

## RECENSIONI

ALEXANDRE FAIVRE, *Chrétiens et Églises - des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Edition du Cerf, Paris 2011, pp. 609.

I. Faivre (F.) vereinigt in diesem Band anlässlich seiner Emeritierung seine *opera minora* zur kirchlichen Amts- und Rechtsgeschichte, 23 zwischen 1990 und 2010 erschienene ausgewählte Aufsätze; einige davon sind unpubliziert. Die Nachweise finden sich in einer der ersten Fußnoten jedes Beitrags, bei älteren Texten wird ein Literaturnachtrag geliefert. Manches überschneidet sich, aber das kann man verschmerzen. Ein Stellen- und Personenregister sowie ein Index griechischer und lateinischer Begriffe vernetzen die Aufsätze. Es ist bewundernswert, wie beharrlich sich F., zusammen mit seiner Frau, 40 Jahre lang mit dem Leitungsamt in der Alten Kirche befaßt hat. Aktuelle Fragen waren immer ein Stimulans seines historischen Interesses.

Die Aufsätze grundieren und bekräftigen F.s häufig geäußertes Verständnis der Ämterentwicklung, auch wenn sie sich keineswegs darin erschöpfen. Seine Kernthese lautet: Trotz Rollenunterschieden habe es eine Scheidung zwischen Klerus und Laien vor Beginn des 3. Jahrhunderts nicht gegeben. Sie beruhe auf der Sazerdotalisierung des Amtes und gehe mit der Ausgrenzung von Frauen aus Ämtern einher.

II. Dem Band ist eine Gesamtperspektive mit auf den Weg gegeben, die F. in jüngerer Zeit entdeckt hat. Leitidee soll sein die «Konstruktion christlicher Identitäten», die Begriffe «Christen» und *Ekklesia* markieren dabei «Kernidentität».

F. benutzt das von Haus aus soziologische Schlagwort «Konstruktion von Identität», um den historischen Prozeß zu analysieren, der zur Identität im Sinne von «Identifizierung mit der Institution Katholische Kirche» geführt hat. Allerdings handelt es nicht nur um die Methode der Feststellung von gemeinsamen Wesensmerkmalen, sondern F. geht davon aus, daß sich historische Subjekte ein Selbstverständnis geschaffen haben. «Identität» wird durch (die Metapher der) «Grenzziehung», die auf Ablehnung und Akzeptanz beruht, zu füllen versucht. «Konstruktion von Identität» wird von da aus zu einer Formel, die sich auf alles beziehen kann, was sich selbst einen gemeinsamen Nenner, also ein «Selbstverständnis» oder eine «Rolle» soziologischer, mentaler oder theologischer Art geschaffen hat. Individuelle christliche Identität besteht darin, daß Heiden und Juden sich als Schüler Jesu als «Christen» verstehen, ihre kollektive Identität manifestiert sich in der Definition ihrer Gemeinschaft als *Ekklesia* Christi, Gottesvolk oder *πληθος*, ihre institutionelle Identität begründen «acteurs du champ religieux» (14) durch die Schaffung der Ämter und des dazugehörigen Amtsverständnisses. Aus soziologischer Sicht können «institutionelle Identitäten» als wechselseitig strukturierte Rollenensembles allerdings umgeprägt, aufgelöst oder neu geschaffen werden, und man fragt sich, ob das für F. auch für das Ergebnis der historischen Entwicklung «institutioneller Identität» in theologischer Hinsicht gilt. F. spricht im Untertitel von «Identitäten» und weist damit auf Vielfalt hin, läßt aber ein Stück weit offen, warum Unterschiede entstanden sind und, noch wichtiger, wie Einheit bewußt in sozialer Hinsicht «konstruiert» worden ist. Speziell: Welches Motiv hat die «Identität» von «Klerus» und «Laien» «konstruieren» lassen: vermeintliches Machtstreben, die Zuweisung von Autorität, eine theologische Überzeugung (etwa das Konzept der *Episkope* Gottes wie in 1 *Clem.*)? Wer sind die «acteurs»: Intellektuelle, Funktionsträger, «Laien»? Ist es ihre individuelle oder ihre kollektive Identität, die sie in der Entfaltung von Amtsvorstellungen zur Geltung bringen? Wie gelang es in praxi, Ambitionen verbindlich durchzusetzen? Läßt sich Entwicklung von «Identität» in den Quellen überhaupt aufspüren, da Quellen ja nur

RSCr 10(2/2013) 495-562

Momentaufnahmen sind? Kann man die für die Amtsgeschichte wichtigen «Kirchenordnungen», die nur Partielles im Blick haben und Mißstände korrigieren wollen, unter ein Gesamtkonzept «Identität» subsumieren, wenn man an die Schwierigkeiten von Verfasserschaft und Zeitstellung denkt? Nur selten verhält es sich so deutlich wie bei der syrischen Didaskalie, deren Verfasser sich vom Heidentum abgrenzt und einen Weg sucht, mit den Verhaltensweisen des jüdischen Erbes umzugehen. Allerdings: Bei der Didaskalie legt wohl eine einzige Person ein Konzept vor, und wieweit es Realität geworden ist, ist nicht auszumachen. Unterstellt man nicht zuviel, wenn man antike Christen als «Konstrukteure» ihrer sozialen und theologischen Existenz bzw. der ihrer Mitchristen etikettiert?

III. F. hat die Aufsätze nach dem Prinzip «Vom Allgemeinen zum Besonderen» geordnet und in drei Gruppen eingeteilt. Das folgende Referat kann nicht ihre Reichhaltigkeit ausschöpfen, sondern nur einige Beobachtungen machen.

Die vier Aufsätze des 1. Teils *Identitäten in der Konstruktion* (I-IV) bieten historische Grundperspektiven und behandeln den Übergang von der Zeit der Wander- und Gründergeneration hin zu seßhaften Ämtern in den Lokalgemeinden und der Scheidung von Klerus und Laien am Beginn des 3. Jahrhunderts. Die Herleitung des Christennamens (II; 2008) wird Widerspruch herausfordern. Wenn F. annimmt, die Vorstellung vom guten Gerechten (χρηστός), entwickelt aus *Weish* 2,12-20, sei das Selbstverständnis der Gläubigen in Antiochien zur Zeit des Barnabas gewesen, und erst in einem zweiten Schritt habe eine Assimilation an χριστός stattgefunden, indem die Vorstellung des χρηστός auch auf Jesus übertragen wurde, ist schon unbeweisbar, daß die Schreibung χρηστός die ursprüngliche ist (*Apg* 11,26 heißt außer im Codex Sinaiticus in den maßgeblichen Zeugen χριστιανοί). Daß Justin, *1apol.* 4,1.5, χρηστός als sachlich korrekt verteidigt oder Tertullian, *apol.* 3,5, sich über die Aussprache *chrestianus* beschwert, ist apologetisch bedingt, sagt aber nichts über die Ursprünglichkeit des Namens. Mit einer Fluktuation zwischen ι und η, Hör- und Schreibfehlern und einer Verwechslung von Christus mit dem Namen Chrestus bei Heiden ist zu rechnen (H. Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*, Stuttgart 1996, pp. 87-95). Wenn sich das Entstehen der «heidenchristlichen» Gemeinde in Antiochien mit guten Gründen aus innerjüdischen Entwicklungen erklären läßt (M. Hengel - A. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, Tübingen 1998, pp. 274-312) und wenn «Christus» als Hoheitstitel für Paulus zentral ist, kann die Namensform «Christen» schon ganz früh einen messianischen Bezug gehabt haben. Die Jünger Jesu heißen zudem nicht χριστοί, sondern der Name ist auf *-iani* gebildet: Die Form weist, was F. nicht einbezieht, auf eine wohl im politischen Raum entstandene Fremdbezeichnung hin, die dann um 40 (oder erst vor 60: Botermann) als Selbstbezeichnung übernommen wurde.

IV. Im 2. Teil *Akteure und Grenzziehungen* folgen Untersuchungen zum Amt des Diakons (V), den Begriffen «Klerus» und «Laikos (Laie)» (VI) sowie den Diensten von Frauen (VII).

Von den Aufsätzen zum Amt des Diakons behandelt der erste den Tischdienst, die liturgischen Funktionen sowie die Zuordnung seines Dienstes, der zweite die seit Irenaeus benutzte Symbolik der Siebenzahl der Diakone und die Relation zum himmlischen Kult; der dritte zeigt, daß Ignatius, *Trall.*, eine ältere Tradition (*Kol., Eph.*) vom Diakon bewahrt hat.

Wertvoll sind die begriffsgeschichtlichen Beiträge «Klerus» und «Laie». Die deutschen RAC-Artikel sind allerdings auf einem neueren Stand als die hier abgedruckten französischen Vorlagen. So wichtig das Quellenmaterial ist, es beantwortet

kaum die Frage, warum gerade zu Beginn des 3. Jahrhunderts Sacerdotalisierung geschieht und die terminologische Unterscheidung Klerus – Laien gebildet wird (wachsende Mitgliederzahl? so S. 287). Sie ist kaum vom Himmel gefallen, sondern muß durch Zustände vorbereitet sein, die über Rollenunterschiede hinausgehen. Ob auch antike Mentalitäten der neu zum Christentum stoßenden Personen ihren Beitrag geleistet haben?

F. ist daran gelegen, ein Verdachtsmoment auf eine schon früher vorhandene Abgrenzung einfacher Christen von solchen mit «amtlichen Rollen» aus dem Weg zu räumen: Es geht um den Terminus λαϊκός in 1Clem. 40,5: «Dem Hohenpriester sind eigene Liturgien übertragen, den Priestern ist ihr eigener Platz verordnet und den Leviten obliegen eigene Dienste; der Mensch aus dem Volk [ἄνθρωπος λαϊκός] ist an die Anordnungen für (Menschen) aus dem Volk gebunden». Für F. ist an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert «Laien» trotz aller Würde, die später dem Begriff durchaus innewohnt, noch keine Kategorie christlich-sozialer Vorstellungswelt. Zu Recht nimmt F. an, daß in 1Clem. 40,5 der Ordnungsgedanke das *tertium comparationis* zwischen der Ämterordnung des Alten und des Neuen Bundes darstellt. Um die Übertragbarkeit auf den christlichen Gemeindeaufbau abzuwehren, versucht er zu zeigen, daß ἄνθρωπος λαϊκός die drei vorhergehenden Ämter der Kultordnung zusammenfasse, aber nicht den «Laien» als vierten Stand benenne. F. zieht Jes 29,13 in 1Clem. 15,2 und die konjezierte lateinische Übersetzung von 1Clem. 40,5 *plebis eius homo* heran, um λαϊκός als pejorativ gefärbten Begriff für überholte Verhältnisse des Alten Bundes zu sichern. Wenn aber «Ordnung» das *tertium comparationis* ist, würde der Gedankengang auf ein Nebengleis führen statt die Hauptrichtung, nämlich strukturierte Ordnung, zu vertiefen. Warum benutzt 1Clem. nur das Wort «Mensch», wenn er die drei Formen des alten Kultdienstes subsumieren wollte, warum zieht 1Clem. ausgerechnet die kultische Ordnung zu Vergleichszwecken heran? Kann man ausschließen, daß schon 1Clem. die Assoziation zwischen Kulthierarchie und christlichen Ständen beabsichtigt hat bzw. sie sich bei seinen Lesern einstellte? Wie sind die *Leiturgia*- und Gabendarbringungsaussagen für christliche Amtsträger in 1Clem. 44 zu werten? Ob also die Deutung von 1Clem. 40,5 auf eine «klerikale Differenz» vom Tisch ist, scheint nicht zweifelsfrei sicher, auch für F.s Deutung fehlt eine Vergleichsmöglichkeit. Die Entwicklung zur Scheidung von Klerus und Laien läßt sich wohl nicht allein begriffsgeschichtlich fassen.

Der erste Aufsatz zu Frau und Amt, eine Langfassung eines Beitrags von 1994, widmet sich neben den Tätigkeiten von Frauen im Neuen Testament (Phoebe, Lydia etc.) der Frau als Prophetin und stellt die Belege bis tief ins 2. Jh. zusammen (daß in *Didache* 11,11 weibliche Propheten impliziert sind, ist eine gewagte Interpretation). Prophetisches Charisma der Frau hat aber mit Amt direkt nichts zu tun, und es bleibt unausgesprochen, daß das Verschwinden prophetischer Tätigkeit von Frauen dem Niedergang des männlichen Prophetentum im selben Zeitraum parallel ist. Auch von einem generellen Herausdrängen der Frauen aus Ämtern und Führungsrollen kann nicht die Rede sein, da z.B. das Amt der Diakonisse seine Blütezeit im 4. Jahrhundert erst noch vor sich hat.

Beim zweiten Aufsatz (1993), der sich mit der *Episkope* in 1Tim und den Frauen beschäftigt, bedauert der Leser, daß im Unterschied zum unveröffentlichten Forschungsüberblick zur syrischen Didaskalie (X; S. 502f) noch keine Notiz von der Erklärung der Entstehung des Monepiskopats mittels der οἶκος-Ekklesiologie genommen wurde. Der dritte Aufsatz (1997; man vermißt einen Hinweis auf die seitdem erschienene Literatur, etwa N. Förster) befaßt sich mit der Eucharistie des

Valentinianers Markos: Ob es um spirituelle Hochzeitssymbolik gemäß valentinianischer Vorstellung geht, die Frauen als Propheten zuläßt und die Markos in die Praxis überführt habe, wie Irenaeus unterstellt, ist jedoch nicht auszumachen.

v. Die Aufsätze des 3. Teils *Brennpunkte und Analysen* behandeln 1 *Clem.* (VIII), Ignatius (IX) und die ältesten Kirchenordnungen (X). Drei Aufsätze gelten 1 *Clem.*, von denen die beiden zur Ekklesiologie und den Gegnern zeigen, daß 1 *Clem.* die Idee einer christlichen Bürgerschaft auf lokaler und universaler Ebene entfaltet, zu der alle Menschen eingeladen sind, ein Gedanke, der weiterverfolgt zu werden verdient; bei Origenes, *c. Cels.* 3,29f, lebt er jedenfalls weiter.

Daß man mittels einer theologisch-symbolischen Interpretation von vermuteten Schlüsselworten (γνώμη; ὀνίνημι) auch dem Problem einer Redaktion des ignatianischen Briefcorpus auf die Spur kommen könnte, wie es der erste Aufsatz zu Ignatius unternimmt, ist ein neuer, aber eigenartiger Ansatz; ob er zum Erfolg führt, bleibt abzuwarten.

Eine Vorabveröffentlichung sind die Beobachtungen zur Forschung an den Kirchenordnungen (Stand 2006). Hier wird man gut mit der Problematik dieser Texte vertraut gemacht: F. neigt nicht zu Unrecht dazu, ein Grundanliegen der Textsorte, besonders der «Traditio Apostolica» (TA), darin zu sehen, Traditionen zu sammeln und sukzessiv zu ergänzen: Regeln werden kompiliert und mit apostolischer Autorität legitimiert. Trotzdem wird dem Autor/Kompilator der TA ein eigenes Anliegen bescheinigt, nämlich mit Hilfe sazerdotalen Vokabulars ein klerikales System zu etablieren. Ob es auch ein Motiv für die Auswahl der Themen und Stoffe gibt, ist weniger klar. Der Historiker wäre glücklich, den Entstehungszeitpunkt der Einzelbestimmungen der TA zu kennen, gerade weil die TA das erste Dokument ist, das die Sazerdotalisierung der Ämter lehrt und die kirchlichen Dienste nach der Zugehörigkeit zum Klerus differenziert - in den Klerus (die Witwen gehören nicht dazu) wird man durch Handauflegung aufgenommen und zur *Leiturgia* bestellt. Aber davon ist man ebenso weit entfernt wie von der Beantwortung der Frage, ob die TA auf einen konkreten Zustand zielt. Immerhin wird die TA als ganze in spätere Sammlungen aufgenommen und aktualisiert, so wie es auch der Kompilator der TA mit ihm vorliegenden Material getan haben könnte.

Nützlich sind die Tabellen (517f) zur vorläufigen Einordnung der neuen äthiopischen Fassung der TA: Der *Synodos éthiopiens* (E1-E2) genannte Text soll unmittelbar auf den griechischen Text der TA zurückgehen, also dem Veronapalimpsest ebenbürtig sein, und weder vom *Synodos alexandrin*, noch vom sahidischen, noch von dem schon lange bekannten, auf den arabischen zurückgehenden äthiopischen Text abhängig sein. Die Publikation des *Synodos éthiopiens* durch A. Bausi ist zwar 1995 erfolgt, aber F. wartet die Ergebnisse weiterer Arbeiten Bausis ab, bevor er, wie er ankündigt, eine CD mit originalsprachlicher Fassung und Übersetzung der TA publiziert (S. 517 Anm. 1).

Zum Abschnitt über die *Canones ecclesiastici apostolorum* (CEA; «Apostolische Kirchenordnung») ist zu bemerken, daß es schwerfällt nachzuvollziehen, daß Teile des Textes in die Jahre 135-180 zurückreichen und somit «les matériaux les plus anciens» (S. 513) bewahren: Nach F. haben die CEA möglicherweise noch vor der Redaktion des *Evangeliums der Maria* ihre erste Redaktionsstufe durchlaufen. Eine Begründung für eine Relation zum *Evangelium der Maria* wird nicht geliefert. Auch die Verbindung der CEA zu Justin mittels des Argumentes, die Fassung von *Jes 3,10* (unter Einbeziehung von *Weish 2,12*) entspreche dem Text dieser Stellen in Justins Dialog, läßt sich nicht verifizieren: Der Leser tastet sich über das Register heran (und

zwar über Sg 2,12, Jes 3,10 ist im Register nicht erfaßt), und erkennt dann, daß F. sich wohl auf die Formulierung  $\Delta\eta\sigma\omega\mu\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu,\ \delta\tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\upsilon}\sigma\chi\eta\rho\eta\sigma\tau\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$  (vgl. S. 109) bezieht und bei Justin wohl *dial.* 137,3 gemeint ist (eher nicht *dial.* 17,3 oder 119,3). Aber wo ist die «forme particulière de la citation d'Is 3,10 (insérant Sg 2,12)» (S. 513)? *Weish* 2,12LXX lautet fast ähnlich wie Jes 3,10, von einer Einfügung von *Weish* 2,12 in Jes 3,10 und einer Textbesonderheit kann keine Rede sein. Das Argument sticht aber deswegen nicht, weil keine CEA-Stelle zu finden ist, die Jes 3,10/*Weish* 2,12 benutzt: Auch der Herausgeber Th. Schermann kennt in seinem CEA-Register beide Bibelstellen nicht.

Daß die syrische Didaskalie die Autorität des Bischofsamtes steigert, ist unstrittig. F. läßt es sich aber bei seinem nachvollziehbaren Ansatz, die Anstrengungen des Autors als Assimilationsbemühen an die umgebende Gesellschaft zu deuten, entgehen, die innergemeindlichen Spannungen in der Bußfrage einzubeziehen: Einerseits wird von nicht wenigen Christen grundsätzlich die Möglichkeit einer zweiten Buße bestritten, andererseits betrachten die Witwen die Bußpastoral als ihr eigenes Metier. Beides liefert eine Erklärung, warum die Didaskalie eine Stärkung des Bischofsamtes für nötig hält. F. zitiert zustimmend Versuche, Mischna und Kirchenordnung als ähnliche Gebilde zu bestimmen; jedoch ist man weit davon entfernt, in detail eine solche Idee zu verifizieren.

VI. Als Zugabe beschließt F. den Band mit einer Bilanz der Ausgrabungen am Vatikan, Frucht seiner vielen Romaufenthalte mit Studenten. Die jüngsten Dispute um den Aufenthalt des Petrus in Rom sind nicht mehr berücksichtigt.

Dem Autor ist für die anregenden und empfehlenswerten Beiträge sehr zu danken, auch wenn man seine Gesamtbeurteilung der Ämterentwicklung sowie manche Einzelheiten diskutieren muß.

Clemens Scholten

LORENZO PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 745.

Lorenzo Perrone, professor at the University of Bologna Alma Mater Studiorum and a leading figure in present-day patristic studies, is the author of this substantial volume. The main themes that have interested Perrone, who began his international career with the edition of the Ethiopian text of *Ascensio Isaiae*, are Origen, the Origenian tradition, Eusebius, the spirituality of the monastic groups in the Holy Land, and Christological problems of the fourth through sixth centuries. He developed a distinctive approach for these analyses: relatively long articles in different languages (English, French, German and Italian) having well-defined aims, and using clear arguments based upon unambiguous textual evidence. Besides these numerous papers that he has delivered, Perrone has played a prominent organizational role in the field of patristics as editor of the proceedings of different conferences («Biblioteca di Adamantius», *Origeniana Octava*), as editor or co-editor of scholarly journals («Adamantius, Zeitschrift für Antikes Christentum») and as *secrétaire général* of Association Internationale d'Études Patristiques of the last cycle. Due at least in part to these activities, Origenian studies have rapidly become prominent in Europe and throughout the rest of the world.

The topic of prayer has its history in Perrone's oeuvre. The first publication on this theme dates to 1993 (*I paradigmi biblici della preghiera nel «Peri Euchês» di*

*Origene. Aspetti formali e problematiche ermeneutiche*, in *Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB* = «Augustinianum» 33[1993], pp. 339-368.) Since this article was published, the author has collected a great amount of new material and investigated all aspects of Origen's treatise, *Peri Euchês*, the motif of prayer in other works, its prehistory in the patristic tradition and the importance of prayer in subsequent early Christian literature.

One of the basic suggestions made by the author is that theology and exegesis are inseparable in Origen's writings. In this respect he follows Henri Crouzel (p. 7). At the same time, Perrone emphasizes that Origenian works belonging to different literary genres implicate different audiences, and thus, that the Alexandrian master had to speak to different people in different ways. Due to these circumstances a special polyphony emerges, in which the Origenian texts provide a wide range of different registers of thought that cannot be forced into a rigid system. Perrone corrects earlier approaches in the scholarship that were willing to extract a single philosophical, mystical or theological scheme, or fundamental personal *habitus* from Origen. Among these – in some way – reductionist attempts one should mention the books by Hal Koch, Walter Völker and Jean Daniélou each of whom was looking for a single, central idea in Origen's oeuvre. According to Völker (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931) this central idea was the mystical union of the soul with God. Koch (*Pronoia und Paideusis*, Leipzig 1932) put the main thought in the philosophical theory of the divine providence. Daniélou (*Origène*, Paris 1948) found this central moment in Origen showing himself to be the faithful son of the Christian Church. Henri Crouzel, in his enormous oeuvre on Origen, examined the minute details of the Alexandrian doctor, but attached primary significance to his mystical spirituality as it found expression in his exegetical writings. For Perrone, Origen is a great figure of Christian spirituality. He bequeathed a magnificent heritage with his monumental works, with his unrivalled knowledge of Scripture, and with his amazing creativity. Yet Perrone does not think there is a single basic idea behind the Origenian texts. He uses the word "spirituality" in a more restricted and more precise sense than his predecessors, for instance Henri Crouzel.

Prayer is a central phenomenon of Christian religious life which – in contrast to the reflections of systematic theology worked out in the Christian religious tradition and in contrast to different forms of cult in the Hellenic and Roman non-Christian world – showed totally independent Christian contents and forms. But the thesis, according to which the approach of the Origenian thinking on the ground of this most intimate form of religious activity may be more fruitful than by the analysis of the systematic theology, remains implicit, because Perrone wants to avoid all forms of simplification.

The book consists of two parts. The first part is the analysis or commentary of *Peri Euchês*, and the second investigates other Origenian works, offering new insights about prayer and Origen's influence on later spiritual authors' contributions to the theme of prayer. The analysis is extensive: Perrone investigates every relevant text on prayer. Perrone insists many times on the importance of commenting on each of the relevant Origenian works. In the beginning of his paper, *Proposta per un commento: Un'esemplificazione su «Contro Celso» 1,9-13*, he echoes his previously proposed goal in the first number of the yearbook «Adamantius» (1995, pp. 5-7; L. Perrone [ed.], *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina.», Rome, 1998, p. 225). I think that the ana-

logous endeavors in the field of classical studies prove that this commentary form of investigation is an advantageous way to scrutinize and to present the Greek and Latin authors. The usefulness of this method is verified by the aforementioned volume *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, or the third volume of Biblioteca di Adamantius (*Il Commento a Giovanni di Origene: il Testo e i suoi contesti*, Pazzini Editore, Verucchio 2005) edited by Emanuela Prinzivalli, or the recent publication of the material of the conference held in Naples edited by Teresa Piscitelli (*Il Commento a Matteo di Origene. Supplementi Adamantius – II*, Editrice Morcelliana, Brescia 2011). Nevertheless, due to the natural selectivity of authors' aims and their different styles of thinking, the collective commentary always remains incomplete. This difference becomes clear with a comparison of Perrone's work, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, to the excellent conference volume, L.F. Pizzolato - M. Rizzi (eds.), *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 2001, which dealt partly with the *Peri Euchês*. The ideal form of the commentary shows personal unity based on intention, proportions of the discussion, division of problems, methods etc., and such homogeneity ought to be the true goal of future collective commentaries. At the same time, the enormous extent of some Origenian works hinders this method of individual commentary, although there exist some important single-authored books on Origen's long writings, for instance G. Bendinelli's work on the *Commentary to Matthew (Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Rome 1997) or the analysis by M. Fédou on the *Contra Celsum (Christianisme et religions païennes dans le «Contre Celse» d'Origène*, Paris 1988). An extensive investigation is certainly better suited to a shorter work, and in this sense Perrone's achievement is also a milestone in Origenian studies, because he offers the first detailed commentary of a single Origenian work. From the critical reconstruction of the text of the *Peri Euchês* to the presentation of the structure of the work, from the lexicographic analysis to the investigation of the theological content of the writing, from the predecessors to the reception history, each of these questions is treated from a unified point of view.

According to the *communis opinio*, the *Peri Euchês* is a not well-structured text. Moreover, it begins unusually with a paradox:

«Inasmuch as the greatest themes surpass man's understanding, and transcend exceedingly our perishable nature, it is impossible for the reason of the race of mortals to grasp them; nevertheless this becomes possible by the will of God, in the abundant and immeasurable grace of God that is poured forth by him upon men, through Jesus Christ, who ministers unto us his unsurpassable grace, and through his fellow-worker the Spirit. Certainly, it is impossible for human nature to acquire that wisdom by which "all things" have been "established" [...]. What is impossible, however, becomes possible through our Lord Jesus Christ, who "was made unto us wisdom from God, and righteousness and sanctification and redemption"» (Translated by J.E.L. Oulton, *Alexandrian Christianity*, selected by J.E.L. Oulton and H. Chadwick, London 1954, p. 238.).

Origen wants to answer two questions asked by Ambrosius and Tatiana. The first one deals with the problem of what should be prayed, that is, what kinds of expressions should be contained in prayer. The second one refers to the manner of prayer, above all, in what mental conditions and in what sort of circumstances we should pray. These two questions and the answers to these questions are called by Perrone *ars orandi*. Before dealing with these problems, Origen speaks about the notion of prayer and investigates its types and forms (praise, thanksgiving, confession, intercession) as they occur in Scripture. On this point the Alexandrian master wrestles

with the difficulty caused by the overabundance of material. After that, Origen defends the thesis of the intelligibility of prayer against the deterministic view according to which prayer has no usefulness. In the next section – modifying the original plan – the author treats the question of how to pray and only after this gives an explanation of what should be prayed and to whom. This is followed by a word-by-word explication of the text of the *Pater noster*, and, finally, Origen renews the question of the mental state of the praying person and the physical circumstances of prayer.

After an analysis of the *status quaestionis* based upon a critical investigation of previous scholarly contributions, Perrone revises the traditional view of the *communis opinio* about the haphazard structure of the treatise. He sees in the dialectical moments the unifying principle. The author attaches this structural aspect to the notion of *problēma* used also by Origen and to the literary genre of *quaestio et responsio*. On this basis Perrone investigates the manuscript tradition (pp. 23-26), analyzing the text word-for-word, from the text-critical questions to interpretations. Readers could have been aided with a printed text of *Peri Euchês* in this volume, because sometimes it is difficult to keep in mind the place of the quoted passage in relation to the whole work. At the same time, this omission is understandable, since Perrone intends to offer a new critical edition in the future, and he always quotes the Greek text in question as well as its context.

Perrone emphasizes that for Origen life – accompanied by actions – is an endless indirect talk or prayer to God, by which one should ask for great things, that is, for being together itself and the knowledge. Perrone does not call this goal or these texts talking about the intimate being together of human being with God as mystical goal or texts because according to him there is no notion here of a total interfusion of the praying person with God. There is also no notion of the collapse of the individuality of the person who prays. Rather, prayer is conceived as participation. This layered articulation of the rationality of the *Logos* is present in all of Origen's works. Although he inquires about the unification of the individual soul with God, which may imply an abstract spirituality or individualism, the corrective side of this individualism is Origen's emphasis in *Peri Euchês* on the collective whole and the context of the church. But this, according to Perrone, does not mean that the work would have shown strong characteristics of a Eucharistic spirituality, as Bertrand tried to show earlier (p. 222, footnote 672, D. Bertrand, *Piété et Sagesse dans le «Peri Euchês»*, in *Origeniana Quinta*). Similarly, the typological explication is not regarded by Origen as an essential moment in prayer. The *topos* of the cross-symbolism in the form of the opened arms in prayer can be found only in traces in the eleventh *Homily on Exodus*. The dynamic of *Peri Euchês* is based on the rhythm of questions and answers, the problems on the one hand, and, on the other hand, on the dialectics due to the parallelism between heaven and earth, the saint and sin, and the agonistic relationship between temptation and free will.

In the third section of the first part, the author pays special attention to the prologue of *On Prayer*. Perrone regards it as a key to understanding the whole treatise, because of the personal and impersonal way Origen deals with prayer, the *problēmata* raised, and the language utilized in this section of the work are all important determinants for the essay. A good example of how Perrone investigates this prologue is his comparative analysis of how the biblical term *chôreô* is used by Origen in his various commentary introductions (see esp. pages 55-58 where the material contained in footnotes 160-162 can be rightfully regarded as an independent paper). Perrone precisely shows the parallels between *Peri Euchês* and the third book of *Peri Archôn*.

In the fourth section of the first part, Perrone deals with the philosophical *aporia* of determinism or free will and divine foreknowledge, as well as divine predetermination and autonomy. The fifth section discusses the *ars orandi* and the sixth explains Origen's interpretation of the *Pater noster*.

In Perrone's view, in spite of the exceptional complexity of *De oratione*, the work does not exhaust its theme. The Alexandrian master often discusses the topic of prayer in other works and offers original and new perspectives in comparison to his treatise on prayer. According to the Italian scholar, without the analysis of the other works, we get only a quick systematic presentation of Origen's theology of prayer. The sentence introducing the second part of the book (p. 243) sounds a bit exaggerated after the comprehensive investigation of the *De oratione*, but Perrone is right that other works convey important aspects of prayer as well. In this second part, Perrone first deals with non-exegetical writings. *Peri Archôn* offers only scant material on this topic but the *Exhortation to Martyrdom*, *Against Celsus* and *Dialogue with Heraclides* contain numerous passages relevant to this issue. Among the commentaries, the *Commentary on the Song of Songs* shows the spiritual way from Scripture to the reader which ended in the spiritual understanding, the *Commentary to the Epistle to the Romans* expands the pneumatological aspects and the most extended material is contained by the *Commentary on Matthew*. Homilies are interwoven into the main analysis of *Peri Euchês* where the relevant homiletic texts having parallel ideas are put into footnotes. The second part of the volume focuses especially on the question of the connections between literary genre and the activity of prayer. Furthermore, the third section of the seventh chapter investigates some prayer texts contained by homilies. It is difficult to expand the analysis to some Origenian fragmentary texts, because the literary genre of them sometimes is dubious. The index of the quoted scriptural passages contains more than 1500 items (for instance, there are 160 references to the Psalms, even though this biblical book is not central to the monograph). I should note that there is an interesting interpretation of verses 169-170a of Psalm 118 that was omitted. In the catena, there are approximately 70 lines of commentary on the text: *my want come near to You!* According to the decisive arguments of the editor (Marguarite Harl with collaboration of Gilles Dorival, *La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118*, Tome I [«Sources Chrétiennes», 189], 1972, pp. 456-461; cfr. Tome II [«Sources Chrétiennes», 190], 1972, pp. 764-767) this passage should be attributed to Origen.

The eighth chapter of the second part explores the complex issue of the main scriptural passages connected to prayer and how Origen interpreted them in his homilies. Perrone identifies the most important motifs. The final chapter situates the Origenian concept of prayer within the wider tradition of patristic literature. The author deals not only with the fathers who were analyzed earlier in the book (Clement of Alexandria, Tertullian and Cyprian), but also later Greek, Latin and Syriac authors as well, for example, Evagrius Ponticus, Gregory of Nyssa, Aphrahat and Augustine. The book is supplemented with a bibliography and indices.

Perrone's work is a milestone not only in the Origenian scholarship, but also in the literature on patristic spirituality. It offers a careful and rigorous exploration of its theme, not a string of scattered ideas based upon sparse textual evidence. It provides what, in many ways, will be regarded as an exhaustive coverage of the theme of prayer. Naturally, it is possible that future research will add some new insights to this magisterial work. One example of this might be Perrone's own essay delivered at the conference *Commenti di Origene ai Salmi: contribute critici e prospettive di edizione*

on 10 February 2012 in Bologna, under the title *L'interpretazione Origeniana del salmo 27(28) e il linguaggio della preghiera*.

Róbert Somos

PROBA, *Il Centone*, Introduzione, testo, traduzione e commento, a cura di Antonia Badini e Antonia Rizzi, EDB, Bologna 2011, pp. 262; VALENTINA SINERI, *Il Centone di Proba*, Bonanno editore, Acireale-Roma 2011, pp. 332.

Grande fortuna editoriale stanno avendo in Italia i centoni, composizioni poetiche in cui si riutilizzano emistichi o versi di autori classici (fondamentalmente Virgilio e Omero); in particolare godono di questa fortuna i centoni latini, molti dei quali hanno contenuti biblici o cristiani. Negli ultimi anni è stata la collana «*Multa paucis*» diretta da Giovanni Salanitro a pubblicarne un buon numero: l'*Alceste* e una *Silloge dei "Vergiliocentones" minori*, a cura del medesimo Salanitro (2007 e 2009); il *De ecclesia*, a cura di A. Damico (2010); il *De Verbi incarnatione*, a cura di E. Giampiccolo (2011). E a questi si aggiunge il volume *Versus ad gratiam Domini*, curato da C. Arcidiacono presso le edizioni dell'Orso di Alessandria (2011). Ma per Proba abbiamo nel 2011 ben due pubblicazioni: oltre al lavoro della Sineri nella collana «*Multa paucis*», anche quello di A. Badini e A. Rizzi, nella collana «*Biblioteca Patristica*» di Bologna. Tanto fervore di edizioni, studi e commenti si spiega con la rivalutazione recente di un genere poetico, che era stato fino a tempi recenti trascurato perché ritenuto artificioso e vacuo, e che oggi viene considerato una significativa manifestazione dell'arte allusiva e dell'intertestualità, molto apprezzate in letteratura, ed anche un interessante prodotto culturale dell'epoca tardoantica: nel caso di centoni di argomento biblico si riconosce valido lo sforzo di far dialogare tradizione classica e messaggio cristiano.

Per convinzione comune il *Centone* di Proba costituisce l'esemplare migliore di tale genere letterario e non stupisce la concentrazione di lavori su di esso. Vale la pena di notare che anche nel XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana del 2007 sulla poesia cristiana (pubblicato dall'Institutum Patristicum Augustinianum nel 2008) erano ben quattro i contributi dedicati a quest'opera (A. Badini Lambri - C. Mazzucco - F. Corsaro - P.F. Moretti).

I due volumi che qui presentiamo hanno un'impostazione analoga, in quanto entrambi contengono un'introduzione, il testo con traduzione a fronte, un commento puntuale, bibliografia e indici. In più, il volume di Badini-Rizzi riporta un'appendice iconografica con immagini tratte da pitture e mosaici cristiani del IV sec. di ispirazione biblica. Ma non è questa l'unica differenza. In realtà l'impostazione dei due lavori risulta abbastanza diversa in tutte le parti, anche in rapporto con le diverse competenze delle autrici: A. Badini è dottore in teologia, A. Rizzi è dottore in lettere classiche, V. Sineri è dottore di ricerca in Filologia greca e latina. Sia la Badini sia la Sineri hanno già pubblicato un contributo sul *Centone* di Proba, rispettivamente nel 2008 e nel 2009.

L'introduzione di Badini-Rizzi, opera della Badini (pp. 13-69) sviluppa maggiormente aspetti storico-sociali e letterari: tratta di Proba e della sua famiglia, della condizione femminile nella chiesa cristiana del IV sec.; si sofferma sui caratteri e sugli sviluppi della poesia centonaria e sui vari aspetti del *Centone*: struttura, contenuto, finalità; conoscenza del testo di Virgilio; risemantizzazione del linguaggio virgiliano; fortuna dell'opera dall'antichità all'età moderna (sono compresi cenni ai

manoscritti e alle edizioni del testo); peculiarità dell'interpretazione biblica di Proba in rapporto sia al suo status sociale e culturale sia alla sua sensibilità di donna, sia al suo personale punto di vista. L'introduzione della Sineri (pp. 11-37) mostra un carattere più nettamente filologico e critico, e si segnala per l'abbondanza di riferimenti bibliografici e documentari. Parte dalle circostanze e dagli intenti della composizione e descrive le prime reazioni dei lettori soffermandosi sul carme dedicatorio di autore ignoto che fu premesso al poema in occasione del suo invio all'imperatore d'Oriente (in Badini-Rizzi questo carme viene riportato prima del *Centone* e discusso nel commento). Tratta della struttura e delle questioni relative alla paternità e alla datazione, prendendo posizione. Espone osservazioni sulla tecnica centonaria e su particolarità metrico-prosodiche. Considera il *Centone* come testimone indiretto del testo virgiliano. Infine fornisce cenni sulla sua tradizione manoscritta e sull'edizione critica di K. Schenkl del 1888 (CSEL 16/1), tuttora l'unica esistente.

Si può notare che a proposito dell'identità dell'autrice, intorno alla quale è sorta una controversia quando nel 1986 D. Shanzer ha ipotizzato che a scrivere fosse stata, non Faltonia Betitia Proba come si pensava, ma la nipote Anicia Faltonia Proba, sia la Sineri (pp. 20-23) sia la Badini (p. 13 n. 1), insieme a molti altri, mantengono l'attribuzione tradizionale. Sulla data della composizione del *Centone* la Badini non si pronuncia, mentre la Sineri (pp. 23-26), che invece ne discute, indica come termini più sicuri: *post quem* il 353 (anno in cui finì la guerra tra Costanzo II e Magnenzio, su cui Proba aveva scritto un poema) e *ante quem* il 394 (data della lettera di Girolamo che contiene un'allusione polemica al Centone) o anche il 370 (secondo la tesi, proposta da P.F. Moretti nel 2008, di un possibile riferimento a Proba nel *Centone nuptialis* di Ausonio).

Per quanto riguarda il testo, entrambi i volumi riportano quello dell'ed. Schenkl, con qualche intervento correttivo: uno, al v. 32, in Badini-Rizzi (cf. p. 60); tre, ai vv. 37, 38, 42, in Sineri (cf. p. 9). Badini-Rizzi hanno inoltre modificato l'uso di maiuscole e minuscole in vari casi, come segnalano (p. 61 n. 173). Solo la Sineri fornisce all'inizio il *Conspectus siglorum* e in apparato alcune varianti significative. In Badini-Rizzi le indicazioni dei versi virgiliani usati compaiono in apparato al testo, e sono le stesse dell'ed. Schenkl; i riferimenti ai passi biblici sono in apparato alla traduzione. Invece la Sineri riporta i due elenchi alla fine del libro, dopo il commento, ma, in più, dà il testo completo dei versi virgiliani e segnala con asterischi i versi del *Centone* che presentano varianti non intenzionali rispetto al testo virgiliano tramandato. In entrambi i lavori viene usata per la Bibbia l'edizione della *Vetus Latina* di P. Sabatier (1951), ma la Sineri precisa che se n'è servita solo per la Genesi, mentre per i Vangeli ha usato l'*Itala* curata da A. Jülicher - W. Matzkow - K. Aland (1963-1976). Solo Badini-Rizzi inseriscono nel testo e nella traduzione, come facilitazione per il lettore, titoli in latino e in italiano dei vari episodi, "ispirandosi", come dicono (p. 61), a quelli del Migne; riprendono poi le titolature delle sezioni, ma non in modo identico, nel commento. Invece la Sineri introduce ripartizioni strutturali e tematiche solo nel commento. Delle modifiche all'ed. Schenkl viene data spiegazione nei rispettivi commenti. Su quella di Badini-Rizzi al v. 32 (in *nate, patris summi vigor...* la virgola viene spostata dopo *summi* per risolvere la difficoltà di intendere *nate* come *nate dei*) discute anche la Sineri, poiché si tratta di una proposta che compariva già in studi precedenti, ma non la accetta adducendo buoni argomenti. Invece solo Sineri suggerisce di abolire il segno di interpunzione alla fine del v. 37 e le due *cruces* all'inizio dei vv. 38 e 42 (per il v. 42 sia Schenkl sia altri hanno supposto una lacuna e hanno proposto sia integrazioni sia spostamenti di ordine nei versi 38-42) e porta numerosi argomenti per intendere il testo così com'è.

La traduzione (in Badini-Rizzi è opera della Rizzi) rappresenta in entrambi i lavori un merito non piccolo: si può dire che queste siano le prime traduzioni complete in italiano, dato che quella di C. Cariddi (Napoli 1971) è stata squalificata dalla critica. Tradurre un centone è impresa ardua e comporta una difficoltà doppia rispetto al tradurre un testo poetico, perché la forma allusiva, che può esprimere un significato consonante oppure dissonante verso il testo-matrice, rende quasi impossibile intendere in modo univoco, e perché la combinazione di versi disparati crea forzature e disomogeneità; si aggiunge la struttura complessa del linguaggio poetico che a fatica consente di rispettare il ritmo dei versi. Inevitabilmente la traduzione ha una funzione puramente strumentale e orientativa. Le due traduzioni risultano abbastanza diverse ed è possibile cogliere in ciascuna sia soluzioni felici sia rese insoddisfacenti. La Sineri dichiara preliminarmente (p. 9) di aver voluto essere fedele al testo, «senza pretendere di ripulirlo dai “difetti” connaturati alla tecnica centonaria»; in effetti la sua traduzione risulta più letterale, ma anche talora piuttosto dura. La Badini afferma invece che la loro traduzione ha cercato di rendere, non solo la lettera del messaggio, ma il significato nuovo attribuito ai termini virgiliani, per cui, ad es., *tyrannus e rex* vengono tradotti con «faraone» (pp. 49-50). Tuttavia la traduzione della Rizzi, nel tentativo di essere più sciolta ed efficace, a volte introduce sfumature assenti nel testo (cfr. il v. 67 *sidera ... tacito labentia caelo*, reso con: «stelle che trapuntano il cielo silenzioso»; mentre la Sineri, in modo più aderente all'originale, dà: «stelle che scorrono nel tacito cielo») o lascia cadere elementi presenti nel testo (cfr. il v. 69, dove si parla di Dio intento a creare: *quae terga obverterit axi* viene reso con: «che cosa rivolgere verso nord»; mentre la Sineri dà: «quale schiena rivolgesse al polo nord»). In altri casi è la traduzione della Sineri che risulta meno adeguata e comprensibile (cfr. i vv. 347-349 *extulit os sacrum divinae stirpis origo / missus in imperium, venitque in corpore virtus / mixta deo*, tradotti così: «sollevò il sacro volto l'origine della stirpe divina / mandata per il regno, e venne in corpo la virtù / mista al Dio»; Rizzi: «il sacro suo volto levò in alto l'iniziatore della stirpe divina / inviato a regnare, e venne a dimorare in un corpo una potenza / unita a Dio»). Si riscontrano alcuni errori: ad es., Rizzi, traducendo il v. 76 *ac medio tostas aestu terit area fruges* con: «mentre a mezza estate il raccolto sull'aia si secca», dimentica *terit* (più correttamente Sineri dà: «e a metà dell'estate si trebbiano le messi mature sull'aia»). Un pregio del lavoro della Sineri è che dà conto nel commento di difficoltà nella traduzione e delle scelte fatte (cfr. per il v. 3 le pp. 88-89).

La parte più qualificante del lavoro è però il commento, dove le differenze tra i due lavori diventano maggiori, sia per l'estensione, che in Badini-Rizzi è di una cinquantina di pagine (pp. 149-205), seppure composte in corpo minore, in Sineri di duecento circa (pp. 85-288), sia per le differenze di impostazione che erano già presenti nell'introduzione e che diventano ancora più evidenti.

Il commento di Badini-Rizzi, che è opera della Badini, con la «supervisione degli aspetti filologico-letterari» della Rizzi (cfr. p. 11 n. 1), esamina il testo per sezioni, sporadicamente si sofferma su singoli versi e su punti controversi; talora risulta un po' troppo sbrigativo (ad es. a proposito delle parole di Gesù al ricco, di cui si dice, a p. 192, che alcune rimandano «ad alcuni enunciati del discorso della montagna», senza precisazioni). Fornisce chiarimenti sui contenuti, richiama studi specifici, analizza alcuni termini di particolare valore teologico (cfr. su *semptemplex*, detto dello Spirito Santo nel v. 10, la trattazione alle pp. 150-151; ma già nell'Introduzione, alle pp. 48-49), e talora rileva il diverso significato che assumono in Virgilio, o in altri autori classici, e in Proba (cfr. su *mens*, nel v. 26, a p. 152; su *libertas*, nel v. 418, a p. 187); tocca alcuni motivi, come quello della luce (pp. 171-173). Mette soprat-

tutto in evidenza il tipo di esegesi della Bibbia che Proba adotta, confrontato talora con quello di altri autori cristiani e cerca di sottolineare le novità della lettura e del pensiero di Proba (ad es., a proposito dei racconti della creazione: pp. 161, 163, 164; della condanna dopo il peccato: pp. 175-176; degli episodi evangelici: p. 180); anche la sua sensibilità femminile (a proposito di Maria: p. 184). Viene dato molto spazio (pp. 155-160) all'ipotesi che il *Centone* sia il frutto dell'unione, operata dall'autrice stessa, di due redazioni originariamente distinte: una relativa soltanto ai Vangeli, l'altra con l'aggiunta dell'Antico Testamento; la Badini adduce a sostegno il fatto che il proemio (vv. 1-55) contiene più riprese di elementi analoghi e si può dividere in due parti; ricostruisce i due supposti proemi originari e trova che, letti uno dopo l'altro, mostrano un mutamento di atteggiamento nell'autrice. Per quanto possa apparire suggestiva, l'ipotesi però non si regge su fondamenti abbastanza solidi.

L'Appendice, che è corredata da 13 illustrazioni, tratta del rapporto tra il *Centone* e la coeva arte cristiana (affreschi e mosaici) e mette in luce varie analogie nel modo di usare la Bibbia (ad es., una concezione unitaria di Antico e Nuovo Testamento), nello scarso interesse per la figura di Maria, nel ricorso al simbolismo, nella fusione di classico e cristiano, nel gusto per scene naturalistiche.

Il commento della Sineri è molto più ampio e particolareggiato (commenta quasi tutti i versi, anche singolarmente), e, oltre a illustrare il significato dei passi, tratta abbastanza sistematicamente aspetti che mancano, o sono raramente presenti, nell'altro: il contesto e il contenuto degli emistichi o dei versi virgiliani utilizzati, le riprese degli stessi versi (o contesti) virgiliani in più passi, il rapporto con la tradizione testuale di Virgilio, il significato di termini difficili (si veda la discussione di *egélido* nel v. 389 alle pp. 225-226), la struttura sintattica del testo, gli aspetti formali e retorici, i problemi metrici, i collegamenti interni al *Centone*, le questioni testuali, altri problemi critici. Dei passi di altri autori antichi citati si fornisce sempre la traduzione. Non di rado si individuano reminiscenze di testi non ancora notate da altri. La studiosa è però molto meno interessata al modo in cui Proba interpreta la Bibbia.

Si riscontrano divergenze non insignificanti tra i due commenti nell'interpretazione di singoli punti discussi: ad es., per quanto riguarda il valore dell'espressione *pia munera Christi* (v. 23), la Badini propende per ritenere che alluda alla seconda parte del poema relativa al Nuovo Testamento (pp. 149; 152), la Sineri la intende come riferita all'intera opera (pp. 103; 105); a proposito di *Musaeum* del v. 36 (*Musaeum ante omnes vestrum cecinisse per orbem*), entrambe vi vedono una trasposizione di Mosè, ma la Badini (p. 154) lo collega con *vestrum* e pensa che l'aggettivo si riferisca al Padre e al Figlio poco prima invocati (Mosè è visto come profeta di cose divine), mentre la Sineri (p. 114) collega *vestrum* con *orbem*, senza spiegare chiaramente a chi si riferisca il *vestrum* (in un articolo precedente però intendeva il possessivo come riferito pure al Padre e al Figlio creatori); a proposito di *nomen fama tot ferre per annos* (v. 337), mentre la Badini intende che Proba voglia diffondere la propria fama poetica (p. 180), la Sineri pensa invece che voglia dare gloria al nome di Dio (p. 209).

In Sineri un difetto nella bibliografia finale è l'ordine cronologico degli studi, non funzionale al sistema di citazione abbreviata senza indicazione dell'anno; si riscontrano anche un'omissione (non viene riportato il titolo completo di un articolo di R. Palla, citato in forma abbreviata a p. 120) e un'imprecisione (a p. 102 n. 135 si presenta come edizione, traduzione e commento dell'intero poema di Giovenco il volume curato da P. Santorelli: Giovenco, *I libri dei Vangeli*, Pisa 2005, che riguarda in realtà solo il libro II e non è un'edizione).

In Badini-Rizzi vengono dati Indici dei riferimenti biblici (nel Centone e nel volume) secondo l'ordine dei libri biblici e un Indice dei nomi e dei termini più significativi (in latino). Nella Sineri c'è solo un Indice dei luoghi biblici presenti nel Centone, ordinato secondo la successione dei versi.

In conclusione si può dire che i due lavori appaiono complementari, almeno per il fatto che quello di Badini-Rizzi è incentrato più sul modo di leggere la Bibbia che non al rapporto con Virgilio, mentre l'inverso capita per la Sineri. Il primo presenta trattazioni proprie su argomenti interessanti quali la condizione della donna e l'iconografia contemporanea, che però sono un po' marginali rispetto alla comprensione dell'opera. Più puntuale e documentato, e quindi più solido, dal punto di vista filologico e critico, risulta il lavoro della Sineri.

Clementina Mazzucco

ANDREA NICOLOTTI, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011, pp. 232; Id., *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Salerno Editrice, Roma 201, pp. 186.

«La Sindone è provocazione all'intelligenza». Così disse Giovanni Paolo II nell'omelia pronunciata a Torino il 24 maggio 1998 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/travels/documents/hf\\_jpii\\_spe\\_24051998\\_sindone\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jpii_spe_24051998_sindone_it.html)), testo che ha una valenza particolare per noi storici della Chiesa e della religione, perché traccia con molta chiarezza i confini tra le questioni di fede e la realtà storica, che non sono incompatibili, ma seguono strade e logiche diverse. L'omelia contiene anche una riflessione esaustiva sulla questione della venerazione degli oggetti sacri, avendo questi per il Santo Padre un valore simbolico che prescinde dalla loro vera o supposta autenticità. Tutto ciò non dovrebbe impedire, anzi, in certo modo, dovrebbe stimolare su questi temi la riflessione degli studiosi e l'indagine storica libera da preconcetti e condizionamenti. È proprio questa la responsabilità che si è assunto Andrea Nicolotti con i suoi due libri, che più che la storia vera e propria della Sindone torinese offrono una lettura del fitto intreccio di leggende, credenze e superstizioni che avvolge la reliquia. Com'è noto, il sacro lino apparve nel XIV secolo in Francia, dove fu conservato dai canonici di Lirey (Aube), prima di essere ceduto ai duchi di Savoia che, nel Cinquecento, lo trasferirono a Torino dove è tutt'ora conservato. Non esiste alcuna informazione provata sulla "vita precedente" della Sindone e i numerosi studi di laboratorio disponibili non permettono altre considerazioni oltre a quella che "più si è, peggio si lavora". Nonostante ciò, esiste un filone pseudo- o, se vogliamo, parascientifico, che si occupa da tempo delle origini del lino, sostenendo che si tratti effettivamente del lenzuolo usato per avvolgere il corpo del Signore. In seguito, esso avrebbe avuto diversi proprietari, tra i quali si annoverano imperatori bizantini, una serie di dinastie nobili e, per alcuni, anche i fratelli dell'Ordine del Tempio. Nicolotti affronta la questione dal punto di vista di uno specialista della storia della religione, prendendo in considerazione tutti gli aspetti testuali, linguistici e terminologici di questa insidiosa materia. Nel primo libro (*Dal Mandylion...*), l'autore presenta un *excursus* storico sul *Mandylion* di Edessa, un leggendario fazzoletto con impresso il volto di Gesù (la tradizione vuole che il Salvatore, dopo essersi deterso il viso, l'avrebbe inviato al re Abgar d'Edessa), che alcuni scrittori tendono ad identificare con la Sindone. Analizzando la letteratura esistente sull'argomento, lo studioso arriva alla conclusione che, in origine, si trattasse di una leggenda posteriore al V secolo

inventata dai Bizantini sulla base di una tradizione popolare che sosteneva che un dipinto a colori raffigurante il volto di Gesù – di cui peraltro esistevano varie copie – ne riproducesse l'impronta lasciata su di un panno (*Conclusioni*, p. 183). Importante notare che questi “mandili” contenevano l'immagine di Gesù vivo e dunque non possono essere associati alla Sindone. Pertanto, in questo caso, non esiste un legame documentato né con i tempi evangelici, né con il sacro lino di Torino. Non mi soffermo sulla disamina dall'autore di vari esempi di oggetti, cronologicamente posteriori, che sono stati identificati nel corso del tempo con la Sindone, ma che, per le loro caratteristiche materiali, non possono essere considerati tali (es. il Volto Santo di Lucca, un reliquiario che conteneva un lino raffigurante il Salvatore sulla croce).

Il secondo libro di Andrea Nicolotti (*I Templari...*) riguarda uno dei passaggi più delicati nella storia immaginaria della Sindone, ovvero la lacuna temporale che anche i sindonologi più ostinati sono stati costretti ad ammettere tra la presunta permanenza del sacro lino a Costantinopoli, prima del 1204, e la sua apparizione in Francia nel Trecento. Gli scrittori come Ian Wilson hanno cercato di colmare questo vuoto con la teoria di un passaggio della Sindone nelle mani dei Templari che l'avrebbero conservata in Terra Santa e, in seguito, portata in Europa. Il *modus cogitandi* dei sostenitori di questa teoria è molto semplice: s'individuano nelle fonti dei passaggi dove ci si riferisce agli oggetti venerati dai Templari che poi vengono identificati con la Sindone. Per questi autori, di particolare interesse sono le testimonianze rese dai fratelli durante la celebrazione del processo contro l'Ordine. Emblematico è il caso dell'oggetto descritto in questa circostanza dal Templare Guglielmo Bos, interpretato come *signum fustanium*, inteso dai sindonologi come immagine su tessuto, che poi, attraverso un'attenta lettura del documento, risulta essere un *signum fusteum*, probabilmente una statua (p. 59). Per fare un altro esempio, si ricorda il caso del sultano Baibars che nel 1267 avrebbe ritrovato nel castello templare di Saphed appena conquistato un “idolo con la barba”: questa affermazione si basa su di una antica ed incompleta traduzione di un testo egiziano, ma è sufficiente consultare le edizioni arabe dello stesso testo (l'ultima è del 2004) per constatare che, in origine, si trattava di una statua di san Giorgio (p. 72). Il volume abbonda di casi simili e smantella una per una tutte le presunte “testimonianze” sul possesso della Sindone da parte dei Templari. A tale proposito, Nicolotti non può non entrare in polemica con chi ha affermato esattamente il contrario. Non si tratta tanto di Ian Wilson, dal quale non ci si può aspettare più di tanto trattandosi di un “non addetto ai lavori”, ma delle ultime monografie di Barbara Frale, che ambiscono al rigore scientifico. Infatti, il libro di Nicolotti consiste in parte in una polemica con quanto affermato dalla studiosa nei suoi due libri interamente dedicati a questo soggetto (*I Templari e la sindone di Cristo*, Il Mulino, Bologna 2009 e *La sindone di Gesù Nazareno*, Il Mulino, Bologna 2009).

Gli ultimi tempi ci hanno disabituato alle polemiche che possono insorgere tra studiosi, anche se si tratta di un'antica tradizione nel nostro paese. La ripresa del dibattito, anche se vivace, sarebbe quindi più che auspicabile e farebbe probabilmente progredire le ricerche oltre che divertire i lettori. Nel nostro caso, purtroppo, si tratta di una discussione dove le critiche di Andrea Nicolotti, talvolta un po' troppo irriverenti e ironiche al limite del sarcasmo, ma sempre ben documentate e, in verità, condivisibili, hanno trovato delle risposte inadeguate (si veda Andrea Nicolotti, «*Chi ha cervelliera di vetro, non vada a battaglia di sassi*». In risposta a Barbara Frale, in [http://www.giornaledistoria.net/public/file/Content20100924\\_NicolottiAquilantiVattoDEF.pdf](http://www.giornaledistoria.net/public/file/Content20100924_NicolottiAquilantiVattoDEF.pdf) e, d'altro canto, la Frale a Luzzatto: “Non mi sono mai auto-recensita sotto pseudonimo”, in «il Giornale», 1 giugno 2010). Procedendo a colpi bassi e

persino a pubblicazioni sotto falso nome, la studiosa non ha fatto nulla per difendere le sue teorie, anzi, ha peggiorato la situazione. Così, oggi, ci troviamo in Italia un “caso Frale” che per molti aspetti è assimilabile a due altre *querelles* sorte in Europa negli ultimi tempi, ovvero il “caso Gougenheim” in Francia, dove lo storico Sylvain Gougenheim è stato messo al bando dai medievisti francesi a causa di un suo libro divulgativo che, peccando nella metodologia, avrebbe tentato di negare il ruolo degli Arabi nella trasmissione dei manoscritti dell’Antichità; e il “caso Figes” in Gran Bretagna che vede protagonista lo storico Orlando Figes “pizzicato” a scrivere sotto falso nome su Amazon recensioni positive sui propri libri e negative su quelli dei suoi colleghi. Entrambi i casi citati sono emblematici dei nostri tempi: Gougenheim ha affrontato un argomento non suo e, secondo le accuse, avrebbe “forzato la mano” fornendo una interpretazione tendenziosa e maldestra delle fonti e della bibliografia, mentre Figes, dal canto suo, ha tessuto le proprie lodi in una vicenda che tra l’altro - siamo in Inghilterra - si è tinta di giallo (per saperne di più, v. [http://artsbeat.blogs.nytimes.com/2010/07/19/historian-and-wife-will-pay-over-savage-online-reviews/?\\_r=0](http://artsbeat.blogs.nytimes.com/2010/07/19/historian-and-wife-will-pay-over-savage-online-reviews/?_r=0)). In ogni modo, questi episodi lasciano un’impressione spiacevole, soprattutto perché non s’intende per quale ragione due bravissimi storici - Gougenheim è specialista di storia della Prussia medievale e Figes uno dei migliori conoscitori della Russia contemporanea - abbiano messo a rischio la loro credibilità scientifica in tale modo. Nel caso dei Templari e della Sindone, le fonti e la bibliografia sono state manipolate e mal interpretate, in particolare modo per quanto riguarda i verbali del processo all’ordine. Su questo punto, nevalgico nell’insieme dell’opera di Barbara Frale, Nicolotti non può trattenersi dallo sferrare un attacco frontale che va ben oltre la questione del possesso del sacro lino e che, sviluppato in un recente articolo dello studioso (v. Andrea Nicolotti, *L’interrogatorio dei Templari imprigionati a Carcassonne*, in «Studi Medievali. Rivista della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo» LII, 2[2011], p. 697-729), porta alla rivisitazione della teoria *fraleiana* sui Templari che, in sostanza, considera in parte veritiere le accuse mosse contro i fratelli, dal momento che questi avrebbero praticato un rito di iniziazione da collegio militare, accompagnato da sputi sulla croce, atti osceni e altre “amenità” (v. Barbara Frale, *L’ultima battaglia dei Templari. Dal codice ombra d’obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia*, Viella, Roma 2001). Per Nicolotti, la teoria *fraleiana*, accettata sino ad oggi dagli studiosi in modo più o meno scettico, si baserebbe su di una errata interpretazione delle fonti e le accuse avrebbero attinto alla prassi inquisitoria nell’ambito della lotta contro gli eretici.

Tuttavia i volumi di Andrea Nicolotti non si trattengono solo su questioni polemiche, ma offrono molto di più. Innanzitutto, propongono dei percorsi cronologici sulle tracce di un mito, dove le fonti e le loro interpretazioni di un tempo vengono messe a confronto, studiate e vagliate. Quanti temi della storia medievale necessiterebbero di una rivisitazione aggiornata! Inoltre, l’autore ci impartisce un’elegante lezione di metodo, rammentando a tutti noi alcune regole basilari della ricerca storica che magari alcuni, in un momento buio, hanno perso di vista, mentre per altri restano soltanto possibili opzioni. L’autore osserva come nel suo caso «Approssimazioni, errori, anacronismi, fonti fasulle, dimostrazioni fallaci [...] si accompagnano a vere e proprie contraffazioni dei testi» (*Conclusioni*, p. 137): sono “i ferri del mestiere” dello storico che si sono arrugginiti. Nel caso della Sindone, la colpa non è della Chiesa, dal momento che «...un cristiano non potrebbe certo fondare la propria fede su in pezzo di stoffa» (p. 138), ma del propagarsi della pseudoricerca che si interessa al “mistero”, imitando la ricerca storica vera e propria (*ibi*). Fino a qualche tempo

fa, questi scritti bizzarri potevano essere ignorati e accantonati, ma oggi la situazione è cambiata. Da una parte, anche non volendo creare allarmismi, si assiste al neotemplarismo dei cartelli criminali messicani e dei vari Breivik sparsi nel mondo, mentre dall'altra, come afferma in modo sublime Andrea Nicolotti, anche nel mondo scientifico "serio" si assiste «all'incedere superbo di un falso imbellettato» (p. 139). Ovvero, una – per il momento – piccola parte degli storici di mestiere ha adottato i modi di fare degli pseudoricercatori, raggiungendo il successo editoriale e la fama presso il grande pubblico. Questo fenomeno, purtroppo, si accompagna alla marginalizzazione della ricerca storica seria sul Medioevo, lasciando libero il campo a dilettanti e malpensanti *strictu sensu*.

L'autore consiglia allo storico di uscire dalla sua torre d'avorio e rendere i risultati delle proprie ricerche accessibili e fruibili al grande pubblico, anche proponendoli in forma divulgativa, ma sempre intelligente e rispettosa dei contenuti. Questa opinione è totalmente condivisibile e si potrebbero citare molti esempi di questo genere di lavori dati alle stampe negli ultimi anni: così, in Francia la studiosa Colette Beaune ha scritto un libro molto simile, per l'approccio e la metodologia, a quelli del Nicolotti sulla questione di Giovanna d'Arco (Colette Beaune, *Jeanne d'Arc. Vérités et légendes*, Perrin, Paris 2008), mentre in Italia Hubert Houben è autore di una nuova biografia critica di Federico II (Hubert Houben, *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, il Mulino, Bologna 2009). I due libri di Andrea Nicolotti sono di piacevole lettura, soprattutto, a mio avviso, la monografia sui Templari e la Sindone, ben strutturata, divertente e a tratti persino esilarante. Entrambi meritano di essere consultati non solo da chi ha a cuore la questione della Sindone, ma anche da chi s'interessa del Medioevo nel suo insieme e della sua percezione attuale.

*Kristian Toomaspoeg*

CORNELIA B. HORN - ROBERT R. PHENIX (eds.), *Children in Late Ancient Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 497.

Il volume curato da Cornelia Horn e Robert Phenix si colloca nel filone di studi dedicati alla storia dell'infanzia e ha come *focus* la storia dei bambini che è ricostruibile attraverso le fonti della letteratura cristiana antica, orientale e occidentale, tra il primo e il quinto secolo d.C.

Esso si inserisce nella ricca bibliografia composta dagli studi sui bambini durante l'antichità, tra cui si devono segnalare lo studio di M.J. Bunge, *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids, Michigan del 2000, pietra miliare in questo campo e il libro curato da A. Papaconstantinou e A. Talbot, *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, Dumbarton Oaks, Washington DC uscito nel 2009, stesso anno del volume di Horn e Phenix. Senza dubbio, il punto di partenza del composito gruppo di lavori sull'infanzia – negli ultimi 20 anni si è registrato un interesse diffuso e un moltiplicarsi di ricerche nella prospettiva della multidisciplinarietà – è rappresentato da P. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Plon, Paris 1960, un lavoro pionieristico nel campo di tali studi, in cui è proposta la teoria dell'"invenzione" dell'infanzia in epoca moderna, legata alla diffusione della famiglia nucleare. Ed è questa la tesi con cui, come si cercherà di spiegare, dialogano esplicitamente e non, tutti gli articoli del volume qui preso in esame.

Come dichiarano gli autori nell'introduzione, il libro vuole costituire un punto di riferimento scientifico per le indagini sull'infanzia nella Tarda Antichità, grazie a

un'accurata analisi di esempi tratti dalla letteratura cristiana antica; in tale contesto storico infatti è possibile rintracciare alcuni snodi importanti che rappresentano le piste di indagine su cui sono basati gli studi sulla vita dei bambini anche nei secoli successivi. Per tale ragione il volume è un contributo sia alla storia dell'infanzia, sia agli studi sul "Tardo Antico", come i curatori mettono in luce nell'introduzione (p. XIII).

Ciò che emerge è una sorta di anticipazione dell'esistenza dei bambini, nel senso di una cultura dei bambini e di un'attenzione rivolta ai bambini; a più riprese si mostra infatti come inizia a esistere un'esperienza e una costruzione culturale dei bambini già durante i primi secoli del cristianesimo, le cui parole chiave sono: educazione, malattia, medicina, guarigione, disabilità e malessere fisico e psichico, condizioni economiche, rappresentazioni teologiche, diritti e doveri, ruolo all'interno della famiglia, violenza e pedofilia. Sono questi i temi trattati nel corso dei contributi, e, al contempo, non si nega la difficoltà di approfondire alcuni delle questioni rintracciate nelle fonti a disposizione, soprattutto quelle legati a situazione di violenza psicofisica e malattia, che costituiscono questioni centrali per gli studi sui bambini anche in altri periodi storici (p. XXV).

Per quanto riguarda l'applicazione dei metodi storici e socio-antropologici, come i curatori fanno notare, in tutti gli articoli vi è un tentativo di utilizzare gli strumenti delle scienze sociali riferiti ai testi antichi. Un obiettivo raggiunto dunque, quello di fornire informazioni per future aree di indagine, indicando anche una metodologia di lavoro e un riferimento fatto di fonti primarie e di bibliografia secondaria molto ampie e sfaccettate. Le narrazioni e le rappresentazioni sociali, culturali, teologiche e economiche dei bambini offrono un importante indizio per comprendere lo sviluppo della società nei primi secoli e –indirettamente– anche nei secoli successivi dell'epoca cristiana. La ricchezza e la complessità delle fonti è rintracciabile nel dossier tematico composto da testi di natura differente: dagli apocrifi, alla letteratura patristica, alla letteratura agiografica, alla letteratura monastica, ai trattati di medicina, ai papiri e agli *ostraca*, provenienti da territori occidentali e orientali. Fin dall'introduzione si sottolinea l'importanza dell'eterogeneità delle fonti e la scelta di analizzare anche la letteratura considerata marginale, quale quella rappresentata dagli apocrifi esclusi dal *mainstream* cristiano e dalle fonti documentarie, relative a realtà locali.

I contributi hanno inoltre il pregio di indagare nel loro complesso contesti storici e geografici e non soltanto il pensiero di singoli autori e di fare riferimento, anche in modo critico, a una letteratura tematica che va a comporre il quadro di riferimento.

Una questione evocata in alcuni contributi, ma non affrontata in modo analitico, è relativa al termine "children": chi è il bambino in questo periodo storico, in cui, come è noto da altri studi, il ricorso al concetto di infanzia è già di per sé un azzardo? Si tratta di un problema sia terminologico sia concettuale; va notato come la scelta di riferirsi ai bambini/fanciulli (*children*) piuttosto che all'infanzia è di per sé indice di una cautela volta a non riferire l'esistenza di un'infanzia modernamente intesa in un periodo storico per cui sarebbe un anacronismo inaccettabile, pur vedendovi i germi, come si è detto, dello sviluppo del concetto di infanzia.

Il lessico che si trova nelle fonti è ambiguo: tra i termini generici, sono soprattutto attestati *παιδίον- παιῖς*, *puer* che non sempre fanno riferimento ai bambini, fanciulli, ma anche ai servitori, ai discepoli, come anche ai figli (carnali o spirituali). Vi è dunque un problema di utilizzo e di interpretazione dei termini polisemantici ricorrenti nelle fonti.

In linea di massima, il *child*, che noi traduciamo con bambino, è colui che non supera i quattordici anni, ma si può trattare anche di bambini molto più piccoli, oggi

si direbbe in età prescolare. In filigrana, punto di riferimento per le fonti antiche è Filone di Alessandria che distingue le età nella vita dell'uomo sulla base del numero sette: «[Le] età dell'uomo [...], dall'infanzia alla vecchiaia, si misurano nel modo seguente: durante i primi sette anni si ha lo spuntare dei denti; nel secondo settennio cade il momento della capacità procreativa [dagli 8 ai 14 anni]; nel terzo la crescita della barba [15-21] e nel quarto l'aumento della forza fisica [22-28] [...]» (*De opificio mundi* XXXV, § 103).

I *children* del volume sono dunque i bambini e i fanciulli del medico [Pseudo] Ippocrate citato dallo stesso Filone: sono bambini [il termine usato è *paidion*] fino alla caduta dei denti, a sette anni e fanciulli [*pais*] fino all'emissione del seme, a due volte sette anni: successivamente sono considerati adolescenti o giovani.

La scansione delle età riportata da Filone è certamente "ideale", basata tutta sul valore del numero sette, ma utile per avere un'idea della scansione delle età: ne emerge come il *child*-bambino sia il bambino e il fanciullo dei testi antichi, dalla nascita ai quattordici anni (sull'uso dei termini, tecnici o generici, si veda G. Prinzing, *Observations on the Legal Status and the Stages of Childhood in Byzantium*, in A. Papaconstantinou - A. Talbot [eds.], *Becoming Byzantine*, pp. 17, 19)

In realtà, si può trovare lo sviluppo di temi generali, a partire dalla questione "che cosa è un fanciullo", in un precedente volume curato dalla stessa Horn, insieme a J. W. Martens, uno degli autori di *Children in Late Antiquity*, uscito nel 2009, ma frutto di ricerche precedenti come anche attesta la prefazione datata al dicembre 2007: *Let the Little Children Come to Me: Childhood and Children in Early*, Editore CUA Press. Il volume esplora le vite dei bambini alle origini del Cristianesimo, avendo come punto di riferimento sia il giudaismo antico sia anche il mondo greco-romano e si concentra sui cambiamenti apportati dal pensiero e dalle pratiche cristiane sulla vita dei bambini e delle bambine. Fornendo una buona documentazione e sollevando questioni dirimenti che sono poi analizzate in modo più approfondito attraverso i casi studi nel volume qui trattato, lo studio di Horn e Martens ha il limite generale di enfatizzare troppo sovente la rottura e l'innovazione cristiana rispetto al mondo greco-romano, veicolando l'idea di uno iato tra due posizioni privo di sfumature, come nel caso dell'aborto assoluto in un mondo e aspramente condannato nell'altro.

Questo approccio, che finisce per creare una visione troppo monolitica del Cristianesimo come inventore (dei diritti) dell'infanzia, è posto al setaccio e messo in discussione nel libro di Horn-Phenix che, come si è detto, non ha alcuna velleità di riduzione né di sintesi. Addirittura, come anche i curatori ricordano in introduzione, alcune affermazioni dei vari autori sono in contrasto e non sempre si può cogliere un'unicità interpretativa riguardo a temi e problemi (p. XIII).

È pur vero che all'interno dei numerosi temi sopra citati, due filoni di ricerca accomunano alcuni degli articoli presenti nella raccolta: oltre al già citato tema del dolore vissuto dai bambini in termini di malattia, violenza psichica e fisica perpetrata dal mondo adulto (contributi di S.R. Holman - C.B. Horn - N. Kelley - J.W. Martens - C. Kotsifou), legato ad esso vi è anche il tema dell'ascetismo che porta alla ribalta questioni quali l'educazione e il legame – spesso conflittuale – con gli adulti (contributi di C.B. Horn - V. Vuolanto - C. Schroeder). È chiaro che in nessuno dei due casi si può fare a meno di contestualizzare la presenza dei bambini all'interno delle famiglie, che restano un ambiente costante e più specifico.

Una sottospecie del ambiente bambini-ascetismo è la loro vita monastica o nei monasteri, di cui è sufficiente riportare il pensiero di Basilio – illustrato con una meticolosa analisi in uno dei tre articoli della Horn, dedicato ai bambini negli scritti

di Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea (specialmente alle pp. 120-141) –, per comprendere la complessità della materia:

«L'Apostolo ha detto: *Voi, padri, non esasperate i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore (Ef 6,4)*. Se coloro che portano i bambini in comunità lo fanno a questo scopo e se quelli che li accolgono hanno la certezza di poter allevare nell'educazione e nella disciplina del Signore, allora si osservi quanto viene ordinato dal Signore che ha detto: *Lasciate che i bambini vengano a me e non impediteli, perché il regno dei cieli è di quelli che sono simili a loro (Mt 19,14)*. Se non vi sono questa intenzione e questa speranza, però, credo che la cosa non sia gradita né a Dio, né opportuna, conveniente per voi» (*Regulae brevius tractatae*, 292).

Si comprende, nei saggi di Vuolanto e di Schroeder, la difficoltà del divieto a far risiedere bambini nei monasteri a causa dell'im maturità di un bambino forzato, suggestionabile o non ancora pronto per compiere la scelta monastica, a cui si legano le ragioni della responsabilità e dell'autonomia, ma anche per i pericoli che portavano con sé i fanciulli, la promiscuità e le tentazioni sessuali, il rischio di interruzione e disturbo della vita raccolta e silenziosa dei monaci.

Sempre restando in campo monastico, uno dei temi largamente dibattuti anche per altre epoche e che permette un esempio sul primo dei due filoni della violenza, legato all'accoglienza nei monasteri è la questione dell'esposizione e della vendita: avversate dalla chiesa, vietate dalla legislazione ecclesiastica ed imperiale, erano tuttavia pratiche che dovettero perdurare nel tempo. I numerosi casi che sono presentati nei contributi forniscono una prima idea di quanto, nonostante il cristianesimo e i cristiani, i diritti dei bambini fosse un tema ancora lontano da divenire un punto fermo dell'etica pubblica.

In conclusione, il volume è un contributo importante sulla questione del segno lasciato dall'esperienza cristiana nelle vite di alcuni bambini o di gruppi di bambini, da un punto di vista storico, sociologico e culturale e particolarmente riuscito è il tentativo di contestualizzare e di rendere problematica l'espressione «Christianity made life better for children» (usata in *Let the Little Children*, p. 346).

In un difficile equilibrio tra prospettive di continuità e prospettive di rottura, il cristianesimo non creò, nei secoli considerati, una speciale e rivoluzionaria concezione dei *children* né della *childhood* ed anzi, per dirla con le parole di Nathan, autore di *The family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition* (Psychology Press 1999), p. 139: «Even more than women, children were at the periphery of the society, albeit clearly within its boundaries. In this sense, the de-marginalization of children is in sum a myth».

Tuttavia, come chiariscono alcuni articoli, alcuni ambienti, quelli monastici in particolare, contribuirono – in diversi modi – al processo lungo e complesso di demarginalizzazione dei bambini, contribuendo a creare un'attenzione e un trattamento particolare indirizzato nei loro confronti.

Maria Chiara Giorda

MARIA CHIARA GIORDA, *Il regno di Dio in terra. Le fondazioni monastiche egiziane tra V e VII secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011, pp. 284.

L'interesse per il monachesimo egiziano è costantemente vivo nelle ricerche sul cristianesimo tardo-antico, ma raramente si spinge al di là della fine del V secolo.

Quando questo accade, si tratta di solito di studi particolari, suscitati da scavi di un singolo sito monastico o dalla pubblicazione di nuovi testi (per lo più testi copti), piuttosto che di lavori che abbraccino la problematica monastica nel suo insieme. Le cause di tale situazione sono palesi: dopo il V secolo il monachesimo egiziano, pur rimanendo importante, perse un po' alla volta il suo ruolo di geniale innovazione capace di trasformare profondamente la devozione e la teologia cristiana. Inoltre le fonti letterarie posteriori al V secolo sono, dal punto di vista del contenuto e della forma, molto più povere dei grandi testi monastici scritti tra la fine del IV e l'inizio del V secolo. Lavorare sulla base di esse è più difficile, e la necessità di ricorrere a fonti di molti tipi – documenti su papiri e *ostraka*, iscrizioni sulle pareti di celle monastiche, resti materiali di eremi e di cenobii – non è una circostanza che incoraggi allo studio del tardo monachesimo egiziano.

A questo studio, da alcuni anni, si è dedicata coraggiosamente Mariachiara Giorda, sforzandosi di raccogliere e sfruttare una documentazione il più possibile completa. Ha così introdotto nella discussione sul monachesimo egiziano molti testi di cui la maggior parte degli specialisti della storia dell'ascetismo non aveva mai sentito parlare. L'utilizzazione di testi di tipo documentario le ha permesso di fare notevoli progressi, rispetto a molti altri storici, nel confrontare l'immagine letteraria del monachesimo con la realtà. Questo è un merito importante del suo libro (così come di altri lavori della stessa studiosa, pubblicati precedentemente).

Il libro comprende i capitoli seguenti:

- I. *I luoghi monastici: nomi e forme.*
- II. *Due modelli per i monasteri: la fondazione e la famiglia.*
- III. *La sussistenza economica e il patrimonio dei monasteri.*
- IV. *La pratica liturgica nei monasteri: un'apertura verso l'esterno.*
- V. *I monasteri come luogo di formazione e direzione spirituale.*
- VI. *Vivere in concordia: le regole del monastero.*
- VII. *Stabilire una successione: i testamenti monastici come testi normativi.*

Merita di essere messo in rilievo il fatto che tra i temi trattati c'è la liturgia. Al di fuori di un ristretto numero di specialisti, gli studiosi del tardo monachesimo egiziano raramente si occupano di questo aspetto della vita monastica, sebbene esso sia documentato da un numero considerevole di fonti.

Particolarmente interessante è anche il capitolo sulle regole monastiche egiziane. M. Giorda le presenta come un tipo letterario più vicino alla letteratura ascetica che a quel genere di norme che la tradizione benedettina ci ha reso familiari. Questo approccio che, per quanto so, è nuovo, mi pare molto ragionevole: esso renderà più facile, nelle ricerche future, l'uso di quelle regole come fonti per lo studio della realtà monastica. È peccato che M. Giorda non abbia tentato di spiegare perché i dirigenti delle congregazioni shenoutiane, a metà del VI secolo, trattassero la loro regola come un *arcantum* e non volessero che venisse copiata.

I limiti cronologici della ricerca sono indicati nel titolo del libro dalle parole «tra V e VII secolo», ma nel corso del libro l'autrice li precisa indicando il concilio calcedonese come punto di partenza e la fine del VII (o anche i primi anni dell'VIII) secolo come punto di arrivo. La decisione di includere i primi cinquant'anni del dominio arabo è sensata, dato ciò che oggi sappiamo su questo periodo: la conquista araba dell'Egitto non ebbe subito grandi conseguenze per il cristianesimo di questo paese, e in ogni modo i cambiamenti che possiamo osservare in questi primi cinquant'anni non peggiorarono la situazione delle comunità monastiche. Io non sono altrettanto convinta che M. Giorda abbia fatto bene a considerare il concilio calcedonese come

una cesura importante per l'oggetto della sua ricerca. Perfino nel caso delle comunità monastiche alessandrine o para-alessandrine, che pure parteciparono molto attivamente alle controversie teologiche, le conseguenze delle divisioni provocate dal credo calcedonese cominciano a farsi sentire soltanto verso la fine del V secolo e diventano molto nette soltanto al tempo di Giustiniano. Quanto alla *chōra* egiziana (cioè all'Egitto senza Alessandria), in questo caso è possibile fare la storia del monachesimo senza menzionare il concilio calcedonese. Del resto il lettore si accorgerà che l'autrice non si è attenuta strettamente alla sua periodizzazione: nei suoi ragionamenti non mancano informazioni prese da testi anteriori all'anno 451.

L'abitudine di trattare il concilio calcedonese come una cesura utile per cominciare o finire l'esposizione ha delle conseguenze negative, soprattutto spinge a sopravvalutare l'importanza dei conflitti dottrinali nella vita religiosa in Egitto. Per ciò che riguarda le comunità monastiche della *chōra* egiziana, un solo caso di conflitto tra monofisiti e calcedonesi è attestato dalle nostre fonti, quello in cui il priore monofisita del monastero di Pbau, a metà del VI secolo, fu costretto dalle autorità locali a lasciare il suo monastero. Cacciato di là, questo monaco fondò un altro monastero, naturalmente monofisita. Questo episodio ci fa vedere quanto poco efficaci fossero le pressioni esercitate dall'imperatore in favore dell'ortodossia calcedonese. A Pbau esse poterono ottenere un risultato soltanto grazie al fatto che i monaci di quel monastero erano divisi. Molto probabilmente situazioni simili avevano luogo in altri monasteri, e non solo in quelli della *chōra*, ma anche in quelli della periferia di Alessandria. Nulla poteva costringere un monaco a rimanere nel suo monastero, se voleva andarsene. Teniamo presente che in Egitto i monaci conservavano i beni che avevano posseduto prima di farsi monaci; se lasciavano la loro comunità, non rischiavano dunque una povertà totale.

Dubito che M. Giorda abbia fatto bene a trattare la regola pacomiana come fonte per lo studio del periodo posteriore all'anno 451 senza tentare di giustificare la sua decisione. Conosciamo quella regola nella forma che aveva nel 404, quando fu tradotta in latino da Girolamo, ma essa è naturalmente più vecchia. Non abbiamo prove che fosse usata dopo la metà del V secolo. Un'informazione relativa al tempo di Giustiniano mi induce a dubitarne: quando l'ex-priore del monastero di Pbau fondò un nuovo monastero a Farshut, ebbe cura di trascrivere la regola di Shenoute; ciò mi sembra testimoniare che egli considerasse non del tutto soddisfacente la regola di Pacomio.

Due modelli sono stati ampiamente usati da M. Giorda per lo studio dei monasteri egiziani: il modello della famiglia e quello della fondazione privata. Il tema del «monastero come famiglia» è un'idea di M. Giorda, che è stata sviluppata insieme con R. Alciati (R. Alciati - M. Giorda, *Famiglia cristiana e pratica monastica (IV-VII secolo)*, in «Annali di storia dell'esegesi» XXVII, 1[2010], pp. 265-290). Essa è indubbiamente utile per capire la mentalità monastica, sia pure entro limiti piuttosto ristretti.

Non altrettanto indiscutibile mi sembra la legittimità dell'applicazione del concetto di fondazione privata ai monasteri egiziani. M. Giorda lo usa per caratterizzare lo status giuridico dei monasteri. Esso servirebbe, a suo parere, a capire la posizione dei capi dei monasteri rispetto ai monaci a loro soggetti, da un lato, e alla gerarchia ecclesiastica, dall'altro; servirebbe inoltre a organizzare le informazioni di cui disponiamo sugli aspetti economici dell'attività delle comunità monastiche.

Il termine «fondazione privata» fa parte della terminologia giuridica moderna: nel diritto antico non c'è un termine che gli corrisponda. Il trasferimento di termini

dal nostro tempo al passato non è del tutto illegittimo nella pratica della ricerca, ma può rivelarsi pericoloso. M. Giorda ha trovato il concetto di fondazione monastica privata nel libro di J. Thomas sulle chiese e i monasteri bizantini (J.Ph. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Dumbarton Oaks - Washington 1987). Esso è stato applicato da J. Thomas a monasteri creati per iniziativa di membri dell'élite, che assicuravano con le loro donazioni l'esistenza economica alle comunità da loro fatte nascere, stabilivano il carattere e l'organizzazione di quelle comunità per mezzo di un documento di fondazione e trasmettevano i loro diritti e doveri agli eredi. Solo raramente (e in questi casi, di solito, molto tempo dopo la fondazione) i fondatori entravano nei loro monasteri. Possediamo un numero notevole di tali atti di fondazione: essi sono stati raccolti da J. Thomas in una pubblicazione a parte (J.Ph. Thomas - A. Constantinides Hero [eds.], *Byzantine Monastic Foundations Documents*, with the assistance of G. Constable, Dumbarton Oaks - Washington 2001). Giustiniano intraprese il compito di regolare giuridicamente l'istituto della fondazione: le sue *Novellae* contengono norme dettagliate su questo tema. J. Thomas ha analizzato competentemente le *Novellae* e altre fonti bizantine e su questa base ha costruito il suo concetto di fondazione monastica privata. Un capitolo del suo libro è dedicato ai monasteri egiziani. Sfortunatamente per M. Giorda, proprio quel capitolo è pieno di interpretazioni errate, di deformazioni, di riferimenti e note sbagliati. Non sto scrivendo una recensione del libro di J. Thomas, sarebbe dunque fuori luogo enumerare gli errori contenuti in quel capitolo, tuttavia non posso resistere alla tentazione di menzionare due esempi particolarmente vistosi: la basilica è per lui una «imperial church» (anche la sua spiegazione del termine *katholikē ekklēsia* non è corretta, sebbene al tempo in cui l'autore scriveva il senso di questo termine fosse già stato chiarito); il testamento che un vescovo e priore del monastero di Phoibammon a Tebe Occidentale dettò sul letto di morte in favore di un presbitero e monaco che era stato per molti anni suo collaboratore viene trattato come un atto di fondazione privata.

Per ciò che riguarda i monasteri egiziani, il guaio è che conosciamo un solo caso sicuro di «fondazione monastica privata» (E. Wipszycka, *Le monastère d'Apa Apollōs: un cas typique ou un cas exceptionnel?*, in *Les Archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après la découverte. Histoire et culture dans l'Égypte Byzantine*, Paris 2008, pp. 261-273). Mi riferisco al monastero fondato da un membro dell'élite del villaggio di Aphrodītō (o Aphrodītē) nell'Alto Egitto, Apa Apollōs, padre di quel Dioskoros che ci è noto da un dossier papirologico del VI secolo. Apa Apollo era un uomo benestante, ma non ricchissimo. Fondando il suo monastero egli non si fece monaco (forse verso la fine della sua vita prese l'abito monacale). Dopo la sua morte, suo figlio sorvegliava le faccende riguardanti il monastero, rimanendo anche lui fuori di esso (M. Giorda, a p. 83, lo chiama monaco, ma per sbaglio). Al piccolo gruppo di testi relativi al monastero di Apa Apollo possiamo aggiungere due casi in cui è usato il termine *ktistēs* per parlare di un individuo concreto, ma non sappiamo se questa persona abbia fondato un monastero né quali fossero le sue funzioni. È abbastanza probabile che le sovvenzioni che due grandi proprietari, membri della famiglia degli Apioni (nel Fayum e a Oxyrhynchos), e il *comes* Ammonios di Aphrodito pagassero a dei monasteri (come risulta dai conti dell'amministrazione delle loro proprietà), siano da considerare come prove dell'esistenza di un tipo di fondazione privata consistente nel fatto che gli amministratori di una grande proprietà versavano sistematicamente a uno o più monasteri prodotti agricoli o somme di denaro (mentre nel caso delle fondazioni studiate da J. Thomas il proprietario donava della terra). Purtroppo i conti delle grandi proprietà ora menzionati non sono una buona fonte per stabilire

quali fossero lo status giuridico dei monasteri e i loro rapporti con i proprietari. Ricordiamo che nel mondo cristiano i grandi proprietari erano in ogni modo protettori dei monasteri: potevano esserlo anche se non creavano delle fondazioni che formalizzassero il loro rapporto con le comunità monastiche.

La nostra documentazione sui monasteri egiziani fa sì che ci troviamo in una situazione paradossale: sappiamo su di essi molto da molti punti di vista, ma quasi niente sul loro status giuridico. Ciò è stato constatato già da Artur Steinwenter (A. Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte der Savigny Stiftung, Kanonistische Abteilung» 19[1930], pp. 1-50); gli anni che sono passati dal momento della pubblicazione del suo studio non hanno cambiato affatto questo stato di cose (l'unico testo nuovo che sia veramente interessante, il P. Oxy. LXIII 4397, dell'anno 545, è stato trascurato da M. Giorda. Su di esso vd. J. Urbanik, *P. Oxy. LXIII 4397: The Monastery Comes First, or Pious Reasons before Earthly Securities*, in A. Boud'hors - J. Clackson - C. Louis - P. Sijpesteijn [eds.], *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt. Ostraca, Papyri and Essays in Memory of Sarah Clackson*, Cincinnati 2009, pp. 225-235).

Non abbiamo testimonianze sulle decisioni che devono essere state prese nelle prime fasi dell'esistenza dei singoli monasteri, decisioni riguardanti i principi che sarebbero stati obbligatori per i membri della comunità data e le norme per la trasmissione della funzione di priore. Pochissime informazioni troviamo sulle condizioni strettamente economiche di quegli inizi; è tuttavia evidente che, per la costruzione di locali o per l'adattamento di antiche tombe o di cave di pietra, così come per l'acquisto di arnesi indispensabili per il lavoro, occorre mezzi considerevoli. Non sappiamo in quanti casi tali mezzi provenissero interamente da una singola persona, in quanti casi provenissero da un gruppo di monaci.

Che le comunità monastiche avessero il diritto di svolgere attività economiche (di diventare proprietarie di beni immobili, di venderli, di vendere e comprare prodotti, di prestare denaro, etc.), era per tutti evidente, almeno a partire dal V secolo (per il periodo precedente non abbiamo testimonianze); e che questo diritto fosse esercitato in pratica, è ampiamente attestato. Sotto questo aspetto, le comunità monastiche di tutti i tipi erano trattate allo stesso modo che le chiese – sia le chiese vescovili, sia quelle parrocchiali, sia i *martyria*. I notai e i copisti che redigevano dei contratti per comunità monastiche applicavano i formulari generalmente usati nelle transazioni e non trovavano necessario elaborare dei formulari speciali. Nell'età di Giustiniano il nuovo fenomeno delle fondazioni private di monasteri cambiò questa situazione, ma ciò non accadde in Egitto.

Se capisco bene, il concetto di fondazioni monastiche private è sembrato a M. Giorda indispensabile per spiegare l'esistenza di «una certa autonomia monastica rispetto alle istituzioni ecclesiastiche» (p. 127). Penso che si sia sbagliata. Tutte le comunità monastiche in Egitto avevano con i vescovi (e qui le «istituzioni ecclesiastiche» che contano sono proprio i vescovi) dei rapporti poco stretti. La miglior prova di ciò è il fatto che i vescovi non intervenivano nella scelta del priore, nonostante i canoni calcedonesi e le leggi di Giustiniano. Possiamo esserne certi, perché sulla procedura della nomina del priore possediamo una documentazione sufficientemente ricca. Fatta eccezione per i casi di gravi scandali, i vescovi non sorvegliavano quotidianamente l'ambiente monastico.

Affascinata dalla concezione di J. Thomas, M. Giorda ha tendenza a mettere nella categoria delle fondazioni private quasi tutti i monasteri nella storia dei quali incon-

triamo dei priori noti per il loro prestigio. In questo modo la *laura* di Epiphanius nella tomba di Daga presso Deir el-Bahari diventa una fondazione, sebbene non sappiamo niente sulle circostanze della sua nascita (Epiphanius non era il primo priore di essa; H. Winlock - W.E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, 1, New York 1926, pp. 209-220). Nello stesso modo M. Giorda tratta il monastero di Qalamun, creato da Samuele in un'oasi disabitata, lontana dalla zona coltivata (*The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*, ed. A. Alcock, Warminster 1983). La storia di questo monastero non sembra dissimile da quella delle comunità che si organizzarono intorno a un monaco santo e celebre. Se si tiene conto delle condizioni geografiche (il deserto tutto intorno e una palude salata nelle vicinanze) e dei mezzi di sussistenza (vendita del sale di una piccola salina, produzione di cesti e di corde, coltivazione di un piccolo pezzo di terra che non apparteneva a nessuno), bisogna riconoscere che il monastero di Qalamun non ha l'aria di una fondazione privata. Il testo della *Vita di Samuele* non parla affatto di mezzi economici che siano stati forniti dal fondatore, parla invece abbastanza dettagliatamente di doni provenienti da varie parti per la costruzione di una chiesa – costruzione che non cominciò subito. Non è da escludere che Samuele si sia servito di beni della sua famiglia, ma anche in questo caso non potremmo considerare la comunità di Qalamun come una fondazione privata.

Nel descrivere la creazione di monasteri come fondazioni private, J. Thomas riteneva indispensabile che tali comunità ricevessero dal fondatore una quantità di terra sufficiente per la loro sussistenza. Questa tesi non è sostenibile se si tratta dell'Egitto. Sappiamo che per i monasteri egiziani l'agricoltura non era la sola fonte di entrate: l'artigianato aveva un ruolo importante, così come il trasporto e il lavoro su proprietà altrui durante la mietitura; i monasteri potevano inoltre ricevere sovvenzioni e doni.

M. Giorda – seguendo J. Thomas – è convinta che i fondatori dei monasteri avessero il diritto di scegliere i chierici a cui dovessero essere affidate le funzioni ecclesiastiche dentro i monasteri stessi. Questa opinione non mi sembra giustificata da alcuna fonte. Esiste un documento in cui un *ktistēs*, insieme con altre quattro persone, dà al vescovo Abraham garanzia per il buon comportamento di due nuovi diaconi. Niente fa pensare che questi diaconi siano dei monaci, e non è detto che questo *ktistēs* sia *ktistēs* di un monastero; mi pare più probabile che egli abbia partecipato alla costruzione di una chiesa e che, essendo stimato come persona pia e generosa, sia stato pregato di apporre la sua firma al documento in questione. Altri documenti di garanzia, analoghi a questo, non menzionano alcun *ktistēs*. Il testo *Varia Coptica* 39 è stato interpretato male da M. Giorda: in questa lettera di un vescovo a un altro vescovo si accenna al peccato di simonia (uno dei due vescovi rifiuta di accogliere un presbitero che è stato ordinato per la sua diocesi dall'altro vescovo).

Citerò un esempio che mostra quanto sia pericolosa la concezione della “fondazione privata”, se usata senza necessità. A p. 127 leggiamo: «La capacità dei monaci di accogliere, ascoltare, aiutare, confortare, proteggere e accordare il perdono a confratelli alla presenza di laici secolari è un aspetto fondamentale del monastero inteso come fondazione privata, poiché anch'essa contribuisce a delineare una certa autonomia monastica rispetto alle istituzioni ecclesiastiche». Chiedo: ma se un monastero non era una fondazione privata, non esercitava forse le stesse funzioni, qui enumerate? e non aveva forse la stessa autonomia rispetto al vescovo?

Insomma, sono convinta che il modello della fondazione privata non debba essere applicato ai monasteri egiziani se non in quei casi in cui i dati delle fonti lo rendono necessario.

Ewa Wipszycka

ALESSIA TRIVELLONE, *L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'Inquisition*, Brepols, Turnhout 2009.

Il problema affrontato nelle quasi cinquecento pagine del volume, ricco di illustrazioni – se ne contano centosessantasei, alcune delle quali riprodotte anche nell'apparato delle tavole a colori, di notevole impatto – è, come chiarito nel sottotitolo, quello dell'iconografia dell'«eretico» e dell'«eresia» nei secoli fra VIII e XIII: la rassegna si arresta al 1230 circa, giungendo così fino all'«Inquisition», ossia fino ai primi incarichi di *inquisitores* deputati dalla sede apostolica. Lo studio si articola in quattro sezioni: dopo una necessaria «Définition du champ de recherche», l'A. passa più decisamente a verificare alcuni ambiti definiti: «Les images des hérétiques condamnés dans l'Antiquité tardive», dove trovano posto – evidentemente, per la produzione dell'ambito cronologico dichiarato – le raffigurazioni di Nestorio, Eutiche, Gioviniano, Elvidio, ma soprattutto di Ario e degli ariani e poi di Fausto e dei manichei. Segue una terza parte, dedicata a «Les personnifications et les images des hérétiques emblématiques», dove invece gli eretici cominciano a costituire un tema iconografico non necessariamente legato ai grandi riferimenti del passato. Infine, la quarta sezione riguarda «Les images des hérétiques contemporains», ed è dedicata alle immagini databili al XIII secolo, nelle quali il tema appare ormai definito, ben riconoscibile negli stereotipi che connotano anche la produzione teologica e soprattutto controversistica contemporanea.

Giunta al termine della sua lunga analisi, l'A. ritiene di poter cogliere una progressiva attualizzazione e strumentalizzazione dell'antico concetto di eresia, con un tornante significativo nel secolo XI. Secondo la Trivellone, si tratta di dinamiche che trovano la loro vera ragione altrove, piuttosto che nell'affermazione di gruppi di «eretici». Se non interpreto male il pensiero dell'A., allora, il catalogo degli antichi eretici diviene funzionale a trovare un'etichetta per nuovi dissidenti, o meglio, per nuovi nemici, o meglio ancora per nuovi, utili obiettivi polemici. Infine, attraverso questo processo, ma soprattutto attraverso l'elaborazione che porta dall'eretico all'eresia, e che rilancia il discorso in una «dimension extratemporelle et eschatologique» (p. 398), si arriva così a costruire una temibile arma, da scagliare all'occorrenza: «elle [la persecution] se déclenche seulement dans les lieux où les circonstances le permettent, se mettant au service de buts particulières» (*ibidem*). In ultima analisi, questa progressiva costruzione di una retorica dell'eresia prescinderebbe allora dall'esistenza di eretici non solo alla fine, una volta costituita e pronta ad essere messa in moto di fronte a qualsiasi tipo di avversario, divenuto così potenzialmente un eretico, ma anche all'inizio del suo sviluppo: non è l'esistenza di eretici a fondare la riflessione sull'eresia, ma piuttosto il contrario. Saremmo dunque di fronte ad un'ennesima traccia della «construction de l'idée d'hérésie telle qu'elle est "imaginée" par ses adversaires» (p. 398): l'eretico messo in immagine ci permette di capire come l'eretico sia innanzitutto immaginato, costruito, da un potere che – al limite – ne ha bisogno, al fine di legittimare la propria pervasiva affermazione, e poi la propria permanenza.

Va osservato che nel ricco e impegnativo impianto della ricerca diversi punti nevralgici sembrano quantomeno necessitare di ulteriori verifiche. Non mi sembrano per esempio così stringenti le argomentazioni che portano a interpretare le miniature di due manoscritti (Montecassino, *Cod. Casin.* 132, p. 74, ed Engelberg, Stiftsbibliothek, ms. 14, f. 1v) come funzionali alla critica alla «philosophie séculière» (pp. 269-278). In particolare, per quanto riguarda il manoscritto di Montecassino – il famoso codice contenente il *De universo* di Rabano Mauro, databile ai primi decenni del

secolo XI – la miniatura richiamata mi sembra una mera illustrazione del testo scritto *De haeresi et schismate*, nel quale *haeresis* viene interpretato etimologicamente come *electio*, e messo in relazione con le diverse scuole filosofiche antiche; da questo sarebbe «inde... graeca voce» venuto il termine tecnico per chi sceglie «arbitrio suo» e non segue l'insegnamento degli apostoli. Come la stessa Trivellone segnala, seppur solo in nota (p. 271 n. 3), il testo di Rabano, per altro, è integralmente ripreso da Isidoro di Siviglia. Di suo, il manoscritto – che è famoso proprio per la frequenza delle illustrazioni inframmezzate al testo: circa trecentosessanta immagini in cinquecentotrenta pagine – non aggiunge che la miniatura, dove si vedono semplicemente degli uomini con la barba e i capelli lunghi che discutono (uno fra di essi porta un bastone). Se proprio il miniatore avesse voluto dare una valenza ideologica a questa immagine, assolutamente non eccezionale nel manoscritto, avrebbe forse caratterizzato i personaggi più decisamente in senso contemporaneo, facendone magari dei *clerici*. In ogni caso, all'altezza del terzo-quarto decennio del secolo XI, è forse un po' prematuro porre il problema del confronto con forme di razionalismo teologico.

Sul medesimo tema, ancora meno convincente mi sembra l'analisi di una miniatura all'inizio del prologo di Giovanni nella «Bibbia di Stefano Harding» (Dijon, BM, ms. 15, f. 56v, prodotta fra il 1109 e il 1111). Sul vertice della «I[n principio]» l'aquila dell'Evangelista, con un cartiglio che riprende lo stesso *incipit* del testo evangelico, poggia un artiglio sulla testa, e in particolare negli occhi, di un ecclesiastico tonsurato e con cappuccio, che a sua volta porta un cartiglio con la scritta «Arrius. Erat aliquando quando non erat» – il famoso *Schlagwort* con il quale veniva bollato il pensiero del Presbitero di Alessandria. Lo stesso personaggio è seduto su un cuscino, sotto il quale la «I» prosegue con motivi vegetali, per poi stabilirsi sulla schiena di un leone che ingoia una sorta di drago. L'A., dopo aver discusso altre interpretazioni, fa riferimento a questo punto a un'ipotesi di Conrad Rudolph, per cui ci troveremmo di fronte a un'immagine che invita i monaci a tenersi lontani dalle speculazioni della scuola: «C. Rudolph souligne, en effet, que l'accusation d'arianisme au XII<sup>e</sup> siècle pouvait être adressée à des hétérodoxes ou à des philosophes, comme Abélard» (p. 177). Non mi è possibile qui seguire nel dettaglio le ulteriori argomentazioni dell'A., nessuna delle quali mi sembra aggiungere molto all'ipotesi di fondo, e passo a quella conclusiva. Viene riportato un *exemplum* di Giacomo da Vitry (†1240), in cui si narra di come il re avesse proibito ad Abelardo di insegnare sul suolo francese: per conseguenza, il *Magister* sarebbe allora salito su un albero, parlando da lì ai discepoli. L'A. ravvisa a questo punto, nonostante la distanza nel tempo (centotrent'anni circa), un possibile riferimento della miniatura all'*exemplum*, che di per sé poteva circolare ben prima che lo riprendesse il Vitriacense: l'immagine potrebbe così proporre un'identificazione fra Ario e Abelardo (p. 184). Ora, resta a mio parere tutto da dimostrare che la «I» della Bibbia di Stefano Harding rappresenti un uomo su un albero: la decorazione vegetale sotto il cuscino di Ario pare piuttosto un mero riempitivo. Va poi chiarito che Abelardo proprio nel 1111-1112 (e quindi, solo quando la Bibbia in questione doveva essere già ultimata) cominciò ad affrontare lo studio della teologia a Laon; fino ad allora, il suo insegnamento parigino si era limitato alle ben meno insidiose dispute nell'ambito delle *artes*.

A riguardo, va sottolineato come nella lettura si avverta spesso l'impressione di essere di fronte a ipotesi, a volte raffinate, ma – per la grande maggioranza – bisognose di ulteriori verifiche; altre volte costruite su fondamenta che si rivelano meno solide, alla luce di una ricognizione più ampia dell'ambito storico-teologico. Queste ipotesi, una volta illustrate, passano invece per acquisizioni, e vanno a sostenere altre

letture, a volte altrettanto ipotetiche. È così che l'interpretazione antiscolastica data a proposito di un'immagine in due manoscritti, conservati a Bamberg ed Erlangen, viene puntellata con un rinvio alla problematica lettura del citato *incipit* di Giovanni nella Bibbia di Stefano Harding, «où l'hérésie était également utilisée dans le cadre de la polémique contre la dialectique appliquée à la théologie» (p. 312); questa, a sua volta, aveva potuto fare sponda sull'altrettanto dubbia esegesi dell'immagine nel codice del *De universo* di Montecassino richiamata in precedenza (p. 182).

Nella progressiva costruzione dell'avversario delineata dall'A., l'area renana, e più in generale tedesco-meridionale, viene indicata come il grande laboratorio di sintesi dell'idea dell'eresia – anche sulla scorta degli studi di Uwe Brunn. A riguardo, bisognerà innanzitutto notare che il periodo e l'area geografica in questione rappresentano più in generale un ambito di straordinario sviluppo per la miniatura, e in particolare per le rappresentazioni diagrammatiche: basterà qui ricordare le figure che accompagnano le opere di Herrade di Hohenburg (richiamata anche nel volume, come «de Landsberg», secondo l'indicazione un tempo più diffusa), Ildegarda di Bingen e Corrado di Hirsau. Sorge dunque il dubbio – dato anche il non proprio elevato numero di immagini renane del periodo chiamate in causa nel volume – che la rappresentazione di eretici/eresia in codici proprio di quest'area sia semplicemente il riflesso di una produzione più raffinata e quantitativamente significativa, nella quale anche temi non precisamente diffusi trovano posto.

Il problema, in ultima analisi, è se sia sempre così significativo l'evidenziarsi di un tema iconografico, dal momento che questo di per sé ne sviluppa uno teologico-controversistico (l'eretico come Anticristo o suo servo, la sua comparsa sull'orizzonte apocalittico) già ben attestato, quando non addirittura con fondamenti scritturistici piuttosto espliciti. La novità, se di novità si tratta, è sul terreno della rappresentazione figurativa, non certo nel tema *tout court*. Ci si potrebbe insomma chiedere se questa nuova rappresentazione dell'eretico non si debba, almeno in buona parte, allo sviluppo della miniatura e delle arti figurative in genere, piuttosto che dei problemi legati all'«eresia», a ridosso del tornante dei secoli XI-XII e dei contemporanei fermenti di «rinascita».

Altri dettagli lasciano piuttosto perplessi, nel corso dello studio. A p. 334 la prima presa di posizione contro l'eresia in un «concile œcumenique» è indicata a quello di Pisa del 1135, che non si riesce però a capire in base a quale criterio debba rientrare fra i concili ecumenici. Alla stessa pagina, per altro, sarebbe stato forse utile riportare, almeno in nota, il testo delle disposizioni del Laterano IV anche in latino, oltre al francese; una necessità che si avverte anche altre volte, dove un testo patristico è dato solo in lingua moderna. A p. 147, in una nota (n. 13), il testo del commento a Giovanni di Agostino è riportato in francese, e quello dell'*Adversus quinque haereses*, che l'A. attribuisce allo stesso autore, in latino. Si aggiunga che quest'ultimo scritto, che appare fra quelli di Agostino nella *Patrologia Latina*, da tempo è invece attribuito al vescovo cartaginese Quodvultdeus (†454), e appare fra gli *Opera* di questo in CCSL 60: come è ben noto, il rischio di fraintendimenti, fidandosi del pur utilissimo Migne, è alto. E tuttavia, qui come altrove, quasi sistematicamente i testi vengono riportati dalla *Patrologia Latina*, anche in presenza di edizioni critiche più recenti, e anche per gli autori più noti (Ambrogio e Agostino, ad esempio). Si tratta di errori che non si limitano all'ambito patristico: a p. 305, a proposito della quadripartizione del «diaboli corpus» fra falsi fratelli, eretici, giudei e pagani, viene individuato come testo particolarmente rispondente al confronto con un'immagine «celle qu'Alcuin fait dans son Commentaire de l'Apocalypse» – in nota il riferimento è a quello riportato in PL 100, coll. 1085-1163. Il commento in questione, però, è stato più volte indicato come

spurio – probabilmente di epoca carolingia, ma elaborato forse in ambito italiano. Per quanto riguarda inoltre la letteratura secondaria, mi limito qui a notare che dell'agiografia e in particolare dell'iconografia di san Domenico (p. 381) l'A. pare ignorare gli importanti lavori degli ultimi anni, segnatamente di Luigi Canetti e Fabio Bisogni.

Per concludere, vale la pena di sottolineare come lo studio di Alessia Trivellone contribuisca, grazie soprattutto alla ricca documentazione raccolta, ad approfondire il problema della progressiva acquisizione di importanza del problema degli eretici e dell'eresia, a partire dall'XI secolo, e dell'organizzazione di una retorica dell'eresia. Ciò di cui l'A. non riesce a convincerci, è che lo sviluppo del tema iconografico, nei contesti a cui si vuole ricollegato, (di)mostri la progressiva «construction de l'idée d'hérésie» semplicemente «telle qu'elle est "imaginée" par ses adversaires» (p. 398). Ci si potrebbe chiedere, a fronte di un dibattito storiografico ben più ampio e aperto, e di fonti di altra natura diversamente interpretabili, se questo non sia un presupposto ermeneutico, più che una conclusione. Il problema, forse, è comprendere che non si è mai estranei alla (*ibi*) «*élaboration et la mise au point progressive d'un discours sur l'hérésie au Moyen Âge*».

Marco Rainini

STEFANO CAVALLOTTO, *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*, Viella, Roma 2009, pp. 431.

As Stefano Cavallotto highlights in the beginning of his work, to speak of hagiography and the worship of saints in Protestantism seems to be counter intuitive. In fact, as the author said, according to a widespread belief, the outbreak of the Reform in the first half of the 16<sup>th</sup> century would have extinguished, in Protestant Europe, any interest in sainthood and in the worship of saints, and would have dictated the rejection of hagiographic literature on those issues; these themes only re-emerged as a literary-historical problem in the second half of the 16<sup>th</sup> century, with the major editorial operation of Protestant martyrologists, for various purposes except to feed a devotion of saints («*evangelische Heiligenverehung*») (p. 9). As Cavallotto points, in line with this view, we find that the best known hagiography manuals, for example, the one by René Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*, Bruxelles 2000, by Reginald Grégoire, *Manuale di agiologia*, Fabriano 1996; G. Philippart (ed.), *Hagiographies*, Turnhout 1994-2006, 4 vols., and even the most recent Anna Benvenuti et Alii, *Storia della santità*, Viella, Roma 2005, have serious deficiencies regarding the hagiography issue in the Reform.

Throughout his work, Stefano Cavallotto showed how this position is historically unfounded. Indeed, the author believes that the attack of Reformers did not mean a radical contempt for saints (or better still, for some saints), nor for their *historiae*, but it set in motion a process of transformation towards a new (or renewed) hagiography, more in tune with the Gospel of grace, which stabilized in the 40s, and shows the characteristics of complexity, graduality and plurality (p. 9). This gives rise to «la necessità di prendere in considerazione, anche per una più corretta interpretazione degli stessi martirologi dei vari Rabus, Crispin, Pantaleon, van Haemstede, etc, proprio questo processo/passaggio compreso tra gli anni Venti e Quaranta, nel periodo cioè della sua elaborazione, precisazione e realizzazione, attraverso lo studio della riflessione teologica dei riformatori, degli ordinamenti disciplinari e liturgici delle chiese evangeliche, della nuova letteratura martiriale (*Martyrienliteratur*) e dei primi tentativi di recupero di una produzione agiografica tradizionale purificata» (pp. 9-10).

The denunciation – because fascination was great – of the “fantasies”, fabrications, superstitions and pretence associated to some cults were present in many registers and hagiographical stories inherited from medieval tradition: as Cavallotto recalls, Erasmus, as a humanist, was the first to propose a “purification” of religious life, which in Luther and in other Reformers assumed the form of a doctrine, which obviously implied a cleansing of hagiographic reports and writings, and a search for new (or renewed) models of sanctity. This also involves the “phenomenon” of the publication of pamphlets on the evangelical martyrs (*Märtyrerflugschriften*), as a hagiographical response to the first deaths of Protestants on account of faith, which will be used as pastoral instruments by preachers, evangelisers and catechists, and of the martyrologists of Rabus, Crispin, Foxe, Pantaleon, van Haemstede, especially from the 50s, which is a step in the long process «che a partire dagli anni Venti ha portato gradualmente gli evangelici proprio sul tema dei santi ad una visione che contrassegnerà per tutto il secolo XVI ed oltre il loro distacco dalla Chiesa romana e dalla devozione tridentina» (p. 11). Firstly, the author draws attention to the value of martyrdom, in Evangelical churches, as a self-legitimation doctrinal and historical instrument of community, formation and consolation *Bekennnis* (confession). Cavallotto will also address the reform of the cult, of the liturgical calendar and of the restoration of the book of sermons.

The sources used by the author are exclusively literary in nature: they range from the works of the Reformers and the confessional writings (*Bekennnisschriften*) to the ecclesiastical orders, to martyrdom literature and the cleansed collections of traditional hagiographical *historiae*.

The work is divided into six chapters: *La questione agiografica nella riforma erasmiana* (pp. 17-64); *Critica e proposta agiografica dei riformatori* (pp. 65-105); *La devozione ai santi nelle nascenti chiese protestanti* (pp. 107-150); *Santi della Riforma e primi testi agiografici protestanti* (pp. 151-230); *Forme atipiche di agiografia come legittimazione storica e mitizzazione della Riforma* (pp. 231-281) and *Purificazione e recupero di testi «agiografici» del cristianesimo antico* (pp. 283-348).

In the first chapter, *La questione agiografica nella riforma erasmiana*, Stefano Cavallotto examines the critique and innovative and reforming proposals of Erasmus in relation to the hagiographical accounts, to the worship and devotion of saints, which reflect its distancing regarding the *historiae sanctorum* inherited from the medieval tradition and some traditions and devotions, which he classifies as worthless, idolatrous and superstitious, and the emergence of new hagiographical canons. Thus, the author begins by recalling that Erasmus was a staunch advocate of a more spiritual and inner Christianity, and ultimately more evangelical, which meant the reform of not only the vices and deviations of the Church, but also of the devotions and the worship of saints (p. 17). This critique is highlighted by the humanist in some of his texts, such as the programmed introduction to *Vita Hieronymi* (1516), *Moriae Encomium* (1509-1515) and *Colloquio Peregrinatio Religionis ergo* (1526). In the latter text, the character Ogiogio (which seems to be an *alter ego* of Erasmus) believes that devotion to the saints comes down to a mere search for material goods, forgetting that it should be all about imitating the virtues of saints and practicing their teachings, and «in definitiva nel portare il cuore alla *philosophia Christi*» (p. 350). Erasmus also criticises the worship of images (cf. *Moriae Encomium*) and relics, well stressed, for example, in *Enchiridion militis christiani* (1503), where, in Canon v, the humanist states that the true relics and miracles of saints are their writings.

Erasmus's position on the official recognition of sanctity by the Pope is also a critical one (cf. the colloquium *Apotheosis Capniones* [1522]). Indeed, for the hu-

manist, the saint is not the one who was canonized by the papal authority, as the reasons for canonization can be very controversial (and even political), but the one who through his virtues and achievements has benefitted and helped humanity (p. 25). In Cavallotto's view, hence Erasmus's poignant critique of the traditional medieval legends and the hagiographical models they conveyed: in his opinion, a large part of those *historiae sanctorum* should be cleansed or even eliminated, as they were laden with falsehood, "miraculousness" and exaggeration, as he highlights in *Moriae Encomium*, arguing that the faithful worshiped better the saints with more dazzling stories than those of Saint Peter, St. Paul or even Christ. On the other hand, as Cavallotto pointed, Erasmus does not accept the saint's image bequeathed by this traditional hagiography: an unreal figure characterised by ascetic-miraculous traits, sometimes bordering the ridiculous and unbelievable. Thus, in his texts, the humanist will seek to build and show the image of a saint as realistic as possible, showing his virtues, imperfections and errors. As Cavallotto points out, this critique becomes a precise proposal for the change and renovation of methodological principles, in order to make hagiographical accounts more credible and the figure of the saint more plausible, highlighting, in particular, his evangelical features (p. 29). Thus, Erasmus "sets in motion" these new attempts of hagiographical writing, not so much to strengthen the cult, but rather to address the need for the renewal of the Christianity of his time, (re)presenting and (re)valuing the figures of priests and bishops of antiquity (St. Jerome, St. John Chrysostom, St. Ambrose and St. Augustine; pp. 29-40), who represented the model of the learned and reformer holy bishop, but also of people who lived in his time (the politician and humanist Thomas More, the humanist from Nuremberg, Willibald Pirckheimer, the German humanist and Hebraist Johannes Reuchlin, the Archbishop of Canterbury William Warham, the English clergyman John Colet, and the Franciscan Observant reformer Jean Vitrier), a prototype of the saint humanist (pp. 40-47). Thanks to the contribution of Erasmus, the essential requirement of *veritas historica* and *veritas evangelica* begins to surface, both (re)found through the new philological-theological method (*ad fontes*) with the purpose of enhancing the reform of Christianity. According to Cavallotto, this paved the way for the Reform.

At the end of this chapter, the author also draws the attention to some unsuccessful attempts of hagiographical writings carried out by some German humanists, such as Sigmund Meisterlin, Jakob Wimpheling, Hieronymus Emser and Johannes Trithemius. Between 1483 and 1515, these authors re-wrote *legendae* and biographies of saints, in light of canonization or the promotion of a local sanctuary; however, it is nonetheless suggestive that these texts (almost) always present nationalist or patriotic interests, contrary to what we find in the writings of Erasmus (pp. 47-53).

The second chapter places its focus on the critique and hagiographical proposals of the Reformers.

Cavallotto begins by arguing that, under the Gospel, the traditional hagiographical heritage is "filtered" not so much by the criterion of historical consideration, but especially by the doctrinal principle of justification by faith. The Protestant devotion to saints thus abandons the form of *invocatio* to be characterised simply as *memoria sanctorum*: indeed, «la prima [...] è abolita perché ritenuta apertamente in contrasto con la verità evangelica e fonte di superstizione idolatrica, mentre la seconda, pur collocata tra gli *adiaphora* della vita cristiana, è incoraggiata potendo essere di grande utilità per la comunità» (p. 351). Moreover, the cleansing of the cult does not mean a disregard or contempt of the saints, but a more just veneration.

Quoting Köpf (*Protestantismus und Heiligenverehrung*, pp. 321-322), Stefano Cavallotto says that the theme of the worship of saints is not a central issue in Lutheran

theology in the first years. However, Luther dedicated a small part of *Ein Sendbrief* (1530) to answer some, friends who questioned his position regarding the intercession of saints. In this text, as Cavallotto noted, we find the most controversial Lutheran criticism on the worship of saints, probably because the former Augustine was unhappy with how Melanchthon, in Augusta, had addressed this theme in *Confessio Augustana* (article XXI), and thereby intended to clarify his position on this matter. Therefore, Luther condemns the widespread custom in the Church of “deifying” the saints (pp. 68-69) and retrieves the evangelical-Pauline notion of “saint”, aiming to stress a different way of honouring the saints: «essi non sono più né mediatori, né taumaturghi, né super-uomini a cui rendere un culto o a cui affidarsi nelle difficoltà, ma semplici uomini, destinatari e perciò testimoni dell’azione salvifica e gratuita di Dio pertanto esempi da imitare e da ricordare ad edificazione comune» (p. 69).

However, Luther criticises not only idolatry and how saints are abusively worshiped, but also traditional hagiographical literature: in fact, he includes the hagiographical *legendae* (which, in his opinion, are papist tales) in the group of abominations (mass-sacrifice, indulgences, belief in miraculous signs), which he aims to fight against because they clash against the Gospel and are harmful to the genuineness of faith. For Luther, the most despicable *legenda* is that of Saint Barbara, because it is probably a poetic text, like a fable, insignificant in the spiritual formation, and even unedifying due to the revengeful action of the saint, but he extends his criticism, in *Sommerpostille*, to other accounts that he also believes were invented, such as those of St. George, St. Christopher, St. Anne, St. Margaret, St. Catherine and St. Ursula. According to Luther, the less “suspicious” texts are those of some martyrs, unlike the *legendae* of hermits and monks: this position indicates the appreciation that will lead to the recovery of some texts of traditional hagiographical literature, in that from the 30s on the texts on monk or ascetic saints will be eliminated or entirely corrected, and only those that refer to martyr saints will be valued (p. 74).

As Cavallotto reminds, the Evangelical churches, especially the Lutheran church, already in the early 1520s had decided, in full autonomy and safeguarding the absolute centrality of the Sunday service, to celebrate the feasts of the most important saints, remembering them on semi-festive days or on a Sunday, with a reading of their *historia*. The purpose of this practice is that the examples may be useful teachings for the strengthening of faith in God’s mercy and patience in the face of trials. Indeed, for the Lutherans, what matters most in hagiographical texts and their preaching «non è la loro superstiziosa o presuntuosa asceti e neppure sono i loro fantasiosi e bizzarri prodigi, ma unicamente gli esempi di fede e di timor di Dio nella vita privata e pubblica, di come hanno annunciato il vangelo e lottato per la verità» (p. 352).

In terms of religious practice, the evangelical communities show a radical change of the liturgical calendar, which is hugely reduced. The criterion that legitimizes «la celebrazione è il fatto che la Scrittura conserva di loro una testimonianza/racconto, per cui la commemorazione liturgica si riduce in ultima analisi alla lettura della storia biblica da farsi o al mattino del giorno della ricorrenza durante la predica oppure la domenica successiva dopo il vangelo» (p. 352).

As the author emphasizes for models and types of sanctity, Protestantism rejected right from the beginning and in a radical way all the figures of intercessors, ascetics, miracle workers or helpers, very recurrent in the medieval legends, suggesting, in its place, a model of “saint” that is defined as the witness of *Magnalia Dei* and martyr of truth and evangelical doctrine. Thus, Cavallotto states that this new form

of devotion tends to propose a model of saint closely related to the Holy Scriptures, understood as an effective revelation of God's saving hand. The saint is, therefore, the «frommer Mann», «inteso semplicemente come l'uomo di fede (vivo o defunto che sia) e destinatario della giustificazione gratuita e della misericordia divina che quale testimone fedele della verità veicola lungo il secoli la dottrina rivelata e vive coerentemente ad edificazione della società e della chiesa» (p. 354).

At the end of this chapter, the author also mentions that the evangelical challenge to the worship of saints is even more radical in other reformers from Switzerland and the south of Germany than in Luther. However, his criticism on hagiographical literature is less explicit and thematised than the one by Luther, probably due to the spiritual and intellectual formation of these reformers. As Cavallotto points, the first position on the subject of the intercession of saints is developed by Zwingli, in *Ußlegen und gründ* (1523): in this text, the reformer from Zurich does not intend to slander the honour of saints, but states that in the Holy Scriptures there is nothing that supports the worship of saints and their role as celestial intercessors, suggesting that the faithful should be educated, moderately and gradually, to turn to the only intercessor and mediator, in other words, Christ. For Bucer, a reformer from Strasbourg, the traditional devotion to saints is completely abolished. In his turn, Calvin, in chapter III (*De oratione*) of *Christianae religionis institutio* (1535-1536), refutes the mediation of saints as being a mistake. The liturgical reform of Geneva accelerated the disappearance not only of the worship of images and relics, but also of all forms of venerating saints (p. 93): indeed, the worship of saints is abolished «non solo in quanto divide la potenza divina tra una moltitudine di piccole divinità, sfociando così nell'idolatria, ma perché, priva di ogni giustificazione scritturistica, contrasta con l'unica mediazione di Cristo e trascina la gente verso innumerevoli forme di superstizione» (p. 94).

The third chapter, dedicated to the devotion to saints in the various Protestant churches, takes up some aspects already covered in the previous chapter.

As Cavallotto accentuates, the reasoned opinion of the reformers against the traditional worship of saints and hagiographical literature begins to be part of the confessional writings and liturgical orders that the evangelical churches adopted. Within the Lutherans, *Confessio Augustana* dedicates article XXI of the *Articuli fidei praecipui* to the worship of saints to support, on the one hand, the need to eliminate the *invocatio sanctorum*, and, on the other hand, to validate the *memoria sanctorum*. The purpose of the memory of saints (*Heilungengedächtnis*) «è il rafforzamento della fede attraverso la considerazione di come i santi hanno sperimentato la grazia ed hanno trovato salvezza per mezzo della fede e l'emulazione adattata alla vocazione ed allo stato di ciascuno» (p. 108).

Cavallotto also addresses the specificity of the Swiss reform in relation to the Lutheran reform, using Leonard's theory on this matter: according to this author, the Swiss reform is the materialisation, in theological terms, of an evangelism very close to Erasmus, and in ecclesiastical terms, of an organisation and a cult that recaptured the radical simplifications of Carlstadt. Cavallotto once again draws the attention to the theme of the celebration of *memoria sanctorum* in the reformed churches of Zurich, Strasbourg and Geneva, and in the Anglican Church; as regards the latter, the author considers that, rather than independently criticizing the traditional hagiography and projecting an alternative for the devotion to saints, the positions already consolidated by Luther and other reformers are adopted.

The fourth chapter highlights the first Protestant hagiographical texts and the first "saints" of the Reform.

The model of sanctity which ultimately prevails in the context of the Reform, giving rise to a wealth of devout literature, is undoubtedly that of the martyr, which, according to Cavallotto, has a little to do with the actual situation lived by the reformers, especially in the early years. Much of this shifting martyrdom literature (*Märtyrerflugschriften*) is formed by reports (“Berichte”) of eye witnesses, in some cases with no edifying or hagiographical purpose, as they are often even part of a process/processes; however, as Cavallotto recalls, in all situations they are actual evidence of the transition of the *invocatio* to the *memoria sanctorum*. However, the author confesses that it is practically impossible to know whether and to what extent the *historiae* were used and read not only for personal or community edification, but also to celebrate liturgically the memory of these heroes of faith, even though some of those testimonies do assume a possible community use, integrated in the reform process of the book of sermons and of the liturgical calendar. According to Cavallotto, the ultimate aim of these hagiographical accounts leaves no margin for doubt: «è per un verso mantenere vivo in mezzo alla comunità il ricordo del martire e del suo sacrificio estremo nel confessare la fede e per un altro verso celebrare attraverso di esso i *Magnalia Dei*, lodare e ringraziare Dio e incoraggiare i cristiani a mantenere salda la fiducia nel beneficio divino della grazia giustificante nonostante le prove e le tribolazioni».

The *memoria sanctorum* and martyrdom literature appear, from the 20s, as two powerful tools to legitimate and strengthen confessional identity; «in altri termini: i martiri sono il sigillo divino a riprova della giustezza della causa protestante – la quale in fondo altro non vuole essere che la causa del puro vangelo – e in quanto tali esempi preziosi di testimonianza e di fedeltà da esaltare ed emulare in un momento di tribolazione e persecuzione» (p. 172).

In this part of his study, the author examines the hagiographical accounts on the martyrdoms of Endrik Vos and Johann van Esschen, both Augustinian monks in the convent of Antwerp, condemned to the stake in Brussels in 1523 (pp. 152-166); Heinrich von Zütphen, also an Augustinian monk, burned in Heide (Holstein), in December 1524, after what his hagiographers called a false trial (pp. 176-188); Leonard Kaiser, accused by the Bavarian Inquisition and condemned to the stake in Schärding, in August 1527 (pp. 166-176); the preacher Georg Winkler, murdered in circumstances that do not allow us to prove whether it was a «di un comune omicidio o di un’uccisione programmata dalle alte sfere del potere in odio alla verità evangelica» (p. 189), in April 1527; and of the former Augustinian monk, the English Robert Barnes, burned without a trial, as a heretic, in Smithfield, near London, in July 1540. Stefano Cavallotto also examines some Anabaptist martyrdom texts on the martyrdoms of Michael Sattler, trialed and burned in Rottenburg am Neckar, in May 1527, and of Georg Wagner, burned in Munich in February 1527, highlighting a certain propensity for fantasy descriptions and prodigious elements. The author also notes the publication in 1535 of the spiritual testament – *Bekentnis* – of Lazarus Spengler, secretary of the Council of Nuremberg, requested and processed by Luther, who wrote the foreword for the purpose of encouraging the dissemination of an edifying hagiographical literature, alternative to the other literature inherited from the medieval church and supported by the papists. With the “operation” Spengler, a prototype of a saint within the reach of everyone begins to take shape in Protestant hagiography, alongside the prevalent model of the martyr: the model of the «confessore della fede nella normalità dell’esistenza, giorno dopo giorno sino all’agone finale. In sostanza sia il martire che il confessore nel quotidiano, benché morti in

maniera diversa, sono in ugual modo *testes veritatis* e quindi figure esemplari per la comunità cristiana» (p. 206).

To this specific and varied devout literature on the first Protestant “saints”, produced with a view to celebrating their heroic testimonies, Cavallotto finds it relevant to «aggiungere altre forme atipiche di costruzione agiografica», which are the object of his study in the fifth chapter.

Among these atypical forms of hagiographical construction, the author says, on the one hand, to the important editorial operation that sought to recover and value, in the Protestant book of sermons, the symbolical figures of the past, «in cui gli evangelici venerano i lineamenti edificanti del vero santo e martire di Cristo e vi scorgono la legittimazione storica del loro movimento», and, on the other hand, the two types of texts, the apologetic and the formative, «comunque solo latamente agiografici»: one of them, the most remarkable and copious, related to a sort of canonization, or rather, mystification of the figure of Luther; the other, less significant, which may, according to Cavallotto, be defined as anti-hagiography, such as the *historiae* on Thomas Müntzer, Francesco Spiera or certain verses of the mocking publication of *Die Lügen von St. Johanne Chrysostomo* (p. 231): as Cavallotto highlights, these texts, published in the first half of the 16<sup>th</sup> century, achieved tremendous success, and, although they do not belong to the hagiographical genre, they provide useful information so we can better understand the transition taking place in this area by the reformers.

In this way, in this process of reevaluating outstanding personalities of the past, who sacrificed their own lives for the Gospel against the papacy and the enemies of the Christian faith, there are two figures that have attracted much interest and even veneration by the Protestants: Jan Hus and Savonarola. As Cavallotto points out, this veneration starts with Luther and is consolidated especially in the 30s and 40s. «Certo, come è facile osservare, tale recupero per così dire editoriale non produce *Märtyrerflugsschriften* o *Martyrienliteratur* e tuttavia per gli intenti e le prospettive indicati nelle varie *Vorrede* si presenta per certi versi come espressione della nuova agiografia» (p. 232).

The author notes that the interest of Luther in Hus dates back to Leipzig: at the time, the reformer defended the orthodoxy of the Bohemian preacher and came out against his condemnation in July 1415, standing up for him once again in 1520, during the meeting held with the Roman authorities following the *Exurge Domine*, defending his memory and proclaiming him *vir catholicus*, in the sense of “frommer Christ” (p. 232). It is mainly thanks to Luther’s intervention that the position of the Bohemian martyr in the Protestant book of sermons is enhanced, and is even published along with some of his writings in German. As Cavallotto points out, «anche per Lutero l’operazione editoriale intorno a Hus è motivo di gioia non solo in quanto assai opportuna nel momento in cui gli evangelici stanno combattendo contro il papato una battaglia durissima per la riforma della chiesa, ma in particolare perché pubblicare, seppure dopo cento anni, gli scritti di questo «autentico martire di Cristo» significa canonizzarlo davvero» (p. 235).

The veneration of Savonarola begins in 1520, in Luther’s own texts, and is strengthened with the publication of some writings by the Italian friar. Luther believes that the friar from Ferrara is a model of light that should be followed, and a “man of the Gospel”, in that he offers the reader an example of truly Christian doctrine and piety (p. 236). However, in *Begleitwort*, Luther does not recognize the title of “martyr” to Savonarola in the strict sense: he does consider him a victim of Rome, and does not even qualify him as the forerunner of the Reform (p. 239).

The abundant and atypical “hagiographical” production of Luther aims to celebrate the *Hercules Germanicus*, or the *alter Christus*. With the Diet of Worms, in 1521, emerges around the character a true hagiographical tale, so to say, both in the literary and iconographic forms. But as duly noted by Cavallotto, «la stessa “canonizzazione” della figura di Lutero, al di là delle esagerazioni dovute al pathos epico e all’ enfasi retorica, non è basata su eventi miracolistici o sull’ ascetismo o sul potere intercessorio del riformatore ma unicamente sulla sua conformazione a Cristo in quanto inviato da Dio col compito di rimettere in luce e tornare a predicare il puro Vangelo contro l’ Anticristo (nemico della parola di Dio) e perciò profeta escatologico ed eroe nazionale» (p. 256).

Nevertheless, if Luther and all other witnesses of the evangelical truth are examples to honour, remember and imitate, there are also negative examples of false prophets or “rovesciati” hagiographical models, or what Cavallotto calls anti-hagiographical models, «da cui il fedele discepolo di Cristo deve prendere continuamente e decisamente le distanze proprio “facendo memoria” della loro tragica vicenda attraverso *historiae* scritta a tale scopo» (p. 258). Indeed, this is the intention that leads Luther and Melancthon to produce the *historia* of Thomas Müntzer, presented by the former as the prototype of the “atrocious villain” and by the latter as the icon of the false prophet, who, possessed and inspired by Satan, announces a corrupted and subversive Gospel. In turn, the *historia* of Francesco Spiera, written by Melancthon and published in 1549, re-proposes *ad aedificationem* the negative example of someone who having denied the doctrine of the Gospel, «è stato colpito pesantemente dalla punizione divina» (p. 260). As Cavallotto states, the account of the life of this lawyer from Padua «è incentrato infatti molto brevemente sulla dolorosa lotta interiore da lui sostenuta contro i tentativi dei “feinds des heiligen Euangelij” impegnati con ogni mezzo a fargli rinnegare la verità e in modo molto più esteso sui rimorsi e le sofferenze spirituali e psichiche fino alla disperazione e alla follia conseguenti all’ abiura» (p. 260).

With regard to the anti-hagiographical literature, as Cavallotto calls it, he believes it is possible to include the publication of *Die Lügend von St. Johanne Chryostomo*, the German translation of which, done by Luther, is published in 1537; this is a fictitious tale on this bishop from Constantinople, to which were added extremely critical and mocking written comments.

Alongside this production dedicated to the heroes-“saints” in early Protestantism, there is a greater need, especially expressed by Luther and other Lutheran reformers, to put into circulation among the various reformed churches a series of cleansed texts that value the saints from the early centuries of the Church, which are the object of study of the sixth and last chapter of the work. It is also important to note that there is already an insistence in the collections on the lives of saints and martyrs of the 16<sup>th</sup> century, particularly in the more extensive and systematic collections, such as those made in response to several critiques made by the Protestants, Georg Witzel in *Hagiologium seu de sanctis ecclesiae historiae*, Mongutiae 1541. Thus, Cavallotto highlights that this operation, carried out between the 30s and the 40s by Hermann Bonnus, author of *Farrago praecipuorum exemplorum* (1539), Georg Major, author of *Vitae Patrum* (1544) and Spalatino, author of *Magnifice consolatoria exempla atque sententiae* (1544), that as Cavallotto draws attention, precedes the publication of the Protestant martyrologies in the 50s, and which used as object texts or *legendae* specific of the hagiography tradition, is done in the writing and edition of a series of collections, very similar to the *specula exemplorum*, which contain the profiles of the apostles,

martyrs, bishops and holy fathers of the first centuries of Christianity, but also examples and teachings on these personalities; however, in both cases, they always have pastoral or edifying purposes. As the author points, «ciò significa che l'intento agiografico non è prevalente, sebbene non possiamo escludere un uso persino liturgico di questi testi proprio in connessione con la predicazione e la catechesi» (p. 357). In other words, «non servono per alimentare un culto ormai abolito, ma per mantenere viva in una rinnovata devozione la memoria di modelli eminenti della vita della chiesa antica e sostegno delle chiese evangeliche. Si aggancia qui l'altra finalità che ci sembra orientare queste raccolte, e cioè quella apologetica: proprio perché le varie *historiae* opportunamente ripulite vengono incentrate ultimamente sulla verità dell'Evangelo della grazia accolta, predicata, difesa e testimoniata quasi sempre sino all'effusione del sangue, legittimano di fatto – spesso con richiami espliciti – sul piano teologico e storico il movimento protestante, che quella verità ha rimesso in auge» (p. 357).

To conclude the work, Cavallotto describes the various aspects that were dealt with in the work, commenting that his research proved it was «possibile registrare [...] tutto un intenso e complesso processo di transizione teologico-concettuale e liturgico-devozionale non solo nella venerazione dei santi ma anche nella letteratura agiografica; un processo, i cui approdi sul piano concreto della nuova devozione e altresì dei metodi, delle finalità e dei compiti della nuova scrittura agiografica ci sembrano imprescindibili per poter avviare un'analisi corretta e approfondita di quel fenomeno che si manifesterà a partire dagli anni Cinquanta in poi con la pubblicazione di tutta una serie di testi martiriali o anche genericamente agiografici» (p. 360).

We would like to draw attention to a very balanced bibliography, as well as to the extremely useful index of names at the end of the work.

If the historiographical silences on various figures and dimensions of History withhold many political, social, religious and cultural aspects (although they do not deny their existence or importance), the work by Stefano Cavallotto comes to render this ignored hagiography and the worship of “saints” that is intrinsically related to the first decades of Protestantism, as well as the role that this genre played in the construction and “shaping” of mentalities of the faithful, and of the assertion of the various reformed churches, to their rightful place.

*Paula Almeida Mendes*

XENIA VON TIPPELSKIRCH, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Viella, Roma 2011, pp. 301.

Negli ultimi anni la storia di genere ha conosciuto un numero rilevante di studi; in particolare nuove e stimolanti piste di indagine hanno consentito di approfondire alcuni aspetti non ancora del tutto indagati della prima età moderna.

Per molto tempo al centro dell'indagine sono state collocate figure di donne importanti per la funzione di “matronage” esercitata presso corti e istituzioni monastiche chiave nell'ambito europeo ed italiano, prediligendo, sia per la complessità degli eventi storico-religiosi che andarono ad influire sulla condizione femminile, sia per la disponibilità di fonti relative alla scrittura e lettura, il periodo compreso tra '400 ed inizi del '500. Partendo dall'interrogativo sulla possibile esistenza di una differenza di genere nell'approccio alle suddette pratiche, sono state indagate le componenti della platea femminile, la tipologia di rapporti che essa venne a stabilire con gli autori del tempo, nonché i libri ad essa destinati, strumenti attraverso cui si trasmettevano i modelli comportamentali e formativi ai quali conformarsi.

L'analisi, da una parte della letteratura laica e devota, dall'altra di cronache, memoriali, scritture spirituali etc., ha consentito di tracciare un profilo più definito delle dinamiche che sottessero i rapporti tra talune donne e le autorità politiche e religiose del tempo, rilevando per l'appunto un'autonomia, un'autorevolezza e una creatività per molti versi sottovalutate ed inaspettate.

A questi primi e tuttora fondamentali studi ne sono seguiti altri che, sfruttando la polisemia delle fonti già a disposizione e interrogandone di nuove, intersecandosi inoltre con diversi filoni storiografici quali la storia sociale e la storia religiosa, hanno permesso di ampliare lo spettro di indagine, passando dall'esame di figure di donne illustri, per lo più regine, principesse, gentildonne e sante, che proprio per la loro estrazione sociale e per l'eccezionalità della loro esperienza, rappresentavano delle realtà in qualche modo isolate in quanto favorite nell'istruzione, a "quadri di insieme", cioè a contesti ove la rete di rapporti tra donne e delle donne con il mondo circostante risultava essere più complessa ed articolata. In particolare si è spostato in avanti l'asse temporale di interesse, soffermandosi sul periodo del cosiddetto disciplinamento sociale nei decenni immediatamente successivi al Concilio di Trento.

L'attenzione degli studiosi è stata rivolta dapprima agli strumenti messi in atto dal centro per controllare e normalizzare la periferia, quindi all'analisi delle risposte della periferia e dei suoi attori principali, in particolar modo delle donne, a tali direttive ed impulsi. Si è venuto così a delineare una complessa dialettica entro cui l'allineamento alle disposizioni di Roma correva parallelamente alla loro particolarizzazione, quando ad una vera e propria elusione, che non nasceva però necessariamente da un consapevole atto di contestazione, quanto piuttosto al sovrapporsi dei canali di controllo e comunicazione (Santo Uffizio, Congregazione dell'Indice, inquisitori locali e ordinari diocesani).

In questo contesto si colloca il volume in esame, il quale, partendo dalla lettura, considerata come prassi che creava sì una comunità di lettori, attraverso la "mobilità" dell'oggetto libro e le conseguenti interazioni sociali, ma al contempo costituiva pure uno strumento di distinzione sociale o meglio di genere, studia «le letture delle donne all'inizio dell'epoca moderna in Italia, capovolgendo la gerarchia tradizionale che dei beni culturali considera in primo luogo la produzione e privilegiando la prospettiva della ricezione» (p. 10).

Al centro della ricerca dunque vi è la formazione di uno specifico pubblico femminile, «che è al tempo stesso una realtà storica e un ideale normativo, elaborato attraverso un complesso dispositivo di repressione e di invenzione» (*ibidem*). In altri termini attraverso letture calibrate e selezionate la Chiesa del tempo si prefiggeva di ricondurre il popolo dei fedeli in generale, le donne in particolare, sui binari della più stretta disciplina, così da regolarne e controllarne i comportamenti in ogni momento dell'esistenza. Nella più completa osmosi fra dimensione sociale e dimensione religiosa si creò dunque una relazione biunivoca tra la condotta devota e il comportamento morale, per cui non esisteva più nessuna possibilità di essere altro rispetto a quanto si richiedeva dall'esterno.

L'Autrice analizza lo sviluppo di tale processo negli anni 1520-1650, periodo in cui si documentano «un aumento effettivo del numero delle lettrici e [...] le politiche di controllo e tutela» (*ibidem*). È infatti proprio in questi due secoli che, nel contesto di un processo di alfabetizzazione e di istruzione che interessò vaste aree dell'Europa, si registrarono profonde trasformazioni nell'editoria religiosa, la codifica di una specifica letteratura comportamentale e un'azione di ripristino e rinnovamento, dietro la spinta tridentina, che si esaurì a metà XVII secolo.

Partendo allora da questi presupposti, il volume pone al centro dell'indagine le donne laiche, toccando solo marginalmente il mondo claustrale in quanto già ampiamente indagato, studiandone «i libri posseduti [...], i luoghi e i tempi delle letture, gli spazi pubblici e privati in cui avvenivano», allo scopo di descrivere «le forme concrete di apprendimento e fruizione del libro in epoca moderna, i vari modi con cui si entrava in relazione con i testi e il valore di volta in volta loro attribuito» (p. 11).

La novità della ricerca è dunque nell'analizzare il paradigma del disciplinamento attraverso la lente di ingrandimento dell'interazione tra produttori di testi e pubblico femminile destinatario, alla luce di una strategia di identificazione tra esempi mediati dai libri e lettrici, che favorì uno scambio ininterrotto tra norme e pratiche.

Con un approccio volutamente "microstorico", alternando continuamente l'esame del dettaglio all'esame del quadro d'insieme, l'Autrice concentra l'attenzione sugli ambienti urbani di Venezia e Roma, organizzando il volume in tre parti: nella prima, *La vita dei libri*, traccia «le coordinate materiali e affettive delle pratiche di lettura tra Cinque e Seicento»; nella seconda, *Letture sospette*, e nella terza, *Specchi di lettrici*, segue «l'evoluzione storica che subirono nel corso del XVI secolo sotto la pressione congiunta della repressione messa in atto dalla Controriforma, e dei nuovi modelli elaborati da istanze diverse per disciplinare le letture femminili», arrivando a descrivere «un movimento dal restringimento del canone da una crescente precisazione dei testi proibiti [...] verso letture ammesse e talvolta persino incoraggiate, che formano il modello specifico di lettrice» (p. 18). Segue in chiusura un copioso apparato di fonti (archivistiche, giudiziarie e letterarie) e di bibliografia, a testimonianza dell'approfondito lavoro di ricerca che ha condotto a una tale ricchezza di contenuti, talvolta però presentati in modo poco organico, da aprire contemporaneamente molteplici piste di indagine.

Si scopre così, incrociando le informazioni desunte dai libri parrocchiali degli stati delle anime e dai documenti del Tribunale dell'Inquisizione, che a Venezia e a Roma nel XVI secolo non erano in grado di leggere soltanto le fanciulle nobili, che apprendevano la lettura mediante canali "istituzionalizzati", quali membri della famiglia, il maestro a domicilio oppure i monasteri, ma anche, sorprendentemente, diverse donne dei ceti medio-bassi, che arrivavano a tale competenza attraverso percorsi decisamente più accidentati. Si ha notizia in particolare dell'esistenza di maestre private, denominate a Roma maestre rionali e, nel '600, maestre del Papa, sulle cui reali competenze e livello d'istruzione ancora poco è noto, le quali avviavano i bambini e le bambine alla lettura attraverso il catechismo, vero e unico sussidiario didattico del tempo. È presumibile ritenere che a loro volta queste maestre si formassero presso le Scuole della Dottrina cristiana, sorte nel '500 nelle aree urbane, scuole che, pur attribuendo un peso diverso, a seconda degli ordini religiosi che le organizzavano, alla capacità di leggere, ebbero in ogni il caso il merito di diffondere l'alfabetizzazione quantunque subordinata alla catechesi.

Questa familiarità con lettura parrebbe confermata anche dall'analisi di taluni inventari o testamenti femminili, in cui si menzionavano tra i beni posseduti pure dei libri. Partendo dal presupposto che il possesso non ne implicava necessariamente l'effettiva lettura, è interessante notare, sebbene le note inventariali si soffermassero molto spesso più sul valore economico dei volumi, che sulla loro reale consultazione, che tali segnalazioni si vanno ad aggiungere alle liste di libri di alcune donne laiche del Cilento, stilate in vita in occasione della cosiddetta "inchiesta" promossa dalla Congregazione dell'Indice sotto il pontificato di Clemente VIII (1597-1603), a conferma di una frequentazione femminile non occasionale con la lettura.

I patrimoni librari, per lo più esigui ed ereditati o facenti parte della dote, erano poi conservati in casse o armadi insieme ad altri oggetti, a testimonianza di una chiara volontà di preservarli, anziché esporli; le donne portavano con loro soltanto quei testi che scandivano la quotidianità, come l'*Ufficio della Beata Vergine* oppure il catechismo.

D'altra parte le letture avevano una chiara componente di edificazione religiosa, che emerge anche dagli spazi e dai momenti ad esse dedicati; ma non sempre era netto e definito il confine tra letture devote e letture sospette. A volte esso era alquanto labile, come nel caso delle orazioni che finirono sotto la scure della censura perché il loro impiego da parte di molte donne sconfinava nella magia e nella superstizione. Nacque quindi la necessità di tutelare il pubblico femminile, anche perché si riteneva che delle "letture seduttrici" potessero metterne in pericolo la moralità; si passò allora dal controllo della produzione dei testi, quindi degli stampatori e librai, al controllo del "consumo". Indagando dei casi specifici, l'Autrice mostra come in diverse occasioni le donne accusate di indebite letture ricorsero però alla presuppunta ignoranza femminile per discoltarsi, manifestando di conseguenza un'indubbia capacità di manipolare l'azione di disciplinamento.

Proprio per l'assimilazione delle donne a un pubblico di lettori ignoranti e per il complesso dibattito che sorse intorno alla questione femminile nel XVI secolo, la Congregazione dell'Indice reputò necessario tutelare le lettrici, in considerevole e costante aumento, non solo attraverso divieti e prescrizioni, ma anche mediante una robusta azione di espurgazione. Significative in tal senso sono le vicende del dialogo *Della dignità e nobiltà delle donne* di Cristofano Branzini, un'opera che, in linea con la trattatistica cinquecentesca, intendeva lodare agli inizi del '600 l'eccezionalità del genere femminile presso un pubblico specificatamente di donne, ma che, secondo la Congregazione dell'Indice, avrebbe potuto per questo motivo ingenerare nelle lettrici dubbi circa il primato maschile. Da qui le numerose correzioni e censure che ricondussero il testo alle linee di disciplinamento, stravolgendone però completamente argomentazioni e finalità.

Contemporaneamente si avviò pure la costruzione di un canone di letture lecite, atte a definire il modello della lettrice ideale che passava inevitabilmente attraverso il modello della lettrice colta e della lettrice devota. Prendendo spunto dalla precettistica umanistica, nel corso dei secoli XVI-XVII le vite di donne illustri permettevano la piena identificazione delle lettrici negli esempi loro proposti, un'assimilazione che si rifletteva nella quotidianità per offrirsi a sua volta, nella rete di rapporti e relazioni, come esempio concreto alle altre donne, secondo un gioco di specchi che vedeva sfumare e ridefinire le strategie di controllo messe in campo dalla Chiesa.

In conclusione il volume in esame dimostra che l'azione di controllo delle letture femminili nella prima età moderna si consumò in una spirale di rimandi e particolarizzazioni; si trattò quindi di testi sì sotto controllo, ma pur sempre destinati all'appropriazione e conseguente rielaborazione muliebre, in un contesto di riadattamento del paradigma del disciplinamento su cui bisognerebbe ulteriormente indagare.

*Carmela Compare*

ELEONORA BELLIGNI, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, Utet, Torino 2011, pp. 407.

Personaggio magnetico, dai lineamenti speciali, Renata di Francia ha sempre attirato l'attenzione degli storici. Donna – non bella ma intelligente, secondo il più trito

degli stereotipi –, principessa, duchessa, protettrice di eretici, grande organizzatrice di “reti”, figlia di Francia nell’Italia delle guerre infinite e della Riforma mancata: tante sono le prospettive con cui si può guardare a una figura come quella di Renata, sulla quale ancor oggi molto resta da chiarire.

I passaggi essenziali della sua vicenda sono noti. Quando si portò a Ferrara dopo essere stata destinata al matrimonio con Ercole d’Este, la principessa raccolse attorno a sé vari esuli *religionis causa* in fuga dal regno di Francia. Grazie ad appositi privilegi pontifici, per lungo tempo riuscì a mettersi al riparo dalle ingerenze inquisitoriali che non evitarono però processi contro alcuni membri illustri del suo *entourage*, presagio dei provvedimenti che l’avrebbero colpita qualche anno dopo. Nel 1554 su pressione del marito, dell’inquisitore generale di Francia e – soprattutto – sotto lo sguardo vigile del cardinale Giampietro Carafa, Renata fu confinata nel castello di Ferrara e separata dalle figlie finché non acconsentì a confessarsi e comunicarsi. Quella “conversione”, tutt’altro che spontanea, non interruppe i solidi contatti tra la duchessa e la sua guida spirituale, Giovanni Calvino, sollevando non poche perplessità. Nel 1559, alla morte di Ercole II, Renata rientrò nei propri feudi a Montargis, dove trascorse il resto della vita e, fino alla sua scomparsa nel 1575, rimase un punto di riferimento per esuli e dissidenti religiosi.

Bastano i pochi cenni su riportati per comprendere quanto la movimentata esistenza della *subventrix hereticorum* (come fu definita) incrociasse le grandi questioni del Cinquecento europeo, dagli splendori delle corti agli scontri che lacerarono il continente. Su tutto questo è tornata recentemente Eleonora Belligni con un’opera che rappresenta il punto di arrivo di numerosi contributi in materia (oltre a vari saggi, si veda E. Belligni, *Evangelismo, riforma ginevrina e nicodemismo: l’esperienza religiosa di Renata di Francia*, Brenner, Cosenza 2008). L’autrice apre l’indagine con un’ampia rassegna degli studi dedicati a Renata, dando conto delle diverse tradizioni – essenzialmente cattolica (Bartolommeo Fontana) e protestante (Jules Bonnet, Emile Rodocanachi) – che si sono misurate attorno alla biografia della duchessa, sino ai più recenti contributi di Chiara Franceschini e Charmarie Blaisdell che sono uscite dagli steccati confessionali iniziando a porre domande e questioni, in buona parte riprese e vagliate dal libro di Belligni. L’impostazione della ricerca segue, comprensibilmente, un andamento cronologico assumendo la veste della biografia. Una biografia meditata, arricchita da considerazioni, parentesi, digressioni e approfondimenti che mostrano in modo eloquente l’articolazione, per nulla lineare, dell’universo che circondò Renata.

Ma quella di Belligni non è certamente un’analisi neutra o *événementielle*. La precisa sequenza degli eventi che contraddistinsero la vicenda di Renata è infatti indirizzata in modo stringente su due binari che accompagnano il percorso di ricostruzione e interpretazione: da un lato vengono tenuti in forte considerazione gli elementi psicologici che determinarono il carattere e le scelte di Renata; dall’altro viene utilizzata come chiave di lettura dell’intera esperienza della duchessa il nicodemismo.

Tutto inizia, secondo l’autrice, dalla formazione della piccola Renata e dal suo più o meno limpido *imprinting* francese, o meglio “navarrese”. Personaggi di primo piano in questa fase sono Margherita di Navarra, sorella del re Francesco I, e Michelle de Soubise, antica alleata della madre di Renata, Anna di Bretagna. «L’idea – scrive Belligni – è che due componenti difficilmente afferrabili, l’influenza di Soubise e quella di Margherita, abbiano contribuito in sommo grado a trasformare Renata nel capo di una comunità eterodossa e, allo stesso tempo, in un ibrido che non ebbe eguali nella storia della *leadership* di tali comunità nell’Europa moderna» (p. 14).

L'educazione della sfortunata principessa di Francia è considerata uno dei fattori determinanti per la comprensione della sua esperienza successiva: dai primi passi, affettivi e cognitivi, di Renata dipende la strana configurazione assunta dalla comunità ereticale organizzata a Consandolo, presso Ferrara, dopo il trasferimento in Italia; dalla frequentazione di figure femminili forti come Margherita e madame de Soubise deriva, secondo i processi obliqui e complessi della mente, l'assimilazione di modelli comportamentali che portarono alla costruzione di una corte (Consandolo) nella corte (Ferrara) e alla tessitura di una rete di relazioni gestita in autonomia rispetto al marito Ercole II. L'analisi psicologica e l'evocazione del mondo che Renata si portava dentro cospargono tutto il libro di Belligni e conferiscono all'indagine un sapore in cui si fondono prospettive e approcci disciplinari diversi.

Su questa impronta di tipo psicologico-educativo si innestarono poi tendenze religiose ben determinate. Belligni suggerisce come la situazione francese e i tentativi di riforma promossi da Lefèvre d'Étaples e dalla sua cerchia finissero per costituire un vero e proprio "paradigma" cui Renata si attenne una volta arrivata a Ferrara. La comunità *sui generis* della duchessa sarebbe stata esemplata sul modello della "rete navarrese", un sistema di protezioni e connivenze che vedeva personaggi influenti associati per promuovere la riforma della Chiesa. Una riforma, si noti, perseguita in modo magmatico, fumoso e certamente non univoco. Nella "rete" posta sotto le potenti insegne di Navarra convivevano ispirazioni umanistiche ed erasmiane, correnti mistico-esoteriche e tendenze radicali confluite nella Riforma magisteriale (cfr. pp. 66 ss.). Nella capitale del ducato estense Renata trovò una situazione molto simile e, di fatto, replicò qualcosa che aveva già visto e conosciuto. La principessa francese si distinse, come noto, per un aiuto a largo raggio, talora quasi indiscriminato, a eretici e dissidenti di ogni opinione, dai più strenui spiritualisti a semplici "luteraneggianti". Questa politica di sussidio a maglie larghe favorì la creazione di una comunità che, come tante altre in Italia, «da un generico luteranesimo permeato di elementi erasmiani, sfociò nell'adesione al calvinismo» (p. 161), senza tuttavia rinunciare mai a un nicodemismo che, secondo l'autrice, è il vero cifrario dell'esperienza di Consandolo. La variegata comunità ospitata alle porte di Ferrara, favorita dall'inazione di Ercole II, sopravvisse per molti anni grazie a una singolare combinazione di isolamento e mancata adesione a una qualunque ortodossia o confessione. Se il "buon ritiro" nella campagna ferrarese garantì, almeno per i primi tempi, una vita relativamente tranquilla e una libertà operativa che non si addiceva alla moglie di un sovrano cattolico, l'eterogeneità dottrinale della corte di Renata non trovò le simpatie né del gruppo degli spirituali (che pure di gradualismo teologico e di ambiguità non erano certo digiuni; cfr. pp. 200-205), né del maestro di Renata, Giovanni Calvino. Il riformatore guardò alla principessa di Francia e ai suoi protetti come a un avamposto importante per la penetrazione in Italia della Riforma – la *sua* Riforma – ma, nonostante i ripetuti tentativi di portare la duchessa su posizioni più limpide, «l'impossibilità di ammettere una terza via tra il martirio e la fuga complicò ben presto i rapporti tra Ginevra e Ferrara» (p. 237). Quello che Calvino intuiva e che, come sottolinea Belligni, rendeva grave la posizione di Renata agli occhi dell'anti-nicodemita per eccellenza, era la presenza di motivazioni più profonde alla base di quell'atteggiamento: non semplici valutazioni di opportunità, legate al momento e alle difficili contingenze di un'Italia nella morsa dell'Inquisizione, ma la consapevole adozione di comportamenti doppi e cauti che inevitabilmente si aprivano a una fluidità dottrinale in contrasto con il processo di confessionalizzazione in atto anche nel mondo riformato.

I due cardini dell'analisi di Belligni se da un lato richiamano all'importanza di fattori spesso sfuggenti e scivolosi nella ricostruzione storica come quelli psicologici

e interiori, dall'altro riportano al centro della discussione quel nicodemismo che molti hanno considerato come uno dei tratti salienti del mondo riformato della Penisola e che sarebbe troppo facile liquidare come mera esigenza pratica. Se motivazioni pragmatiche evidentemente non furono assenti né secondarie nei comportamenti di quanti vissero il proprio dissenso a Consandolo o altrove, l'indagine di Belligni sollecita a interrogarsi sui possibili intenti programmatici che la dissimulazione religiosa assunse in quel contesto. Resta cioè aperto l'interrogativo sul valore da attribuire al nicodemismo e sulle sue origini, a maggior ragione di fronte alle contraddizioni di un personaggio scarsamente incline alla teorizzazione e non dotato di una vera e propria *leadership* religiosa come Renata.

Matteo Al Kalak

ALFONSO BOTTI (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 462.

Il volume si colloca sullo sfondo di una attuale problematica storiografica. La massiccia ondata di canonizzazioni e beatificazioni di cattolici, in particolare ecclesiastici secolari e regolari, uccisi nella guerra civile spagnola, che, dopo le prudenze di Paolo VI, ha caratterizzato i pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, si è infatti coniugata con lo sviluppo di numerose ricostruzioni storiche relative a questa materia. In questi lavori – ne sono espressione esemplare le opere di Vicente Cárceles Ortí e Gonzalo Redondo – la chiesa cattolica è esclusivamente presentata come vittima di una tragedia la cui responsabilità viene fatta interamente ricadere sui nemici esterni dell'istituzione ecclesiastica. Ne deriva – lo mette in evidenza con puntuali e convincenti riferimenti il saggio di Alfredo Verdoy – un abbandono della tendenza delineatasi negli anni Sessanta a riconsiderare gli avvenimenti di quel periodo sulla base di una storiografia critica, volta ad indagare i percorsi individuali delle vittime e comprenderne la vicenda alla luce del contesto in cui sono di volta in volta inserite, differenziando così ed articolando il giudizio storico alla luce dei casi concreti. Si ripropongono invece gli schemi interpretativi generali che avevano presieduto alla costruzione dei martirologi diocesani elaborati già a partire dalla fine degli anni Trenta. In effetti diffuso appare in questa larga produzione il ricorso ad una pervasiva categoria di martirio. Indipendentemente dai rigidi elementi che per il diritto canonico ne consentono l'uso, tutti i cattolici morti nella guerra civile – sia le vittime della persecuzione, sia i caduti nelle azioni belliche – vengono indiscriminatamente presentati come martiri, in quanto morti per adempiere il dovere di testimoniare la fede davanti alla barbarie del comunismo internazionale che voleva estirpare la religione, la civiltà cristiana e il carattere cattolico della nazione spagnola.

Rispetto a questi stereotipi il libro intende fornire una ricostruzione di quelle vicende più prossima al reale svolgimento dei fatti. Alla luce di testimonianze di osservatori cattolici degli anni Trenta – che l'ampia, ricca e fondata introduzione del curatore riproduce e commenta, con specifica attenzione alle valutazioni di don Luigi Sturzo – viene infatti formulata una precisa ipotesi interpretativa: una delle ragioni (non, ovviamente, *la* ragione) che spiega la violenza abbattutasi sul cattolicesimo spagnolo sta nel riproporsi durante la guerra civile di un tratto profondamente sedimentato nella storia della Spagna contemporanea: l'esistenza di un clero politicizzato che ricorreva alle armi per difendere privilegi e vantaggi ad esso garantiti dal potere civile. La persecuzione – che in nessun modo il libro vuole minimizzare – troverebbe

dunque una rilevante motivazione non tanto nell'odio verso la religione cattolica, ma nella larga presenza di sacerdoti schierati a favore di una determinata opzione politica e impegnati a sostenerla anche sul piano militare. L'ipotesi appare innovativa a livello degli studi relativi al rapporto tra chiesa e guerra, perché consente di spostare la tradizionale attenzione verso la dottrina e il magistero, più usualmente considerati in sede storiografica, ai concreti comportamenti della base clericale dell'istituzione ecclesiastica. Era invece già emersa nell'ambito più circoscritto della storia spagnola, ma non era stata sottoposta ad una verifica di lungo periodo. È quel che il volume si propone di fare. Articolandosi in una ventina di saggi, segue infatti l'atteggiamento del clero nei conflitti che hanno coinvolto la penisola iberica (con l'eccezione della trattazione delle guerre coloniali, di cui peraltro si riconosce l'importanza al fine di un adeguato approfondimento della questione) a cominciare dalla guerra d'indipendenza (1808-13) per finire con la guerra civile (1936-39).

La questione non può prescindere dalla considerazione che il tema del sacerdote-guerrigliero e del prete-guerrigliero ha avuto una ampia trattazione nella letteratura e nella iconografia spagnole: la facile circolazione di questi prodotti culturali ha infatti contribuito a depositare la presenza di tali figure nell'immaginario collettivo. Due saggi (Guillermo Carrascón esamina gli *Episodios nacionales* di Benito Pérez Galdós composti tra il 1872 e il 1875; Nicola Del Corno analizza il ciclo di romanzi della *Guerra Carlista* pubblicati tra il 1908 e il 1909 da Valle-Inclán) sono dedicati ad indagare come l'immagine dell'ecclesiastico in armi sia stata delineata – in funzione delle specifiche posizioni politico-ideologiche che gli autori volevano promuovere – in opere letterarie. Altri due saggi – di Marco Cipolloni e Elena Colombo – affrontano, sia pure in termini più generali, le rappresentazioni visive del combattentismo clericale. Si tratta di strumenti comunicativi ad alta capacità evocativa e performativa, che hanno potentemente favorito l'introiezione nella mentalità collettiva della figura del sacerdote belligerante; ma il libro, pur attento a cogliere il ruolo amplificatore giocato da tali mezzi di comunicazione, intende mostrare che quella figura non è mera invenzione artistica, bensì ha profonde e solide radici in una lunga tradizione che attraversa la storia della penisola iberica nell'età contemporanea.

Non è possibile in questa sede dar conto dell'insieme dei risultati conoscitivi cui giungono i saggi raccolti in un'opera che, nonostante il diverso valore dei contributi e qualche traduzione dallo spagnolo non sempre lineare, si rivela di grande interesse e di alto valore storiografico. Val però la pena di soffermarsi su alcuni aspetti. In primo luogo sul momento della guerra d'indipendenza cui sono dedicati quattro corposi interventi (di Walter Ghia, Jean-René Aymes, Vittorio Scotti Douglas e Maximiliano Barrio Gonzalo). Questi lavori consentono una demitizzazione dei luoghi comuni relativi allo schema del prete-guerrigliero insorto contro Napoleone. Mostrano infatti che i progetti di dar vita a bande armate interamente composte da ecclesiastici – pur effettivamente elaborati, come quello redatto dal carmelitano Manuel Traggia y Uribarri – restano tuttavia allo stadio di disegno programmatico. Ed evidenziano anche che una parte del clero rimane ancorata alla lealtà al governo napoleonico: l'ideologia che la massima virtù politica del credente consista nell'obbedienza alle autorità costituite gioca ovviamente un suo ruolo nella componente della chiesa iberica che predica sottomissione al regime di Giuseppe I; ma in certi casi si nota anche (in continuità con la linea dei settori della cultura cattolica che si erano aperti all'illuminismo) una approvazione della modernizzazione avviata dal governo francese e si arriva persino in qualche ecclesiastico a ricordare l'incongruenza tra le massime evangeliche e la difesa dei privilegi clericali, soprattutto se condotta con le armi.

Ma la maggioranza dei sacerdoti sostiene la necessità di condurre contro il nuovo ordinamento una guerra santa, voluta direttamente da Dio, come le guerre dei Maccabei dell'Antico Testamento o le crociate per liberare il santo sepolcro o la riconquista antislamica della penisola iberica, per difendere la religione dall'azione scristianizzatrice di Napoleone spesso dipinto sotto le forme dell'Anticristo. Nei discorsi e nelle prediche la difesa della religione dal riformismo francese, presentato come eversiva barbarie anticristiana, si intreccia inestricabilmente con la esaltazione dell'assolutismo regio e del sistema sociale dell'antico regime. E non sono pochi (si calcola l'8% dei combattenti e il 12% dei comandanti) i chierici che non si limitano a diffondere questa ideologia reazionaria, ma, violando il diritto canonico che lo vieta, scendono concretamente in campo, imbracciando le armi per ottenerne il trionfo sul piano politico. Se appartiene dunque al mito la tesi che il clero spagnolo insorge compattamente ricorrendo alla violenza bellica per cancellare la modernizzazione napoleonica e si dedica ad approntare bande di guerriglieri formate soltanto da ecclesiastici, costituisce invece una effettiva realtà storica la mobilitazione di una buona parte dei sacerdoti contro la modernità politica: essa assume non solo le forme della propaganda a favore di una crociata a difesa della tradizionale società cristiana, ma implica anche una diretta partecipazione clericale allo scontro bellico in termini numericamente significativi.

Un secondo momento che merita attenzione è quello relativo al triennio liberale cui dedica un analitico saggio Emilio La Parra López. Emerge da questo lavoro che, di fronte al regime liberal-costituzionale, il corpo sacerdotale tende a dividersi. Da una parte si trovano i settori che si muovono sul piano legale, cercando di utilizzare gli spazi che la costituzione consente (in particolare con l'articolo che sancisce il cattolicesimo come unica religione degli spagnoli) al fine di ottenere una piena confessionalizzazione dell'ordinamento giuridico. Dall'altro lato si collocano invece gli ecclesiastici che traducono la loro opposizione politica in una linea cospirativa, che incoraggia e promuove la formazione di reti antigovernative, assumendo talora all'interno di esse ruoli direttivi. Man mano che il governo accentua il riformismo ecclesiastico, non limitandosi ad introdurre misure di laicizzazione, ma assumendo talora posizioni regalistiche, l'opposizione del clero si manifesta anche con il passaggio all'azione armata. Non v'è dubbio che in questo periodo non sembra quantitativamente rilevante il numero di sacerdoti-guerrieri; ma certo non ne mancano. Soprattutto viene riproposta una pastorale di guerra in cui la contrapposizione radicale tra cattolicesimo e costituzione – basata su una ideologia in cui religione, monarchia assoluta e sistema sociale d'antico regime vengono inestricabilmente intrecciati – sfocia nella sollecitazione del ricorso alla violenza bellica contro la modernità politica come imperativo dovere cristiano.

Il terzo momento su cui è opportuno soffermarsi, non potendo qui dar conto dell'atteggiamento del clero nelle guerre carliste ricostruito nel contributo di Carlos M. Rodríguez López-Brea, è quello relativo alla guerra civile. Sei saggi (di Mireno Berrettini, Cristóbal Robles Muñoz, J. Chiaki Watanabe, José Louis Ledesma, Alfredo Verdoy, Alfonso Botti) affrontano la questione al centro del volume sotto diversi profili. Mi limito soltanto a richiamare due importanti acquisizioni conoscitive che emergono in particolare negli interventi di Botti. In primo luogo accanto alla violenza contro il clero schieratosi a favore dell'*alzamiento* franchista, non mancò una violenza non meno feroce da parte falangista contro il clero lealista. Ma soprattutto la persecuzione di parte repubblicana non fu indiscriminata: essa si diresse verso gli ecclesiastici direttamente coinvolti nella politica, nei combattimenti e nei macabri

rituali delle fucilazioni e delle angherie verso i prigionieri e si inasprì dopo che nella gerarchia si affermò, rispetto alla linea inizialmente prospettata da qualche vescovo secondo cui occorreva riservare alla chiesa un ruolo di mediazione e pacificazione tra le parti in conflitto, la volontà di legittimare la crociata antirepubblicana, l'utilizzazione degli spazi sacri a scopi militari, la preferenza verso le ragioni del sostegno alla rivolta nazionale sulle considerazioni umanitarie nella gestione dei drammi personali e collettivi che la guerra determinava.

In secondo luogo appare significativo il mutamento di giudizio che, ancora all'inizio della guerra civile, autorevoli responsabili ecclesiastici – dai visitatori apostolici inviati in diversi seminari al nunzio Federico Tedeschini, dal primate cardinal Isidro Gomá all'incaricato d'affari presso il governo di Burgos, Ildebrando Antoniutti – manifestavano sui sacerdoti spagnoli: essi venivano allora presentati come un corpo ignorante, pigro, pastoralemente incapace, sclerotizzato nella difesa dell'immobilismo sociale e quindi in qualche modo responsabile della scristianizzazione del paese. Pochi mesi dopo, quello stesso clero veniva additato dalle medesime autorità come esemplare e ripieno di ogni virtù: ne veniva fornita come prova la sua partecipazione alla rivolta falangista con una dedizione tale che lo aveva persuaso ad accettare in una guerra per la sopravvivenza della religione, della civiltà cristiana e della patria cattolica l'estremo sacrificio della vita, mostrandosi disponibile al martirio per la fede. Evidente era la manipolazione propagandistica che aveva spinto nel giro di qualche mese a mutare l'immagine degli ecclesiastici spagnoli: l'esigenza politico-ideologica di appoggiare l'insurrezione militare contro il legittimo governo repubblicano aveva indotto a cancellarne la precedente valutazione negativa, ricoprendo sotto il manto del martirio quei comportamenti cui fino a poco tempo prima era stata ricondotta la crisi religiosa della Spagna.

Era l'ennesima riprova della tenace persistenza di quelle caratteristiche di lungo periodo – politicizzazione del clero e sua disponibilità al ricorso alle armi per la difesa dei propri privilegi – che concorrono a spiegare le tragiche violenze della persecuzione subita dai cattolici spagnoli nella guerra civile e che mostrano la fragilità di quella storiografia che le attribuisce esclusivamente ai nemici esterni della chiesa, cercando di sollevarla dalle responsabilità che anche essa porta in quella drammatica vicenda.

Daniele Menozzi

GIOVANNI SALE, *Libia 1911. I cattolici, la Santa Sede e l'impresa coloniale italiana*, Jaka Book, Milano 2011, pp. 141.

A cento anni dalla conquista di Tripoli, la storiografia non ha ancora prestato al conflitto italo-ottomano l'attenzione che merita. Vuoi per il carattere periferico, vuoi per la prossimità cronologica alla Grande Guerra, gli studiosi hanno finito per relegare lo scontro in una posizione di secondo piano. Non a caso, la sintesi di riferimento rimane quella, assai datata e per molti versi superata, di Francesco Malgeri (*La guerra libica, 1911-1912*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1970). La situazione è migliorata in tempi recentissimi con il centenario del conflitto, che ha portato alla pubblicazione di studi di storia militare (Alberto Caminiti, *La guerra italo-turca 1911-1912*, Liberodiscrivere, Genova 2011), di storia delle donne (Annalucia Forti Messina, *La guerra spiegata alle donne. L'impresa di Libia nella stampa femminile, 1911-1912*, Biblink, Roma 2012), di fonti (Graziano Mamone [ed.], *Memorie di*

*sabbia: storia di un bersagliere alla guerra di Libia, 1911-1912*, De Ferrari, Genova 2011) e via dicendo. La storia religiosa e specialmente quella del cattolicesimo non è rimasta estranea a questa tendenza, ricostruendo ad esempio la posizione dell'episcopato italiano (mi permetto qui di rinviare a Giovanni Cavagnini, *Soffrire, ubbidire, combattere. Prime note sull'episcopato italiano e la guerra libica, 1911-1912*, in «Rivista di storia del cristianesimo» VIII, 1[2011], pp. 27-44); il risultato principale di questo interesse è però l'ultimo libro del gesuita Giovanni Sale, autore di una nutrita serie di volumi su momenti e problemi chiave della storia del cattolicesimo italiano: l'unificazione della penisola, la legislazione razziale, il varo della costituzione ed altro ancora.

Con *Libia 1911. I cattolici, la Santa Sede e l'impresa coloniale italiana* il religioso sardo affronta il nodo della spedizione giolittiana, dell'impatto che essa ebbe sul papato e sulla cattolicità della penisola. Breve, il libro si articola in tre parti: un'introduzione sul centenario della guerra, una sezione centrale che ricostruisce il contesto generale e il ruolo dei cattolici nella vicenda e infine una ricca appendice documentaria, che occupa circa un quinto dello spazio a disposizione.

Le pagine sul centenario dell'invasione permettono all'A. di esplicitare il suo orientamento. Se non sorprende ritrovare nell'opera di un sacerdote l'idea che la fede possa contribuire al superamento di un giudizio basato esclusivamente sull'opportunismo politico e la ragione di stato, altri elementi del discorso suscitano invece riserve sul piano storiografico. Pensiamo ad esempio alla sottolineatura dell'autentica volontà di incivilimento dei colonizzatori, dubbia e in ogni caso secondaria a fronte dello sfruttamento delle risorse locali e dell'incremento del prestigio internazionale che furono gli obiettivi primi anche del colonialismo italiano, come ha dimostrato Angelo Del Boca. Lascia poi perplessi la contrapposizione tra la solenne richiesta di perdono avanzata nel 2000 da Karol Wojtyła per le colpe della chiesa e il rifiuto assoluto dei paesi europei di riconoscere i crimini commessi durante il periodo coloniale, quando – spinto da evidenti ragioni economiche – nell'agosto 2008 Silvio Berlusconi ha porto a nome del Paese le sue scuse al leader libico Gheddafi, accompagnando la richiesta con una cospicua somma di denaro. Il passaggio esplicita l'intento apologetico dell'A., che spostando il discorso dal piano storico a quello morale sembra voler attenuare la portata del dato che emerge dalla sua opera: l'attivo coinvolgimento dell'istituzione ecclesiastica nel conflitto del 1911-1912.

Il cuore del libro è formato da tre capitoli, dedicati rispettivamente alla preparazione dell'aggressione, alla strumentalizzazione della religione durante la guerra e al periodo compreso tra la battaglia di Sciara-Sciat e la fine della ostilità. Trattando delle radici dell'evento, l'A. si sofferma giustamente sul livello politico e diplomatico, sottovalutando però la dimensione economica e il ruolo dei cattolici. Al contrario, il coinvolgimento del cattolicissimo Banco di Roma presieduto da Ernesto Pacelli, zio del futuro Pio XII, e la martellante campagna di stampa filotripolina inaugurata dai giornali del *trust* grosoliano nel febbraio 1911 – dunque prima dei nazionalisti, come ha notato Mario G. Rossi – svolsero ai fini dello scatenamento del conflitto un ruolo ben più importante di quanto l'A. lasci intendere. Una certa ambivalenza si riscontra anche in relazione all'utilizzo strumentale della religione e in particolare al proclama che all'indomani dello sbarco il comandante supremo della spedizione, gen. Carlo Caneva, rivolse alle popolazioni della Tripolitania. Colmo di rispettosi riferimenti all'Islam, il messaggio aveva un obiettivo tutto politico: contrastare la propaganda nemica, secondo cui gli italiani vittoriosi avrebbero bandito la religione di Maometto dall'Africa settentrionale. A riprova della freddezza con cui i vertici

vaticani accolsero il proclama, l'A. cita un articolo dell'«Osservatore Romano» e un commento della «Civiltà Cattolica», senza specificare che la rivista, favorevole alla guerra, prese le distanze da Caneva dopo il quotidiano, quando quest'ultimo aveva ormai pubblicato la nota con cui la Santa Sede sconfessò la prospettiva della crociata. Il dato è significativo, in quanto dimostra che la febbre tripolina aveva fatto proseliti anche negli ambienti più vicini a papa Sarto, e induce a sfumare la tesi portante di Sale: la differenza tra l'entusiasmo generalmente sfoggiato dai cattolici e la riservatezza dei vertici romani (p. 37). Nemmeno l'«Osservatore Romano», generalmente freddo nei confronti della guerra, riuscì sempre a mantenere la proclamata neutralità, dichiarando dopo lo scontro di Sciara-Sciat che degli arabi non ci si poteva fidare (p. 78), quasi un corollario della conclamata superiorità della civiltà cristiana e cattolica. Nella ricostruzione di Sale, la sconfitta italiana nell'oasi di Tripoli ha il valore periodizzante che – data la risonanza internazionale dell'evento e la dura repressione scatenata dalle regie truppe – non si può non riconoscerle. Tale attenzione non si riscontra nelle pagine dedicate ai mesi centrali della guerra ed alla conclusione delle ostilità, su cui sarebbe stato opportuno spendere qualche parola in più.

Veniamo infine all'appendice documentaria, ricca di materiali inediti provenienti dall'Archivio Segreto Vaticano. Le corrispondenze tra i vescovi e il card. segretario di stato Rafael Merry del Val, i rapporti inviati a Roma dal delegato apostolico a Costantinopoli Vincenzo Sardi e dal nunzio apostolico a Vienna Alessandro Bavona, nonché le note private e le lettere di parroci e religiosi formano un corpus di grande interesse, che adeguatamente analizzato permetterebbe di chiarire meglio la vicenda, inserendola in una storia di più lungo periodo. Prendiamo ad esempio la lettera che un sacerdote toscano, don Fumagalli, indirizzò nel novembre del 1911 a Merry del Val (pp. 116-117). Breve, lo scritto è un atto di denuncia contro i vescovi di Livorno e Pisa, colpevoli di aver pronunciato dei discorsi bellicosi quando l'«Osservatore Romano» aveva chiarito che la religione non aveva nulla a che vedere con il conflitto in corso. A suscitare l'ira dell'ecclesiastico fu soprattutto il card. Pietro Maffi, che «nel suo discorso – non da vescovo – detto in Pisa nella chiesa dei cavalieri affermò, o meglio augurò che in Africa fosse piantata la bandiera con la croce. Ma la croce di quella bandiera non è la croce di Cristo; è quella di casa Savoia».

Lo scritto si presta ad almeno due considerazioni. In primo luogo, la guerra italo-ottomana costituì una tappa fondamentale del processo che di lì a pochi anni, con la stipula del patto Gentiloni e il lealismo patriottico sfoggiato nel 1915-1918, avrebbe consentito ai cattolici di entrare a pieno titolo nella vita pubblica italiana. Il percorso non fu privo di contraddizioni e contrasti. Per quanto la maggioranza del clero salutasse con entusiasmo lo sbarco italiano in Africa, la spedizione ebbe i suoi oppositori nel basso come nell'alto clero. Le lamentele di don Fumagalli trovarono infatti ascolto in Vaticano, ove fu stilata una lista degli ordinari diocesani «che hanno mostrato favoritismo per la spedizione metropolitana», Maffi in testa (p. 111). In secondo luogo, alla radice di questa ostilità troviamo non solo l'irrisolta questione romana – ricordata in ogni numero dell'«Osservatore Romano» – ma anche il difficile rapporto con la modernità politica e culturale sorta dal 1789, un problema che durante il pontificato di Giuseppe Sarto assunse la forma della crisi modernista. Nella visione degli integralisti, il patriottismo o meglio l'amore di patria dimentico o contrario ai precetti magisteriali rappresentava una delle manifestazioni del modernismo e doveva quindi essere segnalato alle autorità vaticane. Anonima o meno, la denuncia delle deviazioni episcopali da parte di laici e semplici sacerdoti divenne pratica corrente agli albori del XX secolo e la guerra del 1911-1912 fu per alcuni un'occasione di regolare i conti

all'interno del campo cattolico, mettendo in cattiva luce prelati giudicati «modernizzanti» come Maffi o il milanese Andrea Carlo Ferrari.

Il corto circuito tra volontà di integrazione nella vita politica nazionale e ideologia intransigente si verificò in special modo nelle cerimonie patriottico-religiose per la benedizione delle truppe e il riposo dei caduti, di cui il ricordato discorso nella chiesa dei cavalieri costituisce un esempio emblematico. Negli ultimi anni i lavori di Alberto Mario Banti hanno insistito sulla questione del martirio patriottico e più in generale sulla commistione tra religione tradizionale e religione della patria nel lungo Ottocento. La scarsa attenzione riservata dallo storico pisano al ruolo dei cattolici avrebbe permesso all'A. di contribuire alla comprensione di un momento chiave del processo: la vigilia della Grande Guerra, destinata a segnare per molti versi l'apogeo della sacralizzazione della nazione. Informazioni di interesse sono contenute nella stampa clericale, soprattutto quella di orientamento liberale come il «Corriere d'Italia» o l'«Avvenire d'Italia»; nelle lettere pastorali dell'episcopato; nelle memorie dei cappellani militari come p. Giacchino Geroni e in altre fonti ancora, ognuna delle quali avrebbe meritato un'analisi approfondita, assente nelle pagine di Sale.

Nel complesso, *Libia 1911* è un'opera utile a dare una prima illustrazione del coinvolgimento cattolico nella spedizione coloniale, un tema finora poco considerato dalla storiografia. Anche se il lavoro da svolgere rimane consistente, all'A. va il merito di aver richiamato l'attenzione sul problema e soprattutto di aver pubblicato una così ricca selezione di documenti (non tutti inediti: pensiamo ai rapporti di mons. Sardi, già utilizzati in parte da Gabriella Giusti). Questi elementi fanno del libro di Sale un contributo che, pur con tutti i limiti evidenziati, dovrà essere accostato a quelli di Malgeri, Luigi Ganapini, Paolo Giovannini e altri per comprendere l'atteggiamento di clero e fedeli di fronte alla conquista di Tripoli e, più ampiamente, al nazionalismo trionfante. Il parallelo che l'A. istituisce sulla base della «neutralità» pontificia tra guerra italo-ottomana, Grande Guerra e secondo conflitto mondiale (pp. 70-71) risulta alquanto problematico: come paragonare con tanta disinvoltura situazioni profondamente diverse, se non altro per il carattere di scontro tra cattolici che il 1911-1912 non ebbe? D'altra parte, le polemiche sulla neutralità della Sede apostolica furono ricorrenti nei mesi della guerra tra Roma e Costantinopoli, a dimostrazione che una più profonda conoscenza di questa permetterebbe di gettare luce sulla condotta della Santa Sede e dei cattolici italiani nel 1914-1918. All'avvicinarsi del centenario della Grande Guerra i lavori in questo senso sarebbero non solo opportuni, ma necessari.

*Giovanni Cavagnini*

COSIMO SEMERARO (ed.), *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI alla luce delle nuove fonti archivistiche*. Atti del Convegno Internazionale di Studio, Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, pp. 487.

Nel 2009, in coincidenza con il settantesimo anniversario della morte di Achille Ratti, gli storici della Chiesa si sono dati appuntamento in diverse occasioni convegnistiche per fare il punto sullo stato dell'arte degli studi sull'operato del papa brianzolo. Il momento era oltremodo propizio perché qualche anno prima, nel giugno 2006, Benedetto XVI aveva esteso l'accessibilità alle fonti documentarie riguardanti il pontificato di Pio XI a tutti gli archivi della Curia romana, completando l'apertura già iniziata sotto Giovanni Paolo II. Tra le iniziative che hanno permesso la diffusione dei primi risultati degli studi condotti alla luce delle nuove fonti archivistiche si colloca

il convegno organizzato dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche, che ha avuto luogo dal 26 al 28 febbraio 2009 nella Città del Vaticano, e i cui atti sono stati pubblicati a cura di Cosimo Semeraro l'anno successivo. Molte personalità del mondo accademico ed ecclesiale, italiano e internazionale, hanno portato il loro contributo toccando numerosi aspetti del pontificato: dalle questioni pastorali a quelle politiche, dalla diplomazia alle missioni, dal clero all'Azione Cattolica, dal problema dell'unità dei cristiani al rapporto con l'ebraismo.

In apertura del volume, dopo la prolusione del segretario di Stato Tarcisio Bertone, Philippe Levillain ha proposto una rassegna storiografica sul pontificato con un'utile appendice bibliografica divisa per anno. Segue un interessante intervento del prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, monsignor Sergio Pagano, che ha fornito qualche ragguaglio sul materiale archivistico conservato, oltre a qualche numero rivelatore circa l'interesse suscitato dalle carte relative a Pio XI: tra il 2006 e il 2007 si è calcolata una media di 60 presenze giornaliere in Archivio Segreto contro le 40-45 dei due anni precedenti. Fino al 2010 era possibile consultare nella stessa sede anche l'Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari (ora ubicato in un'altra ala del Cortile del Belvedere), con un materiale documentario di 6500 unità. Alla storia e al ruolo di questa Congregazione è stato dedicato un ampio saggio di Roberto Regoli. Lo storico ha spiegato perché sia tanto importante per gli studiosi del pontificato rattiano l'archivio di questo dicastero della Santa Sede: in esso sono infatti conservati documenti di grande rilevanza trattati sia dalla Congregazione cardinalizia sia dalla sezione affari straordinari della Segreteria di Stato, a causa della fusione che ad un certo punto avvenne tra le due. Durante il pontificato di Pio XI ci fu un considerevole aumento del personale impiegato nella Congregazione, dovuto sia al rafforzamento del suo ruolo all'interno della macchina curiale, sia al numero accresciuto di relazioni diplomatiche intrattenute con gli altri stati. Una funzione decisiva, sia a livello politico che religioso, fu svolta dalla Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra gli anni Venti e Trenta. Il papa si interessava e interveniva in molte decisioni che venivano prese durante le sessioni, controllava e correggeva le minute, dimostrando un'attenta supervisione sull'operato del suo *entourage*. Il contributo personale di Pio XI sulle questioni pendenti e sui documenti redatti in Curia è confermato anche da Jean-Dominique Durand nel suo saggio sullo stile di governo del papa brianzolo. Dai fogli di udienza compilati dal segretario di Stato dall'agosto 1930 al dicembre 1938, – documentazione che verrà interamente pubblicata dalla casa editrice dell'Archivio Segreto Vaticano, per la quale nel 2010 è uscito il primo volume di S. Pagano - M. Chappin - G. Coco (eds.), *I Fogli di udienza del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato*, 1, 1930 – emerge la figura di un pontefice che voleva essere sempre informato di tutto, che dava precise disposizioni fino al punto di dettare ciò che i suoi collaboratori avrebbero dovuto scrivere alle autorità politiche o diplomatiche. Marcel Chappin conferma, nel suo studio del Congresso Eucaristico di Dublino del 1932 il coinvolgimento personale del papa anche in ciò che a prima vista poteva sembrare secondario nella vita della Chiesa.

Fuori dei confini della Città del Vaticano uno sguardo analitico sul ruolo dei nunzi apostolici e sul loro rapporto con le conferenze episcopali è gettato da Giorgio Feliciani. La sessione plenaria mista del 10 giugno 1926 delle congregazioni Concistoriale, Affari Ecclesiastici Straordinari e del Concilio decise che le conferenze degli episcopati nazionali non dovevano avere un regolamento unico, ma che si dovevano normalizzare ciascuna attraverso istruzioni particolari. Nella stessa plenaria la maggior parte dei cardinali diede parere negativo sulla partecipazione dei nunzi alle

conferenze, alle quali non si voleva dare carattere di ufficialità. Pio XI però integrò le conclusioni della sessione disponendo che il nunzio o il delegato apostolico venisse sempre invitato, che fosse sua discrezione decidere se partecipare alla sola apertura o anche alle sedute, se non andarci in caso le circostanze lo consigliassero ma che in ogni caso intervenisse con una sua lettera di saluto o augurio. L'orientamento di Pio XI suggerisce a Feliciani la conclusione che il diritto dei nunzi a partecipare alle conferenze episcopali indicava che i loro compiti non si limitavano alle relazioni diplomatiche con il governo, ma riguardavano anche l'episcopato locale. La presenza del nunzio rendeva così sempre più manifestamente incompatibile la pretesa di relegare le conferenze ad una sfera meramente privata. Il pontificato di Pio XI ha segnato dunque un importante passo verso una ufficializzazione dell'istituto delle conferenze episcopali che giungerà a compimento col Concilio Vaticano II.

Anche nel campo delle missioni il papato rattiano ha apportato modifiche significative rispetto ai suoi predecessori. Pur nella volontà di continuità con il pontificato precedente, sottolinea Claude Prudhomme, che si esplica per esempio nel mantenimento a Propaganda Fide del personale scelto da Benedetto XV, Pio XI volle imprimere un orientamento scientifico alla missiologia cattolica, che diventerà una materia di insegnamento nelle facoltà teologiche. In un autografo dell'aprile 1923, diretto al prefetto, l'olandese Willem Marinus van Rossum, il papa chiariva l'importanza «dell'ausilio della scienza», una «esigenza dei tempi nostri», che doveva venire in soccorso dell'azione missionaria. Fu così creata la Scuola Superiore di Scienza delle Missioni che, se da un lato poteva essere il risultato concreto della competizione con i protestanti, dall'altro fu l'espressione dell'esigenza di formare una élite di giovani missionari e di preti indigeni. Da ricordare è anche la fondazione del Museo missionario in Laterano diretto dall'etnologo padre Wilhelm Schmidt. Razionalizzazione e modernizzazione sembrano essere le parole d'ordine che guidarono le scelte rattiane: venne collezionata la documentazione completa e universale sulle missioni e si utilizzarono i mezzi forniti dalla scienza per concorrere con il proselitismo protestante, islamico e comunista. In questo senso anche le comunicazioni ottengono un potenziamento grazie all'istituzione dell'Agenzia Fides. Il saggio di Eutimio Sastre Santos inoltre, attesta l'importanza attribuita alla radio da Pio XI, mezzo utilizzato per trasmettere con maggiore velocità le decisioni del governo romano.

Per quanto concerne la formazione del clero, l'indagine non poteva che essere affidata a Maurilio Guasco. Per rimanere ancora in terra di missione, il prete intellettuale piemontese sottolinea di nuovo la continuità tra il governo di Della Chiesa e quello di Ratti: l'enciclica *Rerum Ecclesiae* del 1926 Pio XI ampliò la *Maximum illud* del 1919, giudicata «una pietra miliare nella storia delle missioni cattoliche». Nei discorsi ai seminaristi Pio XI insisteva sulla necessità di una formazione profonda, constatando i gravi ritardi culturali di non pochi seminaristi. Fu proprio per ovviare all'impreparazione teologica dei seminaristi che Pio XI decise di modificare radicalmente l'organizzazione degli studi, soprattutto delle facoltà teologiche. Il 24 maggio 1931 la costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* indicò nuovi programmi di studio e provocò la soppressione di quasi tutte le facoltà teologiche, soprattutto quelle annesse ai seminari, perché quasi nessuna aveva i requisiti per conferire gradi accademici.

A Francesco Malgeri il compito di parlare dell'Azione cattolica, particolarmente cara a Pio XI, e delle nuove acquisizioni apportate dai documenti dell'Archivio Segreto Vaticano. Il problema del controverso rapporto tra la Santa Sede e lo Stato fascista in relazione alla presenza dell'Azione cattolica nella società italiana è rivisto a

partire dai fondi archivistici della Segreteria di Stato e della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari - Italia. Il saggio di Malgeri mi sembra particolarmente significativo sul piano storiografico non soltanto per le notevoli puntualizzazioni che forse ancora più che su altri argomenti i documenti permettono – a dire che in quest’ambito conoscere il dietro le quinte di decisioni pubbliche e ufficiali permette realmente una comprensione più profonda della questione – ma anche perché serve a delineare con più efficacia le figure degli uomini di Curia se non del papa stesso. La ricostruzione dei rapporti tra Pio XI, Gasparri e Tacchi Venturi e delle loro posizioni talvolta divergenti a partire dal primo contrasto in merito agli Esploratori cattolici del 1926 aiuta a mettere in luce la complessità delle trame.

Alcuni saggi sono stati dedicati ai rapporti della Santa Sede con gli stati: Rupert Klieber ha scritto sull’Austria, Emilia Hrabovec sulla Cecoslovacchia e sull’Ungheria, Massimiliano Valente sull’area balcanica. Per quanto riguarda quella che veniva chiamata in un libro del 1935 «la colonia europea del Vaticano», Klieber ha concentrato la sua ricerca sull’influenza dell’enciclica *Quadragesimo anno* stabilendo che non ci fu un’intromissione diretta di Ignaz Seipel sulla stesura dell’enciclica, come i suoi contemporanei avevano congetturato a causa della grande stima che egli godeva presso la Santa Sede. Sembra al contempo innegabile che i contenuti della lettera facessero in taluni casi immediato riferimento alla situazione austriaca. Il cancelliere Engelbert Dollfuß, dopo lo scioglimento del Parlamento nel 1933, fece continue allusioni all’enciclica con l’intenzione di creare un nuovo stato secondo le norme ivi contenute. Ma delle tre indicazioni di massima date dalla *Quadragesimo anno* – porre alla base della costruzione della società il principio della sussidiarietà; la creazione di strutture corporative e il rifiuto di qualsiasi forma di socialismo – soltanto la terza fu portata a compimento, conclude lo storico austriaco, rivelando l’incompletezza delle categorie della dottrina sociale cattolica per fungere da base per un ordine statale alternativo. Hrabovec ha analizzato le difficoltà attraverso le quali la Santa Sede arrivò al *Modus vivendi* del 1928 con la Cecoslovacchia. Nel suo saggio, oltre a fotografare una situazione politica invisa alla Chiesa cattolica, la studiosa slovacca fa una disamina sullo stato del clero e sull’adeguamento della sua formazione alla *Deus scientiarum dominus*, sull’Azione Cattolica, sui partiti cattolici, divisi tra i popolari cechi e i popolari slovacchi, i primi fautori del centralismo e disposti ad una coalizione con i socialisti, i secondi sostenitori dell’autonomia della Slovacchia e ricalcitranti ad ogni collaborazione con la sinistra. Affronta, infine, la questione del ruolo di pilastro portante assegnato alla Chiesa cattolica dal sistema politico ungherese inaugurato nel 1918. Valente ha delineato alcune delle problematiche sorte nei rapporti diplomatici tra la Santa Sede e il Regno dei serbi, croati e sloveni (divenuto di Jugoslavia dal 1929), uno stato che riunì popolazioni diverse e suddivise sul piano confessionale tra cristiani ortodossi, cristiani cattolici e musulmani.

Due interventi hanno riguardato la questione dell’unità dei cristiani: Giovanni Coco ha approfondito i mutamenti istituzionali che hanno regolato il rapporto con le chiese ortodosse e le chiese orientali cattoliche, mentre Johan Ickx ha dedicato il suo saggio alla genesi dell’enciclica *Mortalium animos* del 1928 che sancì la preclusione ai cattolici di qualsiasi prospettiva di dialogo ecumenico con le altre confessioni cristiane. Thomas Brechenmacher, invece, si è occupato del rapporto tra la Santa Sede e l’ebraismo fra le due guerre. Lo studioso tedesco ha ripercorso le tappe che dall’Alto Medioevo all’età moderna hanno caratterizzato lo sviluppo della teologia cattolica dell’ebraismo come premessa per comprendere le scelte operate da Pio XI di fronte all’antisemitismo degli anni Venti e Trenta.

Più brevi e di carattere più generale sono invece gli ultimi saggi: Philippe Chenaux su Pio XI e le rivoluzioni (russa e spagnola) e Régis Ladous sulla difficoltà di distinzione tra le «scienze profane e le scienze religiose» e sull'iniziativa di Pio XI di fondare l'Accademia Pontificia delle Scienze. Chiudono il volume alcune considerazioni di Roberto de Mattei e Gianpaolo Romanato che riassumono i contenuti delle relazioni.

Nel complesso il libro mi sembra ben composto. La scelta di inserire un numero elevato di saggi per far fronte alla necessità di toccare molte tematiche, ha forse penalizzato l'aspetto interpretativo, sebbene quasi tutti gli studiosi si siano serviti di un'ampia mole documentaria. La pretesa di toccare ogni ambito della vita della Chiesa impedisce sulle prime uno sguardo raccolto sul pontificato, ma mi sembra tuttavia che ciascun intervento, su ogni argomento, possa costituire un apporto utile ad ulteriori ricerche, una caratteristica che dovrebbe esser propria di miscellanee come queste se ben riuscite.

Raffaella Perin

RAFFAELLA PERIN (ed.), *Chiesa cattolica e minoranze in Italia nella prima metà del Novecento. Il caso veneto*, Viella, Roma 2011, pp. 230.

Il motivo del complotto ebreo-massonico-protestante nella cultura cattolica intransigente è un elemento spesso richiamato negli studi storico-religiosi. E con esso il dispositivo volto a spiegare la genealogia degli errori moderni per rivendicare alla Chiesa di Roma un ruolo di direzione del consorzio civile. Ma poco è stato fatto per indagare, in chiave comparativa, la forza attrattiva esercitata da tale motivo nell'immaginario collettivo a livello simbolico-rappresentativo. Per questa ragione il volume curato da Raffaella Perin costituisce un contributo particolarmente interessante. I quattro saggi in esso raccolti consentono infatti di mettere a fuoco il valore simbolico che ebrei, protestanti e massoni hanno assunto nella cultura cattolica italiana negli anni che coincisero con i primi tre pontificati del Novecento, in continuità con prospettive e giudizi elaborati nel secolo precedente.

All'interno di una cornice generale segnata dallo scontro con il potere politico per l'affermazione dell'indiscusso carattere cattolico della identità italiana, l'opposizione alle minoranze che impedivano la realizzazione di uno Stato confessionale si rivela un terreno fecondo per comprendere nel concreto divenire l'elaborazione di schemi di giudizio capaci di permeare il senso comune e di tradursi, all'occorrenza, in scelte politiche. La natura, appunto, politica assunta dall'antisemitismo a partire dalla seconda metà dell'Ottocento rappresenta la tesi centrale delle *Note* di Gadi Luzzatto Voghera, poste in apertura del volume. A differenza degli altri saggi, costruiti attorno all'esame di nuove fonti di studio, l'analisi di Luzzatto Voghera ripercorre alcune tappe della campagna razzista e antiebraica in Italia, procedendo attraverso il confronto con il dibattito storiografico sulla natura dell'antisemitismo fascista e sul contributo che ad esso offrì la tradizione antiggiudaica cattolica. Nel respingere la nota lettura autoassolutoria dell'antisemitismo italiano come semplice conseguenza dell'alleanza con la Germania, l'autore richiama l'influenza che sulla cultura del Belpaese esercitarono le teorie fondate sulla distinzione biologica delle razze umane e sottolinea l'ampio credito accordato a stereotipi ostili all'ebraismo da parte di esponenti del mondo della cultura, con riferimenti, in particolare, a Gaetano De Sanctis ed Emilio Cecchi.

Decisamente nuovi, nel loro svolgimento, sono gli scenari aperti dal saggio di Maria Paiano sull'*Opera della Preservazione della Fede in Roma*, che ricostruisce in modo analitico i caratteri delle iniziative antiprotestanti promosse dalla Santa Sede dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio XI. L'atteggiamento delle autorità ecclesiastiche nei riguardi delle confessioni evangeliche è parso a lungo esagerato rispetto alla scarsa consistenza numerica delle comunità e al loro difficile sviluppo. Come evidenziarono negli anni Settanta Pietro Scoppola e Andrea Riccardi, e come ha persuasivamente dimostrato in tempi più recenti Renato Moro, la lotta contro la minoranza protestante si poneva in realtà su un terreno, quello della religione nazionale, rispetto al quale la Chiesa non voleva indietreggiare, soprattutto dopo la caduta del potere temporale del papa. D'altra parte, sul piano politico-religioso, l'antiprotestantesimo cattolico assumeva il valore simbolico di un più ampio impegno contro la società laica e pluralista, all'interno di quella spiegazione della modernità che poneva la Riforma all'origine della disgregazione europea, del razionalismo, del liberalismo e infine del socialismo.

Ricostruendo la storia dell'Opera dalla sua fondazione, nel 1899, alla sua ristrutturazione, sollecitata nel 1930 dalle nuove prospettive aperte l'anno prima dai Patti lateranensi e dalla legislazione sui culti ammessi, Paiano mette in luce il nesso profondo tra l'intensificarsi della lotta antiprotestante e la rivendicazione del carattere cattolico della vera identità italiana. L'ambizione ad assegnare al cattolicesimo un primato assoluto all'interno del discorso sulla nazione prese dapprima la forma della rivendicazione del potere temporale del papa contro uno Stato, quello italiano, accusato di avere tradito la natura profondamente cattolica del Paese, per trasformarsi, soprattutto all'indomani della Grande Guerra, nella ripetuta affermazione del legame imprescindibile tra cattolicesimo e «vero amor di patria», dinanzi al delinearsi di nuove forme di nazionalismo.

L'importanza che alla battaglia antiprotestante attribuì la Santa Sede risulta anche dalla mole di iniziative di cui l'Opera si fece promotrice dotandosi, sul piano della pubblicistica, di un proprio bollettino, «Fides», ottenendo sovente spazio sull'«Osservatore Romano», e ingaggiando, sul piano delle iniziative educative, una vera e propria «caccia» di bambini e bambine che frequentavano scuole protestanti (generalmente istituti di lingue estere), per spostarli in analoghe strutture cattoliche. Ancora nel 1913-1914, sotto il pontificato di papa Sarto, i protestanti italiani furono imputati sul bollettino dell'Opera non solo di essere tra i più attivi frammassoni, liberali, socialisti e modernisti, ma, secondo la classica genealogia degli errori, di essere i responsabili remoti della «Rivoluzione italiana», il Risorgimento. Tale cornice e la stessa veemenza della campagna antiprotestante, si stemperarono solo con i Patti del Laterano, che parvero realizzare l'agognato Stato cattolico. L'importanza attribuita di lì a poco dalla gerarchia ecclesiastica alla discussione sulla legge sui culti ammessi, i suoi sforzi per condizionarne in senso restrittivo la promulgazione stavano comunque a dimostrare quanto la questione fosse tutt'altro che abbandonata. Certo, con padre Giulio Bevilacqua che negli anni Trenta fu il responsabile dell'Opera, si cercò di delineare una strategia nei confronti del protestantesimo basata su una spiegazione della verità cattolica approfondita nei contenuti ed efficace nella sintesi, piuttosto che sulla confutazione diretta dell'errore. Ma la necessità di proseguire nell'impegno contro l'attivismo protestante fu ribadita da Pio XI nel *Motu proprio* del 5 agosto 1930, che conferiva personalità giuridica all'Opera, ne assegnava la direzione a una figura di nomina pontificia chiamata a operare in stretto rapporto col vicario e a rendere conto del proprio operato al papa. Entro una prova di forza con il fascismo, l'Opera divenne

uno strumento di pressione per ottenere il restringimento dei diritti delle minoranze religiose in vista di una più completa confessionalizzazione dello Stato.

Nel corso degli anni Trenta andò allentandosi, almeno negli interventi della Santa Sede, quel nesso tra protestantesimo e massoneria che aveva rappresentato, sino alla seconda metà del decennio precedente, uno degli assi della condanna del mondo moderno da parte del magistero ecclesiastico. L'elaborazione e lo svolgimento, dottrinale e disciplinare, di tale tesi sono oggetto del denso saggio di Giovanni Vian, il cui contenuto è molto più ampio rispetto a quanto indicato dal titolo *La Santa Sede e la massoneria durante il pontificato di Pio XI*. Dopo avere brevemente ricordato le prime misure di condanna della massoneria, adottate dai pontefici Clemente XII e Benedetto XIV nel corso del Settecento, Vian ricostruisce infatti in modo approfondito i caratteri che venne ad assumere nel magistero pontificio e nell'azione disciplinare della Santa Sede la lotta contro la massoneria dall'Ottocento in avanti, da quando cioè Pio VII, nella bolla *Ecclesiam a Iesu Christo* del 1821, condannò la società segreta detta «dei Carbonari» e ne interdisse l'adesione ai cattolici attraverso la messa a punto della tesi, poi ripresa e approfondita dai polemisti, di una trama cospiratrice ordita dalla massoneria per colpire il pontefice e distruggere l'istituzione ecclesiastica, minando i principi ritenuti dal magistero pilastri irrinunciabili del consorzio civile. Nel contesto italiano postunitario Leone XIII impresse all'antimassonismo cattolico una svolta che ne accentuava, con l'enciclica *Humanum genus* del 1884, gli aspetti di mobilitazione popolare al fine di rendere più efficace il ricompattamento dei cattolici attorno al progetto intransigente dinanzi ai processi di laicizzazione in atto.

Con l'avvio del nuovo secolo – ricorda ancora Vian – la tesi del complotto continuò a essere proposta con una accentuazione del carattere internazionale della massoneria, in una formulazione che aggiungeva tra i suoi occulti affiliati, specie dopo la Rivoluzione bolscevica del 1917, i comunisti. La tesi della congiura massonica contro la Chiesa operò nel lungo periodo anche sul piano disciplinare. Nel 1917 il Codice di diritto canonico confermava le misure per gli aderenti alla massoneria: in particolare la scomunica *ipso facto*, la negazione della messa esequiale e della sepoltura ecclesiastica, la condanna delle pubblicazioni che presentavano la massoneria come non ostile alla Chiesa, il divieto per i cattolici di sposarsi con persone affiliate a società segrete. Arrivando infine agli anni del pontificato di Pio XI, l'autore mette in luce come a una relativa diminuzione degli interventi pubblici del papa sulla massoneria, indotta probabilmente anche dalla messa al bando, nel 1925, delle obbedienze massoniche da parte del governo Mussolini, non corrispose un allentamento delle misure disciplinari. Esemplare, in tal senso, una documentazione riservata della Segreteria di Stato, nel cui esame Vian mostra la rilevanza che il problema della massoneria continuava ad avere ai vertici della Santa Sede all'indomani della Marcia su Roma. Da tale documentazione, rinvenuta nel fondo Affari Ecclesiastici Straordinari dell'Archivio Segreto Vaticano, risulta che la teoria del complotto massonico fu evocata dal cardinale Pietro Gasparri per sollecitare, a nome del pontefice, le dimissioni di Luigi Sturzo dal vertice del Partito popolare, nel luglio 1923. Alla vigilia del dibattito parlamentare sulla legge Acerbo, la massoneria venne infatti indicata quale «risaputa» ispiratrice dei partiti che, come il Ppi, si opponevano al governo. Le perduranti influenze massoniche sulla società italiana furono richiamate, nel 1931, da Pio XI nell'enciclica *Non abbiamo bisogno* per denunciare l'uso strumentale che ne avrebbe fatto il fascismo per sollecitare forme di anticlericalismo. Ma ad amplificare il rilancio la teoria del complotto massonico-giudaico-bolscevico avrebbe provveduto, di lì a poco, lo scoppio della Guerra civile spagnola.

Ancora nel gennaio 1939, padre Antonio Messineo riproponeva, sulle pagine della «Civiltà Cattolica», lo stretto collegamento tra protestantesimo, razionalismo, massoneria e «giudaismo cosmopolita», a conferma della radicata persistenza dei dispositivi concettuali di matrice intransigente. A una verifica del funzionamento di tali schemi in una realtà specifica, quella veneta, è dedicato il saggio di Raffaella Perin, che chiude il volume. L'analisi degli atti vescovili, dei bollettini e dei settimanali diocesani porta l'autrice a rilevare una continuità nel pregiudizio antiebraico e antiprotestante tra Otto e Novecento. L'«ebreo-socialista», l'«ebreo-massone», l'«ebreo-capitalista» sono stereotipi – sottolinea Perin – che vennero proposti dalla stampa diocesana veneta fino allo scoppio del primo conflitto mondiale, per essere poi ripresi dopo la guerra con l'accusa aggravante agli ebrei di avere fomentato la Rivoluzione bolscevica e di essere, conseguentemente, i responsabili della diffusione del comunismo. Con l'eccezione del patriarca di Venezia Adeodato Giovanni Piazza, che fu tra i più accesi sostenitori della politica razziale del regime fascista, i vescovi veneti non entrarono nel merito della propaganda e della legislazione antisemita del governo italiano, anche se i bollettini e i settimanali diocesani non si astennero dal pubblicare articoli che veicolavano i consueti stereotipi antiggiudaici, dimostrando quanto deboli fossero gli anticorpi di reazione che la cultura cattolica era in grado di produrre dinanzi all'antisemitismo di Stato.

Allo studio della diffusione del pregiudizio antiebraico Perin associa quello della propaganda antiprotestante, che risulta in fondo meno presente nella regione ecclesiastica triveneta. Al termine di un'accurata analisi della stampa diocesana, che porta alla luce il complessivo allineamento dell'episcopato veneto all'indirizzo promosso dalla Santa Sede, il cui quadro interpretativo coincide dunque sostanzialmente con quello proposto nel saggio di Paiano, l'autrice riconduce la formulazione di pregiudiziali nei confronti di ebrei e protestanti a meccanismi di lungo periodo, interni alla ecclesiologia dominante. Tale formulazione – conclude Perin – non rispondeva infatti a un'esigenza di riaffermazione del cattolicesimo sul territorio, stante la scarsità numerica delle due minoranze, ma a spinte ecclesiologiche, nella cui attuazione giocò un ruolo di assoluto rilievo la volontà della gerarchia ecclesiastica di difendere le proprie prerogative dinanzi al potere politico.

Lucia Ceci

LIVIANA GAZZETTA, *Cattoliche durante il fascismo. Ordine sociale e organizzazioni femminili nelle Venezie*, Viella, Roma 2011, pp. 302.

Nel 1909, approvata da papa Pio X e presieduta dalla principessa Maria Cristina Giustiniani Bandini nacque a Roma l'Unione fra le Donne Cattoliche d'Italia (UDCI), destinata a trasformarsi in una delle più rilevanti organizzazioni di massa del Novecento. Liviana Gazzetta, che delinea nel suo volume la storia dell'organizzazione delle donne cattoliche nell'area triveneta, parte da una importante constatazione: la configurazione dell'UDCI si precisa subito, dalla sconfitta della linea proposta da Giuseppe Toniolo ed Elena Da Persico. Per Toniolo soprattutto la dimensione sociale per le donne rappresentava una naturale estensione delle funzioni e dei doveri familiari, doveva dunque esistere di diritto un'azione sociale femminile che non si limitasse alla sfera devozionale e alla pura beneficenza. La linea della Giustiniani Bandini, difensiva e oppositiva nei confronti del femminismo liberale, comportava invece la prevalenza della sola azione religiosa e beneficenziale, tagliava fuori altre possibili

forme di iniziativa e lasciava marginali le donne nelle strutture socio-economiche del movimento cattolico. Entrambe le opzioni, però, restavano ancora lontane da una prospettiva di piena cittadinanza politica.

A suffragare queste osservazioni è la lente interpretativa della storia di genere, ampiamente utilizzata dall'autrice, che le permette anche nel corso del libro di richiamare le esperienze otto-novecentesche del cattolicesimo sociale italiano: a partire dalla *Rerum Novarum*, vi si esprimerebbe un'azione prevalentemente maschile, mentre il versante femminile sarebbe sorretto da una logica di *patronage*, svolto da nuclei di élite di patronesse e congregazioni religiose. Inoltre in età prefascista sarebbe già evidente la differenza fra una visione sindacale, rivendicativa, dell'impegno maschile e una linea "funzionalistica" nell'organizzazione femminile cattolica. L'autrice individua poi una delle principali differenze fra il movimento femminile cattolico in età giolittiana e quello del Ventennio proprio nell'abbandono di una logica di *patronage* a favore di una organizzazione di massa; in particolare il vivacissimo ramo della Gioventù Femminile, sempre in cerca di un'autonomia dalle più adulte dell'Unione Donne, sarà allora caratterizzata non tanto dalle sole élite aristocratico-borghesi quanto dalla presenza al suo interno di molte giovani dei ceti popolari e della piccola e media borghesia.

Liviana Gazzetta individua il decisivo balzo in avanti dell'azione cattolica femminile verso un'organizzazione di massa, capace di mescolare cattolicesimo e nazionalismo, già nell'esperienza della Grande Guerra, quando il mondo cattolico si schiera a sostegno dello sforzo nazionale. È allora che sentire patriottico e sentire religioso si saldano. La difesa dell'identità nazionale e dell'identità cattolica fanno tutt'uno. E sono le donne le protagoniste e mediatrici di questo modello. Nell'appello al sacrificio viene richiamato il modello biblico della donna forte, un archetipo sul quale Liviana Gazzetta ha tra l'altro lavorato con finezza negli anni passati: «un modello che poteva così assumere valore universale per la madre e la donna italiana, provata dai sacrifici della tragedia in corso e perno della rinascita» (p. 75). A partire dal 1916 moltissime donne cattoliche parteciparono all'Opera nazionale di assistenza civile e religiosa agli orfani di guerra e dopo Caporetto all'Associazione fra le madri e le vedove dei caduti. È così che l'attivismo cattolico post-bellico vedrà il versante femminile in posizione di preminenza. Questa commistione di presenze favorirà inoltre la convergenza oggettiva fra cattolicesimo e fascismo quando le associazioni nate dalla guerra verranno adottate dal regime.

L'autrice si concentra in effetti sull'analisi del ventennio fascista. Riguardo a questo periodo l'ipotesi sostenuta è netta e suffragata da una mole veramente notevole di fonti primarie, sia dell'Azione cattolica locale che di quella nazionale, così che il caso veneto sembra porsi come rappresentativo della situazione dell'intero Paese. Richiamandosi alla filosofa Roberta De Monticelli, Gazzetta parte dall'assunto della predominanza dell'ideologia nella vita delle forme associative cattoliche; questa è da intendersi come «l'adesione cieca ad una qualche visione del mondo», come un orientare, anzi uno spingere gli altri (le altre) a una certa visione del mondo, un forzarli a impostare vita e rapporti in una certa direzione. Più di altri elementi risalterebbe proprio la forza dell'ideologia, che finisce per controllare e dirigere i comportamenti femminili. Un processo di lungo periodo, che sovrappone il piano ideologico al piano della ricerca religiosa, e che si trascinerà dall'epoca fascista fino agli anni Cinquanta del Novecento.

Si parla di un'ideologia conservativa e reattiva nei confronti della modernità e del liberalismo, che si nutre di contenuti specifici, non sovrapponibili a quelli desti-

nati al genere maschile nell'azione cattolica. Ma il ripristino della tradizione, il sogno della restaurazione di un ordine sociale e religioso cattolico avviene in un contesto di modernità quale quello delle organizzazioni di massa.

Liviana Gazzetta ha anche ben presente l'ipotesi di Giovanni Miccoli di un «accordo non meramente tattico» (p. 142) fra Chiesa e fascismo: il mito dell'Italia cattolica funge da ideologia trainante di questa convergenza. In questo, sottolinea lei, le componenti femminili giocano un ruolo di primo piano, che finisce, in quanto a efficacia, ad andar ben oltre la dimensione politica, alla quale le donne sembrano restare formalmente estranee.

L'utilizzo dell'interpretazione di genere permette all'analisi di farsi sottile, quando verifica come una struttura nata per opporsi alla trasformazione della soggettività femminile prodotta dalla modernizzazione porterà di fatto le donne cattoliche italiane sulla scena pubblica, le renderà protagoniste, seppur dentro alle rigide coordinate della società e delle dottrine tradizionali.

È con questa prospettiva che l'indagine si dipana dapprima nella descrizione degli anni Venti, in cui è ancora dirompente anche nel mondo cattolico la questione del lavoro e dell'occupazione femminile, insieme alla messa in discussione della disparità salariale, per dispiegarsi in un acuto approfondimento degli anni Trenta, quando si realizza la massima osmosi fra regime e azione cattolica femminile essenzialmente attraverso il livello socio-assistenziale: le realtà femminili trovarono nel welfare fascista «i segni di uno Stato parzialmente informato al cristianesimo» (p. 18).

Emblematica e molto interessante risulta la vicenda dell'Opera nazionale maternità e infanzia, che era sorta nel 1925 e si era rapidamente sviluppata, per la quale «la disponibilità dell'azione cattolica fu subito netta e senza riserve» (p. 196). L'impresa fu vista addirittura come una vera nuova forma di apostolato, che rendeva possibile l'allargamento dell'attività caritativo-assistenziale tradizionale e nel contempo si presentava come un ottimo campo d'azione a favore della «risantificazione» della famiglia, che ben si armonizzava con la politica natalista del regime.

Sul finire degli anni Trenta, si arrivò a una collaborazione bidirezionale, che andò addirittura ben oltre il citato livello socio-assistenziale, quando si videro, da un lato, le cattoliche collaborare alle manifestazioni di regime, e dall'altro, le donne fasciste più devote al partito risposero alle aspettative della dirigenza femminile cattolica, collaborando per esempio soprattutto dal 1937 al successo delle «settimane religiose». Non è illegittimo, allora, parlare, almeno per questi anni, come fa Gazzetta, di una «osmosi» fra Stato e Azione cattolica femminile.

Mobilizzazione religiosa e mobilitazione moralistica andranno di pari passo, unite contro la modernizzazione, negli anni a ridosso del secondo conflitto mondiale e ancor più negli anni di guerra, quando anche si accentuerà la polemica ideologica contro il comunismo. Oltre al bolscevismo, l'altro grande fronte d'impegno delle cattoliche sarà quello della campagna per la purezza dei costumi, per l'integrità verginale specialmente per le ragazze prima del matrimonio (ma, si deve forse ricordare che anche ai ragazzi verrà proposta la lotta inflessibile per il dominio sul proprio corpo e soprattutto sull'istinto sessuale). La diffusione di una mentalità edonistica, unita alla decadenza della pratica della morale sessuale tradizionale, diventerà un segno premonitore della tragedia della guerra, interpretata come castigo divino.

Ripercorrendo le vicende dell'azione cattolica femminile nel Ventennio, resta aperta anche la domanda su quali spiritualità possa aver permesso un contesto così costrittivo e, in fondo, univoco. Difficile è rintracciare l'originalità di alcune esperienze spirituali dei soggetti femminili immersi in una ideologia «pesante». Restaro-

no esperienze di poche quelle basate più su un'etica della responsabilità che su una mera "repressione"? Nell'Azione cattolica furono soltanto alcuni contesti minoritari, di fatto riservati a un'élite come per esempio quella fucina, composta da poche centinaia di persone, che favorirono una religiosità meno "ideologica" e più elaborata?

A tale scopo servirebbero forse un maggior numero di storie di vita rispetto a quelle di cui disponiamo oggi e l'intento del volume è comunque un altro. Liviana Gazzetta accenna ad alcune "fonti soggettive" per il periodo della Seconda guerra mondiale, per esempio al diario della trentina Anna Menestrina, collaboratrice di Alcide De Gasperi. (pp. 243-45). La spiritualità che si ritrova in questo come in altri diari lascia l'autrice e anche noi comunque perplessi (forse anacronisticamente e ormai fortunatamente incapaci di calarci in una tale spiritualità, come figli di un'altra epoca, quella del Concilio ecumenico e di un periodo di pace per l'Europa). Nel diario della Menestrina, composto tra il luglio '43 e il settembre '45 prevale una religiosità «segnata da una concezione sacrificale ed espiatoria della guerra, accompagnata dall'ancoraggio consolatorio alle tradizioni e da un forte sentimento della presenza soprannaturale negli eventi» insieme a una sostanziale mancanza di una lettura politicamente realistica degli eventi. (p. 244). Si potrebbe concludere che una forte spiritualità c'è, ma la si ritrova forse come inglobata dall'ideologia?

Un'indicazione traspare da parecchie ricerche soprattutto di matrice cattolica sulla Resistenza, che il libro in questione non contraddice, pur non facendone oggetto specifico di indagine: l'impegno a una sorta di eroismo della quotidianità, a una visione della vita come campo di lotta interiore ed esteriore fra il bene e il male, sembrano essere gli aspetti che più hanno segnato la formazione di questa generazione, e dunque anche la sua spiritualità. "Temprate" in questo senso, non saranno poche le donne provenienti dall'Azione cattolica che si impegneranno per la rinascita della democrazia partecipando alla Resistenza.

Un'ultima osservazione riguarda un problema non marginale per lo storico, quello delle periodizzazioni significative, che la storia di genere può portare a rimettere in discussione.

In questa chiave dall'autrice è considerato meno dirimpente di quanto molta storiografia cattolica lo consideri il conflitto tra Azione Cattolica e regime nel '31. La periodizzazione "classica", che viene normalmente proposta enfatizzerebbe, in un certo senso, i conflitti del 1931; una periodizzazione significativa per le donne cattoliche sarebbe piuttosto da ricercare nella Conciliazione fra Stato e Chiesa, nella reazione italiana alla crisi economica del '29 e alle "inique sanzioni" del '35-'36. Specialmente dopo questa data si verificherebbe la grande armonia collaborativa tra donne di azione cattolica e regime fascista: mentre gli uomini di azione cattolica abbandoneranno il terreno sociale, "passata la tempesta" le donne rafforzeranno la loro presenza proprio su quel terreno, vivendo un protagonismo di massa che, cambiato di segno e di consapevolezza, permetterà l'attivismo femminile cattolico nel dopoguerra democratico.

Roberta Fossati

CATERINA CIRIELLO, *Pietro Pavan. La metamorfosi della dottrina sociale nel pontificato di Pio XII*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 341.

Ci sono protagonisti che, per la loro statura, finiscono talora per gettare attorno a sé un cono d'ombra che offusca e, in qualche modo, relega in secondo piano la fitta

trama di storie e microstorie che sta alle loro spalle. È stato questo per molti aspetti il destino di Pietro Pavan, importante collaboratore di Giovanni XXIII, e ispiratore/estensore di alcuni tra i più significativi provvedimenti del pontificato di Roncalli, primo fra tutti la *Pacem in terris*. Per acquisire tanta credibilità agli occhi dei successori di Pietro, quel minuto prete trevigiano aveva lavorato molto e, dall'interno del mondo cattolico, era stato protagonista dei dibattiti che accompagnarono la ricostruzione culturale, politica ed economica dell'Italia post-fascista. Il suo impegno in campo sociale lo aveva condotto ad attraversare molti snodi cruciali della vita del Paese e a lui erano state affidate dalla Santa Sede missioni delicate a livello nazionale ed europeo.

Pavan meritava dunque di uscire ed “emanciparsi” dall'ombra di Giovanni XXIII per divenire oggetto di un'analisi puntuale che ne ricostruisse la vicenda, illuminando anzitutto il percorso che lo aveva condotto dalla campagna veneta ai circuiti della Curia romana e, in breve, all'*entourage* dello stesso pontefice (a Pavan erano già stati dedicati alcuni contributi, volti a ripercorrerne la vicenda umana e spirituale. Mi limito a ricordare *Pietro Pavan tra tradizione e modernità*, Roma 1999 e L. Bosio - F. Cucculelli [eds.], *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del cardinale Pietro Pavan [1904-1994]*, Roma 2004, rinviando per il resto al ricco apparato critico del volume di Ciriello. Un'edizione dei suoi scritti in: P. Pavan, *Scritti*, a cura di F. Biffi, Roma 1989-1992).

Un significativo passo in questa direzione si ritrova nel lavoro di Caterina Ciriello che, mediante un'opera di scavo archivistico e documentario, ha finalmente steso una biografia – intellettuale e spirituale al contempo – di Pietro Pavan, concentrata sul periodo precedente il pontificato di Roncalli; una biografia, cioè, capace di spiegare perché Pavan fu quella decisiva presenza all'interno del governo giovanneo e come un sacerdote certamente non appassionato dei maneggi curiali fosse arrivato sin lì.

Pavan era nato nell'agosto del 1903 a Povegliano, presso Treviso. Nel 1916 appena tredicenne entrò in seminario e ordinato prete iniziò a occuparsi di dottrina sociale, divenendo uno dei soggetti più accreditati in materia. I suoi studi spaziavano dalle questioni del lavoro e dei rapporti di produzione, sino ai modelli statuali ed economici compatibili con gli orientamenti del cattolicesimo romano. Nei primi anni del dopoguerra, durante il complesso riposizionamento del pontificato di Pio XII, i temi cari a Pavan furono di fatto i punti attorno a cui si coagulò gran parte del dibattito intraecclesiale, reso ancora più rilevante, nel caso italiano, dai compiti di governo di cui la DC si era caricata. In questo quadro, il prete veneto fu notato e vivamente apprezzato dall'allora sostituto alla Segreteria di Stato Giovanni Battista Montini che ne caldeggiò l'incarico all'Icas (l'Istituto cattolico di azione sociale), luogo di avvio di una carriera che avrebbe condotto Pavan a guidare o a collaborare con molti di quegli enti di impegno sociale, con cui il mondo cattolico tentava di rispondere alle organizzazioni di ispirazione comunista, attivissime nei settori del lavoro e dell'assistenza.

Ciriello ripercorre questa stagione della biografia di Pavan e lo fa attraverso il punto di osservazione offerto dall'Icas. Del resto gli anni trascorsi da Pavan presso l'Istituto di azione sociale sono determinanti per comprendere il ruolo successivamente ricoperto dal prete trevigiano e altrettanto fondamentali nella configurazione e nell'evoluzione del suo pensiero. Lo studio è impostato secondo prospettive disciplinari variegate e combina il dato documentario a un'analisi particolarmente attenta ai tratti teologici e spirituali del discorso di Pavan. Da un lato, si trova un apprezzabile lavoro di approfondimento archivistico che lascia aperta la strada a ul-

teriori sviluppi d'indagine; dall'altro si affacciano considerazioni che abbandonano la storia propriamente intesa per spostarsi su un piano interiore, spirituale, teologico. Quella di Ciriello è perciò una biografia più spirituale che storica, o per meglio dire una biografia che filtra il dato storico – pure presente e spesso frutto di acquisizioni documentarie innovative – alla luce di considerazioni volte a individuare gli orientamenti di fondo della spiritualità del protagonista (si veda ad es. il cap. V). La vicenda di Pavan viene letta e inquadrata, più o meno esplicitamente, in un cammino di salvezza teologicamente inteso e in alcuni passaggi il dato storico è traslato dall'autrice su un piano teologico. Lo spiega in modo chiaro la stessa Ciriello nelle conclusioni del volume, quando afferma che l'indagine ha «cercato di ricostruire storicamente e sulla base dei documenti» l'«iter umano-spirituale» di Pavan (p. 313). Un Pavan interpretato e proposto come «un uomo che ha amato profondamente la Chiesa ed ha dato tutto se stesso perché essa crescesse nell'adesione a Cristo, difendendola sempre, dovunque e comunque, nella fedeltà ed obbedienza in ogni situazione», un prete che «mai ha compiuto un passo senza che le “superiori autorità” sapessero ed approvassero»; cosicché – conclude Ciriello – trattando di Pavan ci si trova davanti a «una grande figura di teologo, sociologo, filosofo e teorico politico che non ha nulla da invidiare ad altri grandi pensatori del suo secolo, come Maritain» (p. 314). Queste parole offrono e sintetizzano le chiavi di lettura dell'intero lavoro, che segue una direttrice e un'ispirazione ben precise. Tale prospettiva – che, come si vedrà, non sminuisce il lavoro documentario condotto – rischia tuttavia di stemperare alcuni dei nodi e delle tensioni che caratterizzarono la vita di Pavan e che, storicamente, si presentano come punti di osservazione privilegiati, termometri e insorgenze di conflitti che scossero la Chiesa e la società italiana, in particolare verso la fine del pontificato pacelliano. Appena un esempio, tratto da uno dei tanti aneddoti che affiorano qua e là tra le pagine del testo. Con le suore presso cui abitava in anni successivi a quelli coperti dall'indagine, Pavan sfogava di quando in quando il proprio rammarico per le incomprensioni da cui si sentiva investito: «Sorella – diceva in lacrime a una delle religiose con cui dimorava –, io non sono un eretico» (cfr. p. 20). Questo episodio e altri analoghi – si pensi ad esempio al cardinalato giunto solo nel 1985, quando Pavan era ottantaduenne – pongono domande profonde e insieme indicano la complessità e la burrascosità del rapporto tra il trevigiano e le gerarchie cattoliche. Lo rileva la stessa Ciriello: «Risulta certamente insolito che Paolo VI, avendolo chiamato a Roma all'Icas ed essendo stato in stretto rapporto con Pavan, non lo abbia creato cardinale» (p. 19). Un uomo tanto amato dai papi succedutisi sul soglio pontificio, quanto invisato a larghi settori dell'episcopato e del mondo cattolico. Questi due episodi, forse secondari nell'economia dell'indagine, rivelano che, qualunque fosse il giudizio su Pavan, esso non fu per nulla condiviso e, anzi, vi furono interpretazioni nettamente opposte della sua figura, partita da simpatie mussoliniane (cfr. cap. VIII, in part. § 2) e da un'impostazione tradizionalista per approdare a una promozione della democrazia e del processo di integrazione europea che lo posero su tutt'altre lunghezze d'onda, politiche e dottrinali. La ricerca di Ciriello sollecita dunque ulteriori approfondimenti e aggiunge tasselli importanti alla comprensione di un uomo che attraverso le contraddizioni di una Chiesa – quella italiana – restia a “modernizzarsi” e cristallizzata, alla vigilia del Concilio, sulle posizioni di vent'anni prima (quelle, per intenderci, che non potevano che fare di Pavan un “eretico”).

L'indagine, che rivolge una particolare attenzione agli sviluppi della dottrina sociale nell'opera di Pavan, è suddivisa in tre parti. La prima ripercorre brevemente la biografia del protagonista, la sua infanzia e la sua formazione, allargando lo sguardo

all'Icas, di cui – merito dell'autrice – viene tracciata una sorta di storia istituzionale. La seconda, dopo un esame dottrinario del pensiero di Pavan (sempre «meno teologo e più sociologo»; p. 174), torna a seguire attraverso l'angolo visuale del prete veneto le vicende dell'Icas e degli istituti sindacali e assistenziali fioriti nel mondo cattolico. La terza e ultima sezione è invece dedicata alla riflessione di Pavan intorno alla democrazia, al suo distacco dai giovanili entusiasmi mussoliniani, con un'interessante appendice sulla questione meridionale (cap. X).

Nonostante alcune difficoltà incontrate (cfr. p. 2), la ricerca si fonda su un rilevante spoglio documentario ed esplora i fondi e la produzione a stampa di quella nutrita schiera di istituti con cui il mondo cattolico contribuì alla ricostruzione post-bellica e articolò la propria azione sulla società italiana. Sono così restituite non solo l'ampiezza dell'azione di Pavan in campo sociale, ma anche i suoi delicati incarichi diplomatici – rappresentante ufficioso della Santa Sede nei consessi del movimento europeistico, inviato presso il presidente del consiglio De Gasperi per promuovere l'alleanza (fallita) tra la DC e le destre, e così via. Si delinea ancora il progressivo peso acquistato dal trevigiano agli occhi di papa Pacelli e la sua influenza sulla dottrina sociale elaborata dal pontefice negli ultimi anni di governo, quando Pavan si affiancò ai potenti gesuiti tedeschi della Gregoriana, ritenuti sinora i principali ispiratori del magistero di Pio XII in materia.

Il libro di Caterina Ciriello, come scrive nella sua prefazione Philippe Chenu, rappresenta pertanto il «primo passo verso una vera e auspicabile biografia intellettuale del cardinale [Pavan]». Quanto più si riusciranno a portare in luce, oltre agli indubbi meriti, le contraddizioni, i nervi scoperti e, per così dire, le incoerenze insite nella vicenda e nell'evoluzione del veneto, tanto più si potrà cogliere l'importanza, nella poco lineare storia della Chiesa contemporanea, di un reazionario divenuto democratico, «eretico» e, *dulcis in fundo*, cardinale.

Matteo Al Kalak

JACQUES MARITAIN - YVES SIMON, *Correspondance. Tome 2. Les années américaines (1941-1961)*, édition établie et annotée par Florian Michel avec la collaboration de René Mougel et Anthony O. Simon, Éditions Cld, Tours 2012, pp. 574.

Dopo il primo tomo, *Les années françaises (1927-1940)*, apparso nel 2008, la pubblicazione di questo nuovo volume completa l'edizione della corrispondenza tra Jacques Maritain (1882-1973) e Yves R. Simon (1903-1961). Corrispondenza ricca e interessante sotto molti punti di vista che, oltre a rappresentare una fonte imprescindibile per la ricostruzione della biografia dei due filosofi, contiene numerose discussioni (veri e propri percorsi di pensiero) che non sfigurerebbero in un libro di filosofia, e accesi scambi di opinioni sull'attualità e sulla politica internazionale. Inoltre, la pubblicazione di questa corrispondenza è il primo passo, necessario, per un'eventuale riscoperta della figura di Simon, molto meno conosciuta (specialmente in Europa) di quella del «maestro» Maritain, e che tuttavia meriterebbe, oggi, uno studio serio e approfondito.

Simon si trasferì negli Stati Uniti prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, nel 1938, e da quel momento non volle più ritornare in Francia. Non si trattò dunque, per lui, di un «esilio» obbligato (come nel caso di Maritain, almeno tra il 1940 e il 1945), ma di una scelta ponderata e consapevole. Negli Stati Uniti, Simon insegnò prima all'università di Notre Dame (Indiana), dal 1938 al 1948, e poi entrò

a far parte del *Committee on Social Thought* dell'università di Chicago, dove rimase fino alla morte. Così, il suo pensiero conobbe una "americanizzazione" ancora più radicale di quella subita dal pensiero del maestro. Un pensiero potente e originale, quello di Simon, impegnato nell'ardua impresa di combinare la metafisica tomista con una visione della politica e della società ispirata alle opere di Pierre-Joseph Proudhon, per il quale egli nutriva grande simpatia (lettera di Simon a Maritain, 14 maggio 1948, p. 311). In questo, Simon si spingeva più lontano di Maritain, il quale, pur considerando un bene «che un nemico della Chiesa venga citato da un cattolico – laddove siete certo che ciò che dice è vero» –, metteva in guardia l'amico, invitandolo a esprimere fermamente tutte le necessarie riserve dottrinali concernenti il pensiero religioso di Proudhon. «Sarebbe assurdo», infatti, «vietare ai farmacisti l'uso dei veleni; ma occorre che su di essi venga apposta l'etichetta "Tossico" o "Per uso esterno" [...]. Sarebbe [parimenti] assurdo rifiutarsi di citare Proudhon, o Freud, o Gide, o Marx, o Calvino, o Voltaire, etc; ma bisogna mettere l'etichetta sul personaggio» (lettera di Maritain a Simon, 25 ottobre 1950, p. 379).

Decisamente più radicale e molto meno "diplomatico" del maestro, ben più critico di lui nei confronti della gerarchia ecclesiastica, Simon condivideva tuttavia con Maritain l'incrollabile volontà di combattere ogni forma di fascismo e di totalitarismo. Così, pur separati da settecento miglia (uno a New York, l'altro a South Bend), i due filosofi lavorarono fianco a fianco, durante la guerra, all'elaborazione di quello che definivano un «tomismo vivente» (lettera di Maritain a Simon, 31 agosto 1941, p. 66), un tomismo che implicava, innanzitutto, una profonda ridefinizione del concetto di democrazia. Convinti sostenitori della lotta delle democrazie alleate contro la Germania nazista, Maritain e Simon credevano infatti che la vittoria finale dipendesse anche dalla loro capacità di operare un profondo rinnovamento delle proprie basi spirituali. Già nell'agosto del 1939, Maritain aveva presentato a Simon la «messa a punto seria dell'idea di democrazia» come un compito fondamentale ed estremamente urgente (lettera di Maritain a Simon, 6 agosto 1939, t. I, p. 385). Più di un anno dopo, Simon parlò a Maritain della «grande revisione» che stava operando nelle proprie idee politiche da quando si era reso conto che anche il lavoro teorico più serio può avere risultati concreti disastrosi: «Ciò che è stato tolto alla Rivoluzione francese, ai diritti dell'uomo e del cittadino, è andato non a san Tommaso, ma a Hitler. Ho avuto la mia piccola parte di responsabilità in questo gioco, e non ho più intenzione di prestarmici» (lettera di Simon a Maritain, 20 dicembre 1940, t. I, p. 448). Un'affermazione che conteneva in sé tutta la radicalità di una vera e propria *rivoluzione filosofico-politica*, alla concretizzazione della quale i due amici lavorarono senza posa in quegli anni tragici, preparando le «munizioni ideologiche» (lettera di Maritain a Simon, 4 gennaio 1942, p. 84) necessarie per la rinascita culturale e politica della Francia del dopoguerra, per l'«eventuale costruzione della "Quarta Repubblica"» (lettera di Maritain a Simon, 3 ottobre 1941, p. 76).

Tassello fondamentale di tale progetto fu, sin dall'inizio, la collana «Civilisation» delle Éditions de la Maison Française, diretta e fortemente voluta da Maritain che, come noto, la inaugurò nel 1942 con il proprio volumetto su *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Di questa collana Maritain parlò subito a Simon, poiché essa era concepita allo scopo di dare corpo a quell'idea di «azione intellettuale» della quale i due amici avevano cominciato a discutere già all'indomani della capitolazione francese. Secondo Maritain, tale azione intellettuale, più utile perfino dell'azione politica, doveva essere diretta soprattutto a elaborare efficacemente «il materiale di filosofia politica e le disposizioni sociali e politiche pratiche di cui la Francia potrà

avere bisogno – tra due o tre anni, forse – se la resistenza vittoriosa della Gran Bretagna e gli sconvolgimenti interni dell'Europa le renderanno la libertà» (lettera di Maritain a Simon, 31 agosto 1940, t. I, p. 434). In effetti, Maritain considerava tutti i libri di «Civilisation» come *armi da combattimento*, e per questo si impegnò a introdurne clandestinamente in Francia diverse copie (lettere di Maritain a Simon, 13 maggio e 16 giugno 1942, pp. 95 e 102), convinto com'era – come lo erano entrambi – della loro importanza in vista della «riconciliazione» che il popolo francese era chiamato a operare tra la tradizione moderna della Rivoluzione e quella, cristiana, di Giovanna d'Arco e San Luigi (lettera di Simon a Maritain, luglio 1942, p. 105; lettera di Maritain a Simon, 9 agosto 1942, p. 106). Una riconciliazione che, agli occhi dei due filosofi, assunse molto presto i contorni di una “seconda Rivoluzione francese”, alla quale Simon stesso cercò di contribuire firmando il secondo volume della collana, *La marche à la délivrance*, pubblicato anch'esso nel 1942.

Il culmine del lavoro filosofico-politico svolto “in parallelo” da Maritain e Simon, tuttavia, va collocato nell'immediato dopoguerra. Dopo la parentesi diplomatica in Vaticano, nell'estate del 1948 Maritain accettò una cattedra a Princeton, mentre Simon si trasferì a Chicago dove, nello stesso anno, pronunciò le *Charles R. Walgreen Lectures*, che l'anno successivo furono tenute da Maritain. Da queste conferenze nacquero *Philosophy of Democratic Government* di Simon e *Man and the State* di Maritain, pubblicati entrambi nel 1951 dalla University of Chicago Press. Nei rispettivi volumi, Maritain e Simon operavano una rigorosa sistematizzazione filosofica di una serie di idee già espresse nel corso degli anni precedenti. Per entrambi, del resto, la posta in gioco essenziale rimaneva quella di elaborare una nuova prospettiva politica a partire dal nesso ormai inscindibile istituito tra democrazia e cattolicesimo – un nesso che non era più concepito nella forma della subordinazione, ma in quella di una reciproca vivificazione. Coscienti di tale comunanza di intenti, i due amici prepararono le rispettive opere confrontandole punto a punto, e si trovarono così costretti, talvolta, a modificarle, come avvenne ad esempio in seguito a una serrata discussione sul concetto di sovranità. Di tale concetto, come noto, Maritain operava una «demolizione radicale» poiché, a suo avviso, esso è «indissolubilmente legato alla concezione assolutista» (lettera di Maritain a Simon, 2 maggio 1950, pp. 365-366). Simon, al contrario, nella prima versione del proprio libro non esitava a utilizzarlo. E tuttavia, dopo essersi confrontato con Maritain, anch'egli decise di rinunciarvi (lettera di Simon a Maritain, 2 aprile 1951, p. 383), realizzando così il desiderio espresso dall'amico quasi un anno prima: «Mi piace pensare che, dopo aver letto il mio capitolo, nessuna persona dotata di un minimo di senno vorrà più impiegare il termine sovranità!!!» (lettera di Maritain a Simon, 15 maggio 1950, p. 371).

Naturalmente, è impossibile esaurire la ricchezza del volume qui in esame in così poco spazio. In conclusione, dunque, non resta che esprimere l'auspicio che questo utilissimo strumento, messo ora a disposizione degli specialisti, riceva l'attenzione che merita e inciti nuovi lavori di ricostruzione storica e di problematizzazione filosofica.

Daniele Lorenzini

GIOVANNI MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 420.

Il libro si propone di studiare in prospettiva storica l'atteggiamento della Santa Sede nei confronti del concilio Vaticano II (1962-1965) nel circa mezzo secolo

trascorso dal suo svolgimento. Per approfondire questo tema essenziale ai fini della comprensione del percorso compiuto dalla Chiesa cattolica negli ultimi decenni, Giovanni Miccoli, tra i più significativi studiosi contemporanei di storia delle chiese cristiane (sono ormai dei classici le sue monografie sull'età gregoriana, su Francesco d'Assisi, sul cattolicesimo dalla restaurazione al Vaticano II), ha scelto di utilizzare un'ottica particolare, secondo una lezione di Delio Cantimori: quella di studiare un problema da una prospettiva di scorcio, per coglierne meglio gli intrecci, la complessità, i nodi storiografici. Nel caso specifico Miccoli ha analizzato il rapporto tra il papato e la curia romana da un lato, e la Chiesa lefebvriana raccolta attorno alla Fraternità sacerdotale San Pio X (istituita dall'arcivescovo Marcel Lefebvre, ostile ai contenuti più innovativi del Vaticano II, dalla riforma liturgica all'affermazione della libertà religiosa e a una concezione ecclesiologicala che aveva gettato le basi per una rivalutazione della collegialità episcopale e del ruolo del laicato cattolico) nonché gli ambienti cattolici tradizionalisti dall'altro lato. Come è consuetudine nei lavori dello studioso triestino, l'indagine è stata condotta attraverso un ampio scavo delle fonti documentarie, opportunamente contestualizzazione e sottoposte ad analisi puntuale e acuta. Ne è emerso un solido quadro persuasivo, che, se non ha la pretesa di fornire una ricostruzione esaustiva di tutti gli aspetti e i problemi affrontati, soprattutto per via della sua piena contemporaneità, che ne fa una vicenda ancora aperta a successivi e non scontati sviluppi e rende per il momento impossibile l'accesso a una parte delle fonti, permette di cogliere le dinamiche principali del rapporto tra il papato e il Vaticano II in questi decenni attraverso la lente del confronto tra la Santa Sede e gli ambienti del tradizionalismo.

Lefebvriani e tradizionalisti cattolici risultano portatori di un impianto mentale incapace di misurarsi con le istanze di una società multietnica e multiculturale se non in termini autoritari e di sostanziale negazione del portatore di istanze culturali diverse dalle proprie. Da questo orientamento ideologico consegue l'escrazione della società in quanto tale e nelle sue più caratteristiche articolazioni, componenti, strutture: apertura al moderno – intesa sistematicamente come modernismo –, libertà religiosa, ebrei, protestanti, massoni, democrazia, emancipazione della donna, entrano nel mirino della polemica conservatrice e ultrareazionaria, a proseguire un filone, quello del cattolicesimo intransigente, che nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento aveva caratterizzato in modo decisivo i vertici della Chiesa romana, che l'avevano assunto come la risposta più efficace alla modernità scaturita dall'età dei lumi e dalla rivoluzione francese. Questa matrice comune alla Fraternità San Pio X e agli ambienti del tradizionalismo cattolico non ha impedito loro di sviluppare differenziazioni talvolta significative, che distinguono le rispettive posizioni, a cominciare dal giudizio, che nel corso del tempo si divarica e diventa quasi speculare, sui pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI: giudizio tendenzialmente critico quello elaborato dal movimento lefebvriano, condannato come scismatico da Wojtyła nel 1988, ma con un maggiore apprezzamento del pontificato "restauratore" (sono considerazioni proprie degli esponenti della Fraternità San Pio X) di Ratzinger; invece largamente benevolo quello dei tradizionalisti cattolici della Fraternità sacerdotale San Pietro, fedele a Roma, eretta da Giovanni Paolo II dopo l'apertura dello scisma, per sottrarre consenso all'iniziativa di Lefebvre e dei suoi seguaci.

La Santa Sede, di fronte alla crescente polemica di Lefebvre, tentò inizialmente di contenere gli elementi più radicali e di disciplinare il movimento che si riconobbe in quella linea ideologica di aspra critica del Vaticano II. Nella prima fase del lungo confronto, corrispondente al periodo postconciliare del pontificato di Paolo VI, si as-

sisté a un irrigidimento della Santa Sede nei confronti dei tradizionalisti lefebvriani. Questa posizione fu però accompagnata da una critica via via più ampia da parte di Montini e di esponenti della Curia verso le interpretazioni cattoliche progressiste del Vaticano II e le posizioni che se ne facevano derivare. In questo modo Paolo VI promosse una interpretazione limitata del concilio, letto prevalentemente nei termini di una occasione di riforma personale, di carattere spirituale e morale, piuttosto che come riforma delle istituzioni ecclesiastiche. Questo non toglie che in Paolo VI il Vaticano II sia rimasto sempre al di sopra di ogni discussione che ne mettesse in causa la straordinaria rilevanza positiva per la Chiesa. Quando le critiche di Lefebvre verso la nuova messa giunsero a rifiutarla come simbolo di una Chiesa conciliare che egli riteneva avesse infranto la retta dottrina cattolica e avesse ceduto al modernismo e alla democratizzazione interna, con lettera del 29 giugno 1975 Paolo VI chiese all'arcivescovo di orientamento anticonciliare di sottomettersi all'autorità del Vaticano II e del papa. Peraltro sta qui, nella riaffermazione dell'autorità papale, un punto chiave, secondo Miccoli, della comprensione del rapporto tra Santa Sede e tradizionalisti. Perché fu soprattutto a tutela di quelle prerogative magisteriali e di governo della Chiesa che i pontefici assunsero misure disciplinari sempre più decise nei confronti di Lefebvre. In un crescendo di interventi disciplinari, di fronte all'ordinazione da parte di Lefebvre di alcuni sacerdoti, non autorizzata da Paolo VI, questi nell'estate 1976 sospese *a divinis* l'arcivescovo ribelle, privandolo dell'esercizio delle sue funzioni. E dopo l'avvento al pontificato di Giovanni Paolo II, nonostante i tentativi di mediazione verso Lefebvre intrapresi da alcune figure significative degli ambienti curiali (tra cui l'allora card. Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede) e che si concretizzarono tra l'altro nella concessione, nell'ottobre 1984, della possibilità di celebrare occasionalmente la messa secondo il rito romano preconciliare del 1962 (una decisione che fu contestata da non pochi vescovi), la consacrazione di quattro nuovi vescovi da parte del fondatore della Fraternità San Pio X fu condannata da Wojtyła con la scomunica. Ma il papato, che condivideva una parte delle critiche mosse dagli ambienti tradizionalisti alle modalità con le quali alcuni settori della Chiesa e dello stesso episcopato avevano cercato di realizzare gli insegnamenti del Vaticano II (si trattava di riserve presenti già da tempo nella Chiesa e che allora trovarono, in parte, un terreno di incontro con le radicali critiche lefebvriane), adottò una strategia di recupero dei seguaci di Lefebvre che fece perno sulla concessione di uno status che grosso modo corrispondeva a quello rivendicato dalla Fraternità San Pio X, cui però veniva aggiunto un rigido richiamo all'obbedienza papale.

Da quel momento in avanti è cominciato un lento e tormentato cammino di riavvicinamento, tuttora non concluso, che ha visto la Fraternità San Pio X, anche dopo la morte di Lefebvre (1991), mantenere e per certi versi alzare sempre di più il tiro sulla Chiesa conciliare, e il papato adottare una lettura del Vaticano II "continuista": nel riconoscere le molte novità della grande assise dei primi anni sessanta, ne ha tuttavia fornito un'interpretazione complessiva che lo colloca pienamente all'interno dello sviluppo del magistero ecclesiastico otto-novecentesco, che si ritiene non sconti rotture e nemmeno scarti significativi nel passaggio dal Vaticano I, dai papi intransigenti e da Pio XII in particolare, al concilio convocato da Giovanni XXIII e concluso da Paolo VI, e ai pontificati dei loro successori.

Durante l'ultima fase del rapporto tra Santa Sede e Chiesa lefebvriana la quasi parificazione *de iure* della messa romana preconciliare con quella di Paolo VI, stabilita nel luglio 2007 (con il motu proprio *Summorum Pontificum* Benedetto XVI dichiarò il messale di Pio V, nell'edizione promulgata da Giovanni XXIII nel 1962,

che Ratzinger dichiarava non essere stata “mai abrogata”, espressione straordinaria della *lex orandi* accanto a quella ordinaria, costituita dal messale postconciliare), e la revoca delle scomuniche ai vescovi lefebvriani nel gennaio 2009, sono state percepite dalla Fraternità San Pio X come conferme dell’apertura di una fase di restaurazione a partire dall’inizio del pontificato di Ratzinger, mentre il perdurante tono polemico mantenuto in pubblico dai suoi esponenti nei confronti dei vertici della Chiesa ha corrisposto all’esigenza di incalzare il papa ad accentuare ulteriormente la critica degli orientamenti progressisti. E sembra evidente che, pur muovendosi lungo una linea di confronto con i tradizionalisti che ha continuato a essere segnata anche da oscillazioni e incertezze, come già era accaduto sotto Paolo VI e Giovanni Paolo II, Benedetto XVI abbia deciso di “fare sponda” sul movimento anticonciliare per avere uno strumento in più a servizio dell’affermazione di una lettura moderata del Vaticano II.

Non poco rimane da chiarire nel rapporto tra Santa Sede e ambienti tradizionalisti, anche per l’impossibilità di consultare una parte della documentazione della vicenda, soprattutto quella conservata negli archivi romani, ma il volume di Miccoli fa emergere puntualmente le linee di fondo della lettura del concilio elaborata dal papato contemporaneo. Se si prova ad allungare ulteriormente lo sguardo all’indietro, anche se parecchie dinamiche sono ancora in atto, il Vaticano II appare sempre più come un fatto innegabile, ma notevolmente ridimensionato e depotenziato nella sua portata innovativa, perché considerato e recepito dal papato come del tutto interno e direi omogeneamente interno al percorso compiuto dalla Chiesa nell’ultimo secolo e mezzo. Certo non si può non rilevare come in questi stessi decenni si siano sviluppate, in buona parte sulla spinta del Vaticano II, altre esperienze di orientamento più riformistico sul piano religioso, che fondandosi su diverse ermeneutiche del Vaticano II, ne sottolineano soprattutto la dimensione di discontinuità sul piano storico nei confronti del precedente percorso compiuto dalla Chiesa. Esse rimangono tuttora significativamente attestate all’interno del cattolicesimo contemporaneo, ma risultano sempre meno rappresentate ai vertici delle istituzioni ecclesiastiche. Invece l’orientamento che si è affermato maggiormente negli ultimi decenni si è sviluppato sotto la spinta prevalente, anche se non unica, di nostalgie di cristianità e all’insegna dell’affermazione del cattolicesimo come “religione del papa”, il vero perno della strategia adottata dalla Santa Sede sul lungo periodo per reggere il confronto con una società secolarizzata, contestata a fondo per la sua indisponibilità a riconoscere alle istituzioni ecclesiastiche il ruolo di garanti dei diritti umani e di interpreti dei principi basilari sui quali è chiamato a regolarsi il consorzio civile.

*Giovanni Vian*

