

## RECENSIONI

CHRISTFRIED BÖTTRICH - JENS HERZER (eds.), *Josephus und das Neue Testament: wechselseitige Wahrnehmungen*. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum. 25-28. Mai 2006, Greifswald, unter Mitarbeit von Torsten Reiprich, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, pp. 615.

Giuseppe Flavio (d'ora in poi GF) non è autore che abbia mai avuto bisogno di essere riscoperto o rilanciato. Ininterrottamente valorizzato fin dal II secolo, soprattutto nella letteratura patristica, che lo ha sfruttato in chiave antiggiudaica trovando in lui, come per altri versi (l'ermeneutica della Scrittura) in Filone, un alleato inaspettato in campo avversario da sfruttare per una lettura apologetica della storia antica e recente di Israele; autore antico più letto nel Medio Evo, è divenuto tra Ottocento e Novecento il portale per accedere alla storia dei tempi del NT, secondo un impiego che ha la sua opera simbolo nella *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* di Emil Schürer (1886-1890). Negli ultimi decenni si sono moltiplicati i "Progetti" dedicati alla pubblicazione, commento e approfondimento della sua opera. Steve Mason, cui è stata affidata la panoramica introduttiva del simposio qui pubblicato e autore di *Josephus and the New Testament* (revised edition, Peabody 2003, tr. it.: *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2001), è stato il coordinatore dal 1999 del «Society of Biblical Literature Josephus Seminar» e dirige la collana «Brill Josephus Series»; GF occupa un ruolo preminente anche nei programmi del PACE (Project on Ancient Cultural Engagement) da lui coordinato presso la York University di Toronto (<http://pace.mcmaster.ca/york/york/index.htm>); Folker Siegert, uno dei relatori del simposio, guida dal 1996 il «Münster Project» finalizzato a una nuova edizione critica delle opere di GF (cfr. *Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997*, hrsg. v. F. Siegert - J.U. Kalms, Münster 1998); va ricordato anche il progetto «Oeuvres de Flavius Josèphe», presso Les éditions du Cerf, coordinato da Étienne Nodet e in corso dal 1990. Con l'iniziativa di cui qui si pubblicano gli atti, viene ratificata la centralità di GF anche nel progetto di un «Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti» (CJHNT), allocato presso la Facoltà teologica della Friedrich-Schiller-Universität di Jena e nel cui percorso (esposto e aggiornato sul sito <http://www.uni-jena.de/CJH.html>) ha costituito la seconda tappa dopo quella dedicata a Filone di Alessandria (cfr. in questa stessa collana *Philo und das Neue Testament*, WUNT 172, Vandenhoeck und Ruprecht, Tübingen 2004). Si è ritenuto, infatti, che la figura e l'opera di GF rispecchino al meglio la "multiculturalità" del mondo greco-romano e del giudaismo ellenistico e che, al tempo stesso, questa molteplicità di intrecci culturali richieda un rafforzamento della interdisciplinarietà della ricerca, che coinvolga discipline storiche, archeologiche, filologiche, teologiche, secondo appunto l'intento del simposio di Greifswald.

Struttura e specificità dell'iniziativa vanno comprese alla luce della prima di due ampie relazioni introduttive (*Standortbestimmungen*) affidata, come detto, a Steve Mason (*Josephus and the New Testament, the New Testament and Josephus: an Overview*, pp. 15-48). Mason illustra qual è stato il processo che ha portato all'attuale orientamento degli studi su GF, sbloccando la fissità dell'approccio tradizionale, che, sulla scorta di una presunta granitica affidabilità sancita già 17 secoli fa da Eusebio di Cesarea, considerava l'opera di GF essenzialmente come un repertorio di dati storici cui attingere per illuminare lo sfondo e il contesto storico del NT («a fact-book for NT study») e Giuseppe stesso come un archivista-reporter di eventi, gruppi, istituzioni, persone ecc. Un esempio lampante del tradizionale modo di procedere

re riguarda la presunta appartenenza di GF al gruppo dei farisei: la sua affermazione di essere un fariseo è stata a lungo acriticamente accolta, per cui dai suoi scritti è stata ricavata una summa dell'ideologia e della prassi farisaiche; ora Mason stesso contesta che l'autorappresentazione di GF abbia il suo ideale punto di riferimento nel movimento farisaico e non piuttosto nel profilo delle élites aristocratiche cittadine del mondo ellenistico, che ci restituiscono Giuseppe come un «pragmatic aristocrat».

Come ben sintetizza Mason, GF è stato molto usato e ben poco approfondito in sé. Il presupposto di un nuovo approccio è stato dunque lo studio delle sue opere considerate per se stesse e in modo estensivo e non parcellizzato. Questo ha inevitabilmente rivelato la loro sofisticatezza e complessità, permettendo di apprezzare la distanza tra i “fatti” e il narratore. Qui si è innestato tutto il fecondo apporto che il recente grande sviluppo dell'analisi narrativa e retorica ha assicurato alla critica dei testi letterari dell'antichità. Se GF è un narratore, non diversamente, ad esempio, dagli evangelisti, allora i suoi procedimenti retorico-letterari andranno analizzati *in parallelo* a quelli dei contemporanei vangeli canonici e le opere di GF e il NT andranno presi in considerazione come *corpora* paralleli che si illuminano a vicenda, mentre la “fattualità” degli eventi narrati risulterà subordinata a questa analisi, perché solo attraverso di essa acquisisce il suo autentico spessore “storico”, quando si siano pazientemente inquadrati e compresi i testi alla luce dei destinatari, dei contesti sociali, delle tecniche retoriche impiegate.

Ecco giustificato, allora, il sottotitolo del simposio e del volume: *wechselseitige Wahrnehmungen*, a caratterizzare la *reciprocità* di itinerari analitici che perlustrano in entrambi i sensi – e in una articolata complessità – i percorsi che idealmente collegano NT e GF. Ed ecco giustificata la struttura del corpo dell'iniziativa, che consiste in una serie di sette coppie di relazioni (*Paarvorträge*), nelle quali l'ambito tematico proposto è affrontato da due diversi specialisti con interventi, per così dire, bidirezionali, di cui l'uno da Giuseppe Flavio approda al NT e l'altro, inversamente, dal secondo si riverbera sul primo. Se la prima prospettiva rimane più prossima al tradizionale uso di GF (ricostruzione del contesto storico dei tempi del NT), la seconda, che va a controbilanciare l'utilizzazione apologetica e anti giudaica fatta in ambito cristiano fin dall'antichità, si propone come banco di prova della recente ricerca e come uno dei tratti distintivi del CJHNT.

La prima coppia di relazioni (il volume include, dopo i sette *Paarvorträge*, anche 5 interventi singoli e 3 contributi riuniti sotto la denominazione di *Josephus-Lektüren*, sui quali non possiamo fermarci in dettaglio; encomiabile comunque, data la vasta messe di contributi, il ricco apparato di indici) è dedicata al punto più caldo e controverso di contatto fra GF e il NT, ovvero il *Testimonium Flavianum* (*Antichità giudaiche* XVIII,63-64). Alice Whealey (autrice di una monografia del 2003 sull'argomento) parte da Giuseppe e da Eusebio di Cesarea per arrivare, dopo una minuziosa analisi lessicale di ogni singolo comma del *Testimonium*, a una strenua difesa della sua sostanziale autenticità, negando che si tratti di una creazione o di una radicale manipolazione di Eusebio e limitando l'intervento cristiano al solo cambiamento dell'espressione «era ritenuto essere il Cristo» in «egli era il Cristo». Friedrich-Wilhelm Horn, dal canto suo, muove da una prospettiva neotestamentaria, analizza a sua volta passo passo il *Testimonium* e aderisce alle posizioni – oggi largamente condivise – di studiosi come J.D.G. Dunn e J.P. Meier (cfr. *Un ebreo marginale*, I, pp. 124-127), secondo cui il testo quale ci è giunto non è come tale né di GF né di un falsificatore cristiano, ma da esso si può risalire a un testo base di Giuseppe con alcune interpolazioni cristiane (le tre di solito individuate), che non è neppure detto che

siano state introdotte da Eusebio. Il *Testimonium Flavianum*, comunque è senza dubbio un *testimonium* non cristiano dell'esistenza di Cristo e della sua esecuzione.

Seguono due interventi sui Farisei. In una rapida disamina Daniel R. Schwartz problematicizza i diversi possibili modi di accostare, in e attraverso GF, la questione del suo presunto fariseismo e di valutare la qualità della sua testimonianza sui farisei. Gli elementi caratterizzanti la religiosità farisaica – essere esperti nella legge (come chi è lontano da una patria e in assenza del tempio), essere confidenti nella divina provvidenza (proprio di chi non può confidare in se stesso o nelle armi), credere nell'immortalità dell'anima (separando l'identità spirituale dalla contingenza fisica, com'è la situazione del giudeo lontano dalla terra) – trovano, secondo Schwartz, perfetta ambientazione nel giudaismo della diaspora, per cui nei “farisei” GF tratteggerebbe in realtà il tipo esemplare del giudeo della diaspora. Nel secondo intervento Roland Deines tratta del rapporto tra farisei e popolo nel NT e in GF, concentrandosi soprattutto sulla fascia cronologica tra Q e il *Bellum Iudaicum*, quindi grosso modo tra il 50 e l'80 d.C. La tesi che si intende comprovare è che la strategia dei farisei non mirava solo alle classi dominanti ma attribuiva non minore importanza alla possibilità di influenzare la maggioranza del popolo. La presentazione idealizzata del fariseismo in GF – che contrasta nettamente con gli accenti fortemente polemici del NT – lo indica come modello religioso ideale per il futuro del giudaismo e come “religione del popolo”: movimento religioso interessato al popolo e modello religioso accettato dal popolo.

Il terzo paio di relazioni ha come tema la distruzione di Gerusalemme e del tempio. Jonathan J. Price analizza la catastrofe del 70 d.C. da una prospettiva ebraica attraverso tre tipologie di fonti: fonti rabbiniche, testi della letteratura apocalittica giudaica e, appunto, Giuseppe Flavio, mettendo assieme le grandi domande che dovettero attraversare traumaticamente il mondo giudaico, passando quindi a come GF si è posto di fronte a questi interrogativi. Per lui Dio avrebbe decretato la distruzione del tempio a causa delle trasgressione di un gruppo estremista isolato, della cui colpa tutta la nazione giudaica pagò le conseguenze (colpa del popolo fu, semmai, quella di non aver compreso, perché ingannato da falsi profeti, i numerosi segni premonitori dell'incombente tragedia). Il rancore di GF contro i ribelli non è dovuto al fatto che in lui mancassero attese messianiche e/o apocalittiche, ma alla convinzione che non era quello il momento previsto nel disegno di Dio, contro il quale dunque, in ultima analisi, si era diretta la ribellione che aveva portato alla rovina. Per il momento attuale, dopo la distruzione del tempio, l'indicazione che viene da GF è di attendere pazientemente che giunga il momento preannunciato dai libri profetici. Sul piano politico questo si traduce nel ripudio dell'estremismo giudaico e nell'avvertimento che impugnare le armi contro Roma non è assecondare il disegno divino, il cui compimento va atteso pazientemente. Dall'altra parte Matthias Konradt si sofferma sul significato della distruzione di Gerusalemme e del tempio nel Vangelo di Matteo, alla luce della conflittualità che in esso attornia la figura di Gesù e al ruolo che vi assume Gerusalemme. L'analisi degli elementi che in Matteo vanno riferiti alla distruzione del tempio privilegia i riferimenti, peculiari del primo vangelo, al profeta Geremia (Mt 2,17; 16,14; 27,9). Ma diversamente da Geremia, in Matteo rovina o salvezza sono due opzioni non in successione ma alternative, che dipendono dalla scelta dei giudei se schierarsi con le tradizionali autorità religiose o diventare seguaci di Gesù. Konradt passa anche a confrontare Matteo con GF, rilevando le evidenti differenze legate alla diversa collocazione (Matteo è in contesto di forte antagonismo con la sinagoga; non si rivolge a un pub-

blico extragiudaico; interpreta la distruzione nella linea della uccisione dei profeti, in cui si inserisce la morte di Gesù ecc.), ma mettendo in evidenza anche punti di convergenza, in particolare la convinzione che la distruzione di Gerusalemme non significa affatto la fine di Israele.

Come quarta coppia Christopher Begg e Florian Wilk si occupano del profeta Isaia (ma bisogna dire che l'uso della Scrittura è forse il maggiore degli aspetti per i quali la "copertura" del programma del simposio non appare adeguata). Il primo mette in rilievo il modo fortemente selettivo (vale a dire ridotto) con cui GF utilizza il libro di Isaia. Si evidenziano elementi comuni con gli scrittori del NT circa l'alta concezione del suo ruolo profetico, ma è evidente e ineliminabile la differenza sostanziale data dal fatto che il NT utilizza le profezie isaiane in chiara prospettiva cristologica. Wilk, da una prospettiva neotestamentaria, delinea una "storia del popolo di Dio alla luce delle profezie isaiane" attraverso una dettagliata recensione del materiale isaiano nel NT (46 citazioni esplicite e 36 allusioni; alle pp. 262-264 tabelle con le ricorrenze neotestamentarie), analizzato poi in base a cinque diverse tipologie di utilizzo, che convergono nell'intendere il libro di Isaia come testimone e interprete dell'evento Cristo, attraverso il quale si pretende venga illuminato il senso originario delle profezie isaiane e queste vengano ricondotte a unità. Chiude il contributo una breve escursione verso GF, il cui scarso ricorso a Isaia viene spiegato con il fatto che le di lui profezie erano intese (come, peraltro, dagli autori del NT) in riferimento alla fine dei tempi, dei quali Giuseppe nella sua opera non si occupa.

La Galilea ha rappresentato una delle punte di diamante della ricerca negli ultimi decenni, coinvolgendo un ampio spettro di discipline di carattere storico, sociologico e archeologico. Di Galilea tratta la quinta accoppiata di relazioni. Jürgen Zangenberg mette a confronto la Galilea di Giuseppe e quella dell'archeologia, delineando tendenze e problematiche alla luce, appunto, delle recenti acquisizioni. Il contributo asseconda la linea dettata da Steve Mason, ponendosi il problema di passare dalla tradizionale valorizzazione degli scritti di GF come raccolta documentaria sulla Galilea del I sec. d.C. a una più attenta valutazione di *come* egli trasmette il materiale: il suo essere testimone oculare, infatti, non è di per sé garanzia di obiettività, anche perché, a dispetto delle raccolte di tipo manualistico del suo ricco materiale, GF non fornisce alcuna presentazione sistematica della Galilea, il cui profilo può essere solo il punto d'arrivo di una lettura critica delle fonti. In prospettiva archeologica, invece di elencare convergenze e divergenze tra le risultanze archeologiche e le testimonianze di GF, Zangenberg mette sul tappeto una serie di temi e problematiche che figurano al centro dell'attuale ricerca: i "confini" della Galilea, tra geografia e identità culturale; la cultura rurale (*Dorfkultur*) della Galilea; tra "romanizzazione" e "antiromanizzazione". Si risulta confermati nell'impressione che la Galilea si trova oggi, dal punto di vista della ricerca, in una situazione privilegiata grazie proprio ai nuovi orientamenti sia negli studi su GF sia nell'archeologia, che hanno portato a superare la schematica impostazione per cui la seconda funge da controllo esterno della veridicità delle informazioni del primo. Il secondo contributo sulla Galilea si deve a Christfried Böttrich, che segue, come da schema, il percorso dalla tradizione su Gesù a Giuseppe Flavio. Vi si troverà una precisa messa a punto delle maggiori questioni in discussione: esiste una identità "regionale" della Galilea? E, se sì, in che cosa consiste? Come seguire il filo delle mutazioni demografiche succedutesi nell'età del NT e di GF? Problematico, e di grande attualità, appare anche il rapporto della Galilea con le origini cristiane, soprattutto alla luce dell'enorme sviluppo degli studi sulla fonte Q e sul suo ambiente. Böttrich ricostruisce con sistema-

ticità e completezza il quadro delle “immagini della Galilea” che emergono dagli scritti neotestamentari, mettendone in luce la effettiva complessità.

La sesta coppia di relatori focalizza gli interventi sul tema dell’antigiudaismo. Christine Gerber (Antigiudaismo e apologetica) mette a confronto il *Contra Apionem* e la deuteroapollina *Lettera a Tito*; ne conclude che quest’ultima usa *topoi* e strategie analoghe a quelle dell’apologia di GF, ma in un atteggiamento opposto nei riguardi del giudaismo: quei temi che il *Contra Apionem* sviluppa per contrastare l’antigiudaismo, sono piegati dalla *Lettera a Tito* alle sue proprie finalità, orientate a prendere le distanze dal giudaismo, e quindi già sul terreno del nascente antigiudaismo cristiano. John M.G. Barclay analizza il dato dell’ostilità verso i giudei come costruito culturale nei paradigmi egiziani, ellenistici e delle origini cristiane: ma, in quest’ultimo ambito, il sorgere del paradigma dei giudei come “nemici della chiesa” non è semplicemente la ripresa di un atteggiamento generalizzato bensì presenta caratteri propri che lo differenziano dai contesti precedenti. Infine, nell’ultima serie di relazioni Folkert Siegert e Knut Backhaus trattano il problema della fondazione dell’identità religiosa in GF (di nuovo il *Contra Apionem*) e negli *Atti degli apostoli*.

La natura ampia e articolata di questa raccolta di studi è di quelle che impediscono in partenza la possibilità di un’adeguata disamina critica, tanto svariati sono gli interventi e numerose le problematiche evocate. Il nostro proposito non poteva che essere quello di dare un’idea più chiara della ricchezza degli apporti messi a disposizione da specialisti in buona parte impegnati nei progetti internazionali dedicati alle opere e alle idee di Giuseppe Flavio. Chiaramente e inevitabilmente non tutti i contributi ottemperano al proposito progettuale e metodologico delineato dagli organizzatori e da Steve Mason, ma non si può dubitare che siamo in presenza di una tappa importante nel cammino di conoscenza del grande storico ebreo.

Giuseppe Visonà

PAOLO BERNARDINI, *Un solo battesimo una sola Chiesa. Il Concilio di Cartagine del settembre 256*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 524.

Il libro di Paolo Bernardini propone una analisi del Concilio di Cartagine del settembre 256 a partire dallo studio delle *Sententiae LXXXVII Episcoporum*, unica fonte diretta dell’evento assieme ad alcune lettere del primate cartaginese Cipriano, che presiedette l’assemblea.

Obiettivo primo della ricerca dell’autore è la volontà di comprendere a fondo il significato dell’evento conciliare attraverso la ricostruzione del quadro storico in cui si svolse e l’analisi puntuale dei documenti, anche grazie ad un intelligente ricorso a fonti indirette finalizzato ad una ricostruzione del contesto.

Il contributo del giovane studioso era “atteso”, come ben si esprime Simone De-léani nella prefazione del libro. Atteso come quando si attende che qualche ricercatore contribuisca in misura determinante allo studio finalizzato alla comprensione di un dato fenomeno, un avvenimento, un particolare. Per secoli le *Sententiae* non sono state studiate che all’interno di opere di più ampio respiro sulla storia dei concili o delle dottrine. Bernardini riporta al centro la fonte: sentenze “di prima mano”, redatte tachigraficamente durante il concilio al fine di produrre un documento “ufficiale” con il quale sanzionare le conclusioni a cui la riunione dei vescovi, giunti per la prima volta da tutte le province dell’Africa latina, era pervenuta. Nella sua ricerca Bernardini raccoglie l’eredità degli studi precedenti sottolineando però come spesso

questi abbiano preso le mosse dagli ambiti più diversi e siano stati spesso il frutto di sollecitazioni che miravano al ricorso alle fonti più antiche per rispondere a problemi ecclesiologici moderni. Lo studioso lavora sulle *Sententiae* ed a partire dalle stesse con l'obiettivo dichiarato di non volersi concentrare «sulle tematiche trattate dal concilio, ma *sul* concilio che le discusse; non sulla controversia dottrinale in cui fu immerso o sulle posizioni che il singolo protagonista assunse in quei frangenti, ma sulla globalità di un evento che ebbe grande rilevanza in quegli anni e su coloro che vi presero parte» (p. 62). All'autore non interessa «la risposta unanime che fu data dal concilio al problema del battesimo, ma l'insieme delle voci modulate e non identiche tra loro; non tanto la risoluzione in se stessa, ma il modo in cui fu adottata e il perché fu scelta tale modalità» (*ibidem*).

In una ampia, quanto necessaria, introduzione tesa in massima parte ad illustrare lo *status quaestionis* e gli obiettivi dello studio, Bernardini sottolinea come la peculiarità dell'evento conciliare del 256 non possa che essere individuata nelle *Sententiae*, il più antico "protokoll" (si veda H. F. von Soden, *Sententiae LXXXVII episcoporum. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256*, in «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse» I [1909], pp. 278 ss.) giunto fino a noi ed unico documento prodotto dal Concilio di cui si serbi memoria. Il documento «costituisce la più chiara e determinata presa di posizione delle chiese africane nella questione del battesimo degli eretici, che venne sancito come non valido» (p. 29).

Il primo capitolo del libro esamina la tradizione conciliare e la questione del battesimo nell'Africa cristiana a partire dalla prima presa di posizione tertulliana nel *De Baptismo* circa l'unicità del battesimo impartito nella Chiesa.

Bernardini ripercorre lo sviluppo della questione attraverso l'esposizione delle conclusioni del Concilio convocato dal vescovo Agrippino che, rompendo la *vetustissima consuetudo* seguita da Roma, sancì l'invalidità del battesimo celebrato dagli eretici. Lo studioso mette in luce la ragione principale della convocazione del Concilio sottolineando come nell'assemblea precedente i vescovi convenuti non fossero riusciti a giungere ad una decisione unanime per l'ostilità della componente numida e come questa "frattura" abbia impensierito Cipriano spronandolo ad agire per la convocazione di un nuovo Concilio nel quale, anche a costo di estenuanti dibattiti, si doveva pervenire ad un pronunciamento unanime delle chiese per non minare l'idea unitaria del corpo ecclesiale. Le preoccupazioni cipriane erano motivate dal clima di tensione che sfociò nella rottura della comunione con le chiese africane messa in atto dal vescovo di Roma Stefano, la cui comunità, e con essa le chiese continentali, accettava il battesimo celebrato dagli eretici limitandosi alla imposizione della mano sul capo per accogliere i nuovi fedeli provenienti dall'eresia. In questo scontro tra Roma e Cartagine si inserisce lo scambio epistolare tra Cipriano e Firmiliano di Cesarea, la cui posizione si allineerà a quella del cartaginese, che Bernardini si premura di analizzare nel tentativo di delineare i contorni di quel "dossier" documentario che Cipriano inviò al vescovo di Cesarea ma del quale si ignora la composizione.

Il secondo capitolo cerca «di cogliere i caratteri salienti dell'evento conciliare, gli elementi che da un lato lo innestano nella serie dei concili ciprianei e dall'altro quelli che lo differenziano al punto da farlo risultare unico nel suo genere» (p. 128). L'autore cerca di leggere, anche attraverso la data di convocazione del concilio, il contesto in cui gli eventi ebbero luogo incrociando le informazioni con l'epistolario ciprianeo.

Nell'analisi del concilio in sé, Bernardini parte dalle informazioni che è possibile ricavare dalle *Sententiae* incrociandole con quanto riportato nell'epistolario cipriano, nella letteratura conciliare ed, infine, dalla comparazione del rituale con quello del Senato romano. L'autore fornisce così un quadro puntuale dell'organizzazione e della liturgia conciliare portando allo stesso tempo l'attenzione dalla convocazione ai partecipanti passando per la logistica, la scansione temporale, le modalità di dibattito, le procedure e l'ordine di intervento. Riguardo quest'ultimo punto, Bernardini mette in luce, anche grazie all'ausilio di una efficace tabella che riunisce tutte le informazioni a noi note circa i vescovi presenti, come l'ipotesi canonica che l'ordine di intervento nell'assemblea coincidesse con l'anzianità episcopale debba essere rigettata.

Nel terzo capitolo l'autore si accosta al testo delle *Sententiae* per esaminare il pronunciamento dei vescovi riuscendo ad individuare, sulla base delle tematiche più dibattute, i vari raggruppamenti episcopali. «La raccolta delle sentenze è percorsa da due tendenze che si intrecciano in modo inscindibile: la ricerca dell'unanimità [...] si mescola di continuo all'autonomia dei giudizi e alla proposta dell'esperienza personale» (p. 224). L'analisi di Bernardini rileva continuità e cesure negli interventi, pareri isolati e gruppi di sentenze più o meno consistenti.

L'autore ritiene necessario fornire al lettore una nuova traduzione affiancata dal testo originale e coadiuvata da un commento per ogni singola sentenza pronunciata dai vescovi in assemblea. Grazie a questo *modus operandi* Bernardini è poi in grado, in chiusa, di fornire uno sguardo d'insieme capace di porre in risalto i temi portanti, tra cui l'uso della Scrittura che vede preponderante il ricorso al Nuovo Testamento a scapito dell'Antico, e le specificità regionali che sussistono a partire dai singoli interventi episcopali.

Il capitolo conclusivo del libro segue le tracce della diffusione delle *Sententiae* e degli scritti cipriani inerenti il concilio, con l'intenzione di configurarsi come il primo passo di un percorso di ricerca che porti allo studio della ricezione ed accoglienza delle sentenze, e quindi del Concilio, nelle varie comunità cristiane.

L'opera di Paolo Bernardini ci consegna, per la prima volta, una traduzione in lingua italiana con commento e testo a fronte delle *Sententiae episcoporum*. Il lavoro dello studioso non utilizza un linguaggio astruso e si rende comprensibile pure ai non addetti ai lavori.

L'autore pone al centro dell'attenzione la fonte alzandola su di un piedistallo e ribadendone la natura di principale, e imprescindibile, strumento ermeneutico per la comprensione dell'evento conciliare del 256. La fonte è al centro ed è il centro della ricerca dell'autore che preferisce limitarsi all'analisi di quello che questa ci dice senza scivolare in ipotesi interpretative che non possano sorreggersi su basi storiografiche solide. Il testo non deve però essere sfogliato alla ricerca di tesi, interpretazioni e scoperte storiografiche innovative e rivoluzionarie. In esso lo studioso potrà trovare, ed è a ciò che ambisce l'autore, una analisi moderna e puntuale di una fonte documentaria poco studiata e finalmente tradotta in lingua italiana.

È attorno all'esposizione e all'analisi delle *Sententiae* che ruotano gli apparati del testo, che costituiscono buona parte del volume. Le parti introduttive ri-collocano l'evento conciliare nel suo contesto originale. La prefazione di Simone Deléani rende omaggio all'opera di Bernardini sottolineando «il carattere eccezionale del documento analizzato» e mira a «dare misura dell'importanza del lavoro del ricercatore». Le tabelle dei vescovi e delle sedi episcopali presentate dal giovane studioso sono molto accurate e mettono in luce il duro lavoro di incrocio e analisi dei dati ricavati dagli

studi di Duval e Soden. La Bibliografia è molto ricca e oserei dire praticamente completa. Non mancano, in Appendice, indici e repertori delle citazioni di estrema utilità per gli addetti ai lavori. Il contributo certamente più notevole e innovativo rimane però l'analisi puntuale delle sentenze episcopali, che rende l'opera di Bernardini una lettura obbligata per la comprensione del Concilio di Cartagine del settembre 256.

Matteo Dalvit

BÉATRICE DELAURENTI, *La puissance des mots. «Virtus verborum». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Cerf, Paris 2007, pp. 579.

Che cos'è e come viene intesa nel Medio Evo la *virtus verborum*? Quale potere viene attribuito alle parole e in quali ambiti è lecito che esso sia utilizzato? Questa domanda muove la lunga e articolata indagine di Béatrice Delaurenti, che, condotta per il periodo tra XIII e XIV secolo, studia le molteplici implicazioni che la sfera esperienziale e dottrinale connessa alla magia e all'incantesimo intesse, da una parte, con la più sistematica riflessione teologica scolastica, fondata sulla *quaestio* logico-razionalista, e d'altra parte con il nascente pensiero scientifico-naturalista, che dagli esordi del XII secolo si proietta già verso gli esiti dell'umanesimo quattrocentesco. Apparentemente schiacciata tra il rigore della teologia scolastica e il metodo della scienza naturalistica, la riflessione sull'incantesimo e la magia conosce nei secoli finali del Medioevo una notevole messa a fuoco, proprio connessa alla sistematizzazione del sapere scientifico e teologico, che intende indagare e sviscerare le condizioni di esistenza di un ambito occulto del reale e l'eventuale liceità di accesso ad esso.

Lo studio della magia nella società e nella riflessione teologica e filosofica del tardo Medioevo ha avuto negli ultimi anni un notevole sviluppo, orientandosi lungo due principali direttrici: il ritorno alle fonti primarie (spesso accompagnato dall'edizione di quelle) e il conseguente abbandono di un'ottica preorientata in senso normativo (distinzione tra ortodossia e devianza) o teleologico (lettura della pratica medievale in funzione degli esiti moderni, sociali o scientifici); si è occupato esattamente di perseguire questa duplice strada, ad esempio, un recente volume di Jean-Patrice Boudet (*Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval [XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle]*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006), in una certa misura complementare rispetto alla ricerca sulla *virtus verborum*, per il periodo e gli autori studiati.

Lo studio di Béatrice Delaurenti mantiene questo orientamento metodologico, articolandosi, nello specifico, in tre sezioni, corrispondenti ad altrettante tappe che seguono la scansione temporale degli anni 1220-1370: da una prima comparsa nel campo teologico, caratterizzata da un'urgenza normativa orientata alla pastorale, la questione della *virtus verborum* approda all'ambito medico, per poi volgere, dopo la cesura segnata dalla peste del 1348, alle elaborazioni dottrinali di più radicale naturalismo razionalista e declinare rapidamente, con l'inizio del XV secolo, alla sua totale ostracizzazione dal campo della riflessione teologica.

Una prima sezione dello studio si antepone a tale scansione cronologica: in essa viene fornito un inquadramento dottrinale e semantico della questione. Il dibattito medievale sulle pratiche magiche fu affrontato dai suoi attori seguendo tre diverse direttrici, una medica, una normativa e una filosofica; intorno a questi tre campi, la riflessione sulla *virtus verborum* muove dall'ambito dell'astrologia a quello medico, fino a intersecarsi con la sistematizzazione dottrinale del sacramento nel rito cristia-

no. Un ventaglio lessicale – *incantatio, praecantatio, carmina* sono solo i termini più ricorrenti nelle opere dei teologi studiati – si può raccogliere intorno alla triade semantica *magia-natura-verba*, entro cui l'articolazione reciproca dei termini segna di volta in volta il confine ora tra naturale e soprannaturale, ora tra divino e demoniaco, e conseguentemente il margine di azione lecita nei territori tracciati. Anche il concetto stesso di *virtus verborum* ha un'intrinseca polisemia: il potere della parola viene connesso ora all'intervento esterno divino, astrale o demoniaco (sarà quindi l'agente del potere a stabilire anche la liceità o meno dell'incantesimo), ora alla predisposizione dell'anima del parlante o dell'ascoltatore, quindi al significato delle parole, ora alle parole stesse, nella loro componente fisico-naturalistica legata al potere dei suoni.

Il primo periodo studiato occupa gli anni 1220-1280 e si apre con l'analisi della più antica formulazione in chiave esplicitamente naturalistica della *virtus verborum*, ravvisabile nell'opera di Ruggero Bacone (*Opus maius* – 1266 – e *Opus tertius* – 1266-1267). Per il Francescano, le parole hanno un potere loro proprio, che si spiega congiuntamente a tre ordini di cause naturali: gli astri, l'anima e la zona di contatto tra parola e ascoltatore, che ha come *medium* l'elemento fisico dell'aria. L'anima umana occupa un posto centrale in tale concorrenza di cause, sia che si tratti dell'anima del parlante sia che si tratti di quella dell'ascoltatore, specialmente se questi è un malato: ecco emergere il tema, da questo momento in poi ricorrente, della fiducia del malato come componente essenziale della guarigione, elaborato già in ambiente arabo e veicolato in Occidente dalla scuola di medicina di Salerno. Nella formulazione baconiana emerge una netta contrapposizione tra prodigi naturali e magia, con la condanna *in toto* di quest'ultima; l'azione demoniaca è fortemente limitata e comunque non è in nessun caso ammesso il ricorso ad essa; lo stesso esercizio della *virtus verborum* è finalizzato a rendere un evento possibile e probabile ma mai necessario: il libero arbitrio è sempre preservato.

L'elaborazione dottrinale di Bacone si discosta nettamente dalla posizione teologica all'epoca dominante, volta a ricondurre la *virtus verborum* a un potere mai insito nelle parole stesse, quindi spiegabile in maniera naturalistica, ma sempre connesso a un intervento soprannaturale, divino o demoniaco. Tale impostazione è chiaramente espressa da Guillaume d'Auvergne negli scritti degli anni 1228-35: va specificato che, proprio a causa dei numerosi scritti di interesse demonologico, la figura di Guillaume mantenne a lungo una fama di ambiguità, in bilico tra la difesa strenua dell'ortodossia (durante l'episcopato parigino degli anni 1228-1249) e una decisa apertura della teologia alla filosofia naturale aristotelica; negli anni più recenti (si veda lo studio del 2005 a cura di Franco Morenzoni e Jean-Yves Tilliette, *Autour de Guillaume d'Auvergne [†1249]*, Brepols, Turnhout 2005) si è tentato di ricondurre a unità i diversi aspetti del suo operato, lungo i due principali binari della pastorale, che necessitava una messa a punto rigorosa della prassi ortodossa, e della speculazione teologica, che traeva ricchezza dai nuovi apporti filosofici. La negazione di qualsiasi potere insito nelle parole, che sia connesso all'aria, al suono o al significato, conduce il teologo ad affermare la necessità, nell'esercizio della *virtus verborum*, dell'intervento soprannaturale, sempre subordinato all'adesione della volontà umana, manifesta nella forma del patto. Tale nozione di causalità-patto, di derivazione agostiniana, occupa una posizione centrale nella riflessione dei teologi del XIII secolo che si oppongono alla formulazione in chiave naturalistica della questione, sviluppando, da una parte, una rigorosa riflessione sulla causalità sacramentale – che implica, pertanto, un intervento/patto di natura divina –, d'altra parte, l'elaborazione, da parte specialmente di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, del concetto di

patto demoniaco, atto a spiegare tutti i fenomeni incantatori: la formula magica non esercita mai un'azione diretta ma solamente stabilisce il canale comunicativo del patto, permettendo l'intervento demoniaco; di conseguenza, il suo utilizzo non può mai essere ritenuto ammissibile e lecito. Il concetto di patto demoniaco, come ha mostrato Alain Boureau in un saggio del 2004 (*Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval [1280-1330]*, Odile Jacob, Paris 2004), gioca un ruolo fondamentale nel volgere degli anni tra XIII e XIV secolo, recuperando motivi tradizionali della credenze popolari entro un sistema inedito di giustificazioni filosofiche e teologiche: quello che da sempre la Chiesa condanna o guarda con sospetto come vana *superstitio*, ora ottiene uno statuto teologico e scientifico che ne giustifica l'inclusione nella categoria di eresia e la sistematica repressione.

La definizione di prodigio naturale e, agli antipodi, quella di patto demoniaco stabiliscono il campo teorico e dottrinale entro cui si iscrive la ricerca della nozione di prodigio lecito: è esattamente la causalità naturale, intesa come esplicitazione del corso ordinario della natura priva di alcun intervento umano, a porsi come criterio discriminante l'autorizzazione o l'interdizione di una pratica magica. Quest'approdo precede immediatamente lo spostamento della riflessione sulla *virtus verborum* dall'ambito teologico-normativo a quello scientifico-medico: si arriva al secondo arco cronologico preso in considerazione, quello degli anni 1280-1348.

In posizione mediana tra l'utilizzo diffuso di formule magiche nella cura di alcune malattie, in particolare l'epilessia, e l'opposizione netta a tale pratica, specialmente presso la scuola medica di Montpellier, si trova l'elaborazione di Pietro d'Abano e Gentile da Foligno, due medici che, nella prima metà del XIV secolo, si interrogano sulla natura e sugli eventuali effetti terapeutici della formula magica. Entrambi si distaccano in prima battuta dalla teorizzazione del patto demoniaco come causa del prodigio, ammettendo, invece, una gerarchia di cause, sottese a tale fenomeno: una causa universale, ovvero Dio, e una serie di cause particolari, tra cui predominano l'azione dell'anima e l'influenza astrale; la riflessione naturalistica è amplificata e incrementata, sviluppando la nozione di naturalità nella forma della concorrenzialità e gerarchizzazione delle cause.

La riflessione di Pietro d'Abano, espressa in particolare nella *Differentia CLVI*, seguendo lo schema quodlibetale del *pro et contra*, verte intorno a tre possibili cause connesse al potere naturale della *praecantatio*: in primo luogo, sarebbe la formula nella sua specificità significante a mantenere un potere d'azione; in secondo luogo, l'anima si presenterebbe come causa interna del potere delle parole; infine, interverrebbe il potere degli astri. In aggiunta a questi tre elementi, Pietro recupera la nozione aristotelica di accidente, includendo nella propria trattazione la possibilità che la riuscita di una formula sia talvolta connessa unicamente ad una causalità accidentale. La disquisizione di Pietro arriva ad escludere la possibilità di un potere intrinseco della formula (data la totale separazione, già proposta da Tommaso d'Aquino, tra l'ambito del significato e quello dell'azione); sono invece le facoltà dell'anima a giocare un ruolo decisivo: in particolare, la formula, grazie anche all'influenza sonora, ha il potere di suscitare la fiducia nel malato, elemento fondamentale concorrente alla guarigione della malattia; l'influenza astrale e l'accidente si intersecano come agenti accessori ma mai determinanti. Rimane, di fatto, un margine di ambiguità, che non permette di stabilire se e in quale misura la *praecantatio* possa, in tale quadro dottrinale, manifestarsi come autentico prodigio naturale.

Gentile da Foligno recupera la riflessione di Pietro elaborandola in direzione di un'amplificazione dell'intervento demoniaco: la sua voce rimane tuttavia ultimo

baluardo di una riflessione iniziata dai teologi del XIII secolo; dopo di lui, gli anni 1350-1370 avranno come protagonista esclusivo il naturalismo radicale di Nicole Oresme (ricerche significative sul naturalismo oresmiano rimangono quelle di Jeannine Quillet, in particolare il contributo *Enchantements et désenchantement de la Nature selon Nicole Oresme*, all'interno della raccolta di studi a cura di Albert Zimmermann e Andreas Speer, *Mensch und Nature im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1991). È con la trattazione di quest'ultimo teologo che si apre il terzo arco cronologico, quello degli anni 1350-1402.

La critica naturalistica di Oresme porta a discreditarne la formula intesa come pratica fondata sulla concorrenza tra intervento umano e intervento demoniaco, seguendo due direzioni opposte e complementari: da una parte, viene dimostrato il carattere di impostura di numerose pratiche magiche, fondate solo sulla perizia del mago nel generare l'illusione e quindi la falsa percezione di un intervento soprannaturale; d'altra parte, si mostra come la pratica ritenuta magica sia in realtà solo l'utilizzo, da parte dell'uomo di scienza, di possibilità insite nella natura e sconosciute ai più. In questa seconda situazione si trova esattamente la *virtus verborum*, il cui potere è connesso alle qualità sonore delle parole: esse posseggono delle configurazioni naturali tali da esercitare un'influenza sull'anima umana; da ciò deriva che il potere della formula non è mai legato al significato della stessa, non si rapporta cioè mai all'aspetto semantico delle parole ma alla loro configurazione formale.

In ultima analisi, all'uomo è concesso di cercare con tutti i mezzi conoscitivi a disposizione la causa naturale dei fenomeni che appaiono prodigiosi, arrestandosi laddove l'impresa diventa impossibile, sulla base esattamente dell'affermazione che non sia dato accesso alla conoscenza di tutte le infinite possibili cause di ogni fenomeno: con tale professione di probabilismo, Oresme raggiunge le estreme conseguenze della riflessione naturalistica medievale; la chiusura definitiva della questione è ormai prossima. L'ultima riflessione sulle pratiche magiche è espressa, a distanza di pochi anni, da Gerson: il teologo parigino retrocede dalla posizione oresmiana su una riconsiderazione dell'intervento demoniaco modulata sul pensiero di Guillaume d'Auvergne e Tommaso d'Aquino; le imprescindibili premesse naturalistiche di Oresme, tuttavia, non permettono più una coniugazione tra causa naturale e intervento soprannaturale: tutte le pratiche magiche sono relegate nell'ambito dell'occulto e bandite dal rito cristiano. È la definitiva chiusura di un'epoca: la *virtus verborum* non ha più statuto scientifico né teologico.

Elena Tealdi

WOLFGANG KAISER (ed.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle*, École française de Rome, Rome 2008, pp. 406.

Esistono campi di ricerca i quali, per quanto ne siano indiscutibili la vastità e l'importanza, appaiono spesso bisognosi di uno sguardo panoramico e complessivo che ne valorizzi non solo certi aspetti specifici ma anche l'importanza come strumento conoscitivo di una storia ancora più grande: in questo caso, le genti del Mediterraneo. Il ruolo dei prigionieri delle guerre e delle razzie merita questo genere di stimolo e anche una periodica riproduzione del medesimo, trattandosi di un mondo in grado di potenziare le relazioni mediterranee in un ambito di "dopoguerra" (categoria che, sempre riguardo ai *captivi*, è stata nobilitata soprattutto dagli studi

di Giulio Cipollone occupatosi anche delle epoche precedenti), nel quale fu possibile percepire una diversa immagine del “nemico”; ma anche creare o modernizzare le strutture preposte ai negoziati internazionali e agli scambi, migliorare le modalità dei contatti commerciali, rendere più fluida la circolazione monetaria, formare quadri di mediatori, notai, mercanti sempre più avvezzi alle relazioni internazionali con le loro esigenze di perfezionamento nella stesura dei contratti, delle transazioni, delle polizze assicurative contro il rischio di cattura.

Una volta preso l’abbrivio con il testo di Michel Fontenay che distingue la schiavitù dalla prigionia (ossia fra “bene” da usare e potenzialità di guadagno mediante *redemptio*), la raccolta qui presentata, la quale privilegia le aree mediterranee particolarmente coinvolte quali le coste spagnole, provenzali e suditaliane, raggruppa varie tipologie di approccio alla questione: in un contesto che, al di là dei casi umani, rimaneva essenzialmente commerciale e come tale era affrontato dalle parti in causa, si impose presto una distinzione fra le procedure di riscatto collettive/istituzionali e quelle private, queste ultime richiedenti un maggior numero di mediatori, eventualmente anche al servizio di confraternite: abili specialisti in grado di destreggiarsi in ambienti tendenzialmente ostili e richiedenti padronanza linguistica, relazioni personali e perizia nel maneggio della non inesauribile liquidità stanziata per i riscatti. A tale scopo, in un quadro come il Nordafrica e degli altri punti di incontro fra l’Europa cristiana e l’Islam dove spesso dominava l’assenza di procedure fisse, giovava il contributo di figure “di frontiera”, disinvolute e pragmatiche fino alla spregiudicatezza come per esempio i rinnegati o i corsari (S. Boubaker, A. Brogini, N. Planas).

In questa situazione sin troppo aperta a iniziative personali difficilmente controllabili da parte delle autorità – soprattutto cristiane – ma estremamente attraenti per chi avesse fiuto imprenditoriale, era inevitabile il confronto con le strutture espressamente preposte ai riscatti, principalmente mercedari e trinitari, obbligate a un’azione parallela a quella di commercianti, militari e *alfaques* (mediatori) mentre le autorità statali (per esempio il Consiglio di Castiglia) cercavano di stabilire una propria supervisione sulle mediazioni, preoccupate com’erano di non abbandonare a persone o enti esterni il flusso di relazioni commerciali, denaro e merci implicato da quelle particolari trattative, necessariamente effettuate in un settore di costante e multiforme confronto con i potentati musulmani. Di fronte all’avanzata dell’iniziativa individuale, passata talvolta a un livello superiore mediante la costituzione di enti che sulle relazioni d’affari così create effettuavano veri e propri investimenti, mercedari e trinitari si trovavano facilmente esposti all’accusa di lentezza e di scarso adattamento ai contesti locali rispetto ai mediatori ansiosi di aprire e sfruttare canali commerciali, servendosi di un mercato le cui prospettive avevano presto cessato di essere esclusivamente caritative: la sostanziale inferiorità dei risultati ottenuti dagli Ordini e dalle confraternite specializzate rispetto a quelli dei mediatori di estrazione mercantile consisteva inoltre nella minore capacità di unire a più elastiche e adattabili strutture tecnico-logistiche le eccellenti connessioni economiche magrebine di numerosi mercanti (J.A. Martínez Torres - F. Temudo-Barata - B. Vincent - W. Kaiser). Alcuni degli studi qui presentati approfondiscono con particolare profitto questo specifico argomento, per esempio evidenziando l’azione di avventurieri delle transazioni i quali vantavano vaste conoscenze linguistiche, territoriali, commerciali: mercanti, spie, comandanti di guarnigione e personaggi postisi in una posizione “particolare” rispetto alle leggi, fattore che non vietava loro di domandare privilegi commerciali particolari alla corona di Spagna. Lo sfondo commerciale della questione dei riscatti era ideale per lo sviluppo di una categoria imprenditoriale che aveva saputo cogliere la connessione fra

*redemptio* e contatti con mercati di materie prime e manufatti tessili, difficilmente raggiungibili senza quel pretesto; il riscatto consentiva il commercio e viceversa, come dimostra anche l'esame di alcune aree-campione frequentate da imprenditori magari talvolta improvvisati e di livello sociale singolarmente basso ma attivi e costantemente allettati dall'abbondanza della merce umana da trattare (contributi di F. Andújar Castillo, J.F. Pardo Molero, R. Benítez).

Il problema del rapporto fra iniziativa privata e controllo statale riguarda pure l'azione delle autorità pubbliche non solo nella supervisione delle mediazioni commerciali meno controllabili ma anche nel diretto interessamento nella sorte dei propri sudditi, come si legge nel contributo di L. Lo Basso il quale si occupa dell'ente statale genovese espressamente concepito per i riscatti mediante fondi costituiti da elemosine e operante con modalità quasi raffinate, in quanto distinte secondo le categorie di mediatori: i religiosi, favoriti dalla presenza di strutture territoriali in varie località costituenti sedi di trattative ma ostacolati dalla povertà delle risorse economiche, e i mercanti – ebrei e cristiani – in grado di anticipare le somme necessarie ma fornivano un servizio a pagamento. Un'esigenza strategica era dunque il raggiungimento della soluzione ottimale, vale a dire fondi cospicui amministrati da personale ecclesiastico, ma il ruolo dei mediatori diremmo “non-organici” conservò la propria importanza nonostante il parallelo sviluppo di iniziative associazionistiche e del controllo statale delle campagne di riscatto. Era del resto impossibile dare una direzione unica a tendenze di mercato coinvolgenti quasi tutta l'area mediterranea: infatti lo studio di M.-C. Engels dimostra che il richiamo esercitato dallo scambio uomini-merci e dall'opportunità di inserimento nei mercati offerta dal maneggio delle risorse necessarie per i riscatti, si faceva sentire persino in ambienti olandesi, parimenti attirati dalla possibilità di usare per l'acquisto di prodotti gli stessi canali commerciali delle *redemptions*.

Un altro aspetto del problema è l'immersione di scandagli nella composizione degli enti preposti alle *redemptions*, un ambito nel quale si segnalano “case” e confraternite napoletane e siciliane fra XVI e XIX secolo, conseguenza della constatazione che le razzie umane lungo le coste mediterranee riguardavano spesso masse di innocenti incapaci di provvedere al proprio riscatto. In queste organizzazioni si potevano sovrapporre all'attività caritatevole quella commerciale (una simbiosi che fece della Santa Casa della Redenzione dei Cattivi partenopea un *terminal* di prodotti italiani), e simultaneamente dispiegare l'azione disinteressata di Virgilio Imperato, estraneo a “contaminazioni” imprenditoriali e dedito esclusivamente ai riscatti mediante il denaro raccolto appositamente, esente dall'accusa – non infondata in altri casi – di avere tratto guadagni dalla manipolazione delle cifre di riscatto e deciso a fondare il proprio reddito esclusivamente sullo stipendio erogatogli; perché intorno alle *redemptions* circolavano anche personaggi richiamati dai buoni affari, una folla di aspiranti mediatori spesso capaci soprattutto di minare la credibilità di questi enti compromettendoli in commerci estranei alla missione originaria, quando non finivano nella stessa sorte degli infelici che avrebbero dovuto soccorrere. Restava però intatta la necessità di sviluppare l'iniziativa imprenditoriale, che nel Nordafrica musulmano apriva più porte della semplice carità, ed è il caso degli *albarani*: promesse di pagamento le quali, pur non implicando sempre la certezza del rilascio del prigioniero, forniscono una grande quantità di informazioni sul medesimo e costituiscono la fonte più preziosa per questo genere di indagine (G. Boccadamo - R. D'Amora - G. Bonaffini). Il problema dei riscatti rese possibile una maggiore partecipazione alle relative mediazioni non solo di questi personaggi in più di un caso

alquanto discutibili, ma anche delle donne un cui familiare era stato rapito dai razzatori, come nei casi esaminati da G. Weiss: nei nuclei familiari devastati da tale evento la donna restava spesso investita della responsabilità di affrontare la nuova e drammatica situazione con effetti dirompenti per l'ordine preesistente, quali per esempio inedite facoltà di alienazione delle doti nuziali (vietata dal tempo della legislazione giustiniana) o l'accesso a ruoli nuovi nella gerarchia familiare e nella società. Questo fu un effetto di grande momento e anche duplice nell'ambito dell'emancipazione femminile: la donna diventava al tempo stesso parte attiva della *redemptio* e fattore sociale forzatamente separato dalla "protezione" maschile, in un quadro sociale che però la donna medesima contribuiva paradossalmente a ripristinare attivandosi per il riscatto dell'uomo.

La vasta disponibilità di documenti ricchissimi di informazioni sul destino dei singoli prigionieri permette a P.-A. Fabre di confrontare la collaborazione dei laici con gli ecclesiastici e la testimonianza di fede davanti al mondo musulmano, a proposito del dramma di un gesuita catturato dai razzatori turchi: un caso che fece attivare personaggi e istituzioni importanti, fra i quali vanno segnalate realtà non religiose con la conseguente "laicizzazione" delle procedure di riscatto e quindi anche con un ulteriore passo verso la definizione del mondo delle *redemptiones* come laboratorio delle soluzioni più elastiche e innovative nell'ambito di collaborazioni altrimenti difficilmente realizzabili.

Il contesto internazionale del problema è completato da C. Windler, il quale vede come risultato più duraturo della formazione di questa particolare rete di scambi l'istituzione di un quadro di regole comuni grazie alle relazioni diplomatiche delle quali i riscatti erano causa e oggetto, specialmente a Tunisi ma in generale lungo tutta la frontiera mediterranea fra le due religioni. Uno degli aspetti più interessanti del fenomeno fu la tendenza ad assimilare la controparte magrebina al sistema giuridico europeo, come imponeva la natura delle intese e dei trattati divenuti sempre più sistematici. All'alba del XIX secolo, l'introduzione di una politica particolarmente severa contro la pirateria barbaresca sconvolse questa situazione: se infatti il mondo barbaresco era stato fino a quel momento invitato a legittimarsi condividendo le categorie giuridiche delle forme contrattuali internazionali, lo stesso diritto internazionale che stava prendendo sempre più forma era ovviamente intransigente nei riguardi della pirateria e dell'emergenza umanitaria che ne costituiva la conseguenza più drammatica. Non si poteva accontentare, per esempio, il *bey* di Tunisi che insisteva per accreditarsi come leale esecutore dei trattati e contemporaneamente distinguere la navigazione di guerra dalla guerra di corsa, ormai lontana da ogni possibile parvenza di legittimazione.

\* \* \*

Il risultato più importante della presente raccolta è l'aver indicato le potenzialità di un giacimento documentale di vastità e complessità rare, insieme alla migliore conoscenza di un mondo mediterraneo in cui anche il contrasto più serrato lasciava spazio alla mediazione e a relazioni proficue anche sotto aspetti non esclusivamente caritativi; perché queste attività, per quanto costrette a scavare nel dolore e nell'angoscia, erano altrettanti strumenti per l'introduzione e la modernizzazione di canali diplomatici, transazioni economiche, accesso a mercati, tutti contesti che indirettamente minavano la convenienza della razzia di uomini. D'altra parte, la prospettiva economica poteva indurre ad anteporre il calcolo alla pietà: accanto alle iniziative statali, ecclesiastiche e private segnate dalla carità almeno nelle intenzioni iniziali e

dichiarate, prosperava una concezione che faceva dell'uomo da riscattare un *item* come gli altri nell'ambito delle relazioni commerciali. Queste ultime erano sì minacciate dalle guerre, ma le stesse guerre alimentavano il mercato.

Giuseppe Ligato

MARTIN WALLRAFF - RUDOLF BRÄNDLE (eds.), *Chrysostomusbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 466.

Nel gennaio 2007 venne tenuto a Basilea un convegno sulla presenza del pensiero di Giovanni Crisostomo nei 1600 anni successivi alla sua morte in esilio nel 407. A differenza di altre simili iniziative per la medesima ricorrenza, l'ambiente storico-teologico dell'evento ha un esplicito carattere riformato. La pubblicazione degli atti è dovuta a R. Brändle, professore emerito presso l'università locale e al più giovane M. Wallraff, nuovo docente di storia della chiesa e della teologia nella medesima istituzione. È loro convinzione «che Giovanni Crisostomo ha segnato le identità cristiane in modo straordinario lungo i secoli fino ad oggi» (pag. v) e che debba essere riconosciuta una grande varietà delle immagini di lui a seconda dei diversi contesti confessionali, culturali e storici in cui è stato riletto, interpretato ed utilizzato. Un primo gruppo di interventi concerne l'antichità. Il filologo classico F. Graf dagli Stati Uniti invia un testo (pp. 3-22) che analizza il conflitto tra la festa liturgica cristiana e le eredità della cultura religiosa ellenistica nella città di Antiochia secondo la severa predicazione di Giovanni. Si tratta di una tensione caratteristica non solo della fine del quarto secolo, ma anche di epoche successive fino al presente. M. Wallraff studia la formazione di un partito ecclesiastico giovanita a Costantinopoli dopo la notizia della morte del vescovo (pp. 23-37). W. Mayer, docente in una università cattolica dell'Australia, delinea i procedimenti agiografici a cui viene sottoposta la figura del martire ecclesiastico nell'antica storiografia cristiana (pp. 39-59). Da Roma S. Voicu presenta uno schema dettagliato sui diversi generi letterari secondo i quali può essere suddiviso, in base alla critica più recente, il grande patrimonio di scritti che si è raccolto nel corso dei secoli sotto la paternità di Crisostomo. Compie poi alcune dettagliatissime analisi di testi (pp. 61-96).

Nella sezione dedicata a Bisanzio e all'oriente cristiano G. Philiatras, liturgista di Atene, studia alcune formule per la celebrazione eucaristica e per la preghiera considerate tradizionalmente opera di Crisostomo (pp. 99-109). Il dogmatico e filosofo ateniese K. Bosinis illustra con passione il perdurare del suo insegnamento nella filosofia politica bizantina e nel primato della fede e della coerenza morale nei confronti dell'autorità (pp. 111-138). K. Krause e B. Schellewald, esperte basileensi di storia dell'arte, forniscono due accurate analisi iconografiche. L'una dedicata al carattere ispirato dell'esegesi di Giovanni, che avrebbe ricevuto dall'apostolo Paolo e dall'evangelista Matteo la sua sapienza esegetica (pp. 139-167), l'altra rivolta ad affreschi dove i caratteri del grande predicatore sono illustrati attraverso una serie di immagini bibliche e teologiche (pp. 169-192). Ai contributi delle due studiosi si aggiunge una raccolta di quarantacinque tavole di riproduzioni che vengono accuratamente interpretate e forniscono, con il linguaggio dell'arte, una testimonianza viva della devozione per il maestro esemplare di esegesi della parola divina (pp. 423-466). Dalla Germania K. Pinggé, specialista di storia delle chiese orientali, studia la presenza di Crisostomo nell'ambito delle tradizioni teologiche della cristianità

soggetta al dominio persiano (pp. 193-211), mentre M. Illert ne illustra la lettura nell'antica chiesa di Bulgaria e nei suoi primi passi culturali (pp. 213-222). W. Witakowski, semitista di Uppsala, presenta un testo etiopico sulla vita del santo, che pure ha trovato suoi devoti anche in quelle lontane regioni (pp. 223-231).

Per quanto riguarda l'età moderna R. Brändle e W. Pradels discutono la presenza delle prediche contro i cristiani giudaizzanti nella cultura religiosa dell'occidente (pp. 235-254). Due interessanti contributi vertono sulle iniziative editoriali riguardanti le opere del vescovo nell'Europa dei secoli XVI e XVII. U. Dill, archivista di Basilea, indica le iniziative caratteristiche della sua città, a partire dalla traduzione latina di Erasmo (pp. 255-265). Lo storico francese della cultura J-L. Quantin offre una studio molto vasto ed accurato sui tentativi di pubblicare una edizione greca delle opere di Crisostomo tra il 1588 e il 1613. I protagonisti di questa vicenda filologica veramente europea sono soprattutto il gesuita francese Fronton du Duc e l'erudito inglese Henry Savile. Il passaggio, come afferma l'autore, dal Crisostomo latino, usuale per un millennio in Occidente, al Crisostomo greco fu una impresa internazionale ed interconfessionale di grandi dimensioni e ricchissima di risvolti di ogni genere (pp. 267-346). Pure del massimo interesse per la storia della teologia moderna è la presenza dell'esegeta greco oltre le divisioni confessionali. In particolare il tedesco A.M. Ritter delinea i segnali di una continua presenza dei testi di Crisostomo tra i protestanti di indirizzo devoto, che superano la diffidenza di Lutero verso l'enfasi retorica dell'esegeta greco. L'essenzialità interiore e spirituale del cristianesimo, la continua necessità di una riforma ecclesiastica, il primato delle Scritture, l'imitazione morale di Cristo erano temi che trovavano una immediata risonanza tra i critici di una religione formalistica ed autoritaria, sebbene si presentasse come evangelica. Testimone principale di questa stima per Crisostomo è l'esegeta J.A. Bengel, traduttore e commentatore dell'opera sul sacerdozio (pp. 347-372). Chiude questa ampia rassegna interconfessionale, interculturale e intercontinentale un contributo del teologo ortodosso G.D. Dragas, che dagli Stati Uniti fornisce una ampia bibliografia sugli studi dell'ultimo secolo relativi a Crisostomo nella sua corrente teologica. Essi sono ordinati in base alle edizioni dei testi, alla biografia e ai generi dogmatici ed etici (pp. 373-409). I contributi sono generalmente pubblicati in tedesco, salvo alcuni in inglese e francese ed uno in italiano.

I curatori ritengono di avere presentato alcune "sfaccettature" di una continua attenzione relativa al grande teologo, vescovo e martire. La sua opera, nelle diversissime forme assunte nel corso dei tempi e dei luoghi, e la sua vita di appassionato predicatore, tragicamente conclusasi, hanno sempre fatto una grande impressione a chi percepisce, pur nelle più svariate forme ecclesiastiche e culturali, le provocazioni dell'evangelo delle origini cristiane. La sua immedesimazione psicologica, morale e intellettuale nella figura di Paolo, il suo profondo legame con la figura di Gesù caratteristica degli evangelisti di Matteo e di Giovanni, il suo empito di maestro e di testimone lo elevano al di sopra di tutte le strutture ecclesiastiche e dei loro conflitti, di tutte le varietà culturali, di tutti gli interessi di governo del mondo. Proprio nella concretezza delle sue caratteristiche umane e nelle asperità della sua persona egli appare come un testimone veramente ecumenico del cristianesimo: la sua teologia e la sua pratica concreta dell'evangelo possono anche oggi costituire una base comune per tutte le chiese. L'attenzione continua che gli è stata riservata per sedici secoli sia in Oriente che in Occidente si basa su considerazioni assai solide e sempre attuali, su una vastissima raccolta di opere che ebbero una diffusione immensa. Si potrebbe pure aggiungere che altre "sfaccettature" potrebbero essere facilmente individuate, soprat-

tutto in ambito medievale e cattolico romano. Ad esempio l'enciclopedia *Vita Jesu Christi* del certosino Ludolfo di Sassonia (†1378), uno dei libri più diffusi nel cristianesimo occidentale tra il secolo XIV e il XVII, è quasi una antologia di testi desunti dalle opere di Crisostomo, come allora erano lette. L'umanesimo italiano e riformatore del vescovo M. Giberti (†1543) o del vescovo e cardinale J. Sadoletto (†1547) si nutrivano dell'interpretazione di Crisostomo alle lettere di Paolo, gustata direttamente in greco e nella sua prima edizione moderna. L'esegesi gesuitica del Nuovo Testamento tra la fine del XVI secolo e i primi decenni del XVII si riferiva continuamente a quella dell'antico dottore greco, considerato esemplare sia per l'acutezza filologica che per la passione esistenziale. Lo spiritualismo francese del XVII secolo aveva spesso presente il grande autore monastico. Egli è così, sia nella sua azione diretta sia nelle sue molteplici e plurisecolari interpretazioni, uno dei pilastri della storia teologica cristiana e chiede continuamente di essere riletto e ripensato. Certamente l'impegno storico e culturale di cui è prova questa collezione svizzera di saggi indica un aspetto fondamentale della vicenda dottrinale ed etica del cristianesimo. Nello stesso tempo può essere ricco di impulsi nei confronti sia della riconciliazione delle chiese cristiane, sia della loro comune attività spirituale e pratica nel mondo di oggi.

Roberto Osculati

WOLFRAM BRANDES - FELICITAS SCHMIEDER (eds.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 435.

Nella primavera del 2005 si riunì a Francoforte un convegno sulla escatologia delle tre grandi religioni monoteistiche, ebraismo, cristianesimo, islam. I contributi allora presentati sono raccolti in questo denso volume. I curatori subito fanno osservare come lo scenario della fine dei tempi, caratteristico di tradizioni legate ad una medesima origine, aveva in passato un evidente fondamento teologico. Il Dio unico, creatore e sovrano dell'universo, avrebbe manifestato in una epoca ultimativa della storia la sua potenza di giudice e instauratore dell'ordine definitivo. Le vicissitudini sia del singolo come dei popoli, delle civiltà, degli ordinamenti mondani si sarebbero trovate di fronte ad un tribunale dalla cui sentenza sarebbe scaturita la condizione finale di tutto. Tutte le vicende storiche dovevano essere considerate alla luce di questo ultimo esito, di quel giorno dell'ira ed insieme della grazia che avrebbe sconvolto ogni pretesa umana di farsi regola dell'universo.

Alla radice di questa visione si poneva la profezia ebraica, che aveva preso forma nello scontro tra l'elezione di Israele e le potenze dei grandi imperi antichi come l'Assiria, Babilonia, l'Egitto. Ripresa e sviluppata nell'epoca ellenistica, la visione di un imminente instaurazione del regno dei cieli, dopo il tracollo di quelli mondani, era stata l'orizzonte dell'attività messianica di Gesù e dei suoi primi discepoli, in particolare di Paolo. La collezione neotestamentaria finiva anzi con un volume profetico che rinnovava le visioni di Ezechiele e Daniele e prefigurava la fine delle opereaboliche con la discesa in terra della città di Dio. Il principato romano, con i suoi inganni, la sua ricchezza e la sua violenza, era l'ultimo travestimento delle forze del male all'opera fin dall'inizio della creazione. Ma, dopo una serie di apparenti vittorie, essa sarebbe stata infine distrutta per sempre ed il regno dei giusti avrebbe mostrato tutto il suo splendore. A questa filosofia e teologia della storia si sarebbe ispirata anche la fede islamica. Per molti secoli nelle civiltà che si disposero attorno al Mediterraneo questo scenario ultimo venne rielaborato, adattato a nuove

condizioni, usato per analizzare il presente, per suscitare paure o speranze, per decifrare i segni dei tempi ed orientarsi nel labirinto spesso tenebroso della storia.

Un aspetto caratteristico di tale visione è la presenza di forze antagoniste rispetto a quella divina. Esse sono all'opera fin dalle origini dell'umanità e la Bibbia ebraico-cristiana le individua nell'antico serpente, origine di menzogna e di morte pur sotto le apparenze del successo pubblico. Molte altre figure potevano essere considerate come rivestimenti del mostro sempre operante nelle vicende individuali e collettive dell'umanità. Il corso stesso dei regni e dei loro dominatori veniva sottoposto ad una analisi che voleva individuare i segni degli oppositori del divino. Il messia ebraico e chi lo attendeva, il Gesù dei cristiani e i suoi discepoli, le guide elette dell'islam e i popoli loro affidati si trovavano sempre di fronte il corruttore, l'ingannatore, l'usurpatore, rivestito ora di alcune vesti ora di altre. Ma sempre, dietro ogni maschera, si mostrava il servo di Satana operante per la distruzione del regno di Dio. La storia appare così dotata di una doppia polarità: è divina o satanica, veritiera o menzognera, fonte di vita o di morte. Ogni suo protagonista presenta uno dei due caratteri e si collega alla forza benefica o malefica che lo possiede.

La cultura attuale dell'occidente, rispetto ai secoli o ai millenni passati, ha ridotto ai minimi termini l'idea di un Dio sovrano del cosmo e della storia, supremo regolatore di tutti gli eventi, pronto infine a dimostrare il suo potere incontrastabile. Tuttavia i residui di una concezione drammatica ed escatologica della storia si ripresentano continuamente, assieme alla tentazione di individuare un nemico che sarebbe all'origine di tutte le sventure. Le vicende umane, pure nel mondo di oggi, possono così essere semplificate secondo uno schema interpretativo senza sfumature: da una parte sta il bene, dall'altra il male. L'esercito degli eletti deve essere pronto ad affrontare la massa diabolica e a sconfiggerla con ogni mezzo. L'escatologia, come già tanto spesso avvenne in passato, può anche oggi allearsi con interessi politici, economici e militari di rango tribale, nazionale o mondiale. Bisogna pure ricordare quanto la visione dei tempi ultimi sempre incombenti abbia influito ed influisca fino ad oggi su molte forme culturali, dalla filosofia alla scienza, dalla letteratura alle arti plastiche e alla musica, dall'etica quotidiana dei singoli alle diverse aggregazioni sociali. Per il cristianesimo i grandi movimenti religiosi come il monachesimo e il francescanesimo, la mistica medievale e moderna, le riforme del XVI secolo, le acute problematiche spirituali dei secoli XVII e XVIII sono incomprensibili senza il loro fervente spirito escatologico.

La raccolta dei saggi riuniti in questo volume, tredici in lingua tedesca, sei in inglese ed uno in italiano dovuto a G.L. Potestà, fornisce una serie di prospettive inter-religiose e interculturali su questa problematica. Un primo contesto riguarda l'oriente cristiano, bizantino e siriano, ed i sovvertimenti che si producevano sia al suo interno sia con le conquiste islamiche. Un secondo gruppo concerne il medioevo occidentale e la figura dell'imperatore, in particolare quella di Federico II, che può assumere contorni apocalittici sia per gli avversari che per i sostenitori. Anche la curia papale nel XIII secolo è interessata a speculazioni profetiche e già Gioacchino da Fiore si era dimostrato ben coinvolto nelle questioni politiche ed ecclesiastiche del suo tempo. Un ulteriore gruppo di saggi è dedicato all'islam medievale. Tre contributi riguardano invece la riforma luterana ed in suoi sviluppi considerati nella prospettiva della fine imminente dei tempi e della necessità di scelte decisive da parte sia dei singoli che dei popoli. Ma i cattolici non erano da meno nei loro tentativi di individuare i caratteri e le opere dell'anticristo, sempre in agguato per mettere alla prova gli eletti, sfidarli in una estrema battaglia e contribuire alla separazione del buon grano dal loglio.

Viene fornita in tal modo una serie di esempi ben circostanziati e concreti di un uso del genere letterario apocalittico adattato a situazioni, personaggi e problemi in apparenza molto diversi ma rispondenti ad un unico canone: la necessità di uscire dalle contraddizioni della storia con l'individuazione dei caratteri estremi ed opposti della verità e della menzogna, della giustizia e della malvagità, della grazia e della condanna. La difficoltà insuperabile di questo schema, quando vuole farsi criterio universale di giudizio, è costituita dell'inevitabile carattere storico e soggettivo di questi tentativi di porsi in una prospettiva estrema ed universale. Essa infatti appare molto spesso connotata dai limiti stessi del veggente e dai suoi interessi più concreti, mentre più difficilmente esprime una realtà davvero universale. Anche la profezia dei singoli, secondo Paolo, deve essere sottoposta al giudizio degli altri profeti ed è destinata a scomparire assieme a molte altre esperienze che non rappresentano l'essenza più profonda né della legge di Mosè, né dell'evangelo di Gesù, né della divina parola del Corano (*1 Cor 13; Rom 12-13*).

Roberto Osculati

SILVANA NITTI, *Abituarsi alla libertà. Lutero alla Wartburg*, Claudiana, Torino 2008, pp. 278.

Il libro di Silvana Nitti è stato pubblicato dall'editrice evangelica torinese nella collana delle "Opere scelte" di Lutero, come "Volume supplementare": una collocazione finora riservata – oltre che alla *Introduzione* di Ebeling – soltanto alla riedizione del fondamentale *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms*, di Giovanni Miegge (1 ed. 1946). Il saggio della Nitti muove dagli esiti ermeneutici della ricerca di G. Miegge e la prolunga, dal punto di vista dell'arco temporale, di un anno scarso, corrispondente al soggiorno forzato di Lutero al castello della Wartburg (maggio 1521-marzo 1522), sotto la protezione di Federico di Sassonia, e ai primi giorni del rientro a Wittenberg, in cui frate Martino predicò gli otto sermoni di *Invocavit* nel corso di una settimana. In questo ristretto periodo, indagato a partire da una disamina analitica dell'epistolario ed esplorando le linee di raccordo con gli scritti luterani della prima metà degli anni Venti, dunque fino al *De servo arbitrio*, l'autrice riesce a riannodare i molteplici fili del pensiero teologico di Lutero, insieme alle sue implicazioni etiche e politiche. Una così difficile sfida poteva essere intrapresa solo da chi avesse avuto alle spalle una lunga e sistematica frequentazione dei testi e del contesto, come è appunto il caso dell'autrice, che ha curato i voll. II (*Come si devono istituire i ministri della chiesa [1523]*) e VII (*Messa, sacrificio e sacerdozio [1520-1521-1533]*) delle "Opere scelte".

Ritengo che l'obiettivo sia stato centrato, grazie anche alla scelta di impostare la trattazione storica su un preciso baricentro teorico: la libertà e la sua dialettica. Proprio questa scelta giustifica la centralità assegnata al momento degli inizi del 1522 all'interno dell'itinerario luterano, e segnala immediatamente l'originalità di questa monografia. Infatti è noto – lo rammenta Adriano Prosperi nella sua introduzione – che Bainton individuò nel 1522 la cesura tra la prima e creativa fase del percorso di Lutero, in cui questi elabora l'intero impianto della sua teologia, e la seconda fase, in cui il tentativo di frate Martino di salvare e consolidare la sua opera di riforma della cristianità imbocca *oborto collo* la direzione del cesaropapismo, poi effettivamente percorsa dal luteranesimo nei secoli seguenti. L'a. attesta l'inesistenza di una tale cesura, mostrando efficacemente come la conquista della laicità, cul-

minata ne *La libertà del cristiano* (1520), non sia contraddetta dalle scelte e dalle riflessioni successive del Riformatore. Il risultato del libro è che un tradizionale punto di debolezza dell'opera di Lutero, il rapporto tra Chiesa e Stato, si rovescia in un punto di forza, e viene così rivendicato il contributo decisivo dato da Lutero alla nascente modernità con la «soluzione [...] dei “due regni” (troppo spesso fraintesa e male applicata)» (p. 56).

Il testo è originale anche nello stile: il lettore si trova coinvolto in una narrazione che, mettendo a frutto la lezione di Dilthey, muove dal debordante vissuto del Riformatore («un eroe un po' volgare») e riesce a rendere contemporanea e vivida la scena dell'azione. L'attualizzazione della vicenda di Lutero alla Wartburg avviene in un duplice percorso, mirato a «che vi si cali nei panni di chi la visse, ma per trasportarla nel nostro presente e farla ancora parlare» (p. 231). Ciò che viene ridestato in tal modo da Lutero è la nascita della coscienza moderna, contrassegnata dalla etica della responsabilità e dalla logica della distinzione. La prima si connota come «un'etica “laica”, ossia «non finalizzata alla salvezza, bensì [...] “soltanto all'utile degli altri”». Tuttavia non si tratta neppure di un'etica *pre-ordinata*, infatti ciascun cristiano deve capire, di volta in volta, “ciò che è necessario agli altri”, il che comporta la valutazione di elementi contingenti, di natura diversa, complessi, *storici*» (p. 235 – corsivo nel testo). La seconda connotazione è costituita dalla logica della distinzione; in essa l'a. individua l'ulteriore apporto che Lutero fornisce alla nascita dell'idea moderna della politica, intesa appunto come «capacità di *governare la distinzione attraverso la distinzione*» (p. 59 – corsivo nel testo), contrapposta alla logica del “particolarismo”, quale connotazione specifica di una società premoderna, che «divide senza distinguere, mette in opposizione e non in comunicazione, produce lo scontro irriducibile e non il conflitto governato» (p. 60).

Il vaglio dell'epistolario condotto dall'a. evidenzia come Lutero affronti le varie questioni che giungono al pettine, come ad es. il giudizio sui voti monastici e l'obbedienza all'autorità civile, con l'attivare un triplice registro ermeneutico, in cui prende forma la libertà del cristiano; questa muove dalla preliminare liberazione compiuta da Dio e, una volta accolta nell'ubbedienza della fede, «si espande nella vita e apre possibilità impensate» (p. 8). Basandosi in particolare sulla lettera a Melantone del 13 luglio 1521, l'a. mostra come Lutero prenda posizione su tutti questi versanti attenendosi alla triplice distinzione tra i piani del “comandato” (concernente le cose istituite dal Vangelo), del “raccomandato” (l'intero ambito del “potere della spada”, ossia la sfera politica) e del “permesso” (le cose che il credente può scegliere liberamente, come i riti). Questa suddivisione non si configura come una separazione ontologica, ma come una distinzione di funzioni, resa possibile dal principio dello *ius commune Christianorum*, che Lutero ripensa originalmente, concependolo come «derivato da quello della salvezza gratuita» (p. 59) e in cui l'a. ravvisa «una forma vera e propria di antecedente dell'uguaglianza dei diritti» (p. 60). Tale articolazione rende compossibili il riconoscimento da un lato dell'incondizionatezza del *mandatum* («Di questa sfera fanno parte le cose che la Scrittura ha *comandate*» – p. 62), e dall'altro lato del libero corrispondere dell'azione dell'uomo, affidata all'esercizio della sua libertà di coscienza. Infatti è proprio l'assunto luterano della salvezza gratuita che pone in un fecondo circolo, dopo averle rigorosamente separate, «l'esclusività della dimensione cui appartengono la grazia e la fede» con «lo spazio moderno della libertà di coscienza» (p. 64). Nella sfera del *mandatum* l'economia della salvezza non si estende al piano dell'etica, ma si incentra sul *mandatum* di Gesù Cristo; a esso corrisponde il *mandatum* del credente, il quale può mettere in pratica

la liberazione ricevuta soltanto «sotto il segno del peccato: *simul* giustificato e peccatore» (p. 63). In tal modo l'a. confuta la tesi che ravvisa nel *De servo arbitrio* l'invalidazione della posizione maturata ne *La libertà del cristiano*: nella grande opera del 1525, contrapponendosi a Erasmo, il Riformatore si muoverà entro l'ambito del *mandatum*, ma non revocherà affatto l'operatività degli altri due ambiti, ossia del raccomandato e del permesso, nei quali si dispongono le opere degli uomini, sempre relative e revocabili.

Come è noto, la principale attività di Lutero alla Wartburg fu la traduzione del Nuovo Testamento. A tale riguardo la lettera ad Amsdorf del 13 gennaio e quella a Melantone del 26 maggio chiariscono bene come Lutero non consideri la Scrittura come un libro divino *tout court*, ma la intenda nella luce della condiscendenza, come uno strumento dell'abbassarsi di Dio fino nella profondità delle lettere del Libro: Dio vi sta accanto, non vi è rinchiuso. L'a. evidenzia la libertà e la responsabilità che ciò comporta per il traduttore e per il lettore; ancor più importante è la coerenza di ciò con il fondamentale assunto della teologia di frate Martino, secondo cui «Dio non è visibile *prima facie*» (p. 87), ma solo *sub contraria specie*. Pertanto, se «Dio è nascosto nella Scrittura», allora non solo deve essere ben distinto da essa, ma deve essere cercato sotto un *nascondimento* che non è un camuffamento, bensì la manifestazione della sua vera natura» (p. 87 - corsivo nel testo). Ritengo che su questo punto cruciale l'a. metta a frutto, sviluppandoli, i fini rilievi di Giovanni Miegge sul tema luterano del *Deus absconditus* e sulla croce come manifestazione *sub contraria specie*, contenuti nel sesto capitolo del suo *Lutero* (*op. cit.*, pp. 154-6). La Nitti pone in risalto l'implicazione antifondamentalista dell'affermazione luterana che la Bibbia non è proprietà di Dio, ma opera dell'uomo. Infatti da qui prende forma il «criterio della desacralizzazione. Il punto di partenza è l'opera di Cristo: la cortina del tempio squarciata alla sua morte è l'immagine di un mondo che non ha più recinti in cui il sacro viene custodito, né quindi ha più bisogno di sacerdoti incaricati di accedere alla sua presenza e mediarne la volontà a tutti gli altri che ne devono restare fuori» (p. 88).

L'abolizione della separazione tra chierici e laici è anche il tema della lettera del 9 settembre a Spalantino, nella quale Lutero propone di far predicare il laico Melantone. L'a. pone in risalto la portata epocale di questa scelta: «Sembra applicarsi a un problema circoscritto, ma questa libertà proposta da Lutero era veramente cosa inaudita, e non solo perché intervenne su istituti e strutture, e dottrine, accettate per molte centinaia di anni. Più che questo, noi sentiamo che da qui partì, appunto, una *abitudine* alla libertà, e l'uomo cristiano dopo di allora non fu più lo stesso nel mondo e nelle sue relazioni: con se stesso, con gli altri, con Dio» (p. 93 - corsivo nel testo).

Nei capitoli seguenti tale «abituarsi alla libertà» è colto nella relazione del cristiano coi potenti del mondo, nell'intransigente condanna delle reliquie, nelle prese di posizione sul pedobattismo e sulla liturgia della Santa Cena, nella valutazione dei moti studenteschi a Wittenberg dell'ottobre '21 e in quella dei «profeti di Zwickau», nel confronto con Carlostadio.

Infine, anche le scelte compiute da Lutero al suo ritorno a Wittenberg, volte a difendere il suo «gregge» «dal rischio di fraintendere la libertà che lui per primo gli aveva predicata» (p. 222) sono coerenti con tale filo conduttore, che permea pure le otto prediche di *Invocavit*, ripercorse nell'ultimo capitolo (*Astenersi dalla libertà*). La decisione di Lutero di istituire delle «convergenze parallele» tra il papa da un lato e gli «spirituali» dall'altro, si basa sul fatto che entrambi misconoscono l'antioriorità del *Verbum externum* all'ordine esteriore del magistero ecclesiale e all'ordine inte-

riore dell'illuminazione mistica. Gli "spirituali", in effetti, non fanno che sostituire all'autorità del papa la propria, accreditandola come legittimata direttamente dallo Spirito Santo. Ora, l'a. afferma che è riduttivo il valutare questo «"passare in mezzo" di Lutero» come «una scelta "mediana"», giacché essa si configura, al contrario, come «la rivoluzionaria distinzione tra "ciò che Dio pone come spirituale e ciò che Dio pone come corporale": una salutare distinzione, mai prima posta da nessuno con tanta chiarezza e fermezza; nonché il rivoluzionario rifiuto di cedere autorità a qualunque cosa – il papa, oppure "la nostra testa" – che sia al di sotto della rivelazione voluta da Dio stesso» (p. 230).

Sandro Mancini

GIORGIO CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Olschki, Firenze 2007, pp. 320.

La monografia di Giorgio Caravale è dedicata a una figura assai nota agli studiosi di storia religiosa del Cinquecento. Fecondo controversista negli anni centrali del secolo, il Politi fu infatti in prima linea nella battaglia contro la diffusione del messaggio luterano nella penisola e, in virtù di una non comune *vis polemica*, fu incaricato di confutare uno dei manifesti della Riforma in Italia, il *Beneficio di Cristo*. Aspetto, quest'ultimo, sul quale la storiografia novecentesca ha ripetutamente posto l'accento perdendo di vista, come nota l'autore nell'*Introduzione*, il profilo di un personaggio che difficilmente può essere racchiuso nella categoria dei controversisti *tout court*. Molto più complesso fu infatti il suo percorso biografico, che questo testo ricostruisce con dovizia documentaria sin dagli anni della giovinezza. Le origini senesi da un lato, la formazione giuridica dall'altro, costituirono due nodi cruciali della sua esistenza: l'irriducibile legame con la città natale lo avrebbe portato a compiere scelte indipendenti, da un punto di vista sia politico sia religioso, mentre l'attitudine alla disputa, evidente già negli scritti giovanili dedicati al diritto, avrebbe trovato piena espressione nelle opere dottrinali della maturità.

Grazie a un breve soggiorno nella Firenze di inizio secolo, il Politi venne a contatto con le prediche di Girolamo Savonarola, la cui memoria era ancora viva e vitale nel tessuto cittadino, e in specie nel convento domenicano di San Marco. Proprio tra queste mura egli maturò la sua conversione e, dopo un breve noviziato, nel 1517, poté entrare nell'ordine. Come bene mette in luce l'autore, la decisione del Politi venne a coincidere con un'ondata repressiva nei confronti degli epigoni del frate ferrarese per volontà di Leone X, che ne auspicava una condanna ufficiale da parte del concilio Lateranense V. Fu in questo contesto che il Politi prese la penna per difendere la memoria del suo maestro, il cui messaggio di palingenesi della Chiesa, unito alle qualità morali del suo protagonista, aveva rappresentato ai suoi occhi una risposta efficace al desiderio di riforma delle istituzioni ecclesiastiche che il domenicano senese avvertiva ormai da anni. Un interesse, quello per il Savonarola, destinato a modificarsi profondamente negli anni seguenti, fino a un radicale ripensamento delle scelte giovanili testimoniato dal *Discorso contra la dottrina [...] di fra Girolamo Savonarola* del 1548.

Una riflessione trentennale, dunque, che assunse contorni e prospettive inedite allorché il Politi fu incaricato di confutare i primi scritti di Lutero. Questa precoce attività controversistica gli consentì non soltanto di instaurare relazioni importanti in ambito curiale, destinate a garantirgli una solida rete di contatti e di autorevoli pro-

tettori, ma soprattutto di affinare la propria preparazione teologica, all'insegna di un'indipendenza di giudizio che lo avrebbe esposto ai violenti attacchi dei suoi stessi confratelli. La ricerca, che nei paragrafi iniziali segue il domenicano attraverso i suoi soggiorni in terra francese e successivamente nella penisola – tra Siena, Roma e Napoli – e ne ricostruisce nei dettagli le amicizie e i debiti intellettuali con ambienti molteplici, è «sorprendente» anche per il lettore: invisibile a personalità del calibro di Tommaso de Vio e al confratello nonché maestro del Sacro Palazzo Bartolomeo Spina, che negli anni quaranta lo avrebbe pubblicamente accusato di eresia, il Politi non rinunciò mai al suo eclettismo dottrinale. Ciò emerge con chiarezza nelle pagine centrali del testo, incentrate sui rapporti con il cardinal Gasparo Contarini e, dopo la sua morte, con gli spirituali. In proposito le fonti consentono di ricostruire le reciproche influenze, tanto più significative in quanto di lì a poco egli avrebbe composto il *Compendio d'errori et inganni lutherani* diretto a confutare le perniciose dottrine contenute nel *Beneficio di Cristo*. Vicino alle posizioni del Contarini in materia di grazia e libero arbitrio, il Politi difese l'originalità delle sue tesi anche al concilio di Trento, al quale partecipò in qualità di teologo papale. Da tempo in relazione con i legati Del Monte e Cervini, egli intervenne direttamente nella stesura del decreto sulla giustificazione a fianco dei gesuiti, ridimensionando l'influenza del generale degli agostiniani Girolamo Seripando, mentre le sue posizioni sul tema della certezza della grazia gli valsero duri attacchi dal parte del domenicano spagnolo Domingo de Soto. Un'ulteriore conferma della complessità delle interpretazioni cattoliche che si confrontarono in concilio, la cui raffinate sfumature vennero spesso fraintese dai padri e dai teologi più tradizionalisti, che le consegnarono all'oblio se non alla *damnatio memoriae* al pari dei loro fautori.

L'attitudine al dialogo e le pur minime aperture nei confronti delle posizioni riformate resero il Politi un uomo chiave anche sul fronte inquisitoriale. La volontà di Paolo III di mantenere il controllo del Sant'Ufficio, moderando le iniziative del suo presidente, Gian Pietro Carafa, trovò nel Politi una figura di tutto rilievo. Il suo ventennale rapporto con il fiduciario di papa Farnese, il cardinal Cervini, presidente del concilio nonché membro dell'Inquisizione dal 1548, fautore in quegli anni di una linea inquisitoriale alternativa all'intransigenza carafiana, lo rese protagonista di alcune assoluzioni extragiudiziali che alla luce della biografia del personaggio divengono assai significative. E proprio la collaborazione con i primi seguaci di Ignazio, anch'essi impegnati sul terreno antiereticale e in possesso di ampi margini di azione in quest'ambito, costituisce uno dei nodi più interessanti toccati da questo studio, in grado di suggerire nuovi spunti di ricerca. Lo stesso può dirsi per l'influenza del Politi in sede conciliare, nuovamente in primo piano durante le sessioni tridentine del 1551-1552: le sue tesi in tema di sacramenti furono respinte dal sinodo mentre due opuscoli sull'eucarestia dati alle stampe in quello stesso torno di tempo sarebbero stati inseriti nell'Indice clementino del 1596. D'altronde, l'originalità dei suoi indirizzi dottrinali, la ricerca di un'ortodossia che, pur non rinunciando alla battaglia antiereticale, rielaborasse in positivo alcune istanze dei riformatori resero il Politi un personaggio scomodo mentre era in vita, e ancor più dopo la morte, quando la Chiesa della Controriforma fece i conti con il proprio passato e volle dotarsi di un'identità dottrinalmente salda e priva di fratture al suo interno. Così, mentre la storiografia domenicana e quella gesuitica prendevano le distanze dalle argomentazioni più innovative del Politi per tramandarne la monolitica immagine dell'accanito controversista, un eretico radicale come Francesco Pucci lo avrebbe annoverato tra i «santi» della sua età. Apparenti contraddizioni che il libro di Giorgio Caravale indaga con

grande finezza, invitando a ripensare rigide contrapposizioni storiografiche e a cogliere la ricchezza di una cultura cattolica troppo spesso inglobata nei rigidi contorni di una Controriforma univoca e compatta.

Chiara Quaranta

ANTAL MOLNÁR, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane, 1572-1647*, Public Foundations for Hasburg Studies, Budapest-Rome 2007, pp. 431.

Ce volume est la version publiée d'une thèse de doctorat en Histoire moderne dirigée par le professeur Jean Bérenger et soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) en février 2002. Il résulte de recherches effectuées pour l'essentiel entre les années 1993 et 1999, principalement à Rome et à Dubrovnik (Raguse).

Le sujet traité est indiscutablement un sujet «neuf»: les missions envoyées par la papauté à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle dans les territoires occupés par les Ottomans entre l'Adriatique et la Mer Noire. Elles sont examinées moins sur les plans religieux, économique et social que du point de vue institutionnel – par manque de temps, de l'aveu de l'auteur – et en s'intéressant en priorité à leur organisation et à leur déroulement, plutôt qu'à leurs causes et à leurs résultats. Pour la même raison, l'enquête s'interrompt en 1647, alors que les missions se poursuivirent dans les décennies suivantes, jusqu'à la reconquête chrétienne commencée en 1683.

L'exposé comporte cinq parties (non numérotées) d'inégal volume. Elles se conforment à la chronologie, en distinguant quatre phases successives dans les 75 ans examinés ; elles effectuent par ailleurs un découpage géographique interne séparant presque toujours les régions balkaniques (Bosnie, Serbie, Bulgarie) de la zone de l'ancien royaume de Hongrie passée sous domination ottomane (Hongrie turque).

La première partie, intitulée *Communautés catholiques dans les Balkans*, présente la situation générale des chrétiens vivant sous domination turque dans toute la région étudiée au XVI<sup>e</sup> siècle. L'auteur fait le point sur leur statut juridique au sein de l'Empire ottoman, en distinguant les principes généraux de leur application concrète. Loin de manifester une quelconque hostilité religieuse, le gouvernement turc s'efforçait d'empêcher les conflits entre chrétiens et n'avait qu'un objectif: en tirer le plus grand profit possible ! Un long chapitre décrit la cité de Raguse – mi-chrétienne, mi-musulmane – et les ramifications de son commerce (itinéraires, lieux de concentration des marchands ragusains) dans les Balkans et en Hongrie, en soulignant ses liens particuliers avec l'Eglise catholique. Ceux-ci prirent parfois des formes inattendues, telle que l'achat par les marchands ragusains de reliques conservées initialement en Hongrie, transférées ensuite à Raguse. Catholiques, les Ragusains bénéficiaient dans tout l'Empire ottoman d'un statut particulièrement enviable, qui les plaçait sous la protection spéciale du sultan. La spécificité de la Bosnie tenait à son organisation religieuse: elle reposait exclusivement sur les établissements franciscains, qui s'étaient substitués depuis le XV<sup>e</sup> siècle au clergé séculier défaillant, ce qui en fit un autre point d'ancrage important pour l'organisation des missions.

Les autres communautés catholiques, en Albanie, en Serbie et en Bulgarie, apparaissent comme réduites et isolées. Dans la partie du royaume de Hongrie occupée par les Turcs, le catholicisme souffrait de la concurrence du protestantisme depuis les années 1530. Les prêtres qui n'avaient ni fui ni embrassé la foi luthérienne puis calviniste se débattaient dans d'effroyables difficultés matérielles et ne parvenaient pas,

faute de donateurs, à maintenir leurs églises en bon état. Toutefois, l'auteur remet en cause la vision catastrophiste qui prévaut dans l'historiographie ancienne. Pour lui, les catholiques hongrois étaient encore nombreux au cœur du bassin carpatique vers 1570 et ils avaient des contacts réguliers avec les catholiques vivant en Hongrie royale, à commencer par leur évêque, contraint de résider au-delà de la ligne de front mais soucieux de conserver son autorité religieuse sur ses ouailles.

La partie suivante présente les premières missions catholiques effectuées dans les Balkans et en Hongrie ottomane, entre 1572 et 1612. Elles furent précédées d'un autre type d'expéditions religieuses: les visites apostoliques, en lien avec les objectifs déclarés de la Contre-Réforme, notamment sous le pontificat de Grégoire XIII (1572-1585). Trois d'entre elles retiennent l'attention: celle de Pietro Cedulini à Constantinople et dans le sud des Balkans (1580-1581), celle (ou plutôt celles) de Bonifacije Drakolica en Bosnie et en Hongrie turque (de 1580 à 1582), celle enfin d'Aleksandar Kumolovič en Albanie et en Serbie (1584-1587).

C'est à partir de Sixte V et de Clément VIII (jusqu'en 1605) que l'on peut vraiment parler de missions planifiées. Leur objectif était double: diffuser les décisions du Concile de Trente et convertir de nouvelles populations au catholicisme (orthodoxes, protestants, et même musulmans!). Elles furent animées par des acteurs très différents. Les franciscains de Bosnie, bardés de privilèges canoniques depuis la fin du Moyen Age, en conflit permanent avec les autorités ecclésiastiques locales, obtinrent la nomination d'un évêque de Bosnie recruté dans l'ordre des frères mineurs à partir du tournant du siècle. Deuxième groupe de missionnaires: les bénédictins de Raguse. Mais leur action fut sans lendemain, d'où son interruption après 1612. Enfin, les jésuites, agréablement surpris par la complaisance de l'occupant, virent dans la situation locale des perspectives intéressantes d'action évangélistrice. Véritables viviers de missionnaires, les collègues jésuites de Vienne, Nagyszombat (actuelle Trnava, en Slovaquie) et Kolozsvár (Cluj, aujourd'hui roumaine) eurent une part active dans l'organisation de ces expéditions. Après leur implantation à Raguse, les jésuites disposèrent d'une tête de pont d'importance stratégique pour lancer des missions dans les Balkans.

La troisième partie est plus étroitement limitée dans le temps et dans l'espace: elle examine les débuts des missions jésuites en Hongrie ottomane de 1612 à 1622. Plusieurs problèmes récurrents entravaient le bon déroulement des missions: la méconnaissance des langues locales, la méfiance qu'inspirait aux laïcs comme aux clercs séculiers la Congrégation de Jésus, soupçonnée d'être l'œil du pape, ainsi que le manque d'appuis sur place. Après diverses expériences plus ou moins heureuses, l'armature des missions fut mise en place, tant au plan institutionnel qu'au plan géographique (à partir de foyers situés à Belgrade, en Sirmie, en Slavonie, dans les régions de Baranya et Temesköz). Mais de graves conflits opposèrent les missionnaires jésuites aux franciscains ainsi qu'aux marchands bosniaques et ragusains implantés en Hongrie ottomane. A tel point qu'ils eurent recours aux tribunaux turcs pour arbitrer leurs litiges!

Le quatrième volet, particulièrement étoffé (près de 80 pages), aborde un tournant majeur dans l'histoire des missions en Europe balkanique et centrale: l'intervention de la Congrégation de la Propagande de la Foi à partir de sa fondation en 1622 et jusqu'en 1634. Après des débuts hésitants, le dialogue finit par s'établir avec les représentants de l'Eglise catholique présents sur le territoire de la Hongrie ottomane. Mais fallait-il privilégier les foyers de Vienne ou de Raguse? La Congrégation dépêcha sur place Pietro Massarecchi. Au terme de son séjour dans les Balkans – il

ne s'aventura pas au nord de la Drave –, Massarecchi suggéra au Saint-Siège de commencer par réviser la carte des diocèses. Il s'inquiéta de l'ignorance du clergé paroissial. Il conçut entre 1623 et 1625 un nouveau schéma d'organisation des missions futures s'appuyant sur ces nouveaux cadres. Sa responsabilité d'administrateur apostolique à partir de 1630 aurait dû lui permettre d'appliquer son programme. Mais d'arbitre impartial entre les différents acteurs de la reconquête catholique toujours en conflit, il se commua en partisan des clercs qui critiquaient l'action des franciscains de Bosnie (notamment en Slavonie). Mal reconnu par les évêques hongrois qui s'efforçaient eux aussi de ranimer l'encadrement pastoral des fidèles et la formation du clergé séculier en Hongrie turque, il ne parvint ni à faire taire les querelles entre les clercs des sujets ragusains et bosniaques de la Porte (à Belgrade), ni à empêcher le départ des jésuites de Belgrade en 1630. Constatant que ses décisions étaient mal interprétées et peu appliquées, la Congrégation pour la Propagande de la Foi finit par abandonner le terrain après la mort de Massarecchi en 1634.

Les années 1635 à 1647 correspondent à la «consolidation de l'hégémonie des franciscains de Bosnie sur les territoires occupés» (titre de la dernière partie). Elle se manifesta après une phase de scissions internes à la province franciscaine de Bosnie; elle opposait le camp de ceux qui étaient prêts à collaborer avec les représentants envoyés par Rome dans l'accomplissement du travail missionnaire, à celui des farouches défenseurs de l'hégémonie obtenue depuis un siècle et demi. A la génération suivante, les frères étant souvent formés à Rome, une ère de collaboration pacifique s'ouvrit enfin. Elle bénéficia de l'action de Giacomo Boncarpi, nommé administrateur apostolique par la Congrégation à partir de 1643. Après avoir minutieusement préparé son séjour dans les Balkans, il se livra à une activité d'une ampleur inouïe, visitant des milliers de paroisses, administrant la confirmation à plus de 11.000 candidats, sanctionnant les clercs incompetents. Mais la maladie l'obligea à restreindre son activité dès 1644. D'autres foyers de mission s'illustraient alors, comme l'établissement jésuite de Temesvár (Timisoara, en Roumanie) à partir de 1632, ainsi que, plus au sud, la mission franciscaine de Karassevo (à partir de 1638). Mais le séminaire ouvert (non sans mal) à Raguse végéta jusqu'au début du siècle suivant. Les franciscains parvinrent à obtenir que les évêques de Bosnie mais aussi les évêques missionnaires de Hongrie soient recrutés au sein de leur ordre, de même que celui de Belgrade, un siège particulièrement convoité.

L'auteur souligne pour finir le poids des individus – et des organismes religieux qu'ils défendaient – proches du pape dans le déroulement des missions, au détriment de la prise en compte de la situation locale, mal connue en Italie. Soucieux de préserver la susceptibilité et les privilèges des uns ou des autres (jésuites, franciscains, évêques de Hongrie, etc.), le Saint-Siège tarda à élaborer une politique missionnaire cohérente. La fondation de la Congrégation pour la Propagande de la Foi, créée à cet effet, ne parvint pas à remplir cet objectif. Car ses émissaires n'avaient aucun pouvoir juridictionnel sur la communauté catholique. Les résultats en matière de réforme du clergé séculier, sans parler de la conversion des non catholiques, progressivement abandonnée, furent décevants. Il faut dire que les clercs présents sur place, très liés à l'élite laïque catholique, elle-même divisée, se méfiaient des initiatives venues de Rome.

L'ouvrage présente en annexe un catalogue des sources manuscrites et imprimées, une bibliographie très fournie, un index des noms de personnes et index des noms de lieux, ainsi que 16 cartes.

Au total, ce livre rassemble des matériaux abondants et extrêmement précieux pour comprendre l'histoire de l'Europe balkanique et centrale à l'époque moderne. Il s'appuie sur une base documentaire très étoffée, composée de sources manuscrites et imprimées disséminées dans divers fonds d'archives. Il tient compte des recherches antérieures comme des toutes dernières hypothèses sur le sujet, en confrontant les arguments des uns et des autres et en proposant une interprétation originale et fidèle aux sources, qui évacue au passage nombre d'idées reçues (sur la domination ottomane comme sur la Contre-Réforme). Il exploite une documentation que son extrême diversité linguistique rendait jusqu'alors, puisqu'elle est rédigée tantôt en hongrois, tantôt en croate, tantôt en turc, sans parler de l'allemand, de l'anglais, de l'italien, du français et bien sûr du latin.

Sur le plan formel, l'ouvrage demeure imparfait. Sa présentation l'apparente davantage à une somme érudite ou à un exposé événementiel qu'à un ouvrage de synthèse. L'auteur analyse en détails les événements et les personnalités que la documentation qu'il a dépouillée éclaire particulièrement bien, mais il peine à en tirer des conclusions au fil de l'exposé. Enfin, plusieurs relectures supplémentaires auraient été souhaitables pour venir à bout des problèmes de syntaxe et de vocabulaire, qui nuisent à la qualité du style, sinon à la compréhension. La performance linguistique que constitue la rédaction en français d'un ouvrage de cette ampleur et de cette précision scientifique pour un historien dont la langue maternelle est le hongrois force néanmoins l'admiration.

Marie-Madeleine de Cevins

DOROTHEA WENDEBOURG (ed.), *Philipp Jakob Spener. Leben, Werk, Bedeutung. Bilanz der Forschung nach 300 Jahren*, Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2007, pp. 280.

In occasione del trecentesimo anniversario della morte di Philipp Jakob Spener (1635-1705) venne tenuto a Berlino, nei giorni 4-5 febbraio 2005, un simposio dedicato alla figura del grande teologo luterano, considerato l'iniziatore di quel movimento spirituale di solito indicato come pietismo. La scelta della città è dovuta agli ultimi dieci anni di attività svoltavi dal predicatore e dai profondi legami tra la sua corrente dottrinale e pratica con la cultura prussiana. Dopo un primo contributo introduttivo dovuto a M. Friedrich, una serie di interventi è dedicata ai luoghi dove prese forma e si svolse l'attività di Spener: l'Alsazia delle origini e dei suoi studi universitari (M. Lienhard), Francoforte sul Meno (A. Deppermann), la Sassonia (G. Wartenberg), la Prussia (G. Heinrich). Un secondo gruppo riguarda i rapporti con due eminenti personalità che diedero uno sviluppo originale alle idee del predicatore: August Hermann Francke (U. Sträter) e Ludwig von Zinzendorf (D. Meyer). L'uno e l'altro, in forme molto diverse, fornirono geniali e concrete realizzazioni pratiche delle idee professate dal maestro. Il primo con le iniziative sociali e culturali delle Fondazioni Francke di Halle, il secondo con un movimento evangelico irenico ed ecumenico tuttora attivo. Due ulteriori saggi mostrano il diffondersi delle idee di Spener nei paesi scandinavi, in Finlandia (P. Laasonen) e negli Stati Uniti (C. Lindberg). Seguono altri contributi sulla ecclesiologia (C. Windhorst), sui rapporti con il pensiero e l'attività di Lutero (M. Brecht), con l'illuminismo (A. Beutel), con il neoprotestantesimo (W. Gräb) e la musica ecclesiastica (C. Bunnens).

Gli autori hanno potuto avvalersi di una grande quantità di documenti e di pubblicazioni che in questi ultimi decenni hanno illustrato sotto molti aspetti le origini e gli sviluppi del movimento pietista soprattutto in Germania. Ne sono state valutate attentamente le caratteristiche intellettuali, gli orientamenti morali, la sensibilità spirituale, la capacità di rispondere in maniera articolata a problemi individuali e sociali che diventavano sempre più vivi. Sono emerse le profonde radici evangeliche e luterane, ma anche la coscienza di nuove necessità storiche rispetto alle formulazioni ed iniziative ecclesiastiche dei primi decenni del XVI secolo. È stata indagata la vasta rete di relazioni e comunicazioni tra persone singole e gruppi animati dall'esigenza di un profondo rinnovamento della vita religiosa e civile. È emersa l'importanza della coscienza soggettiva, dell'educazione personale, della responsabilità morale di fronte a strutture pubbliche facilmente dominate dall'egoismo e dall'ipocrisia. L'esercizio del sacerdozio universale costituisce probabilmente il tratto più caratteristico di questo movimento che vuole aggiornare e approfondire sul piano pratico l'iniziativa, considerata provvidenziale ma giudicata incompiuta, di Lutero.

La grande chiesa di massa, che aveva spesso finito per identificarsi di fatto con uno stato feudale ed autoritario, doveva essere sottoposta ad una dura critica. Pur evitando qualsiasi forma di separazione, settarismo o individualismo, occorreva creare nei singoli e in piccoli gruppi una coscienza religiosa personale, attiva, pragmatica, capace di agire con libertà nelle condizioni storiche del presente. Anche la chiesa sorta dall'opera riformatrice di Lutero era alla fine caduta nei difetti che venivano rimproverati alla chiesa romana. Ritualismo, giuridismo, formalismo, non meno che grossolanità e indifferenza, vi dominavano e dovevano essere combattuti con una azione che doveva partire dai singoli e dal loro impegno individuale e comunitario.

I ben documentati contributi del simposio mettono in luce dai diversi punti di vista ed in modo vivo, concreto, storicamente ben circostanziato questi aspetti del movimento che vide in Spener il suo principale teorico, iniziatore pratico e divulgatore. Non si tratta soltanto di recuperare un aspetto fondamentale della religiosità tedesca e protestante, ma di mostrare i primi passi di una interpretazione originale e concreta del cristianesimo in nuove condizioni storiche rispetto al passato. Essa si propose di affrontare energicamente il mondo moderno in via di formazione, con il suo predominio dei fenomeni di massa, con le sue gerarchie economiche e militari, con le sue ingiustizie sociali e le sue piaghe morali, con i suoi conflitti. La coscienza individuale e le sue scelte, nel giudizio del fervente predicatore, costituiscono il terreno dove la semente evangelica porta i suoi frutti migliori oltre ogni illusione diabolica sia della cesaropapia protestante sia della pretese autoritarie del papato romano. Per vie più o meno dirette gran parte dell'evangelismo tedesco e protestante del secolo XIX e della prima metà del XX è debitore di questa incisiva, severa ed aggiornata corrente spirituale. Tuttavia Spener stesso ribadiva che questa interpretazione del cristianesimo collocava le sue radici nella teologia medievale di indirizzo biblico, monastico e mistico. Egli ed i suoi seguaci la consideravano ben presente, anche al loro tempo, nella chiesa romana e in quella anglicana, oltre ogni apparenza dogmatica ed ogni fittizia barriera confessionale o politica. Ed anche questa è una importante ed attuale caratteristica storica del pietismo che meriterebbe di essere posta in luce e probabilmente costringerebbe ad una nuova interpretazione della storia religiosa dell'Europa moderna. Già il più rigoroso dei teologi di questa corrente, Gottfried Arnold, si era avviato su una simile strada tra la fine del secolo XVII e l'inizio del successivo. La storia dell'evangelo vissuto, anche nelle forme apparente-

mente più paradossali, doveva essere considerata più importante di quella delle istituzioni che vollero monopolizzarlo e piegarlo alle loro esigenze.

Roberto Osculati

JEANNE-MARIE TUFFERY-ANDRIEU, *Le concile national en 1797 et en 1801 à Paris. L'abbé Grégoire et l'utopie d'une Eglise républicaine*, Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2007, pp. 383.

Nei vent'anni successivi alla sua pantheonizzazione, avvenuta nel corso del Bicentenario dell'Ottantanove, l'abbé Grégoire ha costituito un oggetto di studio particolarmente frequentato. Assommano a una quindicina, tra monografie e volumi collettanei, i libri dedicati a un personaggio che per certi versi è potuto apparire, in un contesto storico assai disagevole per l'eredità e i miti rivoluzionari, come l'incarnazione delle cause più nobili – vittoriose o meno – promosse dalla Grande Rivoluzione: dall'emancipazione degli ebrei all'abolizione della schiavitù, dalla soppressione della pena di morte all'instaurazione di un ordine giuridico internazionale basato sull'eguaglianza e la fraternità dei popoli. I lavori di R. Hermon-Belot (*L'abbé Grégoire, la politique et la vérité*, Seuil, Paris 2000) e di A. Goldstein Sepinwall (*The Abbé Grégoire and the French Revolution. The Making of Modern Universalism*, University of California Press, Berkeley 2005) risultano le prove migliori di questo intenso interessamento storiografico: se la seconda prende in esame sviluppi e difficoltà delle campagne universalistiche di Grégoire, la prima si sofferma invece sul cattolicesimo e le elaborazioni politico-religiose del curato di Emberménil, poi vescovo di Blois.

Dal canto suo, il volume della Tuffery-Andrieu, malgrado il sottotitolo, non è un ennesimo studio su Grégoire. «L'amico degli uomini di tutti i colori» è solo il più ragguardevole tra i personaggi di una ricerca che ha per oggetto la ricostruzione della chiesa gallicana nella Francia separatista del post-Terrore: una vicenda largamente tralasciata dagli studi novecenteschi, se eccettuiamo alcune preziose ma un po' astratte pagine di B. Plongeron (*Théologie et politique au siècle des Lumières*, Droz, Genève 1973, pp. 164 ss, 227 ss; *L'abbé Grégoire ou l'arche de la fraternité*, Letouzey et Ané, Paris 1989, pp. 73-78) e qualche studio più circostanziato, tra i quali spiccano quelli di C. Lucas (*L'Eglise gallicane dans la Loire après la Terreur*, in «Cahiers d'histoire» [1985], pp. 311-339), dello stesso Plongeron (*Autopsie d'une église constitutionnelle: Tours de 1794 à 1802*, in *Actes du XIII Congrès des sociétés savantes*, Bibliothèque Nationale, Paris 1971, II, pp. 147 ss) e di J. Boussolade (*Le Presbytérianisme dans les Conciles de 1797 et de 1801*, in «Annales Historiques de la Révolution Française» [1951], pp. 17-36). Della chiesa che Grégoire e altri esponenti ex costituzionali residenti a Parigi – i cosiddetti Vescovi Riuniti – tentarono di rimettere assieme, in un contesto di libertà di culto fragilmente garantita, dopo le devastazioni della scristianizzazione terroristica, il libro in questione mette in luce meccanismi e procedure – *et pour cause*, si direbbe, dal momento che quella dell'autrice è una tesi di diritto canonico, attentamente e rigidamente strutturata, con tanto di conclusioni parziali alla fine di ogni capitolo e di ogni sezione.

Il lettore non vi troverà, dunque, approfondimenti su molti dei temi che appassionarono la chiesa gallicana tra il 1795 e il 1801, anche in occasione dei concili nazionali convocati a Parigi nel 1797 e nel 1801: la libertà religiosa, la partecipazione alle cerimonie decadarie, l'apologetica e l'avversione alla teofilantropia, la pro-

mozione di una “cristianità repubblicana”, la riflessione storica e teologica sul disastro della chiesa costituzionale durante il Terrore. La Tuffery-Andrieu si ripropone di studiare tutto quanto, in merito all’organizzazione e allo svolgimento dei due concili, finì per avere risvolti canonici e disciplinari: e il suo merito è quello di non limitarsi ai documenti prodotti dal centro, ma di procedere a una ricerca piuttosto approfondita negli archivi della chiesa gallicana – dei quali Grégoire fu designato custode nel 1801, e che sono oggi conservati presso la biblioteca parigina di Port-Royal –, mettendo in luce i dibattiti suscitati nelle varie diocesi attorno all’iniziativa conciliare. Dibattiti documentati dalla corrispondenza di vescovi, presbiteri e curati coi Vescovi Riuniti, da un organo di stampa come le *Annales de la religion* e dagli atti di sinodi diocesani e concili metropolitani, perlopiù riuniti in occasione dell’elezione dei rappresentanti del secondo ordine presso i concili nazionali. Ne emergono i dubbi e le resistenze suscitati in provincia dalla condotta e dalle convinzioni dei promotori parigini (che parlavano di concilio, e ne delineavano le coordinate, fin dal 1795, in due encicliche che ebbero un forte impatto sulla ripresa dell’attività ecclesiastica nei dipartimenti): sia in riferimento ai rapporti con Roma e col Direttorio, sia a proposito delle gerarchie interne alla chiesa gallicana. Alcuni, come il vescovo di Le Puy, ritenevano quantomeno opportuno, per raggiungere quella conciliazione tra le due chiese francesi che il clero patriota si auspicava, richiedere un avallo pontificio al concilio, o anche la presenza di un legato papale ai lavori; altri, come il vescovo di Meaux o il vicario episcopale di Clermont, premevano invece perché fosse il governo a procedere alla convocazione, e perché delegati «sages et éclairés» dell’esecutivo presenziassero alle sedute conciliari: un via per ridare una qualche forma di ufficialità repubblicana alla chiesa ex costituzionale, eludendo la separazione tra chiesa e stato sancita dalla costituzione dell’anno III. Altri ancora sostennero che soltanto i metropolitani, e non un autoproclamato comitato di vescovi, avevano il diritto di convocare un concilio nazionale. Osservazioni sostanzialmente ignorate dai Riuniti, che si mostrarono fedeli al loro intransigente gallicanesimo e disposti a prendere sul serio il separatismo (almeno nel 1797), oltretutto decisi ad accelerare, e gestire direttamente da Parigi, le procedure necessarie. La gran parte dell’episcopato provinciale finì per adeguarsi, tanto nel 1797 che nel 1801: il concilio si limitò a informare il papa dell’apertura dei lavori, e a spedirgli i decreti infine approvati.

Più forte motivo di conflitto, nel contesto di entrambi i concili, furono i diritti dei curati all’interno di una chiesa che intendeva portare a compimento la propria «rigenerazione» secondo i modelli antichi (con una certa somiglianza con quelli rivoluzionari): una chiesa che unisse la legittimazione sacrale della propria gerarchia a diffusi procedimenti democratici, correggendo alcuni punti della Costituzione civile del clero. Se l’autorità vescovile uscì rafforzata dalla sostituzione dei poco gestibili consigli episcopali, previsti dalla legge del 1790, con più ordinati presbiteri, i padri conciliari di tradizione richerista (guidati da De Torcy, delegato del vescovo di Reims) si batterono affinché i curati fossero ritenuti di istituzione divina e «giudici della fede» alla pari dei vescovi, con pieno diritto di voto deliberativo in tutte le questioni affrontate dal concilio – anche in merito alle punizioni da comminare ai vescovi che avevano mostrato qualche cedimento agli scristianizzatori dell’anno II. Sulle elezioni, i curati richeristi (accusati di presbiterianesimo, e talvolta pure di giansenismo, da alcuni vescovi di tendenza più episcopalista), raggiunsero un compromesso coi Riuniti, decisi a tutelare i diritti del laicato: in caso di elezione vescovile, era contemplato un consulto preventivo tra gli ecclesiastici di ogni arcipretura (una circoscrizione intermedia appena reintrodotta, sovrintesa da un arciprete eletto dai curati

e confermato dal vescovo), perché formulassero una lista di uomini eleggibili, da parte dei fedeli cattolici, alla carica vacante: tuttavia il *populus*, nella sua scelta, poteva poi prescindere da un simile elenco. Nel 1801, De Torcy giunse a pretendere che il concilio si attenesse alle risoluzioni assunte nei sinodi: assemblee dominate dal clero di secondo ordine, come faceva notare scandalizzato il vescovo di Amiens, Desbois, vicinissimo a Grégoire. Dal canto loro, i Riuniti tentarono vanamente di restringere la partecipazione dei curati al secondo concilio: non più uno per diocesi, ma tre per metropoli.

Oltre a fornire abbondanti informazioni sulle procedure elettorali, sull'ordine dei lavori, sulla pubblicazione degli atti e sulla copertura finanziaria – sempre magra e instabile – delle due esperienze conciliari, l'autrice si sofferma anche su un paio di temi, di natura canonica e liturgica, che finiscono per mettere in luce alcune interessanti tendenze della chiesa gallicana, tanto in riferimento a prospettive di riforma interna quanto ai rapporti coll'autorità secolare. Su spinta di Grégoire e di Clément, vescovo di Versailles, il concilio del 1797 introdusse infatti l'impiego del francese nell'ufficio divino (con l'esclusione delle formule sacramentali): già nemico irriducibile dei dialetti, il vescovo di Blois promuoveva in tal modo la consapevolezza liturgica dei fedeli, e la loro nazionalizzazione repubblicana. Fortissime furono tuttavia le resistenze, da parte di vescovi e assemblee sinodali: in nome della comunione con tutte le chiese d'occidente, l'innovazione linguistica doveva incontrare un diffuso rifiuto. Per contro, sulla questione del matrimonio non emersero particolari fratture: la chiesa gallicana riconosceva la giurisdizione civile sul contratto matrimoniale – di cui si affermava la validità al di là di ogni benedizione religiosa – ma non rinunciava a regolare l'amministrazione del sacramento in base al sistema di impedimenti e di dispense di ispirazione tridentina, in riferimento al calendario liturgico o ai gradi di parentela. E non solo rifiutavano irrevocabilmente di benedire le unioni di ecclesiastici e divorziati, ma i canoni conciliari parevano anche negare la stessa liceità civile del divorzio: cosa che costituiva un certo arretramento rispetto alle posizioni espresse da Grégoire negli anni della Convenzione.

La Tuffery-Andrieu ritiene dunque di individuare, in numerose posizioni della chiesa gallicana e dello stesso Grégoire – posizioni teologiche, liturgiche e disciplinari: compresa la preclusione ai laici della partecipazione a pieno titolo ai concili – forti continuità tridentine, che dovevano compromettere l'*utopie républicaine* del clero patriota, destinandola al fallimento quand'anche non fosse intervenuto il concordato napoleonico del 1801. Una democratizzazione ecclesiastica ostacolata, secondo l'autrice, anche dall'atteggiamento “montagnardo” dei Vescovi Riuniti, insofferenti delle critiche, sempre disposti a strappi e fughe in avanti, eccessivamente rigidi nei confronti del clero refrattario. L'articolo 34 del decreto sulle elezioni (1797), che in situazioni emergenziali prevedeva la designazione di un vescovo da parte dell'episcopato della metropoli, e non il ricorso all'elezione popolare, testimonierebbe gli spiriti giacobin-episcopalisti di Grégoire e sodali: non era infatti permanentemente *affligeante*, come recitava il preambolo, la posizione della chiesa negli anni del Direttorio, di fronte all'aggressività del clero refrattario – sostenuto da molte amministrazioni locali e da ampi settori del popolo cattolico – così come all'ostilità antireligiosa del governo, soprattutto dopo il colpo di stato del fruttidoro? Un «governo rivoluzionario della chiesa fino alla pace», per riprendere la formula di Saint-Just, era dunque la prospettiva dei Vescovi Riuniti? La stessa documentazione apportata dall'autrice, in merito all'elezione popolare di tutti i vescovi consacrati tra il 1798 e il 1799, sembra smentire questa lettura.

Oltre a qualche tesi interpretativa non adeguatamente suffragata, il libro presenta inoltre, almeno agli occhi dello storico “puro”, alcune deficienze di storicizzazione: i frequentissimi, repentini passaggi tra il 1795, il 1797 e il 1801, oltre a disorientare un poco il lettore, finiscono per schiacciare i due concili, che ebbero luogo in contesti politici diversissimi, in un unico fenomeno (e al singolare è, non a caso, il titolo del libro). Non manca nemmeno qualche errore sulla storia politica e religiosa della Rivoluzione: non è vero che dopo il fruttidoro dell’anno v tornarono in auge il culto della Ragione e dell’Essere Supremo (p. 11), così come è davvero azzardato asserire che, durante la Convenzione, fu di fatto in vigore il mandato imperativo (p. 230). È pure difficile sostenere che il governo, nel portare avanti le trattative con Roma, non tenne in alcuna considerazione istanze e timori della chiesa gallicana: come ha dimostrato R.J. Dean, *L’église constitutionnelle, Napoléon et le Concordat de 1801*, Rodney Dean, Paris 2004, Grégoire riuscì a convincere il Primo Console che la riconciliazione religiosa doveva quantomeno preservare la «dignità» degli ex costituzionali. E infatti non furono imposte ritrattazioni del giuramento del 1790, ai vescovi gallicani si domandarono le dimissioni, riconoscendone dunque, per quanto obliquamente, la legittimità, e bene o male il nuovo episcopato concordatario avrebbe infine contato diversi *assermentés*. Se l’esecutivo consentì la riunione del secondo concilio, nell’estate del 1801, fu proprio per disporre di uno strumento di pressione nei confronti di Pio VII – salvo sollecitarne lo scioglimento non appena fu siglato il concordato.

La «chiesa repubblicana» di Grégoire si infranse, dunque, contro le ambizioni pacificatrici e dispotiche di Bonaparte, solo due anni prima acclamato come il nuovo Ciro trionfante sugli oppressori babilonesi-direttoriani. Ancora nel 1801, il vescovo di Blois invitava tutte le chiese occidentali – compresi i giansenisti scismatici di Utrecht – a partecipare all’imminente concilio: le assise della chiesa nazionale francese avrebbero potuto aprire la strada a un concilio ecumenico, in grado di imporre una ricomposizione generale del cattolicesimo europeo su basi gallicane e conciliariste... Aneliti cui facevano da controcampo i forti dubbi di coloro che ritenevano inopportuna e provocatoria, a fronte delle trattative governative con Roma, una simile esibizione di forza. Ma, alla fin fine, tutta la chiesa gallicana seguì i Riuniti nell’allestimento del concilio: nonostante i conflitti interni, essa dava una nuova, effettiva dimostrazione di vitalità. Più che le contraddizioni individuate dalla Tuffery-Andrieu, ci pare che le vicende della chiesa gallicana negli anni del Direttorio e del Consolato dimostrino un tentativo genuino di integrare, in un contesto separatistico, le istanze democratiche, già previste dalla Costituzione civile del clero, con una nuova impostazione accentuatamente sinodale. Sennonché i gallicani, Grégoire compreso, fin dal 1800 non esitarono a riconoscere al nuovo Ciro, ai fini della pacificazione con Roma e coi refrattari, la facoltà di metter mano alle questioni ecclesiastiche (salvo cercare di influenzare le trattative concordatarie, e dimostrarsi poi scontento, almeno da parte di alcuni, sui risultati finali). Negli anni precedenti, gli sforzi di ricorrere al messaggio scritturale per legittimare uno specifico assetto politico – quello repubblicano post-terroristico – avevano tendenzialmente ceduto il campo all’accentuazione di un modello cristico di indifferente obbedienza alle autorità secolari (cfr. D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù*, Paideia, Brescia 1979, pp. 235-240); a essere apostolicamente legittimata rimaneva, per contro, la costituzione democratica, vale a dire elettiva, della chiesa stessa: «les élections font parti du droit primitif et inaliénable des Paroisses et des Diocèses», come recitava la seconda enciclica del 1795. Rimettersi, in nome dell’obbedienza e della riunificazione religiosa, alla poli-

tica ecclesiastica di un regime che aveva completamente svuotato le conquiste politiche della Rivoluzione, segnò, sulla soglia del XIX secolo, anche la fine di quel diritto inalienabile: i nuovi vescovi sarebbero stati nominati dal governo e istituiti canonicamente dal pontefice.

Ma questi sono aspetti che, appunto, meriterebbero di essere storiograficamente approfonditi anche al di là della ricca, utile indagine canonistica offertaci dal libro della Tuffery-Andrieu.

Francesco Dei

YVES GAGNEUX, *Reliques et reliquaires à Paris (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Cerf, Paris 2007, pp. 324, 22 ill.

Douze ans à la Conservation des œuvres d'art religieuses et civiles de la Ville de Paris ont permis à Yves Gagneux, directeur de la Maison de Balzac depuis 1999, de prendre la mesure d'un phénomène longtemps négligé tant par les historiens d'art que par les spécialistes d'histoire religieuse contemporaine: la part des reliques dans la dévotion des parisiens aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. S'attacher à un tel sujet pour la période récente, et en milieu urbain, de surcroît, fut un choix audacieux, alors que l'historiographie se porte davantage sur la période médiévale, riche en belles légendes et somptueux reliquaires. Étudier pour les siècles ultérieurs ces aspects d'une religiosité supposée populaire, objets de sarcasme bien avant les polémiques des réformateurs, se limite souvent à en suivre la persistance dans les pratiques rurales traduisant une sensibilité particulière au surnaturel. Confronté, au cours de ses recherches, à l'abondance des reliques conservées dans des conditions fort diverses, depuis la simple boîte en fer blanc jusqu'à l'exceptionnel reliquaire édifié pour sainte Geneviève dans l'église Saint-Etienne du Mont (p. 182), l'auteur a pu dégager un corpus de plus de 800 reliquaires et environ 3400 reliques dans les chapelles et églises parisiennes. Dès lors, c'est à un changement de regard qu'il invite le lecteur, en proposant de prendre au sérieux ce qui ne peut être une simple survivance, mais bien une pratique vivante en pleine modernité urbaine, inscrite dans de multiples réseaux de signification associant sensibilité religieuses et politique ecclésiale. L'objectif premier de l'ouvrage, issu d'une thèse de doctorat (Paris IV, 1997), n'est pas de revaloriser des œuvres touchées par le discrédit qui marque les formes religieuses de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais de définir une méthode d'analyse apte à rendre compte de ce corpus oublié. Étudier les reliques, rappelle l'auteur, ne peut se faire indépendamment de ce qui les recèlent et tout à la fois les dissimulent et les donnent à voir: le reliquaire s'avère une pièce majeure dans l'articulation du voir et du croire qui entoure ce dispositif cultuel. Si l'histoire de l'art a pu éclairer des œuvres spectaculaires réalisées notamment au XIX<sup>e</sup> siècle par Armand-Calliat, Froment-Meurice, Odiot, Poussielgue-Rusand... remises à l'honneur par de grandes expositions telle *Un âge d'or des Arts décoratifs* (RMN, 1993) ou *Trésors d'argent* (Musée de la vie romantique, 2003), elle peut s'avérer insuffisante, comprise dans une perspective classique, pour étudier les centaines de reliquaires ordinaires encore conservés ou remisés dans les sacristies. Regarder ces objets plus modestes impose de se situer à la croisée de plusieurs disciplines. L'auteur choisit de suivre la théorie de «l'artistique», posée par Philippe Bruneau et Pierre-Yves Balut (*Artistique et archéologie*, 1997), pour articuler à la fois les apports de l'histoire, de l'histoire de l'art et de l'anthropologie religieuse afin d'inscrire dans une perspective cohérente les approches trop éclatées de

l'esthétique, de l'analyse stylistique, de l'histoire sociale et de la réception. Rapprocher ici les pages de conclusion sur les limites de certaines théories de l'art (pp. 277-281) avec les prises de position méthodologiques (pp. 96-101) aurait été possible afin de contribuer à la clarté de l'argumentation et à la logique de l'exposé, toutefois la démarche suivie est fructueuse.

La première partie traite de la vénération des reliques dont l'auteur donne une définition de type anthropologique, et non religieux, fondée sur l'usage cultuel: «restes de la personne élue ou de ses biens, dans la mesure où ils servent à établir des relations, une communication, un culte, soit directement avec le sujet, soit indirectement, avec son avoir» (p. 27). Dans un rapide parcours historique, il tente de préciser l'impact de la Révolution qui reste difficile à apprécier. Si les destructions sont connues, l'ampleur et les modalités de la pratique sous l'Ancien Régime le sont insuffisamment pour déterminer si le retour des reliques s'inscrit dans l'héritage d'une dévotion antérieure ou inaugure de nouvelles formes cultuelles. L'analyse porte ensuite sur les reliquaires et met en valeur avec subtilité les enjeux symboliques de l'iconographie et des choix stylistiques en évitant le risque des surinterprétations. Il est notamment rappelé le caractère hasardeux de certains rapprochements entre un décor et une paroisse (pp. 111-113) alors que les affectataires ne sont pas toujours consultés dans le choix des thèmes et que la signification d'un motif est susceptible d'évoluer selon le contexte; par exemple la fleur de lys évocatrice de pureté ne doit pas systématiquement être reliée à la royauté. L'auteur rejoint aussi certains travaux de spécialistes de l'art religieux du XIX<sup>e</sup> siècle pour montrer la grande liberté avec laquelle les styles dits historicistes usent de la référence au passé dans une relecture en fait très sélective qui forme une création autonome et non un simple pastiche. Le recours au néogothique par exemple, s'accommode fort bien d'une grande indifférence aux modèles médiévaux; le refus est net en particulier pour les reliquaires anthropomorphes qui ne sont jamais repris à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans la lignée ouverte par les travaux d'Alphonse Dupront et l'anthropologie historique, l'étude porte également sur le dispositif spatial, l'emplacement des reliquaires, les usages conduisant à protéger, montrer ou même toucher les reliques, les pratiques d'ostension et de procession...

Un troisième temps, plus important, s'attache plus spécifiquement au culte des reliques à Paris et met en évidence les stratégies ecclésiales qui encadrent cette dévotion. Contrairement aux idées reçues, le culte est bien plus l'affaire des élites que l'émanation d'une dévotion populaire et il se trouve strictement réglé par le clergé. Le choix des saints s'inscrit dans les polémiques de l'époque et met en avant, selon les cas, l'attachement au passé national à travers les références médiévales ou les liens avec Rome dans l'exaltation des saints des catacombes. L'affirmation du patriotisme ne correspond pas seulement à une forme de gallicanisme théologique car l'hommage rendu aux saints qui ont marqué l'histoire de France trouve sa place dans les réponses à l'anticléricalisme alors que se traduit également la volonté de manifester un appui à la papauté; le passé est toujours enjeu de relectures contemporaines. La distinction entre le culte des saints et celui des reliques est un des apports les plus riches de l'analyse. Alors que les saints sont davantage priés comme intercesseurs, le culte des reliques s'attache surtout à proposer des modèles de vertu ou de spiritualité aux fidèles, et compose ainsi une sorte de catéchisation par la mise en valeur des qualités particulières des personnages dont les restes sont conservés. Au cours de ces deux siècles, des évolutions apparaissent: aux saints des catacombes viennent se substituer, par exemple, les dévotions à Thérèse de Lisieux ou à Bernadette Soubirous,

mais le changement affecte aussi progressivement la présentation des reliques. Suivant une disposition dite à la romaine, il devient de plus en plus courant de ne pas dissimuler les ossements dans un reliquaire, mais de pratiquer une exposition des vestiges puis, plus encore, de préférer une effigie en cire suggérant la présence physique du saint. Cet effacement des restes corporels «authentiques», mais le plus souvent cachés, au profit d'une mise en scène plus visuelle traduit une nouvelle forme de relation à l'efficacité de la relique. Quelques pages s'attachent pour finir aux dévotions laïques que constituent l'exemple du tombeau de Napoléon ou celui du Panthéon (pp. 265-271), en revanche le déclin du culte des reliques, certes lié aux évolutions qui ont précédé et suivi le Concile de Vatican II, n'est évoqué que brièvement. Le rejet d'une dévotion tournée vers le passé, les valeurs de l'authenticité individuelle préférées à celles de l'exemplarité comme le souci de s'adresser directement au Christ au détriment du culte des saints, ont contribué à la méfiance envers de nombreux aspects liés à une religiosité considérée comme populaire. Il aurait pu être intéressant de préciser les formes prises par ce désintérêt pour les reliques dans les chapelles parisiennes, le rythme et les modalités de leur mise à l'écart, alors qu'aujourd'hui certaines reliques célèbres, telles celles de Thérèse de Lisieux, rassemblent les foules. Toutefois les annexes apportent tous les renseignements nécessaires sur les restes conservés et sur les saints les mieux représentés et, même si l'on peut regretter que l'éditeur n'ait pas proposé quelques photographies en couleurs, l'ensemble vient compléter l'apport majeur de cet ouvrage à l'étude de la culture matérielle dans l'approche des sensibilités religieuses. Il offre une réflexion méthodologique précieuse non seulement sur la dévotion aux reliques, mais encore sur la place des objets de culte dans l'histoire des religions.

Isabelle Saint-Martin

GIOVANNI LEVANTINI, *La liturgia epifania della Chiesa. La riforma liturgica a Lucca durante gli episcopati di E. Bartoletti e G. Agresti*, EDB, Bologna 2007, pp. 349.

Il volume si confronta con il difficile tema della recezione della riforma liturgica del Concilio Vaticano II, esaminandolo in una diocesi specifica, quella di Lucca. È un tema non ancora molto indagato dalla storiografia, soprattutto italiana, mentre qualcosa di più è stato fatto all'estero, soprattutto in area francofona, sia pure all'interno di studi relativi alla più generale riforma conciliare (si pensi al volume di Luc Perrin, *Paris à l'heure de Vatican II*, uscito a Parigi nel 1977 e ai lavori di Gilles Routhier, tra i quali mi limito a segnalare il recente *Vatican II. Hermetique et réception*, uscito in Canada nel 2006). Il termine *a quo* dell'indagine di Levantini è anticipato rispetto all'evento conciliare, avendo voluto opportunamente l'autore evidenziare i segni di attenzione al rinnovamento liturgico presente nella diocesi lucchese dai primi anni Cinquanta. Il termine *ad quem* è invece fissato nel 1978, anno dello svolgimento di un convegno diocesano sulla partecipazione alla messa festiva che rifletteva, tra l'altro, sui risultati di un'inchiesta socio-religiosa conclusa nel 1977. La delimitazione cronologica scelta riflette la più generale impostazione metodologica del lavoro, che incrocia un tentativo di ricostruzione storica con la lettura di dati provenienti da indagini di tipo sociologico: impostazione in qualche modo inevitabile nello studio di una riforma che, investendo la dimensione rituale, ha necessariamente nella pratica religiosa (considerata da un punto di vista sia qualitativo che quantitativo) un significativo indice di incidenza.

Lo studio è costruito in larga parte sulle disposizioni e sugli articoli inerenti alla liturgia pubblicati sul bollettino diocesano, di cui cerca di valutare l'impatto sul clero e i fedeli attraverso l'esame della stampa diocesana, degli atti delle visite pastorali e dei risultati di diversi sondaggi sui comportamenti religiosi dei fedeli (quello della seconda metà degli anni Settanta è solo il più vasto e significativo).

Nella ricostruzione proposta, quello che l'autore definisce il «risveglio liturgico» nella diocesi di Lucca prende corpo nell'aprile 1953, con una «tre giorni» dedicata alla liturgia indetta dall'arcivescovo Antonio Torrini tra i cui relatori erano due autorevoli esponenti del movimento liturgico italiano: il benedettino Bernardo Cignitti e l'arcivescovo di Bologna Giacomo Lercaro. Seguì l'istituzione di una Commissione liturgica diocesana, la decisione di preparare un direttorio per la partecipazione alla messa (pubblicato nel 1960) e la predisposizione di un primo questionario diretto a conoscere il rapporto dei diocesani con la celebrazione eucaristica domenicale. Gli esiti di questa prima indagine attestavano una frequenza alla messa festiva discreta sul piano numerico (con una percentuale più alta fra le donne) ma molto lontana, sul piano qualitativo, da quella dimensione comunitaria della celebrazione eucaristica che il movimento liturgico cercava di valorizzare. Già prima del Concilio, la Commissione operò una serie di interventi per riorientare il rapporto dei fedeli e dello stesso clero con la liturgia, sottolineando la superiorità di questa forma di preghiera rispetto alla devozione ai santi e alle reliquie, sollecitando l'abbandono di musiche e canti poco appropriati alle sue funzioni e più in generale la rimozione di usi e costumi contrari al suo spirito teocentrico e comunitario. Questa prima opera di sensibilizzazione ai significati della liturgia appare essere il frutto da un lato dell'applicazione locale di orientamenti e disposizioni romane (dalle encicliche *Mediator Dei* e *Musicae sacrae disciplina*, rispettivamente del 1947 e del 1955, all'*Istruzione sulla musica sacra e sulla sacra liturgia* del 1958) e, dall'altro, della presenza nella diocesi lucchese di esponenti del clero attenti al movimento liturgico italiano come il presidente della Commissione liturgica Giampiero Bachini. Questi fermenti liturgici embrionali trovarono, a Lucca come altrove, precise limitazioni al cambiamento che intendevano apportare: così una nota della curia diocesana del 1955 sottolineava che non era possibile introdurre neanche parzialmente la lingua italiana nella liturgia, mentre il prete operaio Sirio Politi nel 1956 fu richiamato per avere celebrato la messa rivolto verso il popolo.

L'arrivo, il 28 giugno 1958, di Enrico Bartoletti nella veste di vescovo ausiliare di Lucca rafforzò l'attenzione alla liturgia, insistendo egli sul suo stretto rapporto con la Bibbia, sulla sua dimensione comunitaria e sul ruolo attivo spettante ai laici nelle sue celebrazioni, come più ampiamente nella chiesa. Questi orientamenti, se non mancarono di suscitare reazioni negative nel clero locale, furono parzialmente recepiti dall'arcivescovo Torrini, che nella lettera pastorale del febbraio 1961 intitolata *Il messaggio della salvezza* raccomandava la partecipazione attiva dei fedeli alla messa domenicale e indicava una settimana diocesana sulle attività catechistiche che dedicò due giornate al rapporto tra catechesi, Bibbia e liturgia. Negli anni successivi Bartoletti, il cui ruolo crebbe progressivamente e, divenuto nel 1963 anche vicario generale, profuse un particolare impegno per sensibilizzare la diocesi ai temi oggetto di discussione al Concilio e, dopo l'approvazione della costituzione liturgica (*Sacrosanctum Concilium*), per divulgare i contenuti di quest'ultima e recepirne le norme applicative promulgate già nel corso del 1964 (dal motu proprio *Sacram liturgiam* di gennaio all'istruzione *Inter oecumenici* del settembre entrata in vigore dal marzo 1965). In continuità con l'orientamento precedentemente assunto, egli asso-

ciò la puntuale recezione della prima riforma liturgica conciliare all'intensificazione della catechesi e soprattutto dell'educazione biblica dei fedeli, nel convincimento di fondo della propedeuticità di quest'ultima per la comprensione dei significati profondi della «preghiera della chiesa». Cercò inoltre di risignificare in senso liturgico antiche pratiche religiose popolari (come la processione delle rogazioni) e di scoraggiare la persistenza durante la celebrazione eucaristica di pratiche, funzioni o anche prediche estranee al suo significato. Infine, attraverso la Commissione liturgica promosse iniziative dirette a promuovere nel clero una più profonda comprensione dei significati della *Sacrosanctum Concilium*.

La nomina nel 1966 ad amministratore apostolico «sede plena» e successivamente a coadiutore con diritto di successione (1971), non mutarono questi orientamenti di fondo dell'azione pastorale di Bartoletti, che continuò a mobilitare la diocesi per la recezione della riforma liturgica e più ampiamente dei documenti conciliari, anche sottoponendo questi ultimi allo studio del clero e dei laici. L'autore individua un momento di svolta in tale azione nel 1970, rilevando negli interventi del presule una nuova insistenza sul primato di una catechesi che cominciava ad essere designata con il termine più ampio e problematico di «evangelizzazione». È una svolta che avrebbe meritato un maggiore approfondimento, mentre nel volume è delineata in modo generico e confuso, restando indistinto il concetto di evangelizzazione e quello di catechesi. Dai dati riportati nel volume, si ha l'impressione che essa sia in rapporto anche con gli esiti dei sondaggi di diversa natura (da un'inchiesta diocesana dell'inizio degli anni Sessanta ai primi dati della visita pastorale iniziata nel 1968 e al convegno pastorale del clero del 1972) sulla pratica religiosa e sullo stato della recezione del Concilio nella diocesi lucchese. Tali sondaggi, benché condotti in momenti diversi, convergevano nel delineare il profilo di una diocesi che opponeva, con qualche eccezione, una certa resistenza (soprattutto nel clero più anziano ma anche in molti fedeli la cui pratica religiosa era all'insegna di un tradizionalismo consuetudinario) ad accogliere le sollecitazioni al rinnovamento liturgico (e più in generale al rinnovamento conciliare) provenienti dalle sue istituzioni centrali. D'altro canto essa, pur non facendo registrare episodi clamorosi, non era neanche esente dal fenomeno più ampio del dissenso che investiva la chiesa italiana e tra i cui bersagli polemici era la lentezza di quest'ultima nel recepire le innovazioni che il Concilio sembrava postulare o quanto meno autorizzare. In questo contesto Bartoletti da un lato, riproponeva l'esigenza di una riqualificazione della fede personale e comunitaria a partire dal confronto con il dato biblico per una adeguata comprensione della riforma «esteriore» del rito e, dall'altro, in risposta all'introduzione di innovazioni liturgiche non autorizzate, affermava il primato del «rinnovamento profondo della fede» sulla riforma delle strutture. Sono due prese di posizione che Levantini tende a sovrapporre, mentre – malgrado l'indubbia convergenza tra l'invito alla formazione biblica e quello al rinnovamento interiore della fede – andrebbero mantenute distinte, tenendo conto del diverso (e quasi contrapposto) ambito di problemi rispetto al quale sono state assunte. Sarebbe stato inoltre opportuno chiarire il rapporto, soprattutto della seconda, con l'interpretazione data negli stessi anni da Paolo VI del rinnovamento conciliare essenzialmente nei termini di una «innovazione» da attuarsi a partire da un mutamento interiore, spirituale e morale dei singoli fedeli. Così come andavano meglio chiariti i nessi tra questa lettura della riforma conciliare data da Bartoletti nel 1970 e la nuova attenzione di quest'ultimo al tema dell'evangelizzazione, che ebbe significativi sviluppi anche per i più complessivi orientamenti della CEI, di cui dall'agosto 1972 l'amministratore apostolico di Lucca divenne segretario.

Una difficoltà analoga nella contestualizzazione e nella messa a fuoco dei termini dei problemi si rileva anche nella lettura del primo quinquennio dell'episcopato di Agresti. Levantini coglie un elemento di continuità della linea di quest'ultimo rispetto a quella del predecessore, nell'individuazione, nella riqualificazione della fede dei credenti, di una precondizione per un corretto approccio alla riforma liturgica. Ma al nuovo arcivescovo attribuisce anche un ridimensionamento dell'attenzione a quest'ultima nel più complessivo privilegiamento di una «pastorale di insieme» che puntava a promuovere al contempo l'evangelizzazione, la catechesi, i sacramenti e la carità. Un corretto inquadramento di tale ridimensionamento avrebbe però richiesto una maggiore attenzione ad alcuni elementi del contesto più generale nel quale si trovò ad operare Agresti, anziché essere ricondotto ad una scelta unicamente soggettiva. Pur senza negare la diversa sensibilità personale del nuovo presule rispetto al predecessore, sembra infatti che nelle scelte di Agresti intervenissero anche altri elementi: da un lato il fatto che parte significativa degli interventi attuativi della riforma liturgica conciliare fossero già stati operati (nel 1970 e nel 1973 erano stati pubblicati, tra l'altro, il nuovo messale nella sua versione ufficiale latina e italiana) e, dall'altro, l'approfondirsi della consapevolezza (grazie anche a nuove indagini sociologiche) dell'esistenza di uno scarto, nella maggior parte dei praticanti, tra la riforma esteriore del rito (accettata in modo passivo) e la comprensione del suo significato. È in questo contesto che si registra un indubbio spostamento nella linea pastorale di Agresti, che persegue lo stesso obiettivo di Bartoletti della trasformazione della «comunità dei praticanti» in «comunità di credenti» privilegiando, rispetto alla formazione biblica e liturgica, l'attività caritativa e una formazione culturale diretta a promuovere una qualificata partecipazione dei cattolici al dibattito sociale. Sono significative al riguardo l'istituzione della Caritas diocesana, la promozione di incontri di studio su temi di scottante attualità (come l'aborto o la droga) e l'istituzione nel 1975 di un Centro di cultura che, emanazione dell'Università cattolica del s. Cuore, si proponeva un maggiore impegno sul terreno della formazione permanente e della mediazione culturale cristiana.

Dalla lettura dei numerosi documenti citati nel volume (dai quali l'autore tende a mutuare le categorie interpretative dei problemi cui sono riferiti) si ricava l'impressione che nel complesso l'azione pastorale di Bartoletti e Agresti si ponga in una linea di ricezione della riforma conciliare (non solo liturgica) che, se da un lato appare diligente ma prudentemente operata nei limiti consentiti dai documenti attuativi romani, dall'altro consente anche la sopravvivenza al proprio interno di esperienze che nascono da una interpretazione radicale del Vangelo. È il caso dell'esperienza di Sirio Politi, che dopo essere stato prete operaio dal 1956 al 1959, continua a vivere nella darsena di Viareggio, dove aveva lavorato e dove, prima di essere nominato insegnante di religione, fa saltuariamente lo scaricatore di porto per provvedere alle proprie necessità. Nel 1965 Bartoletti lo incarica di fondare, insieme a Rolando Menesini, una comunità a Bicchio (Viareggio) e di prendersi cura della parrocchia. Levantini colloca senz'altro questa esperienza tra quelle del «dissenso cattolico» postconciliare. La comunità di Politi e Menesini (della quale entrarono a far parte anche alcune donne) fece, sul modello della comunità cristiana delle origini, una scelta radicale di vita cristiana, privilegiando la preghiera, vivendo dei frutti del proprio lavoro, mettendo in comune i beni e optando per uno stile di vita povero, vicino a quello degli altri parrocchiani. Alla povertà della vita comunitaria corrispondeva una scelta di povertà nella vita liturgica e sacramentale, resa evidente non solo dalla semplicità dei paramenti dei celebranti, ma anche dalla essenzialità di tutti gli aspet-

ti esteriori del rito e dalla volontà di evitare ogni compromissione con il denaro (che non veniva accettato per la celebrazione di messe e sacramenti). A partire dal presupposto che il popolo della parrocchia fosse un popolo pagano con superstizioni cristiane, i due sacerdoti – sulla linea di esperienze di apostolato di matrice francese come i preti operai o i Piccoli fratelli di Gesù – ritenevano prioritario, rispetto anche alla catechesi liturgica, offrire una testimonianza cristiana capace di sollecitare in credenti e non credenti un mutamento profondo sia interiore che nello stile di vita. Per essi la liturgia, rispetto al percorso di fede, era un punto di arrivo e non di partenza. Sono temi e aspetti che sarebbe stato opportuno mettere in rapporto con l'animato dibattito sul rapporto tra liturgia e cristianizzazione sviluppatosi in Francia a partire dalla seconda guerra mondiale, e che l'autore sembra del tutto ignorare.

Un'analisi più attenta avrebbero richiesto anche le vicende (pure ampiamente descritte) che mettono in luce l'isolamento nel clero lucchese di Politi e Menesini (che dal 1971, pur continuando a mantenersi in contatto, avrebbero fatto scelte parzialmente diverse, spingendosi il primo anche sulla terreno dell'impegno politico e sociale). È interessante notare come quell'isolamento si producesse malgrado l'atteggiamento non repressivo dei due vescovi e anzi il tentativo di Bartoletti di cogliere almeno alcune delle sollecitazioni che venivano dall'esperienza di Bicchio al rinnovamento della complessiva pastorale diocesana. È significativo al riguardo il fallimento di un progetto di revisione delle modalità di presenza della chiesa sul territorio viareggino preparato durante la Quaresima 1969, con il consenso di Bartoletti, da un gruppo di laici e sacerdoti di diverse parrocchie che ebbe il suo centro di coordinamento proprio nella comunità di Bicchio. Denominatosi *Fraternità nuova*, esso redasse un documento che accoglieva diverse istanze di rinnovamento maturate da quest'ultima. Tra l'altro, contestava il ruolo dei parroci di burocrati del religioso e/o di gestori di un'autorità non derivata dal servizio, evidenziava la scarsa testimonianza di vita comunitaria data anche dalle comunità di religiosi, definiva la chiesa parrocchiale la casa di Dio che doveva aiutare l'incontro personale e comunitario con quest'ultimo, poneva l'esigenza che la chiesa fosse semplice e povera e si costituisse come segno di uguaglianza e di amore, chiedeva che il sacerdote celebrante indossasse vesti semplici e povere e i laici che lo aiutassero abiti laici, escludeva le richieste di offerte e il «rumore di denaro» in chiesa, postulava la presenza del solo altare della celebrazione eucaristica (insieme a quello del Santissimo Sacramento e ad un'immagine di Maria) e l'abolizione delle confraternite e di quanto appartenesse alla loro tradizione devozionale. I sacerdoti del vicariato respinsero quasi all'unanimità il documento, e una specifica commissione, incaricata dal vescovo di esaminarlo, affermò alla fine del suo lavoro che, pur essendovi una reale necessità di rivedere la pastorale diocesana, esso proponeva cambiamenti troppo bruschi. Da questo momento l'idea di una più profonda revisione della vita religiosa a Viareggio, e più ampiamente nella diocesi, non ebbe seguito e il gruppo *Fraternità nuova* si sciolse. La comunità di Bicchio continuò a perseguire il suo programma nonostante le evidenti fratture con il clero e le altre comunità parrocchiali dovute alle diverse sensibilità pastorali, alle convinzioni ecclesiologiche e alle idee politiche. Dagli stessi parrochiani di Bicchio non mancarono del resto proteste per i cambiamenti introdotti da don Sirio, mentre Bartoletti non sembra avere mai preso posizioni troppo dure contro il sacerdote. La vicenda fa emergere un dato importante ai fini della comprensione delle dinamiche intervenute nella ricezione del Concilio a Lucca: la larga presenza, almeno fino alla fine degli anni Sessanta, di un clero e di fedeli laici che

opponevano resistenza a cambiamenti che non fossero solo esteriori e/o mettessero sostanzialmente in discussione la tradizione.

Alla luce di questo dato potevano essere letti diversamente gli esiti dell'inchiesta socio-religiosa realizzata nel 1976 nella diocesi di Lucca e gli atti del VI convegno pastorale diocesano dedicato a *Il giorno del Signore* (1978) che, riflettendo anche su quegli esiti, abbozzava un'analisi sullo stato della vita religiosa nella diocesi. Entrambi i documenti restituiscono il quadro di una pratica religiosa in decremento ma anche di un modo di vivere la fede, specialmente nelle nuove generazioni, più problematico, essenziale e radicato in una maggiore consapevolezza biblica e teologica. Di questa religiosità si rileva la tendenza ad essere poco sensibile alla dimensione comunitaria, più soggettiva e relativamente autonoma nei confronti dell'autorità ecclesiastica, di cui spesso ignora le indicazioni sul piano dei comportamenti pratici e concreti. A questa sorta di «privatizzazione» della religione sembra corrispondere anche una riduzione del coinvolgimento personale nella struttura organizzativa della Chiesa. La lettura globale di questi dati è affidata ad una lunga citazione del sociologo Buralassi – che Levantini sembra assumere – che vi coglie il segno di una crisi profonda della religione nella diocesi lucchese, nella misura in cui essi rivelerebbero una «evidente dissociazione tra dottrina e prassi, tra fede e morale, tra gerarchia “ortodossa” di valori e gerarchia “pragmatica” degli stessi» e, associandosi all'adesione a «valori economici e pragmatici consumistici», attesterebbero l'affermarsi di «un modello di vita centrato sul privatismo e sull'individualismo più egoista, sulla massificazione passiva [...] sulla prevalenza dei valori dell'avere rispetto a quelli dell'essere, sull'emergenza dell'ideologico rispetto al trascendente» (p. 328).

È una lettura che lascia un po' perplessi, soprattutto per il sicuro accostamento di un modo di vivere la fede più personale, meno esteriore e più autonomo dalle indicazioni della gerarchia, con una realtà di crisi morale, culturale e religiosa nei singoli e più ampiamente nella società. È un accostamento che andrebbe maggiormente argomentato e giustificato mentre, presentato nei termini semplicistici del volume, rischia di mettere in ombra altri aspetti significativi. Tra questi è il mutamento – rispetto agli esiti di sondaggi precedenti – oltre che della quantità (in decremento) anche della qualità della pratica religiosa che sembra sottendere una più profonda cultura biblica e teologica e dunque attestare una ricezione quanto meno parziale dell'azione pastorale dei due vescovi, e in particolare di Bartoletti. Inoltre, lo scarto tra la dottrina quale definita dal magistero e la prassi di vita dei singoli credenti sottende, prima ancora che una crisi morale nei credenti, una crisi di autorevolezza dell'istituzione ecclesiastica presso questi ultimi che certamente meriterebbe di essere meglio indagata dagli studi storici e sociologici.

Nel complesso il volume, riportando in modo puntuale fatti, iniziative ed eventi, non è privo di utilità informativa. Esso tuttavia non riesce ad offrire (anche per le grosse lacune bibliografiche, non circoscritte alla ricezione del Concilio) una contestualizzazione adeguata dell'imponente mole di dati pubblicati, né a far emergere efficacemente i nodi problematici, non solo locali, implicati nell'attuazione della riforma liturgica a Lucca.

Maria Paiano