenti istituzionali

³ Per i valdesi, si veda ad esempio L. VOGEL, *Una missione per l'Italia*, in P. NASO (a cura di), *Storia dei valdesi*, vol. IV: *Evangelizzazione e presenza in Italia (1870-1990)*, Claudiana, Torino 2024, p. 26; per i metodisti, S. AQUILANTE jr, *Da missioni a chiese. L'evangelizzazione di wesleyani ed episcopali nell'Italia liberale (1869-1915)*, in D. GARRONE, P. NASO, S. NITTI (a cura di), *Metodisti in Italia*, Claudiana, Torino 2024, p. 41.

⁴ *Il XX settembre, Festa massonica*, "La Civiltà Cattolica" 4 (1911), p. 3.

⁵ È la tesi che abbiamo sostenuto a partire da una ricerca a carattere nazionale. Cfr. M. AMBROSINI, S. MOLLI, P. NASO, *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità. Pluralismo, welfare*, il Mulino, Bologna 2022.

ben più continuativi e consistenti di quelli occasionalmente offerti tramite “consulte” o analoghi organismi⁶.

L’eccezionale visibilità del “nuovo pluralismo religioso”, largamente connesso con i fenomeni migratori, determina un effetto storiograficamente distorsivo che mette in secondo piano – e talora arriva a negare – la realtà del “vecchio” pluralismo, tanto più rilevante perché contrastato anche con la forza della legge e degli apparati di polizia⁷. Caso emblematico, che meriterebbe un approfondimento se si volesse estendere l’arco cronologico della ricerca, è quello pentecostale. Tra gli effetti della circolare del Ministero dell’Interno detta “Buffarini Guidi”, dal nome del sottosegretario che la firmò nel 1935, vi era stato il divieto di esercitare il culto pentecostale in quanto nocivo della «integrità fisica e psichica della razza ariana»⁸, ma anche la chiusura dei luoghi di culto aperti a Roma – primo tra tutti il “seminterrato” di via Adige 20, finanziato da un imprenditore edile, convertitosi al pentecostalismo, Ettore Strappaveccia⁹ – e una vera e propria persecuzione contro alcuni membri della comunità, «ammoniti, costretti in carcere o al confino»¹⁰.

Riferendosi a templi o edifici di culto costruiti o progettati prima del fascismo, i casi di studio affrontati nel volume raccontano uno scenario politico-religioso diverso da quello che si determina a partire dagli anni Venti. La cifra interpretativa che emerge non è quella della resistenza alla repressione illiberale propria di un sistema totalitario ma quella dell’affermazione di una presenza protestante che vuole rendersi visibile – anche fisicamente – in un contesto ancora fortemente marcato dal cattolicesimo. Come si leggerà, la scelta dei luoghi in cui erigere questi edifici di culto non è casuale ma frutto di un ragionamento anche simbolico: se il caso più evidente è la scelta metodista di via XX Settembre – sull’asse ideale che collega Porta Pia al Quirinale – non sono meno significative le ubicazioni del primo tempio valdese in via IV Novembre, a pochi passi da piazza Venezia; la Christus-

⁶ Tra le buone pratiche temporaneamente adottate dal Comune di Roma, richiamiamo l’istituzione, nel 2002 (giunta Veltroni), della “Consulta delle religioni” e la delega, affidata alla consigliera Franca Coen Eckart, per la promozione di attività interreligiosa nella Capitale. L’esperienza si è conclusa al momento dell’elezione del sindaco Alemanno. Tracce di quell’esperienza in P. NASO (a cura di), *Roma delle Religioni*, EDUP, Roma, 2003; e *È Festa*, CNT, Roma.

⁷ P. ZANINI, *Il “pericolo protestante”. Chiesa e cattolici italiani di fronte alla questione della libertà religiosa (1922-1955)*, Le Monnier, Milano 2019.

⁸ Cfr. G. RINALDI, *Una lunga marcia verso la libertà. Il movimento pentecostale tra il 1935 e il 1955*, GBU, Chieti 2017, p. 72.

⁹ Precedenti sedi erano state alla Salita del Grillo, poi in via Vittorio Emanuele. La sede di via Adige, dove aveva anche sede l’azienda edile dello Strappaveccia fu aperta nel 1922. Cfr. S. BOGLIOLO, *La storia del risveglio pentecostale in Italia. Dal 1901 al 2001. Cento anni di benedizioni*, Verso la meta, Misterbianco (CT) 2002.

¹⁰ In un promemoria del 16 novembre 1936, seguito all’arresto di 69 pentecostali, il questore di Roma ricordava precedenti provvedimenti di invio al confino (5) e ammonizione (9), in M. PAGANO, *Irriducibili pentecostali. La storia delle Assemblee di Dio in Italia nei documenti d’archivio*, ADI media, Roma 2022, p. 131.

chiese luterane di via Toscana o la Chiesa battista di piazza in Lucina, nelle immediate vicinanze della Camera dei Deputati.

Come accadrà anche per il successivo tempio valdese di piazza Cavour (1912), di fronte alla Corte di Cassazione e con uno sguardo sulla cupola di San Pietro, si tratta di luoghi “affermativi”, certamente finalizzati al culto e alle attività spirituali, ma capaci di esprimere anche un progetto culturale. Almeno sino alla prima guerra mondiale, infatti, il protestantesimo italiano sente dietro di sé la forza di una *community* internazionale che lo sostiene e lo incoraggia a sviluppare la sua azione evangelistica in aperta polemica nei confronti della Chiesa di Roma e della sua istituzione più potente e contestata, il papato. Il tempio luterano, quello episcopale e quello anglicano esprimono esplicitamente il *soft power* che deriva dal rapporto con ambasciate e cancellerie di grandi nazioni; quelli valdesi, metodisti o battisti non nascondono i loro legami con donatori americani o inglesi che perseguono esplicitamente obiettivi, oltre che religiosi e spirituali, anche culturali e politici. Emergono con grande evidenza, ad esempio, negli scritti del vescovo metodista William Burt, artefice di una sorta di “Grand design” secondo il quale la “protestantizzazione” dell’Italia avrebbe generato una nuova cultura civile, finalmente emancipata dal cattolicesimo e dai suoi retaggi di oscurantismo e superstizione¹¹.

I luoghi della presenza evangelica descritta in questo volume esprimono questa intenzione o, forse, questa illusione che dovrà scontrarsi con una realtà più complessa di quella immaginata al tempo della Roma liberale che, più o meno strumentalmente, sembrava disponibile a giocare la “carta protestante” per legittimarsi culturalmente e anche religiosamente¹². L’incontro tra il presidente USA Wilson ed esponenti del mondo protestante romano in occasione della visita di Stato del 1919¹³, conferma l’importanza di questa relazione. Non di rado la massoneria facilitò questi rapporti che però rispondevano alle logiche di corto respiro di un mutuo ed effimero appoggio nel contrasto alla tradizione cattolica, destinato a ridursi nel tempo. La simbologia della chiesa metodista di via XX Settembre e la struttura stessa dell’attigua sala per le attività sociali rivelano la prossimità degli stili architettonici e dei richiami simbolici adottati da alcuni protestanti da una parte e dai liberi muratori dall’altra.

Concludendo, la cifra interpretativa dell’edilizia di culto protestante nella Roma in età liberale può definirsi quella della “affermazione” di una presenza religiosa che intendeva marcare lo spazio pubblico e rendere evidente

¹¹ «Più che una “Riforma risvegliata” made in Italy, gli episcopali offrivano un modello di “civiltà cristiana” made in USA e la collaborazione con il mondo anticlericale di matrice liberale rientrava nel Grand design del vescovo Burt, che voleva esportare l’esperienza americana anche in campo politico», in D. GARRONE, P. NASO, S. NITTI, *Metodisti in Italia* cit., p. 114.

¹² Cfr. M. NOVARINO, *Evangelici e liberi muratori nell’Italia liberale (1859-1914)*, Claudiana, Torino 2021.

¹³ La cronaca dell’incontro in “Écho des Vallées” 2 (10 gennaio 1919). Presenti delegazioni della Chiesa valdese, metodista, battista, anglicana e dell’Esercito della Salvezza.

un'alternativa religiosa al cattolicesimo. Questa stagione avrà una vita assai breve e la guerra mondiale prima e il fascismo dopo spegneranno molte di queste ambiziose e talora velleitarie aspettative di una "riforma" dai contenuti insieme religiosi e civili. Di quella stagione resta però il sedimento – in questo volume ben documentato – di un pluralismo che, per quanto ostacolato, nel tempo si renderà sempre più visibile, fino a plasmare una metropoli multireligiosa e multiculturale.

INTRODUZIONE

Chiunque immagini Roma, la descriverebbe come la città cattolica per eccellenza identificabile grazie al suo “brand religioso” legato al papa, al Vaticano, alle chiese, alle basiliche, ai preti e alle suore cattoliche, ai tanti pellegrini e ai turisti che arrivano da tutto il mondo per visitare i siti che nei secoli hanno costruito il paesaggio religioso-cattolico della città¹. Tuttavia, una super-diversità è evidente soprattutto nei quartieri più periferici dove sorgono moschee, chiese ortodosse, templi buddisti, centri induisti, baha’í e sikh. Ma non è reale solo nelle periferie². Basterebbe percorrere alcune strade del centro, come via XX Settembre, per rendersi conto che questa diversità si trova nel cuore di Roma. Essa è attuale quanto storica. La via rappresenta la commemorazione di quel 20 settembre 1870 in cui la città cessò di essere sotto il dominio papale e, con l’irruzione presso Porta Pia, iniziò a essere italiana. E quindi più religiosamente plurale.

Se consideriamo l’Italia, la storia della libertà religiosa e in particolare della libertà di costruire luoghi di culto inizia con lo Statuto Albertino del 1848. È una storia caratterizzata da un movimento di costante apertura verso il riconoscimento della diversità, non privo di contraddizioni e ambiguità; inoltre, è una storia locale, attraverso la quale ogni città italiana è diventata il laboratorio di sperimentazione della gestione di tale pluralità.

Roma, famosa in tutto il mondo per la sua storia e la sua geografia cattolica, può paradossalmente essere uno spazio in grado di mostrare e testare come tale diversità religiosa sia ancorata alla sua storia. Un esempio è segnato dalla effervescenza del mondo evangelico – in particolare dalla possibilità di costruire luoghi di culto protestanti alla fine del XIX secolo – su cui questa sessione monografica vuole porre l’attenzione.

Basati sullo studio critico della letteratura esistente, ma soprattutto di documenti inediti, di archivi ancora inesplorati e non catalogati, e attraverso un’analisi storico-geografica, i contributi qui raccolti esplorano come a partire dalla frattura consumatasi nel 1870 si vanno a costruire progressivamente nel cuore della città di Roma – tra visibilità e invisibilità, tra religiosità e

¹ Questo volume si inserisce nel quadro delle attività di ricerca condotte da Maria Chiara Giorda nel progetto «Progetto PE 0000020 CHANGES - CUP F83B22000040006, Missione NRP4 Componente 2 Investimento 1.3, finanziato dall’Unione Europea - NextGenerationEU».

² Cfr. V. FABRETTI, M.C. GIORDA, P. VERENI, *Increasing plurality and neglected pluralism. Religious diversity in the suburbs of Rome*, in J.J. BOCK, J. FAHY, S. EVERETT (a cura di), *Emergent Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan, London 2019, pp. 167-193.

laicità dei luoghi e nei luoghi – i segni materiali di un’apertura alle religioni rappresentati in queste pagine da anglicani, valdesi, battisti e metodisti.

1. *Patrimonio culturale religioso urbano*

Il dibattito intorno alla definizione del patrimonio culturale – in particolare di quello religioso – è da tempo oggetto di studio multidisciplinare, e precede di gran lunga il confronto scientifico sulla sua conservazione. Negli ultimi decenni un ampio numero di discipline – tra cui la storia, la storia dell’arte, la storia dell’architettura, il diritto, la sociologia, l’antropologia – si sono cimentate ciascuna con le proprie specificità anche metodologiche sia in un’analisi in termini *top down*³ sia – più raramente – *bottom up*⁴.

Theodosios Tsivolas propone la seguente definizione di sintesi:

il patrimonio culturale religioso potrebbe essere descritto come la varietà di elementi culturali sacri provenienti dalle diverse tradizioni religiose dei popoli europei, che sono ritenuti degni di essere protetti e conservati a causa del loro eccezionale valore europeo, in termini di significato sociale, culturale e religioso⁵.

I luoghi sono soggetti attivi e costituiscono l’*agency* del patrimonio religioso, da intendersi come sottocategoria specifica all’interno dell’ampio dominio del patrimonio culturale⁶, sia esso tangibile o intangibile, come è stato stabilito dalla convenzione UNESCO sulla tutela dell’*Intangible Cultural Heritage* pubblicato nel 2003⁷. La nostra prospettiva è in particolare incentrata sui luoghi delle cosiddette minoranze religiose⁸, poiché la pluralità del loro patrimonio è ancora oggi non riconosciuta e invisibile. Essa è più

³ Cfr. T. TSIVOLAS, *Law and Religious Cultural Heritage in Europe*, Springer, New York-London 2014; O. NIGLIO (a cura di), *Regenerating Cultural Religious Heritage: inter-cultural dialogue on places of religion and rituals*, Springer, Singapore 2022.

⁴ Cfr. C. BORTOLOTTI, *Introduzione*, in ASPACI, *La partecipazione nella salvaguardia del patrimonio culturale immateriale: aspetti etnografici, economici e tecnologici*, Editore della Regione Lombardia, 2013.

⁵ Cfr. T. TSIVOLAS, *op. cit.*, p. 64.

⁶ Cfr. G. SARACENI, *Cultura e beni religiosi*, in AA.VV., *Beni culturali e interessi religiosi*, Jovene, Napoli 1983; G. LOSAVIO, *I beni culturali ecclesiastici e il nuovo Concordato. Più difficile la tutela?*, “Quaderni di Italia Nostra” 19 (1985), p. 15.

⁷ Il testo è consultabile al seguente link: <https://ich.unesco.org/en/convention> (ultimo accesso: 22 aprile 2024).

⁸ Cfr. V. FABRETTI, I. VALENZI, *Se l’interpretazione del religioso si fa intersezionale: Diversità e minoranze religiose nella topologia delle categorie sociali e giuridiche*, in M. LEONE (a cura di), *Il senso immerso. Vette e abissi dell’interpretazione estrema*, Aracne, Roma 2023, pp. 315-335; P. CAVANA, *Le minoranze religiose in Italia tra sistema pattizio e diritto comune*, “Stato, Chiese e pluralismo confessionale” 12 (2024); M. STAUSBERG, A.

spesso “maggiorizzata”: come riflette e spiega magistralmente Tsivolas⁹, nel nostro paese sono previste tutele specifiche per i beni cattolici ed ebraici¹⁰, mentre il riconoscimento delle altre religioni è affidato, eventualmente, alle Intese stipulate con lo Stato. Le confessioni non cattoliche hanno le proprie definizioni di «patrimonio religioso culturale», ognuna delle quali enfatizza diversi beni storici, morali o materiali. Il quadro è meno regolamentato e ancora più ambiguo per tutte quelle religioni che non hanno un’Intesa.

Ciò ha avuto un effetto sulla letteratura. La mancanza di un totale riconoscimento della pluralità del patrimonio e la parziale sua regolamentazione ha attratto un esiguo ed effimero interesse degli studiosi. Al contempo un dibattito poco vivace non ha promosso alcuna attenzione politica. È possibile affermare infatti che la maggior parte delle ricerche si è concentrata sull’eredità delle istituzioni ecclesiastiche cattoliche – soprattutto per quanto riguarda Roma – creando un notevole squilibrio nel discorso accademico. Buona parte degli studi si è focalizzata sul patrimonio cattolico¹¹ o su casi specifici¹². Manca una storiografia completa.

Ipotizziamo dunque che esista un patrimonio religioso considerato “difficile” – così come viene inteso da Sharon MacDonald¹³ – perché invisibile, non riconosciuto, difficile da individuare. Proprio per tale ragione, siamo convinti che debba essere portato alla luce, reso visibile e riconosciuto attraverso un lavoro di emersione di storie e memorie per lo più sopite, camuffate, decisamente nascoste e mai valorizzate. Questo patrimonio si è spazializzato. Ha attraversato e tuttora esprime le tre fasi di *keep, make, seek place* ipotizzate alcuni anni or sono da una delle due autrici che qui scrive, insieme a Irene

VAN DER HAVEN, E. BAFFELLI, *Religious Minorities: Conceptual Perspectives*, “Religious Minorities Online”, 2023.

⁹ Cfr. T. TSIVOLAS, *op. cit.*

¹⁰ Cfr. G. CAGNAZZO, *I beni culturali di interesse religioso*, Università degli Studi di Pisa, Scuola di Dottorato in Diritto Pubblico e dell’Economia, 2011-2012.

¹¹ Cfr. T. TSIVOLAS, *op. cit.*, pp. 152-156; C. BARTOLOZZI, *Patrimonio architettonico religioso*, Gangemi Editore, Roma 2017.

¹² Cfr. G. ASCARELLI (a cura di), *Il Tempio Maggiore di Roma, nel centenario dell’inaugurazione della Sinagoga 1904-2004*, Allemandi, Torino 2004; P. PORTOGHESI, *Roma/amoR. Memoria, racconto, speranza*, Marsilio, Venezia 2009.

¹³ Il concetto di “difficult heritage” è stato introdotto dall’antropologa Sharon MACDONALD per descrivere il patrimonio culturale legato a eventi, regimi o ideologie che sollevano questioni morali, politiche e sociali, spesso a causa di un passato controverso o traumatico. Nel suo libro *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond* (Routledge, London 2009), Macdonald analizza il caso della Germania nazista, concentrandosi sui luoghi e i monumenti di Norimberga associati al regime di Hitler. Norimberga, infatti, ospitava il centro congressi del partito nazista (*Reichsparteitagsgelände*) e fu teatro dei raduni di propaganda nazista. Macdonald esplora come questi spazi siano stati trasformati in strumenti per riflettere criticamente sulla storia e promuovere un dialogo sulle responsabilità storiche, anziché glorificare il passato. Il termine è oggi ampiamente utilizzato per discutere come le società contemporanee affrontano e reinterpretano il patrimonio scomodo, come i luoghi della schiavitù, i siti coloniali o gli edifici legati a regimi autoritari, evidenziando le tensioni tra memoria, identità e rappresentazione.

Becci e Marian Burchardt¹⁴. Esso si è costruito attraverso la demolizione – in alcuni casi necessaria perché creatrice e rinnovatrice –, il mantenimento e la trasformazione nello spazio urbano riconosciuto quale laboratorio di diversità religiosa¹⁵. Dall'altro lato, Roma rappresenta un caso emblematico per lo studio del rapporto tra spazialità religiosa, immaginari culturali e memoria. La forte rappresentazione sociale dell'Urbe come area religiosamente marcata non le ha impedito di attrarre diversi gruppi religiosi allo stesso tempo spingendo altre forme di diversità a esprimersi in una configurazione religiosa: una dinamica che fa di Roma una «città religiosamente globale»¹⁶. Sorprendentemente, nonostante numerosi studi si siano concentrati su città altrettanto globali e con un significato religioso – dal mondo classico come Alessandria, Istanbul, Gerusalemme¹⁷ all'epoca contemporanea come New York¹⁸, Londra e Parigi o centri cosmopoliti come Bangalore, Rio de Janeiro, Lagos, Singapore e Hong Kong¹⁹ –, poche ricerche hanno affrontato gli aspetti religiosi e culturali pluralistici della Roma moderna e contemporanea. La complessa composizione multireligiosa è stata affrontata per lo più sotto forma di monografie e guide pubblicate negli ultimi vent'anni in gran parte da studiosi italiani. Ad eccezione del libro *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change* di Jörg Rüpke²⁰ e *Roma e i cristiani. Materiali e metodi per una rilettura* di Giancarlo Rinaldi²¹ riferite al passato, si tratta di pubblicazioni incentrate sulla contemporaneità: *Roma delle religioni* di Paolo Naso edito nel 2004²², seguito dal libro *Religioni a Roma. Insediamenti centrali e periferici per antichi e nuovi abitanti* a cura di Maria Immacolata Macioti²³ e dalla guida *Roma. Guida alla riscoperta del sacro* pubblicata nel 2015 da Katiuscia Carnà e Angelo De Florio²⁴. Nello

¹⁴ Cfr. I. BECCI, M. BURCHARDT, M.C. GIORDA, *Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities*, "Current Sociology" 65/1 (2017), pp. 73-91.

¹⁵ Cfr. J. RÜPKE, *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020. Cfr. S. MACDONALD, *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Routledge, London 2009.

¹⁶ Cfr. V. FABRETTI, P. VERENI, *Spazio certo e luoghi vaghi. Territorio del sacro e diversità religiosa a Roma tra flussi globali e processi di esclusione*, in A. SAGGIORO, C. RUSSO, *Roma città plurale. Le religioni, il territorio, le ricerche*, Bulzoni, Roma 2018, pp. 123-150.

¹⁷ Cfr. M. BURCHARDT, M.C. GIORDA, *Geographies Of Encounter*, Palgrave Macmillan, Cham 2021.

¹⁸ Cfr. K. J. CHRISTIANO, *Religious Diversity and Social Change. American Cities 1890-1906*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

¹⁹ Cfr. D. GARBIN, A. STRHAN (a cura di), *Religion and the Global City*, Bloomsbury Academic, London 2018.

²⁰ Cfr. J. RÜPKE, *op. cit.*

²¹ Cfr. G. RINALDI, *Roma e i cristiani. Materiali e metodi per una rilettura*, Accademia Vivarium Novum, Frascati (Roma) 2022.

²² Cfr. P. NASO, *Roma delle religioni*, Edup Editore, Roma 2003.

²³ Cfr. M.I. MACIOTI (a cura di), *Religioni a Roma. Insediamenti centrali e periferici per antichi e nuovi abitanti*, Aracne Editrice, Roma, 2013.

²⁴ Cfr. K. CARNÀ, A. DE FLORIO, *Roma. Guida alla riscoperta del sacro. Dalla sinagoga di Ostia antica alle catacombe proto-cristiane, alla moschea e pagoda più grandi d'Europa*, EdUP - Upter Impresa Sociale, Roma 2015.

stesso anno, una ricerca intitolata *Luoghi comuni, luoghi in comune. Percorsi di dialogo e conoscenza a partire dai luoghi di culto della provincia di Roma* incentrata sull'esplorazione dei luoghi religiosi di Torpignattara è stata pubblicata da Carmelo Russo e Francesco Tamburrino²⁵. Il contributo scientifico più recente è di Alessandro Saggioro e Carmelo Russo (2018) curatori del volume *Roma città plurale*²⁶ dove si è riflettuto sulla necessità di integrare storia e sociologia nello studio dei luoghi religiosi.

2. Inquadramento storico-giuridico: brevi note post 1870

Fu proprio il mondo protestante italiano a costruire, anche dal punto di vista architettonico, uno spazio religioso urbano vivace nella Roma risorgimentale. Una super-diversità che poteva liberamente esprimersi “entro le Mura” aureliane. Queste furono fatte edificare dall'imperatore Aureliano tra il 270 d.C. e il 275 a.C. al fine di difendere l'Urbe dalle invasioni delle popolazioni germaniche che premevano ai confini dell'Impero. La nuova cinta muraria sostituì le antiche mura serviane del VI secolo a.C.; raggiungeva un'altezza di circa 6,5 metri e si sviluppava lungo 19 chilometri. Il tracciato costruito in mattoni presentava inoltre 14 porte principali e 5 secondarie²⁷ poste in corrispondenza degli assi stradali preesistenti. Nella cinta furono inglobati anche alcuni edifici come la Piramide Cestia, il “Muro Torto” e alcuni tratti di acquedotti.

Nel corso dei secoli il sistema murario fu restaurato e rinforzato più volte, andando progressivamente a delimitare uno spazio identitario simbolico e istituzionale²⁸, con un progetto edilizio atto a ripensare alla vita urbana, al suo accesso, agli scambi interni ed esterni²⁹. Rappresentava inoltre il sistema difensivo della città e successivamente del dominio papale. Nel 1870 la breccia che fece infiltrare le truppe secolari segnò una frattura nella continuità

²⁵ Cfr. C. RUSSO, F. TAMBURRINO, *Luoghi comuni, luoghi in comune. Percorsi di dialogo e conoscenza a partire dai luoghi di culto della provincia di Roma*, Associazione Centro Astalli, Roma 2015.

²⁶ Cfr. A. SAGGIORO, C. RUSSO, *Roma città plurale. Le religioni, il territorio, le ricerche*, Bulzoni, Roma 2018.

²⁷ Cfr. M. QUERCIOLO, *Le mura e le porte di Roma*, Newton & Compton, Roma 1982; P.G. LIVERANI, R.M. STACCIOLI, *Le mura aureliane*, Ed. Capitolium, Roma 1974, p. 6; H. DEY, *The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome, AD 271-855*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

²⁸ Cfr. L. CARDILLI ALLOISI, G. PISANI SARTORIO, *Le Mura Aureliane e Gianicolensi*, in B. BRIZZI (a cura di), *Mura e porte di Roma antica*, Colombo, Roma 1995, p. 9.

²⁹ Cfr. H. DEY, *Il perché delle Mura Aureliane*, in M. MEDRI et al. (a cura di), *Le Mura Aureliane nella Storia di Roma*, vol. I, TrE-Press, Roma 2017, pp. 29-39; L. SPERA, *La “cristianizzazione” delle Mura Aureliane*, in M. MEDRI et al. (a cura di), *Le Mura Aureliane nella Storia di Roma*, vol. I, TrE-Press, Roma 2017, pp. 93-114.

della loro storia di “limite”, ma anche di conferma fisica del potere religioso sullo spazio urbano. All’indomani della rottura materiale e simbolica di Porta Pia, fu contingentemente decretato che le Mura passassero al Comune di Roma³⁰. Tuttavia soltanto con la legge n. 443 del 23 dicembre 1900 fu ufficializzata la proprietà al Comune³¹. Le Mura aureliane furono abbandonate e in parte demolite e iniziarono a segnare il confine del centro storico.

Con la rottura fisica e simbolica di Porta Pia, Roma divenne parte della neonata Italia con il regio decreto del 9 ottobre 1870, n. 5903, diventandone la capitale con la legge 3 febbraio 1871, n. 33.

Insieme alle provincie romane fu integrata al Regno d’Italia attraverso un’adesione formale allo Stato costituzionale che prevedeva quindi l’estensione dello Statuto Albertino³². Lo stato di eccezionalità accordato a Roma, in quanto spazio urbano con caratteristiche del tutto precipue rispetto ad altre cittadine dell’Italia unita, non la preservò dall’essere sottoposta allo Statuto che aveva dato origine nel 1848 al primo riconoscimento della libertà religiosa nel Regno sabauda. All’articolo 1 si affermava: «La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi»³³.

Nello stesso anno, re Carlo Alberto aveva accordato i diritti civili e politici ai valdesi con le Lettere Patenti del 17 febbraio, successivamente il 29 marzo i diritti civili agli ebrei, attraverso il Regio decreto di emancipazione e infine il 19 giugno 1848, con la legge n. 735 (legge Sineo), si stabiliva che l’afferire a culti differenti non poteva costituire una eccezione rispetto al «godimento dei diritti civili e all’ammissibilità alle cariche civili e militari»³⁴.

Come si sarebbero dovuti trattare “altri” culti oltre agli ebrei e valdesi, che cosa significasse in termini di esplicita garanzia in materia di libertà religiosa è stata, anche dopo il 1929 – anno del Concordato e della decisione di considerare la categoria formale dei “culti ammessi” – materia di discussione giuridica³⁵. La legge poneva le basi per la libertà religiosa, ma non ne

³⁰ ARCHIVIO CAPITOLINO, *L’archivio comunale dalle riforme di Pio IX al municipio di Roma Capitale*, <https://bit.ly/3RkPsJC> (ultimo accesso: 25 luglio 2024).

³¹ Cfr. A. CAMBEDDA, A. CECCHERELLI, *Le mura di Aureliano*, Fratelli Palombi Editori, Roma 1990, p. 43.

³² <https://www.normattiva.it/eli/id/1870/10/09/070U5903/ORIGINAL>. L’adesione avviene prima attraverso il plebiscito indetto il 29 settembre e avvenuto il 2 ottobre: E. MONGIANO, *Il “voto della Nazione”. I plebisciti nella storia del Regno di Italia (1848-1860)*, Giappichelli, Torino 2003, p. 242.

³³ https://www.quirinale.it/allegati_statici/costituzione/Statutoalbertino.pdf per il testo (ultimo accesso: 4 aprile 2024).

³⁴ Cfr. F. CAMPOBELLO, *La Chiesa a processo. Il contenzioso sugli enti ecclesiastici nell’Italia liberale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2017. P. NASO, *Tra vecchio e nuovo pluralismo religioso*, in C. RUSSO, A. SAGGIORO, *Roma città plurale* cit., pp. 19-38.

³⁵ Cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, F.lli Bocca, Torino 1924 (anche il Mulino, Bologna, 1992, p. 2). Citato in nota 53 di F. CAMPOBELLO, *La Chiesa a processo. Il contenzioso sugli enti ecclesiastici nell’età liberale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Torino 2017, p. 32.

dettagliava confini e modi³⁶. Tuttavia, è proprio del 1930 il Regio decreto n. 289 che all'articolo 1 poneva limitazioni e previe autorizzazioni all'edilizia di culto non cattolica, decreto poi decaduto nel 1958 su decisione della Corte Costituzionale³⁷.

L'estensione della libertà di culto promulgata nello Statuto Albertino aveva significato per altre parti d'Italia una competizione per l'edificazione. A Torino, ad esempio, vi fu in pochi anni la trasformazione di un quartiere della città con l'inaugurazione della sinagoga e del tempio valdese, affiancati da edifici cattolici che avevano segnato con la presenza della maggioranza la stessa area³⁸.

Successivamente al 1848, la stagione delle cosiddette "leggi eversive", aveva dato vita a una serie di emendamenti e decisioni volti alla limitazione dei poteri della Chiesa cattolica, alla soppressione degli enti ecclesiastici, alla confisca dei beni della Chiesa cattolica: la legge 25 agosto 1848, n. 777, relativa all'espulsione della Compagnia dei Gesuiti; le leggi Siccardi, 9 aprile 1850, n. 1013, che aboliva i privilegi del clero in materia civile e penale e 5 giugno 1850, n. 1037, relativa alla disciplina degli enti ecclesiastici, in termini di limitazioni e autorizzazioni³⁹; infine la legge Rattazzi promulgata il 29 maggio 1855, n. 878, concernente i patrimoni degli enti ecclesiastici e l'abrogazione degli enti monastici⁴⁰, accompagnata dal Regio decreto n. 879 che catalogava tutti gli ordini religiosi considerati nella legge⁴¹.

Negli anni successivi all'unità d'Italia, in particolare nel biennio 1866-1867⁴², si diede un ordine alle leggi costituite o estese alle varie province, in modo che fossero precisamente e unitariamente attuate nel nuovo territorio di competenza.

Come si è detto, l'applicazione a Roma dello Statuto Albertino e delle leggi successive ha comportato uno snodo storico interessante per la specificità della città rispetto agli altri territori del Regno *in fieri*. Non furono risolutive le leggi "guarentigie" del 13 maggio 1871, n. 214, con cui il governo italiano disciplinava le «prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede» (titolo primo) e le «relazioni della Chiesa collo Stato in Italia»

³⁶ Cfr. L. VIVIANI, *Enti acattolici e cattolici nel nuovo diritto pubblico italiano*, Cremonese, Roma 1936, in part. pp. 9-70. G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diversa dalla cattolica*, in AA. VV., *La legislazione ecclesiastica*, a cura di P.A. d'Avack, Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione, Neri Pozza Editore, Vicenza 1967, pp. 521-548.

³⁷ Cfr. G. PEYROT, *op. cit.*, p. 534, nota 59.

³⁸ Cfr. D. CAMPOBENEDETTO, M. ROBIGLIO, I. TOUSSAINT, *The temples and the city. Models of religious coexistence in contemporary urban space. The case of Turin*, "Historia religionum" 8 (2016), pp. 79-95.

³⁹ Cfr. F. CAMPOBELLO, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴⁰ Ivi, pp. 13-16.

⁴¹ Ivi, p. 17.

⁴² Ivi, pp. 21-27

(titolo secondo)⁴³. Esse, d'altronde, mettevano in luce come il liberalismo italiano dell'epoca garantiva libertà ed eguaglianza agli individui; libertà che era tuttavia accompagnata dalla conferma di una disparità giuridica di trattamento su un piano collettivo e associativo⁴⁴. Iniziava quella storia dello Stato italiano «acerbamente laico», per dirla con le parole di introduzione di Francesco Ruffini a *La libertà religiosa*⁴⁵.

Come ricorda Francesco Campobello⁴⁶:

Per quanto riguarda l'applicazione delle leggi eversive alla città di Roma, non emergono sostanziali novità. Tuttavia, essa risultò fondamentale per due motivi: da un lato per l'ingente numero e il conseguente valore economico dei beni ecclesiastici coinvolti, dall'altro per l'incontrovertibile significato politico che ciò comportò nei rapporti con il Papato. La legge di riferimento è la n. 1402 del 19 giugno 1873, che estende alla provincia di Roma le leggi sulle corporazioni religiose e sulla conversione dei beni immobili degli enti morali ecclesiastici del 1866 e del 1867⁴⁷.

Le eccezioni andavano nella direzione della conservazione della funzione di alcuni edifici, come quelli usati per i malati o per scopi educativi⁴⁸, e la città fu esclusa dalle competenze del «Fondo per il culto» sostituito invece da una giunta liquidatrice dell'asse ecclesiastico in Roma con un Regio decreto⁴⁹.

3. *Espandersi, distruggere, costruire*

Nel clima di novità, nel quadro di uno statuto romano di eccezionalità e tra i tentativi di conservazione della tradizione, l'occasione fu interessante per un ampliamento dello spazio urbano della città di Roma, che in quel momento si estendeva dentro l'arco delle Mura aureliane al di qua del Tevere. Si potevano individuare tre categorie di terreni: quelli su cui erano state edificate le grandi ville patrizie, i terreni acquistati da imprese immobiliari

⁴³ Cfr. A. RAVÀ, *La legge delle guarentigie pontificie*, in AA.VV., *La legislazione ecclesiastica* cit., pp. 195-227.

⁴⁴ Cfr. F. CAMPOBELLO, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁴⁵ Cfr. F. RUFFINI, *op. cit.*, p. 2. Citato in nota 53 di F. CAMPOBELLO, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ Cfr. F. CAMPOBELLO, *op. cit.*, p. 29 e successive 30-31.

⁴⁷ «In realtà anche le loro modifiche successive, attuate con la legge n. 4493 del 1868 e n. 5784 del 1870, nonché in via sussidiaria quelle del 1862. Cfr. C.M. FIORENTINO, *Chiesa e Stato a Roma negli anni della Destra Storica, 1870-1876*, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma, 1996, in particolare pp. 21-97 e pp. 173-251»: come riporta F. CAMPOBELLO, *op. cit.*, a nota 97.

⁴⁸ Vedi artt. 1 e 2 della legge 19 giugno 1873, n. 1402. Citato da F. CAMPOBELLO, *op. cit.*, nota 98.

⁴⁹ Regio decreto 11 luglio 1873, n. 1461, e regolamento alla legge 19 giugno 1873, n. 1402. Citato da F. CAMPOBELLO, *op. cit.*, nota 99.