RECENSIONI

NICOLE BÉRIOU - BÉATRICE CASEAU - DOMINIQUE RIGAUX (eds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*. I. *L'institution*. II. *Les réceptions*. Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997-2004), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, pp. 1136.

Il titolo potrebbe far pensare a un manuale. In realtà si tratta dei testi di 39 dei 56 *séminaires*, riguardanti in senso lato i nessi fra eucaristia, Chiese e società, tenuti da studiosi prevalentemente francesi presso l'Institut catholique tra dicembre 1997 e ottobre 2004. L'ampia raccolta spazia tra Occidente e Oriente, dalla Gallia a Bisanzio fino alla Georgia e all'Armenia. Per la strutturazione dell'opera risultano fondamentali gli interventi sui nessi fra liturgia, spazi e luoghi di culto; sulle rappresentazioni visive di pratiche e miracoli; sull'eucaristia come fattore di inclusione e di esclusione sociale, in relazione alla determinazione dei confini, mai definiti una volta per tutte, del puro e dell'impuro. La festa del *Corpus Domini* è evocata in diversi contributi, che ne considerano genesi, svolgimenti e implicazioni civili e religiose.

Secondo G.J.C. Snoek (*Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Brill, Leiden - New York - Köln 1995), le forme di devozione eucaristica prodotte in Occidente fra Medioevo centrale e tardo Medioevo vanno intese in continuità con il culto precedentemente affermatosi delle reliquie, di cui costituirebbero una dislocazione e intensificazione su di un nuovo piano. Fra gli altri, Michel Lauwers e Nicole Bériou accolgono ma nel contempo ridimensionano tale tesi, in quanto mostrano come l'eucaristia abbia rappresentato un perno fondamentale dell'inquadramento ecclesiastico, dell'ordinamento sociale e del linguaggio simbolico in tutto l'Occidente medievale. Il primo (*Les femmes et l'eucharistie dans l'Occident Médiéval: interdits, transgressions, dévotions*, pp. 445-480) ripercorre la lunga parabola medievale delle forme e dei limiti dell'accostamento consentiti alle donne. La seconda (*L'eucharistie dans l'imaginaire des prédicateurs en Occident [XIII^e-XV^e siècle]*, pp. 879-925) rileva che i predicatori, per quanto estranei all'attivazione del movimento eucaristico del secolo XIII, furono poi abili a riprenderne e divulgarne i temi nei propri sermoni. Offrirono così un contributo decisivo al trasferimento del culto dell'eucaristia fuori dagli spazi strettamente ecclesiastici; ed esaltandola in termini di gusto, sapore, piacere, oggetto di desiderio, aprirono la strada alle forme di devozione proprie dell'Età Moderna.

Gian Luca Potestà

AVERIL CAMERON, *I bizantini*, tr. di Laura Santi, il Mulino, Bologna 2008, pp. 323 (ed. or. Blackwell, Oxford 2006).

Chi pensa di trovarsi di fronte a una nuova storia dell'Impero bizantino, si sbaglia: in tale direzione potrebbe andare, semmai, il lavoro di Judith Herrin (ancora una donna...), *Byzantium. The Surprising Life of a Medieval Empire*, Allen Lane, New York 2007. Entrambe le studiose mirano a superare gli stereotipi di una storia bizantina fatta di *plots*, intrighi, disquisizioni astruse, misteri e oscurantismo, per ricordare come la civiltà bizantina abbia prodotto grandi strateghi militari (si veda ad esempio il recente e controverso libro di Luttwack) e brillanti teologi, e come la civiltà occidentale non esisterebbe senza quella bizantina. Mentre però la Herrin poi procede nella sua analisi impostando il volume su una serie di epifenomeni come le varietà di Bisanzio

RSCr 8(2/2011) 413-454

e le trasformazioni statuali nel corso del millennio bizantino, la Cameron, invece, parte da una considerazione, quella dell'assenza di Bisanzio non solo dalla prospettiva di storici e politologi che si occupano di Europa e Eurasia, ma anche dai dibattiti sulla nascita dell'individuo (occidentale). La studiosa polemizza contro il concetto di «feudalesimo bizantino», ripreso, ricontestualizzato e reinterpretato nel recente libro di Evelyn Patlagean, *Un medioevo greco*, ma anche, in modo più sottile, contro la categoria di *Late Antiquity*, Tarda Antichità, che rischia di potenziare il pregiudizio gibboniano di decadenza, nella misura in cui Bisanzio venga a rappresentarne una mera prosecuzione. Ancora, mi pare di intravedere una velata polemica contro quelle prospettive che ravvisano una cesura netta nel sacco di Costantinopoli del 1204 e di fatto considerano quella di Bisanzio dal 1261 in poi un'altra storia (si veda ad esempio Mario Gallina, *Potere e società a Bisanzio*, Einaudi, Torino 1996; ma anche il più recente Béatrice Caseau-Chevallier, *Byzance: économie et société. Du milieu du VIII^e siècle à 1204*, Sedes, Paris 2007). La Cameron "taglia la testa al toro" anche per quanto riguarda la scelta periodizzante e fa iniziare la storia di Bisanzio a partire dal 330, data della fondazione di Costantinopoli. A dispetto del titolo, la Cameron è ben conscia che i *desiderata* di Kazhdan, cioè di riuscire a cogliere l'essenza di quello che Baynes chiama l'uomo medio della strada, sono destinati a rimanere incompiuti.

Il volume si sviluppa in dieci capitoli: il primo è incentrato sul problema dell'identità dei bizantini. L'assunto di fondo della studiosa è forte: lungi dall'essere definiti dal linguaggio o dall'etnia, i bizantini lo sono per il «loro esser parte dell'impero e, per un lungo periodo, dalla fede ortodossa» (p. 15). Il capitolo esamina in breve gli approcci storiografici che si sono succeduti e affronta il *focus* che consta nella domanda «Chi erano i bizantini?». L'ideologia che garantisce la forte coesione dell'impero è basata su Costantinopoli e ruota intorno a due assi, potere imperiale e religione ortodossa; Bisanzio si distingue sia per la capacità di assorbire e integrare l'«altro», sia per la diffusione della sua cultura. Cameron accetta il concetto di ibridismo di Vryonis, considerandone ellenismo e ortodossia i costituenti e identità europea e orientale il fulcro.

Il secondo e terzo capitolo delineano lo sviluppo bizantino dalla tarda antichità al 1025 (fine della dinastia macedone) e dal 1025 alla caduta del 1453: alla seconda fase appartiene dunque il periodo aureo di Bisanzio sotto i Comneni, testimoniato da un'opera eccezionale come l'*Alessiade* di Anna Comnena, unica opera storica scritta da una donna, forse l'apice della produzione letteraria di Bisanzio. Il pregio del volume è che, a parti più propriamente storiche o storiografiche, se ne alternano di metodologiche, volte a smantellare alcuni presupposti errati, ossia se ad esempio la Bisanzio del XII secolo abbia conosciuto una fase di prerinascimento al pari dell'Italia con Petrarca: la Cameron è categorica nel sottolineare che l'impero bizantino non debba necessariamente aver attraversato una fase rinascimentale perché la sua evoluzione possa dirsi completa (p. 70). Questa critica è piuttosto attuale, se pensiamo alle recenti polemiche di storici cinesi contro l'applicazione di Medioevo a quella fase della storia cinese parallela all'Europa medievale (cfr. www.retimedievali.it).

Il capitolo quarto è significativamente intitolato *Il miraggio bizantino*, intendendo per miraggio il continuismo tra impero romano e bizantino, presupposto semplicistico e bersaglio degli strali di Kazhdan e della sua scuola. La studiosa mette poi in discussione categorie come totalitarismo, teocrazia e cesaropapismo, sottolineando come la figura degli imperatori sia connotata da una tensione irrisolta: da un lato l'imperatore è *legibus solutus* e icona terrena del Cristo *pantocrator*, dall'altro sottoposto a stretta e serrata *Kaiserkritik*. Grande attenzione è prestata al *Libro delle*

cerimonie di Costantino Porfirogenito, opera che fu utile per veicolare il significato simbolico della monarchia bizantina all'interno e all'esterno dell'impero.

Alcune pagine veramente interessanti sono dedicate al «mito esotico di Bisanzio», un mito sei-settecentesco, rinverdito in Francia da Léon Bloy, che fu all'origine di quella moda bizantina a cavallo tra i due secoli (la cosiddetta *France byzantine*, che ebbe un parallelo anche in Italia nella *Roma bizantina* di D'Annunzio) in funzione dello spirito antiturco degli intellettuali europei. Questo mito impronta di sé il romanzo di Julia Kristeva, *Meurtre à Byzance*, del 2004, in cui Bisanzio racchiude i sistemi politici e religiosi e tutta la singolarità di una cultura distante.

Il quinto capitolo è dedicato al tema del governo dell'impero, un impero che è stato definito «regionale», a indicarne il progressivo restringimento man mano che si perdono terre, conquistate da arabi, ungheresi, peceneghi etc., e nella misura in cui di conseguenza si trasformano esercito ed amministrazione: si tratta di quello che Chris Wickam, in *Framing the Early Middle Ages*, ha descritto come «il paradosso di un governo in piena crisi che riuscì a mantenere una coesione fiscale a lungo termine». La studiosa rileva le straordinarie doti di resistenza e adattabilità di Bisanzio, che riuscì a conservare le caratteristiche fondamentali del governo e della carica imperiale in un'epoca che vide la transizione dal mondo antico al Medioevo.

Il capitolo sesto, *Una società ortodossa*, è, insieme con il settimo, *Vita quotidiana*, il cuore del libro: la Cameron sembra concordare con Magdalino che definisce Bisanzio una teocrazia, nel senso che tutti i bizantini, compreso l'imperatore, riconoscevano Cristo come guida suprema. *En passant* accenna anche a quello straordinario principio dell'*oikonomia*, che consente di mettere da parte il diritto canonico nell'interesse dello Stato o per altri validi motivi, e su cui Dagron ha scritto pagine illuminanti, ignorate da Agamben nel libro *Il regno e la gloria*.

Gli ultimi capitoli sono i più provocatori del libro: nell'ottavo, *Istruzione e cultura*, si affronta lo spinoso tema dell'istituzione dell'Università di Costantinopoli, che secondo la *vulgata* sarebbe stata fondata da Teodosio II nel 425. In realtà l'istruzione superiore era impartita privatamente, ma comunque Teodosio istituì 31 cattedre a spese dello stato per l'insegnamento di materie come diritto, filosofia, greco, latino, retorica. È a partire dall'VIII secolo che abbiamo notizie più sicure sull'insegnamento superiore, che aveva luogo presso la sala basilicale della Magnaura, all'estremità del Gran Palazzo, e comprendeva filosofia, astronomia, matematica e grammatica. Nel IX secolo fiorirono letterati come Fozio, Leone il Matematico e Giovanni Mauropode, metropolita di Euchaita, il maestro di Michele Psello. Nel 1046 o 1047 Costantino IX Monomaco emanò una legge con cui creò nuove cattedre per l'insegnamento di diritto, retorica e filosofia: è l'epoca del grande letterato Michele Psello. Non potendo soffermarmi sul capitolo, che dedica pagine interessanti al ruolo degli intellettuali paleologi nell'umanesimo italiano ed europeo, merita spendere qualche parola sulla parte dedicata al giudizio negativo degli studiosi sulla cultura bizantina. Runciman ha rimproverato alla letteratura bizantina una mancanza di spontaneità creativa, Dölger ha ribadito questo giudizio, sottolineando che la letteratura bizantina è «more an exercise in formal and technical skill than the result of direct inspiration or significant experience» (*Cambridge medieval History* IV, 2, pp. 209-210), Guillou va nella stessa direzione. A ben vedere, il giudizio troppo severo, per non dire ingiusto, di Pasquale, che aveva definito la letteratura bizantina inferiore rispetto a quella classica, è condiviso da molti altri illustri studiosi: in controtendenza possiamo citare Romilly Jenkins, che nel 1939 aveva affermato che «The Byzantine Empire remains almost the unique example of a highly civilized state, lasting for more than a millennium,

which produced hardly any educated writing which can be read with pleasure for its literary merit alone». Mango commenta in modo lapidario questa affermazione: «Byzantine literature is not read for pleasure, but it is read all the same». Paul Speck ha definito il tanto decantato *revival* letterario del IX secolo come un suicidio culturale; Hans-Oskar Beck considera invece la letteratura bizantina come un organismo vivente: i letterati vengono spesso dagli strati sociali più alti, ma cercano di sottrarsi alle restrizioni della moralità ufficiale e dell'ortodossia politica, come è dato di vedere nel romanzo erotico e nella satira contro i monaci. Mango, da parte sua, collega lo sviluppo della letteratura alla scomparsa o ricomparsa di una lettura pubblica, cioè al destino delle città bizantine. La Cameron sottolinea il ruolo funzionale rivestito nella società bizantina dalla vita intellettuale e dall'abilità retorica.

I capitoli nono e decimo sono incentrati sul problema dei rapporti tra Bisanzio e l'Europa e Bisanzio e il Mediterraneo. Se pensiamo alle recenti discussioni sull'opportunità dell'ingresso della Turchia nell'Unione Europea, le considerazioni della Cameron risultano particolarmente attuali, dal momento che la studiosa nota come un allargamento simile per i paesi di frontiera o dominati per secoli dagli Ottomani richiederebbe un profondo cambiamento di prospettiva. Ripercorrendo alcuni nodi del rapporto tra Bisanzio e l'Europa, trascurati dalla storiografia eurocentrica, la studiosa individua il punto nevralgico che ha determinato l'esclusione di Bisanzio dall'orbita dell'analisi eurocentrica nella nascita dello stato greco e nella rimozione del passato bizantino in favore di quello classico, mettendo in evidenza come la Grecia, «vista come culla della cultura europea e quindi sede dei valori più preziosi, è anche il luogo in cui l'eredità di Bisanzio è più controversa» (p. 233).

Nelle pagine della breve conclusione la studiosa sottolinea che è stato proprio l'impero ottomano a consentire la sopravvivenza della cultura ortodossa, permettendo all'eredità di Bisanzio di trovare espressione nel revival ortodosso dei paesi postcomunisti dell'Europa orientale, un'affermazione forte che, insieme con molte altre che caratterizzano questo libro originale e innovativo, potrebbe dare un nuovo impulso e un nuovo orientamento alla bizantinistica.

Rosa Maria Parrinello

NICOLE BÉRIOU - PHILIPPE JOSSERAND (eds.), *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Fayard, Paris 2009, pp. 1032.

Questo corposo strumento di ricerca e di consultazione è frutto di una collaborazione durata oltre due decenni, che ha coinvolto studiosi europei di ben 25 paesi. Enumerare i meriti rappresentati da 1128 voci, 136 illustrazioni, 40 carte e 19 piante sarebbe indubbiamente fare torto alle caratteristiche dell'impresa, che costituisce un ineludibile punto di riferimento per una particolare realtà prodottasi nei secoli centrali del medioevo, vale a dire la nascita di ordini regolari "in armi" (per l'organizzazione della materia si veda la puntuale prefazione dei curatori dell'opera, alle pp. 15-21).

Indubbiamente la specificità complessiva del fenomeno, il carattere peculiare della loro rete insediativa, i fitti rapporti degli ordini militari con la società del loro tempo, le esperienze politico-istituzionali del tutto originali cui hanno dato vita non possono che essere parcellizzate nelle voci del dizionario (si vedano però le esaustive pagine di Alain Dumurger, *Histoire de l'historiographie des ordres religieux-militaires de 1500 à nos jours*, pp. 22-46).

Come ricorda della prefazione lo studioso maltese Anthony Luttrell, nello stesso tempo pioniere e rappresentante di spicco di tali studi, la storia degli ordini militari si estende al di là dei confini temporali del medioevo e si inoltra nella piena età moderna. D'altro canto, era più che opportuno limitarsi a dare conto del fervore di studi che, negli ultimi tempi, all'interno di un più generale interesse per il ruolo storico e religioso degli ordini regolari, ha attirato la fattiva attenzione di molti storici e studiosi, dando vita a ricerche originali: uscendo cioè dalla plurisecolare tradizione storiografica, costruitasi innanzitutto attraverso la produzione erudita all'interno del mondo degli ordini militari stessi, prima che, a partire dal secolo XIX, si desse avvio a una ricerca dai caratteri rigorosamente scientifici, anche se spesso irretita ancora nell'erudizione e dispersa in ricerche sin troppo puntuali, con l'effetto collaterale di perdere di vista il contesto più generale della storia degli ordini regolari e della società in cui erano immersi.

Roberto Rusconi

AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. XII-412; *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 812.

Al di là del suo aspetto meramente strumentale, vale a dire mettere a disposizione degli studiosi un insieme di contributi di contenuto omogeneo, e non solo quanto al loro autore, ma dispersi nell'arco del tempo e in diverse sedi di pubblicazione, una raccolta di studi può in effetti depistare un lettore, che ne segua lo sviluppo tematico a prescindere dalla originaria cronologia di pubblicazione.

In questa occasione il maggiore studioso del papato medievale, attivo negli ultimi decenni, ha radunato una serie di testi relativi a tematiche di cui si è ampiamente occupato, «frutto di ricerche e di riflessioni che prolungano temi che sono stati trattati» in tre volumi precedenti (p. VIII), per un arco temporale incentrato soprattutto sul secolo XIII. Di essi è stata conservata la lingua originaria di pubblicazione.

La prima sezione si intitola «Corporeità e potere». *Il corpo del papa* di Agostino Paravicini Bagliani (Einaudi, Torino 1994) fu un libro straordinariamente innovativo. Se *Rileggendo i testi sulla nudità del papa* risaliva a quello stesso anno (ma apparve nel 1996), l'anno precedente Agostino Paravicini Bagliani aveva anticipato alcune considerazioni su *Le biografie papali duecentesche e il senso della storia* (stampato nel 1995). Se si esclude una *Postface* all'edizione francese di *Le corps de pape* (Seuil, Paris 1997), lo studioso accentuava le proprie riconsiderazioni nel decennio successivo: nell'ordine, *Le pouvoir du pape a-t-il besoin des cinq sens?* (2002); *Ruggero Bacon e l'alchimia di lunga vita. Riflessioni sui testi* (2003); *I papi e la medicina di Salerno (XII-XIII s.)* (2007). Indubbiamente il retroterra di tali indagini rimandava a un suo libro di qualche anno precedente, vale a dire *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento* (Centro italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto 1991), e all'interesse nutrito dallo studioso per queste tematiche, come attestato dai convegni di *Micrologus* e dalle relative pubblicazioni, a partire dal 1993 dedicati ai problemi di storia della natura, dall'antichità all'epoca moderna.

La sua riflessione si era poi concentrata su un altro polo problematico, che dà il titolo alla seconda sezione: *Bonifacio VIII. Corpo, segni, potere*, a fare da controcanto alla propria innovatrice monografia *Bonifacio VIII* (Einaudi, Torino 2003; edizione

francese: Payot & Rivages, Paris 2003), uscita in occasione del settimo centenario della morte del discusso pontefice (e preceduta da un contributo del 2002: *Nicolas III Orsini (1277-1280): un modèle pour Benedetto Caetani?*). Se si esclude un inedito contributo su *Il rito pontificio di scomunica, da Gregorio VII a Innocenzo III*, i contributi sulla questione si sono infittiti negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione del volume: sin dal 2004, «*De fratrum nostrorum consilio*». La «*plenitudo potestatis*» del papa ha bisogno di consigli?, e l'anno successivo *Bonifacio VIII, la Loggia di giustizia al Laterano e i processi generali di scomunica*. Ancora nel triennio seguente si potevano leggere *Bonifacio VIII e il segreto* (2006); *Il busto di Bonifacio VIII. Nuove testimonianze e una rilettura*, unitamente a *Les portraits de Boniface VIII. Une tentative de synthèse*, oltre a *Niccolò da Treviso e Bonifacio VIII* (2007); *Opicinus de Canistris et la symbolique pontificale* (2008).

La terza sezione annuncia sin dall'intitolazione una prospettiva leggermente diversa: *Spazi e riti*, e rimanda sia pur latamente a un volume del 1998, ristampato nel 2005: *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale* (Viella, Roma), apparso nella collana «La corte dei papi», diretta dal medesimo Agostino Paravicini Bagliani, con ampiezza di vedute sia cronologiche sia tematiche. Si tratta di contributi risalenti esclusivamente agli anni '90 del secolo scorso, che riguardano in effetti le questioni dei riti, e di quel volume costituirono la premessa: *Félix V et le cérémonial pontifical de l'«adventus»* (1994) e *Les premiers papes d'Avignon et la Rose d'or* (1999), ma anche *Der Papst auf Reisen im Mittelalter* (1991). In fondo riconducibile ai primi volumi dello studioso, vale a dire *Cardinali di Curia e «familiae» cardinalizie dal 1227 al 1254* (Antenore, Padova 1972) e *I testamenti dei cardinali del Duecento* (Società romana di storia patria, Roma 1980), sono i saggi su *Testamenti e biblioteche cardinalizie duecentesche* (1994) e *Il problema della spiritualità delle élites ecclesiastiche duecentesche* (1996), relativo ad alcuni formulari cancellereschi dei secoli XIII e XIV. A sé stante, in verità, risulta invece un contributo al volume medievale di una *Storia d'Europa*, intitolato *Il papato medievale e il concetto di Europa* (1994).

Una bibliografia a stampa può risultare, al contrario, uno strumento di lavoro alquanto inconsueto, nell'epoca degli strumenti informatici. Essa rappresenta un singolare contributo, in primo luogo per l'impressionante numero di *item* raccolti, che per l'articolazione tematica adottata consentono di ripercorrere i diversi filoni di studio e in particolare le differenti fasi che li hanno caratterizzati.

Emblematica la scelta delle illustrazioni della copertina. Nel primo caso si tratta del disegno seicentesco di un canonico di S. Pietro in Vaticano, Giacomo Grimaldi, che riproduce un affresco della Loggia delle benedizioni nel Palazzo del Laterano, fatta edificare da Bonifacio VIII. Nel secondo caso campeggia un frammento superstite del mosaico absidale che papa Innocenzo III fece eseguire per la basilica romana del principe degli apostoli, e che rappresenta il "volto" della *Ecclesia*.

Non per nulla Agostino Paravicini Bagliani, attuale Presidente della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino e Direttore della Rivista di storia della Chiesa in Italia, è stato uno dei maggiori studiosi dell'apogeo duecentesco del papato medievale (e vista la natura delle pubblicazioni, sarebbe stata utile anche una bibliografia dei suoi scritti).

Roberto Rusconi

CARLO DELCORNO, «*Quasi quidam cantus*». *Studi sulla predicazione medievale*, a cura di Giovanni Baffetti - Giorgio Forni - Silvia Serventi - Oriana Visani, Olschki, Firenze 2009, pp. 394.

All'attività scientifica di Carlo Delcorno, avviatasi negli anni '60 del secolo scorso, si deve un rinnovamento radicale nello studio della predicazione medievale in Italia, e in particolare per avere ricondotto i testi delle prediche in volgare nell'ambito delle fonti letterarie e la letteratura all'interno di un approccio storico. Preziosa è stata la sua opera di editore di testi, in particolare dell'inedito *Quaresimale fiorentino, 1305-1306* di Giordano da Pisa (Firenze 1974), promuovendo in seguito l'edizione di ulteriori inediti del frate domenicano da parte di altri studiosi, e della nuova edizione delle *Prediche volgari sul campo di Siena 1427* del francescano osservante Bernardino da Siena (Milano 1989).

Particolarmente indicativa risulta la *Bibliografia degli scritti* (pp. XI-XXII), che restituisce in maniera adeguata il più complessivo profilo culturale dello studioso, che non si è occupato soltanto di predicazione, e tanto meno esclusivamente di predicazione medievale. Scorrendola si può toccare con mano quanto drastica sia stata la scelta dei testi pubblicati in questa raccolta.

La ripartizione tematica dei contributi dà adeguatamente conto dei diversi approcci metodologici all'argomento, da *I linguaggi del pulpito* a *Modelli e interferenze*, e a *Tradizione e rinnovamento della predica francescana*. Come spesso accade in tale genere di pubblicazioni, non rende però evidente la genesi cronologica di determinati filoni, con contributi i cui titoli erano lievemente diversi da quelli utilizzati nella raccolta (a essi si farà riferimento, perché più indicativi dell'ispirazione originaria del contributo).

In primo luogo è la lingua della predicazione il centro di gravità dell'interesse di Carlo Delcorno, del quale sono stati scelti alcuni studi assai rappresentativi, risalenti peraltro agli ultimi due decenni: al 1994 il testo su *Professionisti della parola: predicatori, giullari, concionatori*, e la relazione a un convegno *La lingua dei predicatori. Tra latino e volgare* (pubblicata nel 1995), e al 2000 il saggio su *Il "parlato" dei predicatori. Osservazioni sulla sintassi di Giordano da Pisa*, che gli ha consentito di riprendere in considerazione antichi interessi.

All'inizio studioso dei domenicani, Carlo Delcorno inizia a interessarsi ai francescani in occasione di un convegno assisano della Società Internazionale di Studi Francescani nel 1976, *Origini della predicazione francescana* (1977), e su di essi in realtà torna dopo un decennio, all'epoca della sua edizione delle prediche senesi: *La diffrazione del testo omiletico. Osservazioni sulle doppie «reportationes» delle prediche bernardiniane* (1989). Le celebrazioni dell'ottavo centenario della nascita del santo portoghese nel 1996 sono l'occasione per pubblicare *La retorica dei «Sermones» di Antonio da Padova*. È soprattutto la predicazione dell'Osservanza francescana quattrocentesca ad attirare l'attenzione dello storico della letteratura: al 2002 risale l'introduzione, *Gli «esempi» di Bernardino da Siena*, per un repertorio dei suoi *exempla* in volgare. A chiudere il cerchio fra i due ordini mendicanti nell'età del Rinascimento si colloca la relazione a un convegno svizzero del 2006: *Da Vincent Ferrer a Bernardino da Siena. Il rinnovamento della predicazione alla fine del Medioevo* (2006). A dire il vero, a livello di edizione di testi e di loro analisi critica, sin dal 1970 Carlo Delcorno si era cimentato con le prediche di un altro esponente di rilievo dell'Osservanza francescana quattrocentesca: *Due prediche volgari di Iacopo della Marca recitate a Padova nel 1460*, salvo ritornare, a distanza di un quarto di se-

colo sulla predicazione dell'Ossevanza nel suo insieme: *Modelli retorici e narrativi da San Bernardino a San Giacomo della Marca* (1997).

In verità collaterali, almeno in un certo senso, in considerazione del peso che i testi biblici hanno rivestito nella predicazione medievale, appaiono gli interessi manifestati in un contributo del 1991: *Bibbia e generi letterari del Medio Evo*. In quel decennio, peraltro, sono le "interferenze" a interessare lo studioso, che dapprima interviene in un convegno del 1993 parlando su «*Antico*» e «*moderno*» nella *predicazione medievale* (1995), un testo da mettere a confronto con «*Exempla*» e *facezie tra Bernardino da Siena e Poggio Bracciolini* (1994). Non diversamente si constata qualche anno dopo, quando tratta di *Pietà personale e di famiglia nella predicazione quattrocentesca* (2001).

Di un percorso talmente ricco di spunti e di acquisizioni questa raccolta ha certo offerto le emergenze maggiormente rappresentative, vera punta di un iceberg che ha navigato nell'oceano della conoscenza.

La frase latina nel titolo è tratta dal *De eruditione predicatorum* del frate domenicano Humbert de Romans († 1277), e si riferisce alla fascinazione dell'omiletica del suo tempo.

Roberto Rusconi

SUZANNE KOCHER, *Allegories of Love in Marguerite Porete's «Mirror of simple souls»*, Turnhout, Brepols 2008, pp. 216.

Il volume ha per oggetto il *Mirouer des simples ames* di Margherita Porete che viene studiato nelle sue maggiori allegorie che Kocher individua essere in quelle dell'amore romantico, del ceto sociale e dello scambio economico. Dopo un'introduzione che accompagna il lettore all'approccio con il M. il volume si articola in sette capitoli. La parte iniziale del primo capitolo considera la figura di P. della quale si conoscono i fatti della morte ma non quelli della vita. La diffusione del nome P. nell'Hainaut medievale non risulta legata ad illustri famiglie. P. non mostra un'affiliazione ad un convento o ad un beghinaggio ma per la studiosa P. non fu nemmeno un'errante senza fissa dimora e pertanto K. sconsiglia di interpretare la metafora di mendicizia spirituale in senso biografico. Per K. P. sarebbe stata condannata solo in parte a motivo del suo libro: in larga misura sarebbe stata la sua mancanza di collaborazione a determinare l'esito del processo. L'attenzione di K. si sposta su una breve indagine attorno alla tradizione manoscritta del M. e su un'accurata analisi del suo pubblico destinatario. Il M. emerge come un'opera non destinata ad un pubblico determinato ma ad un pubblico di ascoltatori e lettori ampio e variegato. Le categorie di destinatari che l'opera nomina (come "auditeurs", "actifs et contemplatifs", "dames", ecc.) sono espresse al plurale ed è questa particolarità a far sì che il M. si distingua da quelle opere medievali intese per uno specifico destinatario. L'analisi della struttura del M., nel suo movimento di andata e ritorno nell'espone materiali di diversi livelli di difficoltà, indica la strategia di P. di rendere l'opera accessibile alla più ampia varietà di pubblico. Il M. si rivela adatto ad una lettura orale a motivo di elementi come la brevità dei capitoli, il dialogo teatrale e la struttura in cicli di ripetizioni e se è poco credibile che l'opera venisse letta per intero (occorrono infatti sette ore per leggere l'intero manoscritto in medio francese) ogni ciclo di trenta minuti di lettura contiene la maggior parte delle sue idee centrali. K. passa poi al tema delle fonti del M. che in modo significativo distingue in visive, orali e scritte. Attenta ai raffronti con la poesia

lirica trovadorica, in particolare con l'opera di Chrétien de Troyes, K. indica poi nei *Quinque incitamenta* di Gerardo di Liegi, nelle *Seven manieren van Minne* di Beatrice di Nazareth e nell'opera di Hadewijch d'Anversa tre esempi affini al M. Nella figura di quest'ultima K. stranamente è imprecisa: l'immagine di Hadewijch come "maestra di giovani beghine" e la sua collocazione nel secondo quarto del XIII secolo sono elementi da tempo messi in discussione. Le espressioni *verre bi* e «senza perché», che K. cita per i parallelismi nel M., non sono di Hadewijch ma di un gruppo di poesie anonime (pseudo-Hadewijch). I capitoli 2,3 e 4 costituiscono l'apporto vero e proprio del volume di K. Nel secondo capitolo K. analizza l'allegoria dell'amore romantico che esprime la relazione tra l'Anima e Dio. K. rivela come questa relazione non trovi espressione in una sola forma ma nei termini di tutte e quattro le possibili combinazioni di generi, in metafore cioè lesbiche, gay ed eterosessuali. Nel *Prologo* l'amante umano di Dio è una fanciulla che ama l'assente re Alessandro. Appaiono poi nell'opera altre analogie nelle quali l'amante e l'amato sono descritti rispettivamente come maschile e femminile, entrambi maschili ed entrambi femminili. Le combinazioni a genere misto tendono ad esprimere la distanza tra Dio e l'uomo; quelle tra lo stesso genere prossimità ed intimità. La combinazione di amante e amato maschili denota una relazione più intima con Dio anche se compare di rado; la si trova nell'amore tra Dio e i suoi *amis*. La combinazione di amante e amato femminili è invece molto frequente; la si riscontra in Anima amante di Amore che nel M. è una personificazione femminile. La combinazione dell'amante maschile di un'amata femminile compare raramente tanto che secondo K. il M. sembra deliberatamente evitarla. Queste analisi mettono in luce, nel M., il carattere flessibile della categoria del genere. I personaggi femminili assumono ruoli attivi: è la fanciulla del Prologo ad amare un re silenzioso e lontano, metafora di Dio, e nel M. l'Anima è attiva, desidera e cerca come dimostrano i verbi *querir* o *querer* a lei associati. Il cast del M. si rivela prevalentemente femminile: lo dice la moltiplicazione di titoli come "maistresse de Cognitione", "mere de Cognitione et de Divine Lumiere", riferiti ad Amore (cap. 56), o come quello di "Dame" aggiunto di frequente ai nomi di Amore e di Anima. Nel cap. 21 dove Amore è equiparato a Dio e ad Anima P. equipara anche generi diversi, confermando nel M. le qualità di flessibilità e permeabilità del genere. Nel terzo capitolo K. analizza l'allegoria del ceto sociale che nel M. è una metafora teologica che esprime il progresso dell'Anima verso Dio. Nei primi quattro stadi l'Anima è in una condizione di servitù ma a partire dal quinto inizia ad ottenere libertà e nobiltà, due concetti fusi nel termine *franc(he)*. Anche il ceto sociale si presenta dotato di flessibilità, fino alla messa in atto di rovesciamenti di ruoli. È questo il caso del rapporto tra l'Anima e le Virtù: l'Anima serve le Virtù ma poi diventa loro maestra. È anche il caso narrato nella parabola del servo che diviene più ricco e più saggio del maestro a cui appartiene, fino a che le due personificazioni non si scambiano di posto (cap. 21). Forse per questa ragione P. cita spesso dal Nuovo Testamento, laddove nella sentenza «Chi si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato» viene contemplato un ribaltamento di ruoli. La possibilità di cambiamento però non è mai riservata ai mercanti che P. giudica totalmente incapaci di avanzamento spirituale. La sistematica esclusione dei segni e dei simboli del potere militare dalla metafora della nobiltà si rivela degna di nota. Nel M. vi è un vassallaggio senza cavalieri e re Alessandro non è raffigurato come un capo militare contrariamente alla sua leggenda medievale. L'esclusione dei simboli militari rende le azioni del M. più azioni di donne che di uomini: sebbene esso sia scritto per entrambi i generi, tutti sono invitati ad imitare le esemplari azioni femminili. Il quarto capitolo è dedicato all'analisi dell'al-

legoria dello scambio economico. Molto diffusa nel M., essa trova utilizzo nella descrizione degli stati spirituali. Sono per lo più personificazioni femminili ad essere protagoniste delle transizioni economiche, fatto che non contrasta con la partecipazione delle donne nella vita economica dell'Hainaut nel tardo XIII secolo. Ricchezza e debito indicano nel M. uno stato spirituale. Amore è paragonato ad un nobile proprietario terriero a cui i servi devono tasse; allo stesso modo coloro che sono controllati da Ragione non sono liberi, e devono tributo. Nobiltà ed esenzione dalle tasse corrispondono invece a prestigio spirituale. Nel M. ricchezza e povertà sono giudicate sia in modo positivo che negativo: entrambe le condizioni tendono a causare desiderio e ad impedire lo sviluppo della mancanza di volontà. K. legge lo sviluppo dell'Anima lungo i sette stadi attraverso metafore economiche. Così, riassumendo, nel primo stadio l'Anima è indaffarata nel "labour", nella fatica. Nel secondo opera una rinuncia di cose materiali che le dà un certo grado di libertà spirituale. Il terzo stadio è dominato dall'allegoria del dono: l'Anima offre se stessa e anche Dio dà un dono all'Anima: il suo amore e tutta la sua bontà (cap. 117). Nel quarto stadio la personificazione Sposa dell'Anima (cap. 61) manda all'Anima una somma di denaro chiamata *erres*: una sorta di "acconto", insignificante in termini di valore, ma vincolante: anticipa uno scambio più importante, che verrà più tardi. Il termine *erres* indica anche un regalo di fidanzamento. In questo stadio l'Anima si sente profondamente indebitata (cap. 108); nonostante la sua povertà il debito deve essere ripagato (cap. 94). Nel quinto stadio l'Anima comprende che il suo debito è infinito e incalcolabile ma nel sesto stadio Amore-Dio-Cristo hanno pagato il suo debito. Nel settimo e finale stadio l'Anima è ridotta a niente e la sua unione con Dio scioglie le transazioni economiche che tra di loro sussistevano. Dopo le analisi delle tre allegorie nel quinto capitolo K. indaga attorno alle strategie che concorrono nel M. alla creazione del significato. La studiosa coglie nella comparazione il principio organizzante del M.: attraverso un intreccio di parabole, metafore, similitudini, paradossi e proverbi P. invita il pubblico a muoversi intellettualmente e spiritualmente tra il messaggio letterario e il messaggio figurativo. La responsabilità degli ascoltatori viene continuamente sottolineata. P. li indirizza enfaticamente a cercare lontano dal significato letterale e a capire le parole «divinement, par amour» (cap. 58), appellandosi cioè alla facoltà dell'intelligenza affettiva. Il M. è un'opera che chiede un'attiva interpretazione e in ciò il processo ermeneutico diviene per gli ascoltatori una pratica spirituale. K. sostiene che l'opera di P. sia decisamente catafatica: nonostante P. si appoggi talvolta alla teologia negativa, il M. si contraddistingue per la messa in atto di comparazioni positive. Il sesto capitolo è dedicato all'esame delle funzioni dell'allegoria. La sua versatilità permette a P. di insegnare, intrattenere e reclamare autorità. Permette anche di eludere l'autorità spostando l'attenzione lontano dall'autore al quale fornisce una sorta di "copertura". La sua polivalenza permette di presentare molteplici significati simultaneamente suggerendo associazioni non lineari, che resistono alla riduzione ad un singolo senso. K. nel corso del volume sottolinea come il M. presenti le relazioni d'amore, di genere, di ceto sociale e di scambio economico in modo marcatamente flessibile: questo rivela una visione della persona umana come altamente adattabile e K. vede in ciò una fondamentale corrispondenza nella scelta di P. del genere e della tecnica dell'allegoria. Nell'ultimo capitolo K. espone le conclusioni del suo studio e una serie di riflessioni. P. per la "women's history" si rivela una figura difficile a motivo dell'ideale di annichilazione che al lettore moderno risulta preoccupante, autodistruttivo o perfino masochistico. K. afferma che per gli standard moderni il M. è una tragedia: alla fine della storia la personificazione principale cessa

di esistere come individuo; secondo una prospettiva centrata in Dio, invece, la storia si pone, in un senso letterario, come una commedia: termina con l'unione dell'Anima e Dio in una relazione d'amore a volte chiamata matrimonio. Il testo della P. costituisce un'eccezione anche per l'assenza di metafore corporali e di elementi ad esse congiunti come malattie, visioni, il martirio fisico, ecc. Questa assenza si combina male con le categorie delle "women's writing" o "women's mysticism" che della centralità dei corpi fanno invece un elemento fondamentale. K. mette in discussione queste categorie chiedendo alla "women's history" quanto esse siano paradigmi medievali o moderni e come aiutino o impediscano il nostro comprendere. K. non considera il M. un'anomalia e nemmeno un'eccezione che conferma una regola ma un utile controesempio ad un insieme di assunzioni correntemente in voga. K. tende a relegare il M. all'ambito spirituale, ad una «prospettiva centrata in Dio», al dominio contemplativo. C'è da chiedersi quanto invece il M. non sia stato per gli ascoltatori anche una guida per la vita presente, come K. stessa lascia trasparire affermando qua e là le implicazioni politiche del M. Il volume di K. per gli aspetti che coglie e mette in luce si rivela un ottimo strumento capace di far ulteriormente progredire la comprensione di un'opera come il M.

Alessia Vallarsa

MARIE-MADELEINE DE CEVINS, *Les Franciscains Observants Hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450-vers 1540)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2008, pp. 685.

Nell'esaminare un'ampia ricerca, all'origine oggetto di una tesi di abilitazione, sulla fioritura e sulla decadenza dell'Osservanza francescana in Ungheria nel secolo a cavallo tra la fine del medioevo e gli inizi dell'età moderna, si deve in primo luogo prendere atto della caratteristica peculiare di un lungo medioevo, che la pratica storiografica e la riflessione metodologica hanno evidenziato per quel mondo a cavallo tra l'Occidente latino-germanico e l'Oriente slavo. Nelle numerose e documentate ricerche che hanno preceduto questo lavoro, la studiosa aveva già messo assai bene in luce che la trattazione del movimento osservante in quei territori non si lasciava racchiudere nelle ripartizioni cronologiche della manualistica tradizionale.

Le indicazioni sulla società e sulla storia dell'Ungheria, che emergono con grande precisione documentaria dalle pagine di questo volume, anche grazie all'ausilio di una cartografia di supporto, e di una serie di statistiche che consentono di gettare uno sguardo d'insieme, sono estremamente utili a chi non sia in grado di superare determinate barriere linguistiche, nella consultazione della bibliografia e delle fonti: che praticamente impediscono agli studiosi dell'Occidente euro-atlantico di apprezzare in maniera adeguata la realtà storica di una circolazione di uomini e di idee che, all'epoca, non erano ostacolate a causa della differenza di idiomi – e quindi nemmeno dalla lingua ungherese. D'altro canto non si può dimenticare che, durante il regno di Mattia Corvino (1458-1490), il Rinascimento dalle rive dell'Arno era giunto sino alle sponde del Danubio.

Un approccio al tema del francescanesimo «ungherese» – espressione forse maggiormente corretta che non «in Ungheria» – viene dunque valorizzato in questo volume da un duplice apporto. Da lato, appunto, un accesso diretto alla storiografia in lingua ungherese, altrimenti inaccessibile alla media degli studiosi, con una serie di osservazioni di conseguenza assai preziose. Dall'altro, un'agile familiarità con la più

recente storiografia relativa agli ordini mendicanti, in particolare per quanto riguarda l'ordine dei frati Minori nel basso medioevo occidentale.

A dire il vero la documentazione utilizzata dalla studiosa, e relativa all'argomento della propria indagine, non risulta essere particolarmente ampia. Senza seguirne in dettaglio le minuziose osservazioni, si possono sottolineare gli elementi maggiormente significativi del volume.

In primo luogo, vi sono state tratteggiate con estrema cura le specifiche modalità di insediamento degli Osservanti in terra d'Ungheria, facendo ricorso non soltanto a una minuta ricostruzione degli avvenimenti, ma anche, e soprattutto, dando un adeguato rilievo ai rapporti dei frati con i differenti ceti sociali: in un territorio che, senza ombra di dubbio, presentava caratteristiche assai diverse da altri paesi, come la Francia e l'Italia. Facendo ricorso a una comparazione serrata, sia pure con estrema prudenza, sono state opportunamente messe in rilievo non tanto le somiglianze, quanto le analogie, e in specie le differenze: rimarcando, inoltre, che la rete dei rapporti dei religiosi con i diversi ceti sociali nel corso del tempo mutava da una parte all'altra del paese. In secondo luogo, la messa fuoco di legami e divergenze con i francescani Conventuali, che venivano comunemente chiamati i «marianisti», è stata correttamente inserita all'interno di una valutazione globale del funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche medievali, almeno sino ai primi decenni dell'età moderna, senza limitarsi al circuito del mondo dei religiosi regolari. In verità, una presenza attiva sul piano pastorale del clero secolare, oggetto di precedenti studi di Marie-Madeleine de Cevins, collocava i frati francescani in un contesto alquanto diverso da quello caratteristico dell'Occidente latino. Infine, anche se non si può che essere d'accordo sul rilievo una «popolarità» dei francescani osservanti magiari, ma anche dei loro confratelli conventuali, non si può davvero dire che gli altri ecclesiastici fossero «impopolari». In ogni caso, il successo degli Osservanti in terra d'Ungheria fu reso possibile per l'appoggio dei sovrani e degli aristocratici, oltre che ovviamente dei romani pontefici (a dire il vero, la borghesia urbana magiara appoggiava piuttosto i francescani conventuali).

Per converso, nel momento in cui si verificava la crisi del francescanesimo osservante magiario, come annota precisamente la studiosa, essa non fu da ascrivere soltanto a fattori esterni, dal momento che in una certa misura era in atto un'implosione: evitando in ogni caso di trarre la facile conclusione che ci si trovasse in una situazione pre-luterana. L'esposizione delle ragioni della *débâcle*, a giudicare dall'analitica ricostruzione che ne è stata fatta nel volume, aiutano a uscire dal ricorso al frusto stereotipo della decadenza: non si poteva vivere «sulla frontiera» senza riceverne contraccolpi. È anche il caso di sottolineare che la sagace utilizzazione dei formulari redatti in latino agli inizi del secolo XVI a profitto dei vicari dell'Osservanza francescana ha fatto sì che fosse possibile varcare il limite di attenersi soltanto al carattere prescrittivo delle fonti normative, e di arrivare a mettere a fuoco la pratica quotidiana dei religiosi.

All'interno di una ricostruzione monumentale emergono, peraltro, alcuni elementi di carattere più generale, che concernono la storia e la storiografia francescane, in particolare per quanto attiene al fatto che, in genere, la rappresentazione di sé offerta dai frati assai sovente oblitera la realtà degli avvenimenti di cui essi, a diverso titolo, sono protagonisti. Ne consegue che, anche quando si mantenga un atteggiamento vigile nella valutazione delle fonti, si può finire con l'accettare più o meno supinamente il modo di vedere le cose, di rappresentarle e di spiegarle, che costituisce l'orientamento basilare della memorialistica francescana – se si può utilizzare un

termine abbastanza onnicomprensivo da includere non soltanto le cronache vere e proprie, ma anche tutti i brandelli di informazione che consentono la costruzione di una memoria (dunque, anche all'interno di documenti usualmente classificati come normativi, almeno dal punto di vista formale).

In un'ottica di carattere comparativistico, che in effetti mette in evidenza le differenze, in questo angolo del mondo medievale occidentale all'interno dell'oriente slavo, al centro dell'Europa e ai margini di un mondo islamico in espansione, con il contributo offerto da questo volume è possibile apprezzare in maniera adeguata un volto alquanto particolare dell'Osservanza francescana, in special modo attraverso i suoi caratteri istituzionali assai singolari, anche in rapporto all'organizzazione più generale di questa «fraction officielle» dell'Ordine dei frati Minori. In un certo senso, la studiosa si è mostrata estremamente sensibile alla netta percezione di un'identità peculiare, che pare essere stata un tratto caratteristico dell'Osservanza ungherese, consentendo di spiegare in questo modo le sue oscillazioni istituzionali nei confronti della dirigenza minoritica. In verità, facendo massicciamente ricorso alle fonti osservanti, e in particolare a due registri degli inizi del secolo XVI, nelle pagine del volume si è riversata la documentazione di un orientamento fondamentalmente favorevole alle ragioni e alle prospettive del cristianesimo, e poi del cattolicesimo, romano, riflettendosi in una certa misura nella valutazioni, per riflesso delle modalità secondo le quali i frati stessi valutavano gli avvenimenti.

In ogni caso, non si può che essere d'accordo con una ricostruzione, che mette in evidenza in qual modo gli Osservanti svolgessero soprattutto un ruolo di avanguardia difensiva alla frontiera del mondo latino: dopo la metà del secolo XV non tanto con gli «eretici», ivi compresi gli hussiti (una categoria dai contorni non facilmente definibile sulla base delle fonti inquisitoriali a disposizione), e non soltanto nei confronti degli Ottomani, ma persino dei cristiani appartenenti all'Ortodossia. In questo ambito di problemi, la lettura delle pagine del volume dedicate alle attese escatologiche e alla figura dell'Anticristo, nel periodo della «crisi» dell'Osservanza ungherese non sono del tutto convincenti (forse perchè si rinvia a studi non immediatamente accessibili per ragioni linguistiche). Per dirlo in altri termini, non convince del tutto l'affermazione che in quel periodo vi fosse in Ungheria una «vague de contestation teintée d'eschatologie et de prophétisme qui dénonçait pêle-mêle la corruption» della Chiesa e degli ecclesiastici. Più meno in quel volgere di tempo, nella Spagna delle Germanías e nella Germania della rivolta dei contadini le fonti erano molto più esplicite al proposito. Lo stesso vale per osservazioni, secondo le quali gli Osservanti magiari erano i promotori di «une foi inscrite dans les oeuvres et exemptes des angoisses eschatologiques»: in effetti, non particolarmente diffuse al di fuori di testi letterari. Pur con queste riserve, non vi è dubbio che Marie-Madeleine de Cevins offra un contributo rilevante a mettere in evidenza il vero ruolo svolto dagli Osservanti nella rivolta popolare del 1514, aggiungendo questo movimento alla lista delle insorgenze del primo quarto del secolo XVI, con un netto progresso rispetto alle acquisizioni della precedente storiografia ungherese.

Un'attenzione particolare merita, in verità, quanto si scrive nel volume a proposito della predicazione osservante e più precisamente in riferimento ai sermonari di due personaggi resi famosi nell'intera Europa dall'editoria, tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo, vale a dire Pelbart di Temesvár e Oswald di Laskó (su entrambi la studiosa si era già soffermata in precedenza con alcuni contributi specifici). Se è sempre difficile passare dalla documentazione offerta dalla carta stampata alla predicazione effettiva, in queste pagine risalta un netto progresso nella corretta utilizzazione delle

opere omiletiche dei due frati osservanti ungheresi, almeno per le informazioni che se ne possono attendibilmente ricavare sulla storia religiosa del paese. Altre questioni restano invece in sospeso. In primo luogo, quali erano effettivamente le fonti cui attingevano quegli autori di sermoni latini? Si tratta di un elemento di notevole rilievo, dal momento che, all'epoca, gli «autori» saccheggiavano con estrema disinvoltura la letteratura precedente. Non è affatto una novità che, a sua volta, Oswald abbia abbondantemente attinto a Pelbart. Si vorrebbe in realtà sapere se è possibile rintracciare nei loro scritti qualche traccia della predicazione dei frati dell'Osservanza italiana: all'apparenza assai modeste, se si tiene conto invece della presenza nella regione di Giacomo della Marca e soprattutto di Giovanni da Capestrano, e dell'enorme diffusione, manoscritta e a stampa, dei sermonari di san Bernardino da Siena, ma anche di altri predicatori dell'Osservanza, in particolare dopo l'introduzione della stampa a caratteri mobili. La questione si pone esattamente sulla scia delle annotazioni analitiche di Marie-Madeleine de Cevins, tali da suggerire una relativa indipendenza dei due frati e un assai stretto legame dei loro sermoni a stampa con la situazione sociale, religiosa e culturale del paese. A rendere conto di alcune divaricazioni, da lei messe in evidenza, è sufficiente prestare attenzione al diverso atteggiamento degli osservanti ungheresi e degli osservanti italiani a proposito del lusso e delle «vanità»: un elemento da tenere in particolare conto, alla luce della filiazione italiana delle origini del francescanesimo in questa parte d'Europa, e ancor più della stessa Osservanza.

Si tratta di un aspetto che vale la pena di sottolineare, quando nel volume si legge che, al contrario di quanto accadeva nella vicina Polonia, dove gli Osservanti erano comunemente chiamati «Bernardini», nella provincia magiara il culto per il santo dell'Osservanza non era affatto diffuso e che la devozione per il Nome di Gesù, che si collocava al centro delle prediche di Bernardino da Siena e della propaganda agiografica dei suoi seguaci – in primo luogo del principale promotore della sua canonizzazione, Giovanni da Capestrano –, si diffuse relativamente tardi. Si è colpiti nel constatare che i frati osservanti ungheresi furono particolarmente tiepidi nel favorire il culto e la canonizzazione del frate italiano, che in quell'area di Europa era morto ed era stato sepolto, e che in Italia era celebrato come l'eroe della vittoriosa battaglia di Belgrado. Ciò risulta assai strano, tenuto conto dell'interesse ossessivo per una pretesa di santità, manifestato dagli osservanti in tutta Europa.

In questo libro è stata messa giustamente in particolare evidenza la struttura centralista – ancor più che centralizzata – dell'Osservanza ungherese, tale da allontanarsi alquanto dal carattere formalmente democratico della tradizione istituzionale francescana, sino a configurare una forma di organizzazione che non trovava all'epoca riscontri. In verità, la riforma condotta a termine con le costituzioni del 1454 da parte dei frati conventuali ungheresi li poneva a loro volta all'interno di un filone riformista, dunque non più un'esclusiva dei frati osservanti.

A ragione la studiosa ha segnalato la necessità di un'analisi più accurata del testo delle costituzioni del 1499, per un loro ruolo di cerniera: di esse di vorrebbero meglio conoscere le scaturigini, vale a dire la fonte della loro ispirazione. Una ricerca siffatta potrebbe anche condurre a conoscere in maniera più articolata il profilo intellettuale degli Osservanti magiari. A dire il vero, nel volume si è fatto ricorso a ogni fonte di informazione possibile, e pur tuttavia si è rimasti alla superficie dei problemi. Sulla linea di queste annotazioni, si arriva a un punto cruciale, vale a dire l'orientamento in sostanza moderato che, per Marie-Madeleine de Cevins, ha costituito un tratto specifico dell'Osservanza ungherese: frutto di un atteggiamento conservatore – esito possibile dello stesso ideale di osservanza della Regola francescana, e dunque in

quell'area condiviso in realtà anche con i frati conventuali «marianisti»: la differenza tra loro non risultava poi tanto rilevante. In altri termini, che cosa significava essere frati mendicanti in terra magiara alla fine del medioevo? Costituire piccole comunità al di fuori delle città principali, oppure non lontano da esse, dove in primo luogo si pregava? Era veramente il trionfo di un «modus humilis»? Ciò non impediva comunque di utilizzare oggetti liturgici di grande valore, donati ai frati dai fondatori dei loro insediamenti oppure da benefattori – forse sarebbe più esatto dire prestati, alla luce di quanto è poi accaduto quando l'aristocrazia e la borghesia ungherese sono passate alla Riforma.

Anche alla luce dei propri studi sulle confraternite dei laici devoti, la studiosa aveva iniziato a porsi una domanda di più ampia portata, relativa alla questione di una differente strategia nei rapporti tra i francescani ungheresi, in particolare gli Osservanti, e la società urbana, con esiti diametralmente opposti agli orientamenti pastorali rilevabili all'epoca in paesi come la Francia e l'Italia.

Il maggiore contributo offerto dall'ampio lavoro contenuto nel volume di Marie-Madeleine de Cevins è stato la minuziosa ricostruzione del percorso storico dell'Osservanza francescana in Ungheria, dando conto delle diverse fasi della sua presenza all'interno del paese, alla luce della storiografia più significativa e con un massiccio ricorso alle fonti. Ne è scaturito un contributo alla ricostruzione del profilo del paese in età medievale, un paese in cui l'adesione al cristianesimo latino era un elemento di identità in un contesto in cui diverse popolazioni vivevano le une accanto alle altre. In altri termini, il risultato delle indagini è andato ben al di là della risposta al quesito, relativo al repentino collasso dell'Osservanza.

Roberto Rusconi

GABRIELLA ZARRI, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVI*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, pp. 314.

In questa raccolta di saggi di una delle maggiori studiose italiane di storia religiosa delle donne si ripropongono in lingua italiana alcuni testi pubblicati in altre lingue, ma anche altri già usciti in diverse sedi e ripubblicati, con l'evidente intento di delineare un quadro problematico completo, che, malgrado il titolo dato al volume, riguarda in primo luogo «libri di donne» e «libri per le donne» – categorie entro le quali si potrebbero facilmente ricollocare anche alcuni contributi sui «libri religiosi per i laici». I testi, ovviamente rivisti e aggiornati bibliograficamente, rappresentano in ogni caso una scelta tra i numerosi contributi di Gabriella Zarri, anche rispetto a quelli raccolti in precedenza, nel 1990 e nel 2000. Inoltre, ognuno dei saggi radunati in questo volume si potrebbe agganciare in maniera organica ai libri da lei curati ovvero ai convegni da lei promossi (in questo senso sarebbe stata molto utile la pubblicazione della sua bibliografia).

L'attenzione di Gabriella Zarri per la relazione tra donne e libro religioso rimonta a un convegno della Società Internazionale di Studi Francescani del 1984, dove tenne una relazione su *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro. Testi devoti in volgare editi tra il 1475 ed il 1520*, pubblicata nel 1986 e inserita nell'innovativa raccolta del 1990 su *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, come si leggeva sulla copertina (mentre il frontespizio ne sottolineava un altro aspetto: *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*). Si tratta di un interesse mantenuto vivo nel 1994 dalle celebrazioni dell'ottavo centenario

della nascita di santa Chiara d'Assisi, con il testo sugli *Scritti spirituali di Caterina de' Vigri e delle sue sorelle* (edizione originale in francese nel 1995), con un impegnativo lavoro di coordinamento della ricerca, che ha portato alla stampa di un corposo volume da lei curato *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa* (Roma 1996): con un'appendice bibliografica la cui importanza è stata purtroppo offuscata dai successivi cataloghi elettronici di edizioni antiche a stampa. Su questi temi l'autrice ritornava con un contributo di sintesi: *Disciplina delle donne e creanza cristiana: regole spirituali e regole monastiche (secoli XV-XVII)* (edizione originale in inglese nel 2000), come parimenti di sintesi è un altro intervento, pubblicato in inglese in quel medesimo anno: *Donne scrittrici di libri religiosi*. Si tratta in effetti di una ricerca che continua, su argomenti sempre nuovi, come indicano le pagine su *La cultura monastica femminile nel Seicento: Angelica Baitelli* (2004).

Tra i numerosi contributi degli anni successivi, sono stati scelti a rappresentare la produzione di letteratura religiosa in volgare destinata alle donne: *Sante pellegrine. Orsola e le compagne*, un testo inserito in un catalogo di mostra (2000), da ricollegare alla raccolta di studi di Gabriella Zarri, che usciva in quel medesimo anno con il titolo: *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, ma soprattutto la ricerca puntuale, che rimanda in qualche modo ai primi lavori della studiosa, vale a dire *La promozione di libri religiosi in volgare nel primo Cinquecento: il caso dell'eremita Girolamo Redini* (2007).

Se la storia religiosa delle donne ha costituito nel corso degli anni il centro di gravità della ricerca storica di Gabriella Zarri, non si deve sottovalutare il dato di fatto che essa si è inserita, almeno in prospettiva, anche all'interno del quadro più ampio della letteratura religiosa per i laici, come attestano, a due decenni di distanza, da un lato le *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)* (1987), e dall'altro le riflessioni su *Temi mistici e pratica spirituale alla fine del secolo XVI tra innovazione e controllo istituzionale* (2004) (mentre in verità risulta abbastanza eccentrico, rispetto all'impostazione complessiva della raccolta, anche se utile a rammentare l'ampio spettro di interessi della studiosa, il saggio iniziale su *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma*, del 1982).

Non è certo inutile sottolineare l'utilità di queste raccolte, che permettono di completare il profilo intellettuale di studiosi maggiormente note per le loro pubblicazioni monografiche, e che al contrario perseguono ulteriori ricerche (oppure hanno condotto indagini preliminari su determinati temi). Quanto alla *Introduzione* di Gabriella Zarri ai propri contributi, in questo come in altri casi non si tratta affatto di un testo d'occasione, perché vi si è tratto spunto per un ulteriore passo in avanti nella riflessione: non soltanto rendendo esplicito il retroterra metodologici degli approcci alla documentazione, ma soprattutto procedendo alquanto oltre nella riflessione storiografica.

Se questa raccolta di studi si riferisce in prevalenza a problematiche incentrate sui secoli XVI e XVII, non a caso *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, curato da Gabriella Zarri (insieme a Lucetta Scaraffia), a tre lustri di distanza dalla sua pubblicazione è stato ristampato nel 2009.

Roberto Rusconi

LUDOVICA BRAIDA, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 330.

Il volume di Ludovica Braida è un esempio significativo di un grosso lavoro interdisciplinare che da anni, soprattutto in Francia e in Italia, è stato condotto attorno

ai testi e ai libri. Materialità e idealità o anche prosaiche vicissitudini individuali guidate dal caso, dalle circostanze, dai repentini mutamenti degli agoni politici, religiosi e culturali della prima età moderna, emergono da queste pagine dense e coinvolgenti.

La densità delle vicende biografiche di autori, editori, stampatori, dedicanti, dedicatari e lettori, se può creare un po' d'affanno nel lettore meno erudito, lascia indubbiamente intravedere agli storici della letteratura, della cultura e agli storici *tout-court* ulteriori e stimolanti piste di ricerca. Queste del resto sono testimoniate dai riferimenti che l'autrice stessa fa a recenti tesi di dottorato poi sfociate in volumi come nel caso de *La fabbrica dei divieti. Gli indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV* (Sylvestre Bonnard, Milano 2008). L'incrocio di letteratura, filologia e storia si è in effetti rivelato particolarmente fecondo in seguito agli sviluppi delle ricerche condotte nell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede aperto da un decennio al pubblico degli studiosi. A queste fonti inedite la Braida ricorre nell'ultima parte del volume che è costruito quasi esclusivamente su fonti a stampa, sui libri, appunto.

Ma se censure a autocensure sono uno dei *fil-rouge* del volume, sarebbe fuorviante concentrarsi su questo aspetto a discapito di quella miriade di intrecci che precedono o accompagnano la confezione di un libro e in particolare del "libro di lettere", un vero fenomeno editoriale italiano degli anni Quaranta-Cinquanta del Cinquecento. Un fenomeno che contiene in sé già molti risvolti di lungo periodo venuti poi a galla con maggior evidenza nel secolo successivo e in particolare nel Settecento dei Lumi. Sulla doppia natura del libro, come opera e come oggetto si avviarono dei dibattiti in ambito spagnolo già dal secondo Seicento, finché, come ha fatto notare Roger Chartier, attorno al quesito posto da Kant nel 1796, «che cosa è un libro?» (R. Chartier, *La materialità dello scritto. Che cosa è un libro? Risposte a una domanda di Kant*), si arrivò a riflettere con più attenzione sul complesso problema dell'autorialità e della proprietà letteraria di un testo, della sua diffusione a vantaggio della diffusione del sapere, ma non a svantaggio degli scrittori che aspirano a vivere scrivendo. A questi studi più recenti di Chartier Ludovica Braida ha dedicato a sua volta un saggio (L. Braida, *La doppia storicità del testo nella riflessione di Roger Chartier*, in Ludovica Braida - Alberto Cadioli [eds.], *Testi, forme e usi del libro. Teorie e pratiche di cultura editoriale*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2007, pp. 13-25 e pp. 26-38 e in generale tutto il volume) preceduto da un altro articolo incentrato sulle dinamiche del mercato editoriale di antico regime che potevano privare l'autore di ogni diritto sulla sua opera (Ludovica Braida, *L'autore assente. Mercato del libro e proprietà letteraria nel Settecento italiano*, in «La fabbrica del libro. Bollettino di storia dell'editoria in Italia» IX [2003], in particolare le pp. 2-5).

Premesso questo, entriamo in *medias res*. Tutto comincia, fra sentimenti contrapposti fatti di reticenze, di timori di plagi e desiderio di fama, negli anni 1538-1545; è allora che iniziano le fortunate operazioni editoriali che portano alla luce lettere di singoli autori (Pietro Aretino, Niccolò Franco, Claudio Tolomei, Pietro Bembo, Annibal Caro) e, in seguito, raccolte di lettere di più autori e lettere a carattere tematico (facete, amorose ecc.). I pioneristici studi in questo campo condotti da storici della letteratura e della cultura (Amedeo Quondam, Jenain Basso, Marc Fumaroli) risalenti alla fine degli anni Settanta e ai primi anni Ottanta del Novecento, si sono arricchiti, come si evince dal volume della Braida, degli studi dedicati alla storia dell'evangelismo italiano e della censura dei libri (dalla Bibbia ai testi in volgare), campi di ricerca come si è accennato, ancora oggi fiorenti.

Molto, infatti, si è attinto a questi “libri di lettere” per ciò che concerne i protagonisti dell’inquieto Cinquecento religioso: Vittoria Colonna, Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi, Giulia Gonzaga, Alvisi Priuli ecc., tutti nomi ricorrenti nelle varie raccolte, appartenenti alla “galassia degli spirituali”, come l’autrice definisce con efficacia la composizione di un gruppo elitario, ma poliedrico allo stesso tempo (p. 218). Ancora molto, però, resta da distillare dalle centinaia di lettere pubblicate fino alle soglie del Seicento, tra varianti, espurgazioni censorie e atti pirateschi compiuti dagli stampatori.

Da prendere in considerazione sono, ad esempio, i numerosi accenni a programmi pedagogici rivolti al pubblico dei giovani esortati ad uno studio qualificato dei classici latini e greci (p. 58); il “buon volgare” delle lettere a stampa si rendeva così funzionale ad operazioni educative più ampie che dovevano, tuttavia, confrontarsi coi programmi pedagogici e planetari della Compagnia di Gesù; questo aspetto merita qualche approfondimento.

Un «sapere condensato», valido per un pubblico più vasto di curiosi e non troppo eruditi: questa una delle espressioni chiave del libro e questo il fine che gli editori veneziani, memori della lezione di Pietro Bembo sull’uso del volgare, riservavano ai “libri di lettere” del Cinquecento prospettati come modelli per «scrivere e parlare bene».

I quattro capitoli del volume si dipanano attorno ad un coerente ordine cronologico che rispecchia l’evolversi delle tre tipologie di “libri di lettere” indicate a suo tempo da Quondam: sillogi di lettere di un autore famoso (Aretino, Bembo, Caro, Tolomei ecc.); lettere di uomini e donne illustri in vari campi raccolte da un autore di fama (Dionigi Atanagi, Ludovico Dolce, Francesco Sansovino, Girolamo Ruscelli); libri di lettere confezionati per il buon segretario, ovvero formulari di scrittura epistolare (Giulio Cesare Capaccio, Giovan Battista Guarini, Angelo Ingeneri, Bartolomeo Zucchi).

L’importanza attribuita all’analisi del paratesto che ha alimentato la prolifica stagione della storia del libro in epoca contemporanea (a questo riguardo segnalò un saggio uscito insieme al libro della Braidà: Chiara Schiavon, *Una via di accesso agli epistolari. Le dediche dei libri di lettere d’autore nel Cinquecento. Prima parte*, in «Margini. Giornale della dedica e altro» 3[2009] consultabile in versione elettronica sul sito www.margini.unibas.ch/web/rivista/numero_3/saggi/articolo3/letetre.html), non fu misconosciuta anche dagli eruditi dei secoli precedenti. Mi permetto di ricordare qui un esempio calzante incontrato nei miei studi; mi riferisco al rinomato grecista e accademico fiorentino Anton Maria Salvini che, nella lettera indirizzata nel 1718 all’amico scultore Antonio Montauti, con incisività e sintesi definì il composito lavoro di *équipe* sotteso alla produzione di testi e libri che connotava la stessa composita Repubblica letteraria: «L’inventare da sé è il primo posto degli ingegni, ma non per questo sono esclusi i traduttori, i commentatori, i correttori de’ buoni libri...e quelli che si pigliano la briga di rivedere le cose d’altri, benché cattive, per farlo manco cattive ed esercitare una tale opera di amore universale il quale debbe l’uomo all’altro uomo (cfr. M.P. Paoli, *Anton Maria Salvini (1653-1729). Il ritratto di un “letterato” nella Firenze di fine Seicento*, in Jean Boutier - Brigitte Marin - Antonella Romano [eds.], *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècles)*, École française de Rome, Rome 2005, pp. 501-544: 531-532).

Nel volume della Braidà, nel quale si ricostruisce un contesto ancora non troppo sensibile alle incipienti posizioni filantropiche dell’abate Salvini, affiora ad ogni pa-

gina il complesso interagire di figure e ruoli diversi, mostrando come le raccolte epistolari con le loro dediche, i loro indici, i loro frontespizi, mettano in luce i rapporti di autori, editori, curatori, stampatori con le istituzioni culturali del tempo (accademie, università, sodalizi di corte ecc.) e con le gerarchie laiche ed ecclesiastiche, delineando una rete pacifica e/o conflittuale di mittenti e destinatari.

Il crescente valore attribuito all'utilizzo dei "libri di lettere" da parte del pubblico dei lettori è testimoniato dal progressivo perfezionarsi degli indici che, assenti nelle edizioni degli anni '40, arrivano poi ad essere concepiti gradualmente come indici per autore, per autore e argomento, per tipologia di destinatario ecc. A questo riguardo sarebbe interessante fare un parallelo con gli ordinamenti degli archivi delle corti italiane; da una certa epoca è infatti maggiormente visibile il lavoro dei segretari nella suddivisione delle corrispondenze per qualità di mittenti e destinatari proprio come avvenne per i quattro volumi di lettere inviate e ricevute da Pietro Bembo, edite a Venezia fra il 1548 e il 1552.

Un dato importante messo in luce dalla Braidà in merito ai nomi noti e meno noti che si ritrovano nelle varie edizioni delle raccolte è l'ampliamento della nozione di autore che dava adito alla «creazione di una comunità unificata da uno stesso sistema di valori e da una stessa pratica letteraria» (p. 44). Non va dimenticata infatti la pervasività che, *mutatis mutandis*, aveva il modello dell'epistolografia umanistica fondato sull'amicizia intesa nel senso di affinità morali e intellettuali, su quel rapporto scambievole al centro del genere delle «lettere familiari» inaugurato da Cicerone e poi assunto come sinonimo di «civile conversazione» praticata nell'oralità e nella scrittura. A questo modello si collega l'edizione che nel 1561 Dionigi Atanagi fece *De le Lettere facete et piacevoli di diversi huomini et chiari ingegni...* che al di là del tema riproponeva anche personaggi degli anni '30-'40 del Cinquecento come il vescovo di Verona Giovan Matteo Giberti, il poeta burlesco Francesco Berni, il segretario Giovan Francesco Bini che ricordavano al lettore l'ambiente culturale e sociale di un gruppo di amici che in gioventù erano stati segretari presso corti laiche e cardinalizie, condividendo ideali religiosi e interessi letterari compreso il divertimento e addirittura il riso (p. 186).

Pur nella contaminazione di ruoli in cui l'uomo di lettere si trovava costretto ad agire nel magmatico mondo cortigiano, alcuni editori aspiravano ad essere anche autori; è questo il caso di Girolamo Ruscelli e di Paolo Manuzio, figlio di Aldo, che nel 1556 dava alle stampe le sue lettere personali dalle quali, nell'edizione del 1560, espunse alcuni riferimenti autobiografici, oltre che alcuni personaggi considerati eterodossi. Proprio attorno alla figura di Paolo e del figlio Aldo jr si apre a mio avviso un altro filone interessante di ricerca che nel volume resta appena adombrato: ovvero quello della trasmissione di mestieri e saperi tra complicità e conflitti generazionali, conflitti che esplosero al momento in cui Aldo, poco attento ai consigli del padre stabilitosi a Roma come stampatore pontificio, decise di progettare «l'antologia delle antologie», ovvero una riedizione delle lettere volgari uscita poi col titolo accattivante, anche se non corrispondente alla novità proclamata, di *Nuova scielta di lettere di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni scritte su varie materie* (Venezia 1574). La minaccia delle censure romane non intimoriva il rampante diciassettenne Aldo e del resto fra gli spirituali italiani si erano riaccese nuove speranze dopo la morte del pontefice Paolo IV avvenuta nel 1559 e la scarcerazione e assoluzione del cardinale Giovanni Morone.

Fatto sta che le restrizioni censorie acuitesi a partire dagli anni Sessanta, e forse il mutare del gusto, orientarono la produzione dei "libri di lettere" verso la specializ-

zazione tematica, e poi verso i «libri del segretario» che «scrive per gli altri». Nella specializzazione rientrava, oltre al criterio tematico, quello geografico esemplificato dalle *Lettere volgari di diversi gentilhuomini del Monferrato* curata da Stefano Guazzo nel 1566. Molte piccole patrie dotate di accademie dai nomi più fantasiosi (tra cui appunto l'accademia degli *Illustrati* di Casale Monferrato) rivendicavano una loro visibilità in una galassia più duratura di quella rappresentata dagli «spirituali» e nota come «Repubblica delle lettere». Sfumando il richiamo al «buon volgare», quello che contava di più era diffondere temi e saperi «utili», vuoi la conoscenza della storia coeva, presente nella raccolte di *Lettere di principi* curate da Girolamo Ruscelli e la cui terza edizione del 1570 contiene per la prima volta alcune lettere di Francesco Guicciardini, vuoi la disponibilità di tecniche di scrittura, di modelli retorici, di citazioni e *loci communes* spendibili al servizio degli *arcana imperii* e presenti nel trattato di Francesco Sansovino dedicato alla figura del segretario, ben quattordici edizioni fra il 1564 e il 1608.

Se il concetto di utilità, ovvero fruibilità, reso tangibile dalla continua elaborazione di *abstracts* e di indici introdotti a corredo dei libri sembra sovrapporsi e annullare l'*inventio* che caratterizzò l'esordio del fortunato fenomeno editoriale oggetto del volume di Ludovica Braida, ciò non toglie, come opportunamente fa notare l'autrice in conclusione, che le raccolte di lettere esaminate non dimostrino una loro vitalità. Vitalità che si manifesta sia nelle continue trasformazioni dei testi dovute alle espurgazioni censorie, o alle esigenze del mercato editoriale, sia soprattutto nelle numerose tracce manoscritte, in quelle postille a margine vergate ad opera di vari lettori in varie epoche e rinvenute su alcuni esemplari conservati nelle biblioteche europee. Una storia di scritture, dunque, ma anche di letture, una storia che si fa ancor più evocativa nel momento in cui le trasformazioni epocali di oggi investono forme e strumenti di comunicazione.

Maria Pia Paoli

GIUSEPPE LIPARI (ed.), *Scritture e libri della Sicilia cappuccina*, Università degli studi di Messina - Centro interdepartimentale di studi umanistici, Messina 2009, pp. 310.

I contributi pubblicati in questo volume rimandano all'attività di conservazione del patrimonio librario e della memoria storica presso la Biblioteca Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Messina, che nell'arco di tre lustri hanno prodotto i due volumi del catalogo curato da Giuseppe Lipari (*Incunaboli e cinquecentine della Provincia dei Cappuccini di Messina*, Sicania, Messina 1995: ma si veda anche, del medesimo studioso, *Gli incunaboli delle biblioteche della provincia di Messina dei frati minori cappuccini*, in *Filologia umanistica per Gianvito Resta*, Antenore, Padova 1996, pp. 1145-1189) e i sei volumi di *Le edizioni del XVII secolo della Provincia dei Cappuccini di Messina*, a cura di Fiorenzo Fiore e Giuseppe Lipari (Sicania, Messina 2003 e 2007). Per una valutazione dell'impatto culturale, e della riflessione intellettuale, da essi suscitati può sempre essere utile il volume della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina, *Tra biblioteca e pulpito. Itinerari culturali dei frati minori Cappuccini* (Sicania, Messina 1997).

In queste pagine l'attenzione si è spostata sulle informazioni desumibili dai volumi a stampa che si possono legittimamente ricollegare alle biblioteche cappuccine storiche: «lo studio dei flussi dei libri cappuccini nel corso dei secoli, i modi con cui si sono aggregati in librerie, e poi si sono dispersi o si sono sciolti in più ampi depo-

siti librari, come le biblioteche statali», scrive Vincenzo Fera nella *Premessa* (p. 6), ricordando che, in un certo senso, indagini di questo genere possono essere anche un contributo a quella storia della pietà di cui aveva scritto in anni lontani don Giuseppe De Luca. Sempre nella breve *Premessa* ci si interrogava peraltro sul carattere specificatamente “cappuccino” di un volume a stampa.

Una prima risposta al quesito viene subito offerta da Giuseppe Lipari, *Il paratesto delle edizioni “cappuccine” siciliane* (pp. 7-25), il cui contributo inizia con un richiamo alla portata generale di una tematica che, in anni recenti, ha notevolmente ampliato gli orizzonti nello studio della storia del libro a stampa: «È ormai acclarata in ambito critico l'importanza che assume l'apparato paratestuale nel connotare una pubblicazione ben al di là delle valenze propriamente semantiche del testo che riproduce» (p. 7). Si tratta di un'osservazione di notevole pregnanza quando si abbia a che fare con il libro antico. E nel caso specifico si tratta di valutare: «se, e in quale misura, l'appartenenza di un autore a un determinato Ordine religioso, nella fattispecie ai Cappuccini, abbia avuto ricadute tangibili sul piano paratestuale» (p. 8). Una risposta si propone sin dalla prime rilevazioni, dal momento che «In prevalenza i volumi esaminati esibiscono come etichette informative semplici frontespizi tipografici non di rado corredati di modeste vignette xilografiche» (p. 10). Dall'indagine, in sostanza, si conferma nello stesso tempo una consonanza generale e una specificità locale: «l'insieme delle dediche e, in qualche misura degli avvisi [quasi sempre opera dello stesso autore] (spesso i ruoli e le finalità dei due elementi si sovrappongono e si scambiano) che pur in una comune afferenza al *milieu* culturale cappuccino, rivelano in ambito siciliano una marcata accentuazione dei *topoi* ampiamente diffusi anche al di fuori della pubblicistica dell'Ordine» (p. 12), vale a dire un insistente richiamo «alla condizione di povertà», mentre era ribadito «un netto rifiuto dell'erudizione».

Il motivo conduttore dei contributi che integrano il volume, corredati da ampi e puntuali indici, è dato da un'attenta analisi dei «segni sui libri», in sintonia con l'accresciuta attenzione che in tempi recenti è stata prestata alle provenienze librerie delle edizioni conservate nei fondi antichi delle biblioteche. Al proposito si possono vedere pubblicazioni come Daniele Danesi (ed.), *«Hic liber est». 700 anni di segni sui libri, biblioteche e collezionismo a Siena*, con contributi di Sara Centi ... et alii, Biblioteca comunale degli Intronati, Siena 2009, e anche Katia Cestelli - Anna Gonzo (eds.), *Provenienze. Metodologia di rilevamento, descrizione e indicizzazione per il materiale bibliografico*, documento elaborato dal Gruppo di lavoro sulle provenienze coordinato dalla Regione Toscana e dalla Provincia autonoma di Trento – Trento: Provincia autonoma di Trento, Soprintendenza per i beni librari e archivistici – Firenze: Regione Toscana, Giunta regionale, 2009.

In effetti, anche il contributo di padre Fiorenzo Fiore, *Incunaboli e cinquecentine della Provincia dei Cappuccini di Messina. Nuove accessioni* (pp. 27-99), pur presentandosi formalmente come un completamento del catalogo del 1995, presta una particolare attenzione alla provenienza dei singoli volumi, alle note di possesso e alle annotazioni su di essi apposte. Se il primo dato è di notevole rilevanza ai fini di una potenziale ricostruzione di biblioteche disperse (ed eventualmente è in grado di confermare l'esistenza di una vera e propria “libreria” conventuale), e l'ultimo può riservare inattese scoperte, sono le note di possesso a fornire precise indicazioni su quali libri avessero in uso, tra i frati cappuccini, i predicatori, i definitori, i custodi, i sacerdoti, i lettori, i missionari... Spigolando tra queste note, si rileva in primo luogo che tali libri avevano un'esistenza abbastanza vivace e, di fatto, soprattutto una lunga vita (molte annotazioni si spingono ben addentro a tutto secolo XIX). Il caso certamen-

te più singolare è rappresentato da *I quattro libri dell'architettura* di Andrea Palladio, un'edizione veneziana del 1570, donata nel 1955 ai cappuccini di Belo Horizonte, che mezzo secolo dopo ne hanno fatto a loro volta dono ai confratelli messinesi (p. 63), come peculiare è l'esemplare di una *Historia della vita di Ciro* di Senofonte (pp. 80-81), che apparteneva a un provinciale, a suo tempo segretario del cardinal Guglielmo Massaia (di cui nel 2009 si celebrava il bicentenario della nascita).

Sono segni di una vita, dove i libri si prestano – ma evidentemente si possono non restituire. Al verso di c. 465 di una *Vita di Gesù Christo* del certosino Ludoph von Sachsen si legge infatti: «Questo libro è del [...] Gioseppi Fiorillo l'ha prestato alli padri cappuccini per servirsene hoggi che sono li 3 di luglio 1611» (p. 57). Forse per i frati non valeva, a rovescio, un antico ammonimento, annotato su un volume: «che non si possa estrarre sotto pena di scomunica» (p. 72; cfr. p. 77). I libri arrivavano ai frati anche per il tramite di un lascito, come si registrò puntualmente nel 1659 (p. 76). A volte si trattava invece di storie di ordinaria povertà: nel frontespizio di un esemplare dell'*Aureum sacrae theologiae rosarium* del francescano osservante magiaro Pelbart di Themeswar si leggeva: «Questo libro lo diede il molto rev. Provinciale a luogo di Gangi per l'onze quattro dovea il luogo di Nicosia al sud[detto] luogo non potendo soddisfare con danar» (p. 65).

I due successivi contributi presentano un'angolatura analoga, dal momento che lo spunto delle indagini condotte è stato rappresentato in entrambi i casi dal riuscito sforzo di ricondurre a una precisa biblioteca cappuccina fondi librari antichi altrimenti dispersi a causa delle soppressioni ottocentesche degli ordini regolari, intendendola come un'importante tessera della fisionomia religiosa di un insediamento cappuccino, sorto agli inizi del secolo XVII, la cui vicenda viene largamente ricostruita, con attenzione anche al patrimonio edilizio e storico-artistico (per quanto almeno ne resta). Si trattava peraltro di posseduti librari di modesta entità, a disposizione di una comunità religiosa dai ranghi ridotti.

Oltre duecento volumi sono stati ritrovati nel riordino del patrimonio librario dell'ex Seminario di Santa Lucia del Mele, e si aggiungono a quelli confluiti nella biblioteca universitaria di Messina e a una cinquantina transitati per il convento di Milazzo: di essi si occupa Elena Scrima, *I libri dei cappuccini di Santa Lucia del Mele* (pp. 101-173), con ampia appendice documentaria sulla vicenda della soppressione del convento (alla medesima studiosa si deve un altro recente intervento: *La biblioteca dei cappuccini di Francavilla di Sicilia alla fine del XVI secolo: libri e letture tra proibizioni e prescrizioni*, in corso di stampa). La prospettiva dell'indagine, che la accomuna alle altre ricerche, è ben indicata all'inizio: «L'analisi dei segni lasciati sugli esemplari da parte dei fruitori (firme d'uso e d'applicazione, annotazioni sull'acquisizione dei volumi, nomi di possessori completi di qualifiche, particolarità delle legature) è stata adottata come strategia per individuare le stratificazioni di una collezione di mediocre proporzione e levatura» (p. 102). Nel profilo della storia del piccolo convento cappuccino emerge che soltanto sul finire del seicento si pose il problema di una «riorganizzazione del settore comunità, con l'ampliamento del dormitorio e la trasformazione della “credenza di libri” in una vera e propria biblioteca», che «indicava [...] la diversificazione dei compiti dei religiosi» (p. 107). E se la relazione redatta in occasione dell'inchiesta innocenziana dell'anno 1650 non menzionava nessuna *libreria* tra i locali del convento, arrivati al 1672 si accennava a «una credenza di libri o scaffa'», e soltanto nel 1698 si riscontrava «una stanza di modeste dimensioni, dotata di scaffali e di testi consoni ai bisogni della comunità» (p. 112). L'indagine ha messo in luce «le modalità attraverso le quali il singolo reli-

gioso otteneva i libri per le proprie esigenze. Una fraternità poteva acquisire i testi seguendo strategie diverse e le note ritrovate ne documentano le più frequenti, quali lo scambio di volumi doppi con conventi limitrofi, il sistema dei legati per messe e persino il ricorso alla compravendita diretta, con «ulteriori possibilità d'acquisizione: lasciti da parte di benefattori, omaggi, elemosine» (pp. 112-113). In realtà non esisteva, almeno in questo caso, una politica di acquisizione bibliotecaria, bensì di «applicazione». È stato giustamente ricordato, sulle orme di padre Giovanni Pozzi, che, contrariamente all'uso corrente, «L'apposizione del nome escludeva la proprietà, indicava “contrariamente al ruolo di un ex libris, un esproprio; l'applicazione a un luogo segnava una messa in comune del bene individuale acquisito, senza possibilità di ritorno o di alienazione”» (p. 112). Né si deve trascurare l'importanza del fatto che «Nel ventaglio di firme rinvenute, il nome personale è spesso completato dalla qualifica che distingueva ciascun frate all'interno dell'Ordine: studente, sacerdote, predicatore, guardiano. I religiosi che avevano contribuito, più dei loro confratelli, all'accrescimento del fondo librario ricoprivano i gradi alti di *concionator* o lettore e dunque, oltre a possedere una preparazione culturale superiore, avevano maggiori opportunità d'acquisto» (p. 113). Come osserva la studiosa nelle proprie conclusioni: «L'esplorazione per generi evidenzia il carattere distintivo della raccolta, riflesso di una fraternità periferica, volta da un lato alla predicazione itinerante, all'assistenza agli infermi, agli esercizi di pietà, dall'altro al perfezionamento e all'approfondimento teologico. Un orientamento che sembra espungere opere non strettamente funzionali alle pratiche consuete dei frati e non lascia spazio né alla letteratura classica [sic] né alle scienze» (p. 118). Tra le varie rilevazioni minute vale forse la pena di segnalare le annotazioni, frutto di una revisione inquisitoriale, operata da un frate cappuccino, di nome Celestino, inquisitore del Regno di Sicilia deputato alla censura libraria nel 1683 (sia pure a parecchi anni di distanza dalla data di pubblicazione dei relativi volumi), e anche l'evidenza delle tracce della collocazione libraria (e forse dell'esistenza del corrispettivo inventario, se non catalogo), laddove per il convento di Messina si segnalano il numero dello scaffale e del singolo volume.

Quanto al contributo di Maria Rosa Naselli, *La “libreria” dei cappuccini di Pozzo di Gotto* (pp. 185-245), ci si ritrova nella situazione analoga di un piccolo convento fondato nei primi decenni del secolo XVII, la cui “libreria” ancora all'altezza dell'inchiesta innocenziana del 1650 non viene menzionata. Ciò ovviamente non esclude che vi si trovassero libri, in particolare i testi richiesti dalle celebrazioni liturgiche. In molti casi essi non compaiono negli inventari delle biblioteche, proprio perché conservati in sacrestia: su un breviario si annota ancora nel 1830 «ad uso del coro» (p. 208). Un'annotazione su un volume però vi fa cenno, con riferimento al 1664. Anche in questo caso sono state rintracciate, mediante un vero e proprio esame “autoptico” nei fondi della Biblioteca comunale, poco meno di trecento opere, per un totale di quasi quattrocento volumi – per la stragrande maggioranza risalenti al secolo XVIII. Il profilo che ne emerge è molto chiaramente delineato: «La raccolta libraria così individuata sembra corrispondere perfettamente ai canoni di una qualsiasi piccola biblioteca conventuale, dove i frati [...] raccoglievano materiale utile allo svolgimento di [...] attività apostolica» (p. 190). Ne consegue una rilevazione immediata: «L'insieme più consistente del fondo è, tuttavia, rappresentato da una grande varietà di quaresimali, domenicali, sermonari o comunque opere utili all'esercizio della predicazione» (p. 191). Proprio perché si trattava di volumi strettamente connessi alla pratica pastorale, «sulle pagine di queste opere si trovano molto spesso postille, annotazioni, richiami e, qualche volta, sui fogli di guardia o le pagine bianche, interi

sermoni» (p. 191). Era dunque una biblioteca prevalentemente in italiano, e di volumi in piccolo formato: “libri da bisaccia”, che si addicevano all’uso da parte dei frati, e raramente “libri da banco”, più funzionali per una biblioteca formale.

Le note apposte su volumi attestano che il più delle volte si accumulavano *post mortem* nella *libreria* del religioso che li aveva avuti in uso. A più riprese si rilevano annotazioni del tenore: «Un giorno avanti la sua morte», il che poteva verificarsi più di una volta, se un volume andava di mano in mano, come suggeriscono le ripetute annotazioni settecentesche su un’edizione (p. 240). Interessante è anche il frequente ricorrere di una formula, che nel suo tenore sembra rinviare agli accesi dibattiti dei primordi minoritici: «a semplice uso». Incuriosisce, infine, il fatto che da qualcuno in questa piccola “libreria” siano stati individuati dei libri proibiti (p. 203 e p. 244).

Il contributo di Rosaria Strabuzzi, *Le pergamene della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Messina* (pp. 263-308), con regesto e trascrizioni di documenti risalenti ai secoli XIV-XVII ivi conservati, ricorda, anche se i temi trattati nei documenti non hanno un particolare carattere “cappuccino”, pur essendo importanti per altri risvolti, «che nel convento oltre alla biblioteca è presente anche un archivio che raccoglie il materiale documentario delle varie case dei frati minori Cappuccini della provincia messinese, nata dall’antica divisione del 1573, in seguito alla quale si costituirono le tre province di Messina, Palermo e Siracusa» (p. 263, nota 1).

Nella sua *Premessa* osservava Vincenzo Fera che «lo stesso OPAC delle Biblioteche Cappuccine sta diventando di anno in anno sempre più uno strumento di lavoro ragguardevole, che fa vedere come il fiume di questa tradizione abbia nel corso dei secoli irrorato ogni parte dell’ecumene, e come l’Ordine abbia interagito, partecipe o ribelle, con i poteri politici e religiosi» (p. 6). Si tratta di un esito singolare, per un ordine regolare ai cui primordi si poteva registrare un vero e proprio rifiuto del libro, il cui possesso era ritenuto pericoloso per l’osservanza dell’autentica povertà francescana, sul piano sia economico sia intellettuale. Invece esiste oggi una vivace Associazione Bibliotecari Cappuccini, particolarmente attiva nella preservazione di un patrimonio librario che nell’ultimo mezzo secolo ha rischiato una distruttiva dispersione. Da ultimo resta da rimarcare, per questo volume come per gli altri di cui si diceva all’inizio, che una collaborazione tra gli studiosi dell’università e i religiosi dell’ordine non può che dare frutti positivi.

Roberto Rusconi

PAOLO SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 318.

Il chierico reatino Tullio Crispoldi è rimasto uno dei personaggi della storia religiosa del Cinquecento italiano che è assai difficile far uscire dalla penombra delle fonti (persino il suo cognome pare restare indeterminato, dal momento che viene riportato anche come Crispolti). Ha contribuito alla sua difficile conoscibilità il fatto che sia praticamente inesistente una documentazione che lo concerna, al di fuori dei numerosi prodotti della sua intensa attività editoriale.

Quando la sua figura apparve sulla scena, in rapporto con il protonotario apostolico, e poi vescovo di Verona, Gian Matteo Giberti, «messer Tullio» aveva soltanto venti anni. Entrato al servizio dell’illustre prelado, uno dei maggiori rappresentanti della corrente italiana di riforma religiosa definita dell’«evangelismo», sino alla morte di questi nel 1543 si diede a un’intensa attività editoriale, con opere organicamente

ricollegate al progetto di rinnovamento del vescovo: non è fuori luogo pensare che egli abbia attivamente collaborato alla stesura di molte sue opere pastorali, anche perché si serviva dei medesimi stampatori.

Questo volume conferma un elemento di non poco peso, vale a dire in quale misura il ricorso alla stampa abbia rivestito un ruolo assai significativo per i circoli riformatori italiani della prima metà del secolo XVI. Degli scritti di Crispoldi, solo il *Sommario delle prediche* è rimasto manoscritto e, come aveva messo in evidenza a suo tempo Paola Pavignani, in una veste predisposta verosimilmente per la stampa. D'altro canto il ruolo degli editori/stampatori aveva assunto rilevanza sin dall'arrivo a Verona del nuovo vescovo: «A tale scopo [un ritorno alle fonti originarie dei Padri della Chiesa] nel 1528 il Giberti aveva fatto venire da Venezia i tipografi Nicolini da Sabbio, affinché installassero la loro stamperia entro le mura del palazzo vescovile» (p. 24). Presso di loro uscirono, anonimi, i primi opuscoli di Tullio Crispoldi, e parimenti presso un altro tipografo attivo a Verona, Antonio Putelletto, un'altra serie di operette «reuite & corrette per il medemo, et stampate di sua permissione». Con queste edizioni, alla fine degli anni '30, l'autore usciva peraltro dall'anonimato (p. 162).

Paolo Salvetto ha accuratamente elaborato una «bibliografia delle opere di Tullio Crispoldi» (pp. 289-293), molte delle quali all'inizio uscite appunto anonime – alcune nemmeno registrate nel *Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo*, dove peraltro è possibile riscontrarne ulteriori, a riprova dell'indubbia difficoltà del compito dello studioso: d'altra parte la memoria bibliografica del libro antico è soggetta a una pesante selezione, nella misura in cui nella conservazione bibliotecaria siano stati privilegiati i volumi corposi e in latino, e non certo gli opuscoli di devozione in volgare. Si tratta di una cinquantina di edizioni, tra libretti, opuscoli e fascicoli, che configurano un'attività editoriale articolata, quasi esclusivamente in italiano (alcuni scritti in latino usciranno dopo la sua morte). Non a caso le edizioni maggiormente conservate sono, da un lato, i *Tullii Crispoldi Reatini In D.N. Iesu Christi passionem, & mortem commentarij maxima cum eruditione, cum pietate insignes. Petro Francisco Zino interprete. – (Venetiis: per Petrum de Nicolinis de Sabio, 1547)* [CNCE 13781], e dall'altro la *Practica aurea, communes locos nonnullos complectens, diuini verbi concionatoribus, ecclesiarum'que praepositis per quam utilis, & necessaria, edita a d. Tullio Crispoldo Reatino, viro in primis eruditissimo, nec minus pio* (Venetiis: in vico Sanctae Mariae Formosae ad signum Spei, 1566) [CNCE 13784]. A lui si deve anche una traduzione dei *Ragionamenti* del gesuita Francisco de Borja e dell'*Arte di servire a Dio* del francescano iberico Alonso de Madrid, che ebbe almeno tre edizioni.

L'autore di questa monografia è riuscito a fare sagacemente ricorso a una siffatta produzione, quasi tutta in piccoli formati, fascicoli di 8/10 carte, più spesso libretti dalle 48 alle 64 carte. Soltanto gli scritti sulla Passione oltrepassano di alcune decine il centinaio di carte (mentre la *Practica aurea* ne annovera 176). Si trattava di un'attività editoriale rimarchevole, se la pubblicazione a Venezia dei primi cinque volumi delle sue opere annoverava complessivamente quasi 1500 pagine: anche se a dire il vero oltre un terzo apparteneva al primo volume: *Istruzione de' sacerdoti di m. Tullio Crispoldo da Rietie. Vtilissima ad ogni christiano, e massimamente a quelli che esercitano la dignità sacerdotale, dove s'ammaestrano, non meno i sudditi, che i sacerdoti c'hanno hauer cura di loro. E questa è la prima parte delle sue opere*, uscita nel 1567 e ristampata nel 1568 [CNCE 13787 & CNCE 13790]. La sua destinazione chiericale ha facilitato indubbiamente la conservazione bibliotecaria: allo stesso modo in cui le liste dei titoli dei libri posseduti dai religiosi italiani alla fine

del secolo XVI attestano la circolazione di edizioni non altrimenti documentate, oltre a una segnalata dall'autore (p. 256). Si tratterebbe di *Orationi bone a la confessione*. Roma, Antonio Blado; Stefano Nicolini da Sabbio, 1548 [BIB 50855]; *Orationi per la confessione*, Raimondo Amato, Napoli 1551 [BIB 50857]; *Avertimenti spirituali*, Vincenzo Luchino, Roma 1556 [BIB 6577 + BIB 7554 (1556 & 1566)]; *Opus inscriptum Regula delli veri amatori di Christo*, Sebastiano Martellini, Macerata 1574 [BIB 8955]; *Regole di veri amatori del signor Iesu Cristo*, Michelangelo Sermartelli, Firenze 1592 [BIB 7095]; *Alcuni bellissimi et utilissimi trattatelli spirituali*, Stampati in Roma, per Stefano Nicolini de Sabio ad istanza de Tulio Crispoldo da Riete, 1557 [BIB 44427].

Giustamente lo studioso ha messo in luce «le pieghe spesso ambigue» degli scritti del Crispoldi (p. 124), a carattere esplicitamente devozionale, da considerarsi però «uno strumento non solo educativo, ma anche di controllo» (p. 162). Verosimilmente ai lettori dell'epoca, spiriti tormentati ovvero occhiuti inquisitori, doveva essere più agevole individuare le «complesse stratificazioni culturali del testo» (p. 187). Tante erano le «sfumature» percettibili nei suoi numerosi libretti, «la cui cifra intima è ravvisabile nei contenuti da divulgare, nelle “secrete ammonizioni”, nelle formule e nei linguaggi allusivi cui corrispondevano differenti livelli di fruizioni delle verità di fede» (p. 187).

Con molta finezza Paolo Salvetto riesce a districarsi all'interno della produzione libraria «autore Tullio Crispoldo, clerico reatino», e soprattutto a ricavare le tappe di un suo itinerario religioso e intellettuale personale: a partire dal magistero veronese di Johann von Kampen, che gli diede modo di scivolare da un impegno squisitamente pastorale al servizio di Gian Matteo Giberti a una più approfondita discussione a carattere teologico (cap. II), che lo porterà anche «Sul crinale dell'eresia», nella sfera in cui operavano Juan de Valdés e Bernardino Ochino, e maturava la redazione di un famoso libro, il *Beneficio di Cristo* (cap. III). Considerate le premesse, non c'è allora da stupirsi se il suo percorso individuale, negli anni ormai segnati dalle assise conciliari tridentine, si sia svolto «All'ombra degli “spirituali”» (cap. IV).

È particolarmente interessante la ricostruzione che lo studioso fa della ristampa delle opere del chierico reatino, a opera della grande azienda editoriale dei Giolito, iniziata nel 1566 e chiusasi nel 1572 (pp. 236-272), forse per la morte dell'autore: al punto che, dei nove volumi previsti, ne uscirono da torchi veneziani soltanto cinque. Fu tutta l'operazione a presentare senza dubbio caratteri affatto particolari. La collana venne offerta al successore di Giberti sulla cattedra episcopale veronese, Agostino Valier: peraltro, membro eminente della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti. Alla revisione degli scritti di Crispoldi provvide un gesuita, a quanto sembra poco propenso a prestare attenzione ad «ambiguità e sfumature» contenute nei testi, intento invece a metterne in rilievo le «linee pastorali e spirituali». Che cosa accadeva, dunque, dei «bei libretti di messer Tullio», come li aveva etichettati Ludovico Beccadelli? In realtà erano state stampate con «semplici correttivi» ovvero «con minime variazioni», che peraltro «ne suggerivano una più rassicurante lettura ecclesiale»: talora sottolineata dall'aggiunta di una glossa in margine. Giustamente si rileva l'esito effettivo di tale operazione, all'apparenza puramente editoriale: «Non solo dunque le aggiunte o sottrazioni di testo, ma anche la nuova veste grafica con il suo apparato di glosse, di pericopi, di tavole delle materie e con la sua divisione per capitoli rappresentavano uno strumento capace di orientare il tipo di fruizione verso le finalità cui quelle opere erano state destinate» (p. 270). Si ricordi, per inciso, che soltanto per il primo volume sono attestate tracce di una circolazione manoscritta: in

verità era quello che maggiormente «lasciava trasparire il retroterra dottrinale» delle posizioni di Tullio Crispoldi.

Proprio nelle ultime righe della sua fatica, lo studioso ci lascia in sostanza con un interrogativo aperto, rivolto verso questioni più generali della storia religiosa italiana degli ultimi decenni del secolo XVI, vale a dire se l'ultima produzione di libri a stampa di Tullio Crispoldi da Rieti «rappresentò e per la loro vocazione strettamente pastorale e per la loro testimonianza di una stagione unica per fermenti, dibattiti e speranze, un tentativo di recupero di quel patrimonio ancora fruibile nei mutati contesti politico-religiosi» (p. 272).

Se nelle sue *Meditazioni sopra il Paternostro* si parlava dei fedeli «diversamente afflitti», alla fine ci possiamo domandare se alla “rivoluzione inavvertita”, come è stata definita l'introduzione della stampa a caratteri mobili alla fine del '400, non sia subentrata nella politica editoriale italiana della fine del '500 anche una “reazione inavvertita”.

Roberto Rusconi

LUCIA FELICI, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Claudiana, Torino 2010, pp. 151.

Il controverso rapporto tra i riformatori protestanti e l'Italia è da decenni uno dei nodi su cui la storiografia ritorna a ondate periodiche. Come i padri della Protesta si rapportarono con la Penisola e, meglio ancora, come gli italiani guardarono al di là delle Alpi è oggetto da tempo di studi specifici. Basterà ricordare, per citare i casi più noti, gli incontri promossi nel 1983 in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (si veda per tutti il volume *Lutero in Italia* curato da Lorenzo Perrone per Marietti), il testo di Salvatore Caponetto dedicato a *Melantone e l'Italia* (Claudiana, Torino 2000) o, per evocare un personaggio al confine tra eresia e ortodossia, la monografia di Silvana Seidel Menchi su *Erasmus in Italia* (Bollati Boringhieri, Torino 1987). Il confronto tra i “novatori” d'oltralpe e gli italiani è dunque uno dei modelli cui gli storici del Cinquecento ricorrono da tempo per decifrare il fallimento di una Riforma che nella Penisola non ebbe esiti positivi, se non in gruppi ristretti o per periodi di tempo limitati.

Questa stessa formula è alla base del recente lavoro di Lucia Felici *Giovanni Calvino e l'Italia* che, mettendo a fuoco la nutrita bibliografia sul riformatore ginevrino, ne analizza i molteplici e non sempre limpidi rapporti con gli italiani.

Il lavoro è suddiviso in quattro capitoli che passano in rassegna l'argomento da punti di vista differenti. La prima sezione è dedicata all'ingresso del messaggio calviniano e, più in generale, della dottrina e delle opere del riformatore in Italia (*La penetrazione di Calvino in Italia*), a partire da un dato con cui, giustamente, Felici inizia l'intera trattazione del tema: «Calvino, unico tra i riformatori, arrivò in Italia prima dei suoi libri» (p. 9). In quel 1536 in cui la corte di Renata di Francia iniziò a creare una delle più avviluppate matasse che la Casa d'Este si sarebbe trovata a dover sbrogliare nei suoi inquieti rapporti con il papato, Calvino fece visita, sotto lo pseudonimo di Charles d'Esperville, alla duchessa di Ferrara, convertendola e diventando da allora in poi la sua guida spirituale. Dopo quel passaggio nulla sarebbe più stato come prima e gli italiani avrebbero iniziato a fare i conti con i seguaci di quel riformatore il cui messaggio non ci mise molto a catalizzare le istanze radicali presenti all'interno del multiforme movimento filoprotestante sparso per la Penisola.

Ma dopo Calvino, che attraverso contatti epistolari continuava a mantenere vivo il cordone ombelicale con cui le sue dottrine giungevano agli italiani, arrivarono

anche i suoi libri o, per meglio dire, i libri che d'Oltralpe riuscivano a varcare i confini della Penisola. In questo, come in molti altri punti del volume, l'analisi di Felici pare allargarsi per assumere quasi i contorni di un bilancio più complessivo. A essere passate in rassegna oltre alle opere del riformatore ginevrino o a quelle da lui propriamente ispirate, sono anche i molti libri e libelli in cui, a vario titolo, filtrarono insegnamenti e contenuti del magistero calviniano. Basterà ricordare due nomi centrali per la diffusione italiana (e come tale, si potrebbe dire, nicodemiticamente non palesata) di Calvino: Marcantonio Flaminio e Antonio Brucioli. Sulle loro orme e in diverso modo molti altri italiani, spesso esuli per causa di religione, divulgarono tra i connazionali le dottrine del riformatore, consegnando alla storia libri di uno straordinario valore eversivo e allo stesso tempo capaci di raggiungere uomini e donne di diversa cultura e provenienza. E i frutti, corroborati dalla predicazione vera e propria sostenuta da Ginevra, non mancarono. È il secondo capitolo (*Gli italiani e Calvino*) a occuparsene in modo dettagliato, tratteggiando quasi un compendio della Riforma in Italia. A essere passate in rassegna sono le varie comunità che a Calvino e al suo magistero si richiamarono più o meno direttamente (dunque, in un modo o nell'altro, gran parte delle conventicole eterodosse italiane). Il messaggio del riformatore fu in grado di intercettare l'attenzione degli italiani assai più di altre dottrine, anche se spesso non mancarono – per non dire che furono la regola – forme di “ibridazione” che combinarono, in un peculiare eclettismo dottrinale, i capisaldi del calvinismo (predestinazione *in primis*) e asserzioni teologiche le più diverse, dal sacramentalismo di matrice zwingliana (una concezione, cioè, meramente simbolica del sacramento) ad approcci spiritualistici di derivazione anabattistica o antitrinitaria. In questo senso il lungo elenco di comunità che Felici ha potuto inserire nel suo volume, più che dare conto del successo della dottrina calvinista – un successo, ben inteso, che pure vi fu – consente di toccare con mano come la miscela tipicamente italiana di spunti teologici diversi, quando non divergenti, fu capace di insinuarsi nelle pieghe di un'ortodossia tutt'altro che blindata. È sufficiente indicare alcune delle comunità di cui Felici parla e delle quali ricostruisce i lineamenti essenziali per capire come il movimento filoriformato italiano fu esteso e variegato: dalle chiese valdesi del Piemonte “calvinizzate” da Ginevra a quelle calabresi annegate in un bagno di sangue, da Messina a Napoli, Viterbo, Lucca, Siena, Modena, Ferrara, Bologna, Venezia, Milano, Cremona, Mantova, Bergamo e Vicenza non vi fu angolo d'Italia o quasi in cui qualcuno non levò la sua voce contro le pretese della Chiesa di Roma. Le simpatie che la Protesta seppe attirare tra gli italiani furono tante anche per il carattere “fuido” di cui la discussione poté godere e per lo spazio di aperto confronto che si creò con la convivenza, come detto, di orientamenti spesso molto diversi tra loro. Se tutto ciò visto dall'Italia poteva sembrare un punto di forza e, se si vuole, di maggiore libertà o franchezza intellettuale, da Ginevra, dove si lavorava per costruire un'ortodossia alternativa a quella papistica, l'ambigua rottura “all'italiana”, fatta di geometrie variabili e – peggio ancora – di dissimulazioni pubbliche era giudicata vergognosa.

Questa formula influenzò e determinò di fatto il giudizio di Calvino sugli italiani, esplorato nel terzo capitolo del volume (*Calvino e gli italiani*). Un giudizio negativo e pieno di riserve dettate dall'impasto di umanesimo, volontà speculativa e difficoltà oggettive in cui la fede degli italiani che si distaccarono dall'ortodossia si trovò a navigare. «Calvino stigmatizzò gli italiani per il loro eccessivo soggettivismo, cinismo, doppiezza, capziosità, mancanza di serietà nelle questioni di fede: in breve, per il loro individualismo religioso» (p. 79). Fu questo insieme peculiare di “qualità negative”

– quelle per intenderci degli *Eretici italiani* descritti da Delio Cantimori – che condusse il riformatore di Ginevra a sospettare sempre e comunque degli infidi italiani. La volontà poi di continuare a tenere i piedi in due staffe mediante un atteggiamento dissimulatorio e nicodemitico fu risolutamente condannato da Calvino che nell'*Excuse à Messieurs les Nicodemites* del 1544 si pronunciò contro atteggiamenti ambigui: la professione di fede riformata doveva essere aperta e scevra da infingimenti. Ai credenti non restavano che due vie: o l'allontanamento dalle terre dell'Anticristo (cioè del papa) o il martirio. Ma fu forse in occasione della clamorosa esecuzione del medico spagnolo Michele Serveto, giustiziato a Ginevra per volontà di Calvino nel 1553, che la frattura tra il riformatore e gli italiani si fece insanabile. Serveto aveva pagato con la vita i suoi convincimenti antitrinitari, condivisi peraltro da non pochi "eretici" italiani. Lo shock provocato da quel rogo, che, una volta per tutte, dimostrò come il consolidamento delle chiese nate dalla Protesta non disdegnava di servirsi degli stessi mezzi cui altrove ricorreva l'Inquisizione cattolica, fu un punto di non ritorno. Gli scritti di Sebastiano Castellione e Celio Secondo Curione che si pronunciarono contro la condanna di Serveto e, più in generale, contro la persecuzione di quanti erano bollati di eresia condusse a una vera e propria resa dei conti, che vide l'allontanamento di molti italiani dal rifugio ginevrino. Chi restò o chi vi giunse in seguito lo fece aderendo all'ortodossia calvinista, per come progressivamente si strutturò, e non di rado ricoprì ruoli pastorali.

Nel bene e nel male Calvino creò un modello alternativo a quello romano e «significativamente la sua Ginevra fu considerata l'"altra Roma", l'immagine speculare della roccaforte dell'Anticristo» (p. 101). Al "novello papa" Calvino e a quanti, tra una Roma e l'altra, decisero di non scegliere nessuno dei due modelli è dedicato il capitolo conclusivo (*Contro Calvino*) che in qualche modo riprende e amplia il discorso iniziato nel capitolo precedente. Né sorprende che contro Calvino ancora una volta siano censiti alcuni "arcieretici" italiani – in testa quel Giorgio Siculo, estremo propugnatore della dissimulazione religiosa. Un'ultima interessante appendice alla trattazione è quella inerente da un lato la sfida, pastorale e intellettuale, tra il cardinale modenese Jacopo Sadoletto e lo stesso Calvino, dall'altro la proteiforme tradizione di *pamphlets* e scritti volti a trasmettere un'immagine negativa, quando non denigratoria, di Calvino, additato persino come padre dell'ateismo.

Un'utilissima bibliografia tematica chiude il volume, offrendo una messa a punto sugli studi che a vario titolo hanno incrociato la figura del riformatore.

Nel complesso il libro di Felici ha colto la ricorrenza del V centenario della nascita di Calvino (1509-2009) per svolgere, attraverso la visuale prospettica offerta dal rapporto tra il ginevrino e l'Italia, una scorsa sugli effetti che la Riforma ebbe sulla Penisola e sui suoi abitanti, dentro e fuori i confini di un Paese politicamente frammentato. *Calvino e l'Italia* diventa così un testo capace non solo di guidare il lettore alla scoperta della figura e del messaggio di Giovanni Calvino, ma di compendiarlo in un quadro armonioso i molti rivoli della policentrica Riforma italiana. Una Riforma in cui rifluirono, mediante una sintesi originale e per molti versi disorganica, spunti dottrinali assai diversi, dal mite valdesianesimo al temutissimo anabattismo antitrinitario. Tra questi due estremi non ebbero difficoltà a inserirsi con crescente successo le dottrine calviniane che, nonostante le rampogne del ginevrino, gli italiani continuarono a declinare a modo loro. Malgrado Calvino e oltre Calvino.

Matteo Al Kalak

PERLA CHINCHILLA - ANTONELLA ROMANO, *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Universidad Iberoamericana-École des hautes études en sciences sociales, Ciudad de México 2008, pp. 375.

Frutto di un colloquio tenutosi nel 2005, il volume offre un quadro della “modernità” attraverso le lenti della «diversità della produzione scritta della Compagnia» e dello «scontro tra la cultura retorica e la cultura scientifica». L’uso della parola “modernidad” riconduce il colloquio alle linee storiografiche che negli ultimi anni hanno indagato il ruolo della Chiesa tridentina – o del pensiero illuminista – nella formazione dello stato e della società moderni, con particolare riguardo alle istituzioni, al sistema giuridico e al vasto campo della nascita dei diritti umani (ricordiamo a questo proposito per l’Italia il volume di F. Bolgiani - F. Margiotta Broglio - V. Ferrone [eds.], *Chiesa Cattolica e modernità*, il Mulino, Bologna 2004).

La modernità è ancora un *vulnus* nella storiografia e porta in sé tutti i germi del termine moderno, coniato nel VI secolo d.C. con il significato di recente, ma quasi da subito caricato di forti valenze ideologiche e di contrapposizione all’Antico e al Medioevo. Il concetto di modernità che lega tutti i contributi raccolti nel volume è indicato con esattezza in una nota del saggio di Antonella Romano (nota 11, p. 244), una delle anime principali del volume, che recentemente si è dedicata alla traduzione francese di alcuni lavori di Paolo Prodi (*Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, 2006). Esso è ricondotto dalla Romano a due linee storiografiche precise che dovranno essere tenute in considerazione dal lettore. Si tratta da una parte di Michel Foucault (e più precisamente il suo *Sorvegliare e punire*) e dall’altra del concetto di disciplinamento come elaborato da Paolo Prodi, e particolarmente nel volume *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (1994).

In quest’ottica i decreti tridentini – visti anche come risposta alle riforme religiose europee –, la scoperta dei Nuovi Mondi e dell’“altro”, e l’uso della stampa (con condizioni profondamente diverse a seconda che si parli dell’Oriente o dell’America latina) sono ancora una volta lo spartiacque della definizione del moderno e della nascita della modernità, anche se i vari saggi, da più punti di vista, si allontanano dalla concezione eurocentrica della storia. In questo caso, infatti, la “modernidad” è applicata alla Compagnia di Gesù nella sua attività missionaria extraeuropea; all’ordine più volte descritto come il più “moderno” per struttura, organizzazione, formazione, spiritualità (spesso una modernità racchiusa nella definizione di flessibilità, adattamento, o *accommodatio*) e alla cultura da esso prodotta nel momento in cui utilizzò i generi letterari, della retorica e della scienza, nati in Europa nella sua missione nel Mondo. In un certo senso possiamo dire che i missionari gesuiti ebbero la possibilità di essere più “moderni”, poterono manifestare posizioni diverse da quelle della Chiesa gerarchica o esserne le punte più avanzate o, in altre parole, che i missionari conquistarono e furono conquistati dal diverso, adattando forme culturali europee a usi e costumi delle popolazioni che incontrarono.

Qui non si ripercorreranno in dettaglio i contenuti dei numerosi saggi che spaziano geograficamente da una parte e dall’altra del globo per trovare il loro momento unitario oltre che intorno alla Compagnia di Gesù nella natura del documento storico utilizzato: i generi letterari, a partire dalla retorica intesa nella sua accezione più ampia, nati nel mondo europeo che seguirono i gesuiti nel mondo dialogando con esso. Spesso si tratta di generi letterari che furono profondamente interessati dalla Riforma tridentina in maniera diretta – come i catechismi o le immagini – o indiretta

– come le agiografie, i reliquari, o i sermoni – diventando strumenti di diffusione del pensiero controriformistico, strumenti di formazione delle coscienze, e che subirono un calcolato o spontaneo processo di adattamento nelle Americhe o in Asia, talvolta frutto di una simulazione, più frequentemente di un conflitto e della ricerca di un “compromesso”; spesso, inoltre, sono documenti storici che potrebbero appartenere a più generi letterari.

I primi due saggi (Norman Durán e Alfonso Mendiola) utilizzano come fonte storico-documentaria le cronache. Entrambi lavorano sulla *Historia natural y moral de las Indias* (1590) di José de Acosta riletta a partire dalla tesi storica esposta da Juan Carlos Estenssoro nel suo *Del paganismo a la santidad* (Lima, 1998). Della complessa ed articolata tesi dello storico peruviano (ricca di spunti e interpretazioni di lunga durata che fanno dell’identità indigena una creazione sempre legata all’oppressione) Durán e Mendiola utilizzano la distinzione tra prima e seconda evangelizzazione, cioè tra quella praticata dagli ordini mendicanti, che per primi giunsero in Nuova Spagna, e quella della Compagnia di Gesù (1572), e più genericamente dagli ordini religiosi dell’età della Controriforma. L’arrivo dei gesuiti – e con essi dei decreti tridentini con la loro imposizione di un solo modo e maniera di essere cristiani – diede origine a una nuova evangelizzazione che concepì e, per molti tratti costruì, una concezione essenzialmente idolatrica della prima evangelizzazione e diabolica della cultura indigena.

Non poteva mancare una sezione dedicata alle immagini. Elisabetta Corsi, attraverso una ricca bibliografia e una articolata premessa metodologica, medita sul laboratorio gesuitico per eccellenza: la Cina. L’aspetto universalistico delle immagini (così come dei gesti e dei comportamenti) non significò immediatezza della lettura e della fruizione; anch’esse furono oggetto di una forma di adattamento per permetterne una lettura e una interpretazione in una realtà complessa e culturalmente diversa da quella europea. Jaime Humberto Borja si occupa invece di un “genere” che occupa uno spazio importantissimo nel periodo post-tridentino: le reliquie e con esse il reliquario. Analizza il caso delle reliquie di santa Fé in Bogotá come momento di passaggio da un corpo mistico e miracoloso a corpo identitario di un tessuto sociale e urbano. Ciò che emerge è l’importanza del culto dei martiri, il più adatto a rappresentare la condizione della Chiesa primitiva e della conversione dei pagani. Infine, Ralph Dekoninck analizza la relazione tra scienza e retorica nel mondo gesuitico del XVII secolo attraverso due opere dedicate ai geroglifici: Nicolás Caussin e il suo *Sagesse symbolique des Égyptiens* (1622) e François Ménestier con il suo *La philosophie des images* (1682-1683). Le due opere segnano il passaggio da una scienza a una filosofia delle immagini.

Le agiografie, genere letterario utilizzato per diffondere ed educare a modelli esemplari di comportamento e che come tali sono soggetti a riflettere i bisogni e le aspirazioni della società, sono oggetto di due saggi. Antonio Rubial García utilizza il “sottogenere” delle agiografie femminili – specialità gesuitica – e ne analizza l’importanza e lo spazio concesse alla virtù dell’obbedienza cieca, principio gesuitico qui applicato al genere femminile nella condizione laicale per cui diventa la virtù principale, in grado di inquadrare tutta una serie di valori e comportamenti da opporre ad altri modelli sociali in fase di costruzione. Al gesuita di origine napoletano Giulio Mancinelli (1537-1618) è dedicato il saggio di Pierre-Antoine Fabre in cui intrecciando gli scritti autobiografici del missionario con i documenti preparati per la sua causa di canonizzazione e gli iscritti ignaziani si ipotizzano, in modo convincente, i motivi del fallimento del processo di beatificazione.

Ad un genere letterario chiave nella formazione del cristiano è dedicato il saggio di Gianni Criveller che, lavorando sulle missioni dei gesuiti in Cina, ritorna sui generi letterari di dottrina cristiana e catechismo che nel mondo cinese, scrive l'autore, non furono diversi solo per contenuto ma anche per destinatario, riflettendo in questo il doppio metodo di apostolato utilizzato dai gesuiti in Estremo Oriente: metodo diretto per i catecumeni e i battezzati (dottrina cristiana) e indiretto per i letterati (catechismi).

I testi scolastici selezionati per la Nuova Spagna, e nel quadro della *Ratio studiorum* e della *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino, costituiscono il fulcro principale della relazione di Antonella Romano che ne analizza, oltre alla scelta, la circolazione e la politica editoriale, focalizzando la propria attenzione sul rapporto tra la tradizione orale indigena e l'aumento dell'importanza dei testi a stampa.

I testi giuridici, analizzati dal saggio di Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zerón e da Rafael Ruiz González, mostrano come funzionava un discorso costruito a partire dal genere dimostrativo nel 1684 e tra i gesuiti del Brasile: se i gesuiti furono visti dalla storiografia come i difensori della libertà degli *indios* ciò lo fu proprio a partire dall'immagine esattamente contraria costruita dei paulisti, entrati nei dizionari europei del secolo XVII per la loro fama di cacciatori di *indios*.

La miscellanea si conclude con il genere letterario dei sermoni. Fernando Bouza concentra la propria attenzione sul genere letterario delle "golosinas" come momento di mediazione tra l'oralità della predicazione e la stampa e il suo momento di formazione educativa; Bernadette Majorana, lavorando sulla predicazione, si sofferma sul sermone della missione in Europa e sviluppa il tema dell'improvvisazione che ovviamente è speculare anche se opposto a quello della produzione scritta e stampata; infine, Perla Chinchilla si occupa della funzione sociale della predicazione nel periodo successivo alla Riforma protestante.

Michela Catto

MAURO FORNO, *Tra Africa e Occidente. Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nelle politiche europee*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 431.

In *Africa e Occidente. Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nelle politiche europee*, Mauro Forno, ricercatore di storia contemporanea nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino, presenta una ricostruzione storico-critica approfondita e convincente della vicenda missionaria legata alla figura del cardinale cappuccino Guglielmo Massaja, vicario apostolico tra le popolazioni oromo dell'Africa orientale tra il 1846 e il 1880.

Partendo dal contesto piemontese, e nello specifico astigiano, della Restaurazione in cui si palesa la scelta vocazionale di Massaia, Mauro Forno procede ad analizzare la formazione del futuro missionario in seno all'ordine cappuccino, caratterizzata da uno stile di vita rigoroso e austero, cristocentrica, attenta agli aspetti ascetici e contemplativi, ma essenziale sotto il profilo culturale. Ripercorrendo i primi passi della carriera del futuro cardinale, vengono rintracciate, da un lato, le origini delle sue tendenze in campo politico-religioso: tendenze vicine alle posizioni dell'intransigentismo cattolico, nella convinzione che i modelli di stato liberale e di stato cristiano fossero incompatibili, nella devozione al Sacro Cuore, nel sostegno all'equazione protestantesimo-razionalismo-ateismo-massoneria, ma tuttavia capaci di percepire l'esigenza di una riforma interna alla Chiesa. Dall'altro, vengono analiz-

zate, attraverso i suoi scritti e la sua “biblioteca”, le posizioni di Massaja in ambito filosofico e teologico, aderenti al pensiero di san Bonaventura e vicine alla tradizione agostiniana, come era tipico della tradizione formativa cappuccina.

A partire da questo contesto, si sviluppa l’esperienza missionaria di Massaja, che viene attentamente analizzata nelle sue varie fasi, nelle sue motivazioni e nel suo inserirsi all’interno del contesto politico e coloniale internazionale della seconda metà dell’Ottocento. Forno descrive in modo molto puntuale la situazione politica e religiosa in Etiopia, nonché l’atteggiamento europeo, e in particolare inglese e francese, nei confronti dell’Africa orientale, senza tralasciare l’influenza delle dinamiche Risorgimentali italiane nelle scelte compiute dalla Santa Sede anche in ambito missionario, riflesso dei suoi rapporti con il Regno di Sardegna prima e l’Italia unita poi.

Un’attenzione particolare viene riservata alla spiegazione dei rapporti tra cristiani e mussulmani nell’area etiopica, nonché delle dinamiche di potere, inscindibili da quelle religiose, in atto nei territori in cui si sarebbe trovato ad operare il missionario Massaja, con difficoltà dunque non solo di tipo ambientale, culturale, sanitario, ma anche e soprattutto diplomatico. Proprio all’attività diplomatica svolta dal cardinale cappuccino tra Africa e Europa, è riservato un occhio di riguardo, attraverso l’analisi puntuale dei suoi viaggi in Francia e Italia, motivati dalla volontà di incentivare l’interesse per l’Africa orientale, non a fini di conquista, ma per stabilire una presenza europea in buoni rapporti diplomatici con quella africana, che permettesse lo svolgimento senza ostacoli dell’attività missionaria. Un’attività missionaria di cui Forno fa un bilancio non solo quantitativo, ma anche qualitativo, ponendo attenzione agli aspetti sanitari, sociali e assistenziali, oltre che politico-diplomatici. L’intensa attività massajana di tramite tra gli stati europei e il *negus* Menelik II non sarà premiata, sarà anzi la causa della sua espulsione dai territori dell’Impero di Johannes IV nel 1879, poi causa della rinuncia definitiva di Massaja al Vicariato apostolico dei Galla nel 1880.

Lo scopo del libro di Mauro Forno non è solo quello di ricostruire la vicenda massajana, con particolare interesse per le sue iniziative politiche presso i governi europei, nonché per le strategie messe in atto nei rapporti con le varie presenza religiose in Africa orientale. La volontà è anche quella di rivedere il mito costruito a posteriori sulla figura di Massaja, in particolare nel periodo fascista, che lo vede come anticipatore, se non propugnatore, dell’espansionismo coloniale italiano in Africa, e di farlo attraverso lo studio attento delle fonti, in particolare documenti d’archivio e carteggi, come anche delle opere scritte dal cappuccino stesso, prima tra tutte i dodici volumi del monumentale *I miei trentacinque anni di missione nell’alta Etiopia*, pubblicato tra il 1885 e il 1895.

Attraverso lo studio attento dei documenti, Forno fornisce una ricostruzione puntuale anche dei difficili rapporti di Massaja con la Congregazione romana di Propaganda fide, dovuti da un lato allo scarso supporto fornito al missionario, e dall’altro al carattere di Massaja stesso. Per quanto tenace nella sua opposizione all’“eresia”, il cappuccino si mostrò piuttosto aperto al dialogo e al rinnovamento sia in campo dogmatico, sia in campo spirituale, nonché disposto, seppur ancora legato agli antichi modelli missionari, ad attuare quelle che oggi chiameremmo politiche di *inculturazione*, intese come adeguamento del messaggio cristiano a differenti contesti etnografici e sociali. Questo atteggiamento, unito ad uno spirito di indipendenza dai vertici romani nelle questioni da lui ritenute di competenza sua e della sua missione, rese talvolta tesi i rapporti con Roma e sono forse una causa dell’interrotto processo di beatificazione di Massaja nel 1916 (poi ripreso nel 1993), anche a causa dello sfavorevole contesto

internazionale, come spiega chiaramente Forno nella sezione del libro dedicata alla fama del cardinale cappuccino e alla fortuna della sua opera e della sua figura.

Complessivamente, si può dire che Mauro Forno sia riuscito nell'intento di fornire un'opera valida dal punto di vista scientifico per approfondire una figura come quella di Guglielmo Massaja, fino ad ora oggetto di pubblicazioni principalmente apologetiche e attente solo agli aspetti affascinanti ed eroici, ma reticenti rispetto agli aspetti spinosi della sua azione missionaria. L'attenzione alle fonti e l'approccio critico ai documenti si traducono in un ricchissimo apparato di note, volto a rendere conto dell'ampio lavoro di ricerca svolto principalmente presso l'Archivio storico della provincia cappuccina del Piemonte di Torino, dove è raccolta la maggior parte del materiale, nonché la più interessante sotto il profilo storiografico, relativa a Massaja. I documenti, in originale o in copia fotostatica o fotografica provengono, tra gli altri, dall'Archivio generale Ofmcap, dall'Archivio segreto vaticano, dall'Archivio della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, dall'Archivio della Società geografica italiana e dall'Archivio del Ministero degli Affari esteri.

Questa ricchezza documentaria, che si esprime anche attraverso la ricca bibliografia che corredata l'opera e attraverso un'Appendice che riunisce alcune significative lettere, ma anche rapporti e interviste relativi a Massaja, si unisce ad uno stile espositivo particolarmente chiaro ed efficace che fa di *Tra Africa e Occidente* un'opera che travalica il suo scopo biografico per fornire un'affresco più ampio delle politiche coloniali e religiose interessanti l'Africa orientale nella seconda metà dell'Ottocento.

Alice de Rensis

JÉRÔME GRONDEUX, *Georges Goyau (1869-1939). Un intellectuel catholique sous la troisième République*, Préface de Jean-Marie Mayeur, École Française, Rome 2007, pp. 443.

Dans le prolongement d'une thèse consacrée à la pensée catholique sociale de Georges Goyau (1875-1939) soutenue en 1994, l'auteur livre la première biographie scientifique de ce publiciste et historien dont la contribution intellectuelle à la vie du catholicisme français s'étend du milieu du pontificat de Léon XIII aux débuts de celui de Pie XII.

La formation de Goyau est, comme son enfance, au croisement de la foi catholique que lui inculque sa mère et de l'école publique dont il est le pur produit. Celle-ci le conduit du lycée d'Orléans à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, où il subit l'influence du philosophe Léon Ollé-Laprune, et à l'agrégation d'histoire. Elle se poursuit par son entrée à l'École française de Rome, alors sous la direction d'Auguste Geffroy, en 1892.

Il établit à cette époque des liens avec Henri Lorin, l'une des principales figures du catholicisme social. C'est alors que Goyau entame, sous le manteau, une carrière de publiciste en envoyant à Paris des «Lettre romaines» qui paraissent dans le *Journal des débats*. Il y souligne les intérêts communs de la papauté et de la France et publie en 1893 *Le pape, les catholiques et la question sociale*, livrant une «interprétation maximaliste» de l'encyclique *Rerum novarum*. Sa doctrine à la fois anti-individualiste et théocratique se fonde sur une image médiévale de la chrétienté et du rôle de la papauté, qui lutte contre le libéralisme. La pensée de Goyau est et restera, tout au long de sa vie, caractérisée par son inspiration intransigeante, fondamentalement constituée en réaction contre l'époque. Le nom d'emprunt qu'il se choisit:

«Léon Grégoire» pour publier ce premier volume la résume à lui seul. De même le titre d'un article qu'il publie en 1894 *Catholicisme social, catholicisme intégral*, synthétise-t-il la conception des liens étroits que Goyau établit entre le spirituel et le temporel (p. 62).

Dans l'économie de cette pensée, le Saint-Siège occupe une place centrale où se rencontrent le divin et le contingent de sorte que, pour lui, la papauté est «un morceau de transcendance immergée dans le relatif humain» (p. 111). Il précise les caractères de ce mystère de la papauté, dans un second livre essentiel publié en 1894: *Le Vatican, les papes et la civilisation. Le gouvernement central de l'Église*. S'y manifeste l'inspiration maistrienne de la pensée de Goyau dont le projet d'apologétique historique repose sur l'idée selon laquelle l'unique absolutisme «légitime» est l'absolutisme pontifical seul en mesure de définir l'absolu moral (p. 113).

La collaboration que Goyau entame à la *Revue des Deux-Mondes* à compter de 1894 a une incidence déterminante sur la suite de sa carrière, jusqu'à faire de lui, notamment après son élection à l'Académie française, le «notable catholique par excellence [...] assez intransigeant pour que son orthodoxie ne soit pas remise en question, assez libéral pour rester de bonne compagnie» (p. 1). La *Revue* alors dirigée par Brunetière est, en effet, une extraordinaire tribune où il publie de façon régulière à compter de 1896. Le publiciste participe à la lutte politique en s'opposant au radicalisme et à la politique de concentration républicaine qui mettent en péril le Ralliement auquel appelle le pape Pecci. Quant au combat contre le socialisme, avec lequel une «convergence ponctuelle» (p. 182) est pour lui concevable, tout comme une collaboration avec des socialistes modérés, il passe par le renforcement de l'action sociale de l'Église catholique ce qui suscite une forme d'«émulation» (p. 169) chez les catholiques sociaux par rapport à leurs adversaires.

Face aux débats qui animent la politique française, Goyau manifeste des convictions tranchées: un antimaçonnisme sans concessions qui se double de la conviction que la France a une vocation religieuse propre. Au plan ecclésiologique, il est le tenant d'une forme d'apostolat des laïcs qui «constituent l'interlocuteur le plus important pour le pouvoir pontifical» (p. 245).

Ses interventions dans la vie publique sont nombreuses, aussi bien dans les questions scolaires, dans l'affaire de la Mère Marie du Sacré-Cœur, dans l'américanisme ou encore aux côtés des cardinaux verts en 1906, et dans la crise moderniste où sa contribution est d'autant plus nuancée qu'il conçoit l'autorité du magistère de l'Église romaine comme «un instrument de pacification» (p. 306), de sorte qu'il n'occupe pas, sous le pontificat de Pie X, la position privilégiée qui était la sienne dans la Rome léonienne.

L'ouvrage s'applique également à définir les contours du cœur théorique de la pensée de Goyau et du «providencialisme historico-critique» qui la caractérise, celui-ci étant entendu comme la conviction que l'histoire a un sens univoque que l'exposé des faits révèle.

Après la première guerre mondiale Goyau, qui enseigne à l'Institut catholique de Paris, est un notable proche du bloc national pour lequel la lutte contre le communisme est de nature à légitimer une alliance avec Franco. Il ne craint pas davantage, quelles qu'aient été les attaques dont il avait auparavant fait l'objet dans la presse maurrassienne, d'œuvrer à la levée de la condamnation de l'Action française, sans jamais interrompre, jusqu'à sa disparition, en 1939, son «inlassable plaidoyer en faveur de Rome» (p. 403).

Jean-Marc Ticchi

CLAUDE LANGLOIS, *Thérèse de Lisieux et Marie Madeleine. La rivalité amoureuse*, Éditions J. Millon, Grenoble 2009, pp. 238.

Questo studio di Claude Langlois, uscito in contemporanea all'edizione critica dell'*Autobiografia* di Teresa di Lisieux (*L'Autobiographie de Thérèse de Lisieux. Edition critique du manuscrit A [1895]*, Cerf, Paris 2009), affronta un tema particolare ma non per questo di minor interesse: l'incontro e il confronto tra la monaca francese e la figura di Maria Maddalena.

Come l'autore afferma nella prefazione, Maddalena entra nella vita di Teresa in uno dei momenti più importanti del suo itinerario spirituale, che culmina nel luglio 1895 con la rivelazione dell'Amore misericordioso di Dio. Questo è anche il periodo della stesura dell'*Autobiografia*, nella quale la santa penitente compare in alcuni momenti e con significati diversi. Il rapporto si configura subito come una vera e propria rivalità nei confronti di una figura femminile, definita dal Vangelo di Luca e da una lunga tradizione successiva come la più amata da Dio perché la più perdonata, una presenza per certi versi ingombrante, un modello cui ispirarsi ma anche confrontarsi continuamente.

L'autore ammette di essere rimasto colpito e affascinato da questa sorta di «combattimento con un'ombra – o con un angelo» ingaggiato da Teresa, un conflitto che, una volta approfondito ed esplicitato, si è rivelato utilissimo alla comprensione della dimensione più intima della carmelitana, così «invocata e glorificata dalla sua Chiesa», ma ancora «largamente sconosciuta».

Lo scopo del lavoro, chiarito sin dall'inizio, è stato quindi quello di ricostruire quale idea Teresa si era fatta di Maria Maddalena e che importanza aveva realmente avuto nel suo itinerario spirituale una figura così complessa, risultato di una lunga elaborazione, di cui viene dato sinteticamente ma efficacemente conto. La costruzione dell'immagine della santa infatti, partendo dai testi evangelici e dalle riflessioni successive, in particolare quelle di Gregorio Magno, era passata anche attraverso il contributo della pietà popolare, soprattutto in Francia. Tra il IX e il XIII secolo le tre figure presenti nei Vangeli, Maria di Magdala, Maria di Betania e la peccatrice penitita, si erano gradualmente trasformate in un'unica persona, che si credeva approdata sulle coste della Provenza, dove secondo la leggenda aveva trascorso gli ultimi trenta anni della sua vita in penitenza e in eremitaggio nella grotta di Sainte-Baume e le cui reliquie erano oggetto di culto a Vezelay.

Nonostante i successivi tentativi di smontare questa tradizione ritornando alle scritture, proposti da Lefèvre d'Étaples nella prima metà del Cinquecento e, in tempi assai più recenti, dalle indagini filologiche di Louis Duchesne – che puntualizzava le origini leggendarie del culto provenzale di Maddalena proprio negli stessi anni in cui Teresa scriveva la sua autobiografia – la giovane monaca viene a contatto con un'immagine della santa sostanzialmente tradizionale.

Uno dei testi con i quali l'aspirante novizia poteva aver avuto più familiarità è la biografia del Père Lacordaire, apparsa nel 1860, ma riedita varie volte e diffusa, come sottolinea Langlois, tra le fanciulle della buona borghesia cattolica, come i Martin. In queste pagine il domenicano ritorna alla meditazione sui testi evangelici, ma conservando l'unicità della figura leggendaria e giocando sui due registri della supremazia: Maddalena è la più amata, perché peccatrice redenta e la prima a cui Cristo si rivela dopo la resurrezione.

Questi aspetti sono di grande importanza per la costruzione della Maddalena "teresiana", e si ripresentano, in maniera più articolata e complessa, anche nei diversi

testi liturgici e nei commenti utilizzati nel monastero di Lisieux, una fonte un po' trascurata ma, come dimostrato dall'attenta e sottile analisi dell'autore, di grande importanza.

Nella biblioteca della famiglia Martin, molto devota e partecipe alla celebrazione della liturgia domenicale come a quella dei giorni feriali, non mancava il testo dell'*Année liturgique* di Dom Guéranger; successivamente, quando Teresa entrerà al Carmelo, in un ordine contemplativo per il quale la preghiera collettiva consisteva prima di tutto nella recitazione delle ore monastiche in latino, sia pur integrata da brani di commento in francese, verrà utilizzato proprio lo stesso testo.

La giovane monaca, incaricata della cura della sacrestia e della preparazione del messale, doveva conoscerne bene il contenuto, che prevedeva una particolare liturgia il 22 luglio, giorno della festa di Maddalena, una figura del tutto singolare, che non rientra in quella che l'autore definisce "la tassonomia" della santità femminile: non è vergine o martire, non è maritata o vedova, ma beneficia di un titolo particolare, quello di "penitente". Le letture inserite nella celebrazione sono quelle dell'episodio della peccatrice pentita che incontra Gesù a casa del fariseo, narrato nel vangelo di Luca (7,36-50), e due brani tratti da un libro della Bibbia raramente usato nella liturgia romana, il *Cantico dei cantici* (3,2-5 e 8, 6-7), che probabilmente Teresa lesse per la prima volta collegato a Maddalena. Questo ultimo testo – secondo un figurismo liturgico per cui l'Antico Testamento serve per chiarire il Nuovo – è scelto per richiamare l'altro passo abitualmente citato, Giovanni (20,11-18), in cui si narra di Maria di Magdala che, in lacrime di fronte al sepolcro, è la prima che riconosce Cristo risorto.

A questa doppia immagine della Maddalena dei Vangeli si aggiunge un altro importante elemento: infatti, durante la messa del 22 luglio viene recitato il Credo, riservato solo alle feste dedicate agli apostoli e ai padri della chiesa, oltre che naturalmente alle domeniche. In un passaggio della liturgia, Dom Guéranger avvicina la figura della santa a quella di Giovanni Battista: entrambi aprono le litanie dei santi, poiché testimoni dell'inizio e della fine, del passaggio e dell'annuncio. Maddalena dunque come annunciatrice della resurrezione e quindi apostola a tutti gli effetti, o meglio, come a Teresa piacerà affermare riprendendo una formula classica, "apostola degli apostoli". Un'immagine esemplare così presentata aiuterà inoltre la giovane monaca a riflettere sul rapporto delle donne con il sacerdozio, ma anche su una diversa relazione con la figura maschile. La formula adottata dal benedettino è particolare, la donna, attraverso Maddalena non sarà più solo «la compagna dell'uomo» come nel *Genesi*, ma «la sua guida verso la luce».

Anche le letture del refettorio, più che altro repertori di vite di santi, offrono alcuni interessanti spunti. Oltre alla già citata opera di Dom Guéranger, altri due erano i testi utilizzati nel convento, la *Vies des saints et des fêtes de toute l'année*, del gesuita Pedro de Ribadeneira, tradotto in francese nel 1645, e *Méditations sur les Mystères de la Foi e sur les Épîtres et Évangiles, tirées de l'Écriture Sainte et des Pères, distribuées pour tous les jours et fêtes de l'année*, di Joachim de la Chétardie, un'opera del primo Settecento. Le prime due riprendono le immagini evangeliche e le inseriscono in un quadro più ampio, nel quale viene presa in considerazione anche la tradizione provenzale, presente nella *Legenda aurea*. Invece al contributo di La Chétardie dobbiamo "l'invenzione" di un'immagine che sarà molto importante per Teresa, quella di Maddalena che, dopo essersi umiliata ai piedi di Gesù – come peccatrice a casa di Simone il fariseo, poi a Betania a casa di Marta sua sorella – si trova infine sul Calvario, in lacrime, inginocchiata sotto la croce nell'atto di abbracciare i piedi di Cristo.

Per completare il quadro degli spunti che la cultura religiosa del Carmelo aveva offerto a Teresa, Langlois richiama anche i testi di direzione spirituale e quelli di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, nei quali si sottolinea l'aspetto della Maddalena contemplativa; in particolare però la mistica spagnola si sofferma nelle sue opere sul suo coraggio, sia nella conversione che nell'affrontare il dolore ai piedi della croce.

Un tratto particolarmente originale di questo mosaico di suggestioni è costituito infine dalle molte immagini che circondano Teresa nel convento e che contribuiscono a creare «una Maddalena così quotidiana che ci è sconosciuta». L'analisi di questo materiale iconografico di vario genere – dalle statue, alle riproduzioni a stampa, ai dipinti, fino alla presenza nel giardino della ricostruzione di una piccola grotta a immagine dell'eremitaggio de la Sainte-Baume – assume un valore altamente simbolico. Teresa amava molto circondarsi di immagini sacre, quindi si può supporre che non fosse rimasta indifferente alle numerose riproduzioni che raffiguravano Maddalena, in particolar modo quelle che la ritraevano inginocchiata ai piedi della Croce.

Dopo aver ricostruito un quadro preciso dei riferimenti, Langlois passa ad esaminare in che modo la santa penitente viene utilizzata da Teresa nei suoi scritti, in particolare le *Lettere* e l'*Autobiografia*. Il primo significativo richiamo avviene in una lettera alla sorella Celine, nel 1894 quando, dopo la morte del padre, questa riflette sulla possibilità di scegliere il chiostro, come le altre sorelle. A fronte dell'insistenza da parte della famiglia – zii e cugini – affinché la giovane donna optasse invece per il matrimonio e, per motivi diversi, anche da parte di un direttore spirituale, interessato alla fondazione di un istituto secolare, Teresa cerca di condurla sulla strada del Carmelo. In questo caso Maddalena si rivela, anche se per poco, una preziosa alleata: la santa che a Betania si era dedicata a cospargere di unguento il capo di Gesù e per questo aveva suscitato i rimproveri della sorella Marta, indaffarata nelle faccende domestiche, è il simbolo della scelta di vita contemplativa delle monache carmelitane, oggetto delle critiche della famiglia Martin. D'altra parte il richiamo ad una certa ostilità che gli Apostoli manifestano contro Maddalena, serve a Teresa per criticare l'atteggiamento dei sacerdoti che avevano contrastato la sua vocazione precoce e che in quel momento volevano influenzare le scelte della sorella.

Questo atteggiamento positivo nei confronti della santa sarà destinato però a non durare a lungo: infatti nell'*Autobiografia*, che più tardi sarà denominata *Manoscritto A*, la cui stesura coinvolgerà Teresa per tutto il 1895, la questione si complica notevolmente.

Il testo viene scritto su richiesta di sua sorella, Mère Agnès, in quel momento priora del monastero, con lo scopo di raccogliere i ricordi della sua infanzia; questo contatto quotidiano con la parola scritta diventa però un'occasione unica di riflessione sul senso della sua pur giovane vita, riletta e reinterpretata alla luce dell'esperienza spirituale e della vicinanza con Gesù, che sarà il motivo centrale di tutta riflessione.

Non è possibile in questa sede addentrarsi nelle complicate vicende interne alla stesura, ai tempi, ai cambiamenti di registro, alle variazioni di stile, sulle quali l'autore si sofferma in maniera efficace. Ciò che è necessario sottolineare è che nelle prime pagine Teresa paragona se stessa bambina a Maddalena, a causa della sua attitudine al pianto: «io piangevo come una Maddalena» afferma ad un certo punto e l'immagine ritorna poi in più di una occasione. Quella più interessante è la rievocazione della notte di Natale del 1866, nella quale ella attribuisce a Gesù Bambino un importante cambiamento interiore, la “rivelazione” di una nuova forza che le permette di controllare il pianto, di uscire dalla dimensione infantile e di iniziare il “terzo periodo” della sua

vita, «il più bello di tutti, il più colmo di grazie del Cielo», una sorta di conversione che la rende più forte e la differenzia dalla figura della Maddalena in lacrime».

Il pianto di questa non può essere lo stesso di Teresa perché i due percorsi esistenziali sono diversi: la giovane monaca offre al lettore un'immagine di sé come un'adolescente sofferente, chiusa e incapace di fare amicizia con le coetanee del collegio in cui si trovava, al contrario di sua sorella Celine, molto più socievole e inserita nel gruppo.

Questa emarginazione però viene interpretata come un privilegio concesso dalla misericordia divina, una sorta di preservazione dalle relazioni umane e quindi dalle tentazioni del peccato, un amore preventivo che le permette di non essere peccatrice. È inevitabile a questo punto il confronto con Maddalena, la più amata perché la più perdonata: «Io so che Dio ama meno chi perdona meno, ma io so anche che Gesù mi ha perdonato più che Maria Maddalena, perché mi ha perdonato prima, impedendomi di cadere».

Dunque l'opposizione sembra nascere quando Teresa riflette sul significato del perdono, in un momento che anticipa di poco la rivelazione e la consacrazione alla Misericordia, avvenuta il 9 giugno 1895. L'autore osserva a questo punto che la monaca, pur mantenendosi all'interno della prospettiva sacrificale carmelitana, trasforma l'immagine di Dio da giusto a misericordioso, offrendosi a lui «come vittima d'olocausto», dichiarandosi pronta a morire consumata dall'amore. Questa fondamentale, e per certi versi improvvisa scoperta della Misericordia, diviene dunque inscindibile dal confronto con la figura di Maddalena che la incarna e la personifica, trasformando il testo autobiografico in una riflessione spirituale di largo respiro. Di fatto, appena la parola è pronunciata ecco che lei appare, come il doppio e insieme la rivale di Teresa: si delinea così quella che Langlois definisce «la rivalità amorosa».

Per comprendere a fondo le motivazioni e le conseguenze di questo singolare rapporto, diviene centrale l'analisi di un testo che l'autore definisce «strano e paradossale», la creazione da parte di Teresa di una rivisitazione della parabola del figliuolo prodigo, per esaltare la sua capacità di amare e di essere amata da Dio.

Utilizzando la forma evangelica della parabola, essa chiede al lettore di immaginare che il figlio di un abile dottore incontri sul suo cammino una grossa pietra che lo faccia cadere e ferire. Il padre lo soccorre e si impegna per curarlo e guarirlo. È quindi perfettamente logico che il figlio lo ami e gli sia riconoscente. Ma se lo stesso padre, avendo saputo che sulla strada c'è un altro sasso pericoloso, va sul posto e lo toglie all'insaputa del figlio, questi non gli sarà grato per quello che ha fatto; se invece verrà messo al corrente di questa azione egli non potrà non amarlo di uguale se non superiore amore, per averlo difeso dal pericolo e dal dolore di una possibile caduta. A questo punto Teresa afferma:

«Ebbene, sono io quella bambina oggetto dell'amore previdente di un *Padre* il quale non ha mandato il suo verbo per riscattare i *giusti*, ma i *peccatori*. Egli vuole che io l'*ami* perché mi ha *rimesso* non molto, ma *tutto*. Non ha aspettato che l'*ami* molto come Santa Maddalena, ma ha voluto che io sappia [doppia sottolineatura nel testo originale, *n.d.r.*] di essere stata amata di un amore di ineffabile previdenza, affinché io ora lo ami alla *follia!* Ho sentito dire che non si era mai incontrata un'anima pura che ami di più di un'anima penitente, ah come vorrei smentire queste parole!...» (*Ms. A*, 39 r°).

Tali affermazioni sono particolarmente significative per comprendere quanto pressante sia la «rivalità» che Teresa avverte nei confronti di Maddalena. Al contrario di quest'ultima, la carmelitana gode di un privilegio speciale, concesso a pochi,

quello di essere allontanata dalle tentazioni dalla provvidenza divina. Non è giusto che una prostituta sia la più amata da Gesù e da Dio, come non è giusto che il figliol prodigo sia più amato di quello che è sempre stato accanto al padre, quindi bisogna ristabilire gli equilibri e le gerarchie, chi è amato prima è forse amato di più rispetto a chi è amato dopo.

Tale motivo viene ripreso nella prefazione dell'*Autobiografia*, che viene redatta non all'inizio del lavoro, ma solo nel giugno 1895, dopo la rivelazione della Misericordia. Questo passo serve proprio ad approfondire il tema centrale e prende spunto da una citazione paolina (*Rom 9,5-16*) nella quale si afferma che Dio usa misericordia con chi vuole e ha pietà di chi vuole averla. Teresa si chiede quindi perché tutte le anime non abbiano un uguale diritto alla grazia e Dio scelga liberamente anche tra i peccatori, come dimostrano i casi dello stesso S. Paolo o di Agostino. La salvezza è per tutti, ma non tutti hanno lo stesso posto nei piani di Dio e la carmelitana si preoccupa che i "convertiti" – che vengono paragonati alle rose – e i "preservati" – ovvero i gigli, i puri, presenti in abbondanza nella famiglia Martin – non siano posti sullo stesso piano. In effetti, pur non dichiarandolo apertamente, Teresa lascia trasparire il suo pensiero, ovvero che la volontà divina, nel difendere questi ultimi dalle tentazioni, li preferisca, in un certo senso agli altri, e che quindi nella disputa che la vede opposta a Maddalena sia lei ad avere la meglio.

La necessità di offuscare e in qualche modo sopravanzare la santa penitente viene individuata da Langlois in un altro passo del *Manoscritto A*, nel quale Teresa ricorda di una domenica, forse la festa del Preziosissimo Sangue, il 1 luglio, nella quale aveva visto un'immagine di Gesù sulla croce e aveva desiderato di essere "in spirito" a raccogliere proprio il suo sangue per poi spargerlo sulle anime bisognose. Ella fa iniziare in questa occasione il suo desiderio di apostolato, l'esigenza di diventare pastore di anime. L'autore poi, che aveva già sottolineato in apertura l'importanza delle immagini di Maddalena presenti nel monastero, in particolare quelle che la raffiguravano in ginocchio, ai piedi della croce, osserva come in questo passo dell'*Autobiografia* la giovane monaca riproduca la medesima iconografia, ma tenda a sostituirsi alla peccatrice pentita, che addirittura scompare in un successivo brano, in cui descrive l'immagine di un santino che teneva dentro al messale.

Teresa quindi si sostituisce a Maddalena e si appropria anche del titolo di "apostola degli apostoli", che la tradizione aveva attribuito a quest'ultima. È ancora l'*Autobiografia* a testimoniare questo passaggio in più di un passo, dove non si esita a rileggere eventi del passato con le convinzioni del presente, ma con una sottolineatura particolare e assai diversa da quella che fondava il primato di Maddalena sull'annuncio della resurrezione: la missione di Teresa si profila come quella di riformatrice della chiesa ed in particolare del suo clero, criticato aspramente perché ritenuto spesso non all'altezza della sacralità del proprio ruolo e incapace di santità di vita.

È questo il momento di maggior intensità e conflittualità del rapporto, che cambia gradualmente dopo la fine della stesura dell'*Autobiografia*, a partire dal 1896. Teresa viene incaricata di occuparsi delle novizie e negli stessi mesi cominciano a manifestarsi i primi sintomi della malattia che la condurrà in breve tempo alla morte.

Nel *Poema di settembre* e nel *Manoscritto C* l'immagine di Maddalena viene riproposta come colei che preferisce tacere ai rimproveri di Marta. Teresa pare riappacificarsi con la figura della peccatrice pentita, ne esalta il silenzio, «il meraviglioso silenzio che dà tanta pace all'anima», la trasforma in un modello di comportamento di fronte alle critiche altrui. Questo atteggiamento è confermato anche dalle fonti successive, lettere, poesie, testi di vario genere, nei quali la tensione si stempera e

si ritorna ad un sentimento di fraternità – soprattutto con i peccatori – e alla comprensione profonda della grandezza della conversione. Alla fine di questo ultimo manoscritto, terminato pochissimo tempo prima della morte, nel 1897, l'immagine di Maddalena riprende il suo posto tra i santi nella sua attitudine di contemplativa, come a Betania e Teresa si dichiara desiderosa di imitarne la condotta, «la sua stupefacente o meglio amorosa audacia che incanta il cuore di Gesù, seduce il mio», di aprirsi all'umanità peccatrice, verso la quale Dio si “abbassa” con amore di padre, e di dividerne il destino.

Anche solo da questa sommaria analisi si può comprendere come il lavoro di Langlois, pur ricostruendo l'universo mentale teresiano secondo un percorso preciso, un itinerario spirituale che individua in Maddalena il filo rosso, in realtà offra al lettore la possibilità di indagare molto di più che il rapporto tra le due figure. L'apparente linearità dello svolgimento, la piacevolezza dello stile, a tratti anche sottilmente ironico, rivelano però un importante e approfondito lavoro di esegesi, svolta con l'ausilio di strumenti molto diversi tra loro – la psicologia, la filologia, l'analisi iconografica – che approda, attraverso un percorso complesso, a delle conclusioni interessanti e stimolanti e che costituisce una preziosa lezione di metodo per lo studioso che voglia misurarsi con un'analisi a tutto tondo dei testi della spiritualità contemporanea.

Isabella Pera