

ANDREA NICOLOTTI, *Sindone. Storia e leggende di una reliquia controversa*, EINAUDI, Torino 2015, pp. 370.

La presente monografia è la naturale prosecuzione di due altri libri pubblicati in precedenza dall'autore (*I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Salerno Editrice, Roma 2011, pp. 186, e *From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Turin. The Metamorphosis and Manipulation of a Legend*, Brill, Leiden 2014, pp. 228). Il nuovo libro offre una sintesi storiografica esemplare sulla nascita e sulla sorte dei panni funerari riferiti alla sepoltura di Gesù e poi sulla più tardiva Sindone di Lirey-Chambéry-Torino. Soprattutto per il periodo postcarolingio fino al sec. XIV d.C. Andrea Nicolotti presenta una panoramica eccezionale, che riassume con chiarezza e con rara precisione documentaria una disperata frammentazione di studi, la quale metteva in difficoltà qualsiasi studioso dei teli funerari di Gesù. Segnalo in modo particolare le note bibliografiche annesse al primo capitolo (pp. 42-54) che presentano finalmente una rassegna completa delle fonti, le quali sono state sempre verificate e analizzate dall'autore sulle documentazioni originali e che attestano limpidamente certe superficialità e falsificazioni ermeneutiche compiute da alcuni autori che hanno affrontato il tema in passato.

Può lasciare allibiti la spericolatezza con cui le chiese bizantine e soprattutto quelle latine postcarolingie hanno arricchito di falsi e di "invenzioni" intenzionali l'area storica della passione di Gesù, e non solo, giungendo a "inventare" un po' di tutto: panni, oggetti e miracoli dalla grotta di Betlemme fino al legno della croce, ai chiodi, alla spugna, alla canna, alla lancia sacra, alla veste, alla tunica, ai lini sepolcrali, alle fasce cadaveriche, ai pezzi del sepolcro e alla pietra della tomba. Ciascuna di queste reliquie è stata duplicata e triplicata, anzi moltiplicata tra varie chiese in concorrenza reciproca, spesso a scopo di proselitismo e di lucro a vantaggio di ecclesiastici più o meno consapevoli. A leggerne le vicende, pare proprio che nel medioevo le reliquie funerarie di Gesù non siano mai apparse per caso e in totale buona fede; le loro "invenzioni" non derivano da reali "ritrovamenti" archeologici, ma obbediscono a logiche di domanda e offerta religiosa che si ripropongono con evidente ripetitività.

Giustamente Nicolotti pone la sua attenzione su tre di queste reliquie: il sudario di Cadouin, attestato a partire dal 1214 d.C., il sudario di Carcassonne (il *Saint Cabouin*) e il sudario di Cahors (la *Sainte Coiffe*). Nel 1933 si scoprì che il sudario di Cadouin era un panno islamico ed egiziano decorato con alcune iscrizioni cufiche e con ricamato addirittura il nome del califfo fatimide al-Musta'li, morto nel 1101; il sudario di Carcassonne venne datato con il metodo del carbonio 14 agli anni fra il 1220 e il 1397 d.C.; il sudario di Cahors venne studiato e attribuito al sec. XI d.C. Il sudario di Magonza è invece un pezzo di lino del sec. XII.

I Bizantini a Costantinopoli nel sec. X già possedevano tutto il guardaroba funerario di Gesù: legni, titolo della croce, lancia, canna, sangue del costato di Cristo, veste, sacre fasce (confuse con quelle di Gesù bambino), la sindone teofora e altri arnesi. Sulla famosa stoffa/velo alla chiesa del palazzo imperiale delle Blacherne di cui parla il crociato Robert de Clari, che «ogni venerdì si drizzava tutta dritta in modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore» e che era scomparsa da Costantinopoli dopo la quarta crociata, Nicolotti fa opportunamente notare che tale stoffa, più o meno miracolosa, non fornisce nessuna prova di essere identica alla Sindone di Torino e soprattutto non vi è certezza che l'immagine di Gesù stesse sopra il velo.

Davvero rocambolesche sono le avventure del sudario di Oviedo (un fazzoletto di lino di circa 83 x 53 centimetri intessuto ad armatura tela, con piccoli fori, sul quale sono visibili alcune macchie rossicce). Secondo il suo primo patrocinatore moderno, monsignor Giulio Ricci, questo sudario, dopo essere stato piegato in due, sarebbe stato poggiato sopra la Sindone di Torino che avvolgeva il volto di Cristo nel sepolcro, e legato al collo con una fascia, senza circondare tutta la testa. La nuova versione proposta in questi ultimi anni è che il tessuto fu adoperato per incappucciare la testa di Gesù mentre pendeva dalla croce. Tralasciando le fonti storiche erranee e contraddittorie, tutte fabbricate nel basso medioevo, qui basti ricordare che fra il 1990 e il 1992 furono effettuate tre datazioni indipendenti di tre diversi frammenti del Sudario di Oviedo presso i laboratori di radiodatazione di Tucson e di Toronto; tutti e tre i frammenti furono datati fra il sec. VI e il sec. IX; nel 2007 una nuova datazione ha fornito gli stessi risultati; merito di Nicolotti è l'aver descritto gli opportunismi messi in campo da non pochi sindonologi in questa circostanza.

La parte più lunga e più importante del libro riguarda ovviamente la Sindone di Lirey-Chambéry-Torino. Per intanto occorre annotare che la datazione della misurazione del contenuto di radiocarbonio (isotopo C_{14} che decade gradatamente dal momento della morte di un organismo vivente) ottenuta dai laboratori dell'Università di Arizona, dell'Università di Oxford e del Politecnico di Zurigo nel 1988 assegna l'intervallo di data del tessuto sindonico torinese tra il 1260 e il 1390 (del resto della Sindone di Lirey si inizia a parlare proprio a partire dal 1355 circa); vale a dire che il reperto appartiene al periodo medievale, quando in Oriente e in Occidente vennero inventate tutte le sindoni funerarie di Gesù. A tale risultato possiamo aggiungere altre argomentazioni tecnologiche segnalate da Nicolotti: ad esempio l'armatura tessile della Sindone prevede l'uso di un telaio orizzontale a pedali con quattro licci; la conoscenza dei telai a pedali è giunta, forse dalla Cina, nel sec. XI o poco prima, e quello con quattro pedali fu probabilmente introdotto dai Fiamminghi nel sec. XIII. Ecco perché finora non è mai stato riscontrato in tutta l'antichità un tessuto tecnicamente simile a quello sindonico; il più vecchio esemplare paragonabile finora identificato risale pure esso alla metà del sec. XIV.

A questo punto si apre la parte storiografica più affascinante: quella dedicata al cavaliere Geoffroy de Charny, a Pierre d'Arcis-sur-Aube, vescovo di Troyes dal 1377 al 1395, al papa di obbedienza avignonese Clemente VII (Robert de Genève) e al re di Francia Carlo VI. La questione della Sindone apre un quadro storico che coinvolge la religiosità popolare, il sistema giuridico medioevale francese del rapporto tra i vescovi, il regime dello *ius patronatus* (quel complesso di privilegi e oneri spettanti alla famiglia del *patronus*, che si accollava l'onere della costruzione e del mantenimento di un edificio ecclesiastico, scegliendo e sovvenzionando in aggiunta il personale di culto che vi prestava servizio) e soprattutto gli intrighi presso la corte papale nonché le astuzie della collegiata del villaggio di Lirey per non perdere quella fonte di guadagno, che era diventata appunto la Sindone. Finalmente possiamo leggere in traduzione italiana il testo integrale del famoso *Memoriale di Pierre d'Arcis*, che era rimasto isolato e monopolizzato nella edizione critica di Ulysse C. Chevalier, pubblicata a Parigi nel 1900; è un peccato che il vescovo Pierre d'Arcis nella sua denuncia al papa sul falso della Sindone abbia inviato una notizia assolutamente vaga in merito all'esame fatto dal precedente vescovo Henry de Poitiers, che al termine della sua indagine «scopri la frode e in che modo quella stoffa era stata artificiosamente raffigurata; e fu comprovato, anche grazie all'artefice che l'aveva raffigurata, che era stata fatta per mezzo umano e non realizzata o concessa miracolosamente». Pur-

troppo non si sa nulla di certo dell'artefice, che l'avrebbe raffigurata; in compenso si sa con certezza che una bolla papale del 1390 concedeva l'ostensione della Sindone a patto che il predicatore «predichi pubblicamente al popolo e dica con voce alta e intelligibile, cessando ogni frode, che la suddetta figura o rappresentazione la espon-gono non come il vero sudario del Signore nostro Gesù Cristo, ma come una figura o rappresentazione del detto sudario». Come si vede, all'epoca il papa dichiarava esplicitamente che la Sindone di Lirey non era il vero sudario di Cristo. Vi saranno poi illustri sindonologi che accuseranno il papa di opportunismo e di beghe, timbrate di interessi, mentre sarà invece l'intera storia successiva a coprire le ostensioni e i pellegrinaggi di sottaciute motivazioni di interessi finanziari fino alla demagogia politica più smaccata.

Le successive vicende della Sindone a Lirey vengono bene ambientate nel contesto più generale della religiosità medioevale in ricerca di reliquie a scopo di protezione magica o come segni di prestigio di una chiesa, capace in tal modo di attirare pellegrini e garantirsi sicure offerte per la venerazione; il tutto si inquadra in una generale inclinazione verso qualsiasi tipo di materializzazione di qualche potere salvifico divino, nelle reliquie come nell'eucaristia.

Nell'analisi di questo contesto è notevole la competenza araldica di Nicolotti sui blasoni delle famiglie degli Charny e dei Vergy; ma è soprattutto ammirevole e rimane un capolavoro di ricerca notarile e di pazienza certosina la documentazione protocollare proprio sul periodo cruciale durante la guerra dei Cent'anni, fino a che nel 1453 avvenne il passaggio della Sindone da Marguerite de Charny al duca Ludovico di Savoia con una vendita illegittima di sottobanco a danno dei canonici di Lirey. Marguerite de Charny aveva vagato per la Francia, per il Belgio e per la Svizzera, organizzando ostensioni e incassando notevoli somme di denaro. Il risultato fu che la Sindone, passata al duca Ludovico, era diventata l'opposto di quanto si diceva al tempo del papa Clemente VII, cioè era ormai spacciata come *sudarium seu sanctuarium*, vale a dire come una vera e autentica reliquia del cadavere di Cristo. Per questo i duchi di Savoia portavano spesso con sé la Sindone in una specie di cappella ambulante come protezione contro ogni genere di infortunio, prima che essa venisse stabilmente depositata nella Sainte-Chapelle di Chambéry nel 1502, trasformandosi in protezione divina e strumento di legittimazione del potere politico, dotata anche di una propria liturgia per il suo culto con approvazione papale.

Un altro esempio di inchiesta quasi poliziesca è la scrupolosità con cui Andrea Nicolotti formula e verifica tutte le più disparate ipotesi sul famoso incendio di Chambéry nel dicembre del 1532; prende infatti in esame tutte le spiegazioni e le narrazioni formulate o inventate: intensità e vastità dell'incendio con annessa eventuale miracolosità negli spostamenti delle fiamme, i reali danneggiamenti al telo della Sindone, l'eventualità della scomparsa della reliquia e di una sua sostituzione con un altro telo di lino e con fabbricazione di bruciature manuali, ecc. Infine, dopo qualche riferimento alla devozione del cardinale Borromeo (che era già devotissimo del Santo Chiodo) esternata nel suo pellegrinaggio da Milano venticinque giorni dopo l'arrivo a Torino della Sindone, avvenuto il 14 settembre 1578, viene aperta la seconda fase delle avventure del sacro lenzuolo.

I successivi quattrocento anni – che vedono frequentissime esposizioni della sacra reliquia, correate di oceaniche folle di pellegrini e di visitatori, istigati da una propaganda capillare ad un culto trionfale in cui la Sindone divenne anche un emblema militare, come la croce dell'imperatore Costantino, e oggetto di una vera e propria letteratura poetica della dinastia reale sabauda – sono sintetizzati in modo inequivo-

cabile: «la Sindone continuò ad essere vista... come segno tangibile della protezione celeste accordata alla casa ducale che ne era proprietaria. E la casa ducale, da parte sua, fece in modo di favorire questa persuasione, accreditandosi quale stirpe prescelta dal Cielo per custodire la più insigne reliquia della cristianità e legittimando, sulla base di questo, la propria pretesa di apparire come famiglia sovrana superiore alle altre» (p. 155).

Non si può non notare come in tutto questo periodo la Sindone venisse descritta come un panno, in cui sarebbe stato avvolto il cadavere di Cristo, appena deposto dalla croce e madido di sangue, sudore e aromi, la cui immagine si sarebbe formata per semplice contatto adesivo fra la pelle e il telo. La dinastia dei Savoia inaugurò una nuova storia epica della Sindone, totalmente falsa: la Sindone sarebbe pervenuta ai Savoia dall'Oriente, perché dopo la morte di Gesù essa sarebbe rimasta in Terrasanta; sarebbe poi passata all'epoca della prima crociata nelle mani dei re cristiani di Gerusalemme. E così il regno della città santa e di Cipro, gestito dal secolo XI al secolo XV dalla casata dei Lusignano e passato poi a Luigi di Savoia nel 1458, avrebbe permesso dopo la caduta di Costantinopoli del 1453 di trasferire la sindone a Chambéry, dove regnavano Ludovico e sua moglie Anna di Cipro-Lusignano. Tale leggenda politica permise di eliminare dalla concorrenza tutte le altre "sindoni", compresa quella di Besançon, che era apparsa improvvisamente solo dopo il 1523 (e venne poi distrutta dalla Rivoluzione francese nel 1794); la superstite Sindone di Torino trovò poi il suo sacrario nella cappella reale di Guarino Guarini, terminata nel 1683.

L'autenticità della Sindone diventa indiscussa dopo l'opera di Prospero Lambertini (papa Benedetto XIV), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734) e soprattutto grazie alla distribuzione di indulgenze da parte dei papi successivi; fra i papi più devoti alla Sindone vi sarà Pio XI, e fra i proprietari più gelosi Vittorio Emanuele III.

Gli ultimi due capitoli dello studio di Nicolotti sono la rassegna sintetica più completa e più precisa oggi esistente, soprattutto negli elenchi bibliografici, sulle problematiche storiche e scientifiche suscitate dopo le famose fotografie, riprese durante l'ostensione del 1898, fino ai nostri giorni.

Oltre al ricordo dell'opera storiografica benemerita del canonico Ulysse Chevalier, alla quale si oppose il degrado culturale del clero torinese sotto la guida reazionaria e antimodernista del cardinale Agostino Richelmy, penso valga la pena accennare all'originalità con cui viene affrontata la questione del "negativo fotografico", proclamato fin da allora come la prova più evidente e miracolosa dell'autenticità della reliquia. Nicolotti fa invece notare che la fotografia di Secondo Pia restituiva semplicemente l'inversione chiaroscurale del risultato di una impronta, il che implica che l'immagine sul negativo si distingua molto meglio dell'immagine positiva, nella quale il colore pallido che disegna il corpo tende a confondersi con lo sfondo chiaro del tessuto; ma la Sindone non può certo dirsi un vero e proprio negativo fotografico, che peraltro implicherebbe sempre l'inversione dei valori tonali dei colori, lì assente. La riduzione al bianco e nero e l'accentuazione del contrasto mediante tecniche fotografiche sono utili per mostrare l'immagine al pubblico, ma falsificano le autentiche relazioni fra i colori. Quanto all'inversione dei chiaroscuri rispetto alla realtà, nella Sindone originale essa è già presente, perché l'immagine dell'uomo della Sindone non vuole essere la raffigurazione di un corpo reale esposto alla luce (come si farebbe in un dipinto) bensì l'effetto di una *impronta*, come nel caso dei timbri, ove le parti più sporgenti sono quelle che lasciano il colore sulla carta, o come nel caso dei sigilli, o comunque di qualsiasi oggetto che lasci una figura stampata per contatto. Proprio

il ricorso recente al *frottage* è stato in grado di ricreare su stoffa immagini pseudonegative, sfumate, adirezionali, superficiali, a mezzatinta, non fluorescenti e contenenti informazioni tridimensionali come nella Sindone.

Invertendo i chiaroscuri, la fotografia del 1898 ha dunque restituito sulla lastra negativa un'immagine simile alla figura che aveva provocato l'impronta quanto alla distribuzione della luce. Proprio il fenomeno dell'impronta spiega perché le parti più sporgenti del corpo (o del bassorilievo) adoperato, cioè quelle entrate maggiormente a contatto con la stoffa, hanno lasciato una colorazione maggiore rispetto a quelle rimaste più a distanza o sottoposte a una pressione di contatto inferiore; il negativo della fotografia è semplicemente l'inversione chiaroscurale di tale impronta in quanto esso rende in colore chiaro i punti entrati in contatto con la stoffa (cioè quelli che nella realtà sindonica sono scuri) e restituisce non più l'impronta ma il suo opposto, cioè un'immagine umana che assomiglia alla realtà di un corpo umano esposto alla luce.

Rimane escluso che l'immagine della Sindone si sia formata per solo contatto con un corpo impregnato di un agente colorante (in tal caso si avrebbe soltanto una immagine deformata). Essa appare invece come il risultato di una proiezione ortogonale dell'immagine di un corpo su una superficie piana, il che esclude anche l'ipotesi "vaporografica" proposta nella prima metà del secolo scorso (è infatti impossibile che un cadavere emani vapori di sudore e vapore ammoniacale fortemente volatile, capaci di produrre in modo ortogonale un'immagine così ben definita su una stoffa).

L'ipotesi più plausibile è che tale proiezione ortogonale nella formazione della figura della Sindone – che presupporrebbe tra il resto un telo ben disteso e tenuto manualmente senza una piega sul cadavere – sia il risultato di un evidente manufatto, del tutto impossibile come panno avvolgente un cadavere; lo conferma anche il fatto che i glutei e i polpacci della figura sindonica presentano una rotondità di forme senza compressioni e i capelli non si adagiano sul terreno ma sono sollevati in alto in direzione del lenzuolo.

Anche l'ipotesi del "sindonocetrisimo iconografico" (l'iconografia religiosa avrebbe copiato lungo i vari periodi della storia il volto del Gesù della Sindone) si dimostra del tutto arbitraria; si veda al riguardo la magistrale analisi descrittiva del cadavere di Gesù e dei panni funerari nella miniatura del Codice Pray a pp. 302-306. La tesi di Ian Wilson (1978) sulla identificazione del *Mandylion* di Edessa con la Sindone di Torino falsifica radicalmente tutti i testi siriaci e bizantini sulla natura del panno di Edessa, che raffigurava il solo volto di Gesù ad occhi aperti, e si inventa l'acquisizione della reliquia da parte dei Templari; a tutto ciò si aggiungono le derive di Daniel Scavone, che identifica il *Mandylion* con il Santo Graal, e di Keith Laidler, che fa di Gesù un discendente del faraone Akhenaton, al quale sarebbe stata decapitata la testa, che sarebbe stata imbalsamata e poi venerata dai Templari; la Sindone riporterebbe allora l'immagine della testa imbalsamata di Cristo associata al corpo di un altro individuo.

La cronaca e la critica alle pretese sindonologiche successive al 1973 sono sorprendenti e ben documentate da Nicolotti soprattutto nei loro aspetti rimasti celati dietro le quinte. I presunti pollini di Max Frei-Sulzer, che si dichiararono provenire da piante «presenti esclusivamente nell'area palestinese e vive venti secoli fa», sono pure e semplici falsificazioni giornalistiche, visto che i pollini non possono essere datati e che le piante identificate da Frei non sono affatto estinte e non sono neppure esclusivamente circoscritte all'ambito palestinese o turco.

Infine gli studi dello STURP (*Shroud of Turin Research Project*) che nel 1978 formularono l'osservazione secondo cui l'immagine sindonica sarebbe stata prodotta da

qualcosa che ha portato a un processo di ossidazione, disidratazione e coniugazione della struttura polisaccaride delle microfibrille del lino, un effetto riproducibile in laboratorio con alcuni processi chimici e fisici. Di qui prendono il via certe fantasie americane (la Sindone di Torino, che avrebbe funto anche da tovaglia dell'ultima cena, avrebbe avvolto un corpo, diventato improvvisamente radiante e meccanicamente trasparente; mentre essa si afflosciava per forza di gravità, attraversando il corpo che scompariva, le radiazioni residue ne avrebbero impresso l'immagine nella stoffa) e contraddizioni (ad esempio le sofisticate analisi dello STURP escludono la presenza di aloe e mirra, mentre Pierluigi Baima Bollone assicura di avere trovato tali sostanze sui fili da lui prelevati; oppure gli esperti della Commissione Pellegrino del 1969 che non riescono a trovare del sangue, mentre i sindonologi non solo dichiarano di averlo trovato ma di averne stabilito persino il gruppo sanguigno, mentre il microscopista McCrone vede solo del vermiglione invece del sangue, assieme a tempera e ocra rossa).

L'ultimo capitolo conduce a riflettere sugli effetti della moderna propaganda sindonologica pseudoscientifica, e sulla sua indebita invadenza negli ambiti della storiografia e della scienza. Andrea Nicolotti ce ne fornisce una attestazione filologica e scientifica incomparabile, passando in rassegna le teorie più strampalate degli ultimi decenni: il caso Dmitri Kouznetsov (una truffa economica ormai accertata, che pretendeva di poter dimostrare un effetto di ringiovanimento radiocarbonico su tessuti chiusi in reliquiari ed esposti al calore, come sarebbe avvenuto nell'incendio del 1532), Leoncio Garza-Valdés (inventore di speciali "rivestimenti bioplastici"), Eberhard Lindner (sarebbe stata la risurrezione di Cristo ad emettere neutroni che avrebbero arricchito la Sindone di isotopo radioattivo), Alberto Carpinteri (scopritore della cosiddetta energia piezonucleare, sollecitata dai terremoti biblici all'interno del Santo Sepolcro), Joseph Marino (fautore della teoria della Sindone rammendata in modo invisibile) nonché tutte le campagne denigratorie contro il risultato della datazione della Sindone al radiocarbonio. In tutto ciò si scorge un certo fanatismo, non diffforme da quello di taluni che, in passato, hanno inquinato la storia della Chiesa con falsi in ambito scritturistico, letterario, architettonico, giuridico e liturgico, allo scopo di consolidare il proprio potere culturale egemone e teocratico.

Pier Angelo Gramaglia

DOMINIQUE POIREL, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle*, BREPOLS, Turnhout 2013, pp. 589.

Il volume in esame è parte di un progetto più ampio, che prevede anche l'edizione critica del *Super Ierarchiam* di Ugo di San Vittore – apparsa ora per la «Continuatio Mediaevalis» del «Corpus Christianorum». Si tratta dunque di «une monographie d'histoire littéraire et doctrinale» (p. 7) che nasce attorno ai lavori per l'edizione, e riporta quindi i frutti di un impegno protrattosi per un tempo considerevole. Va subito chiarito che con il titolo «Super Ierarchiam» ci è giunto il commento di Ugo alla sola *Gerarchia Celeste* dello pseudo-Dionigi l'Areopagita: tuttavia, come l'A. mostra in modo convincente, il primo libro dell'opera si presenta come un'introduzione a quelle che in senso più ampio lo stesso Vittorino indica come le «Gerarchie», e cioè, oltre alla *Gerarchia celeste*, anche la *Gerarchia Ecclesiastica* e i *Nomi divini*, completati con ogni probabilità anche dalla *Teologia mistica*. Nelle intenzioni di Ugo l'impresa doveva essere dunque più ampia, e prevedeva il commento al *corpus* degli scritti

dello pseudo-Areopagita in cui venivano individuate così le tre gerarchie – Trinità, angeli, uomini.

Lo studio si articola in tre grandi sezioni, che raccolgono in parte materiale già pubblicato, come viene indicato con precisione e chiarezza all'inizio dello studio. Anche questo è un pregio – in un volume che, va detto fin d'ora, ne ha molti –, soprattutto nel confronto con un panorama dove non mancano giochi di prestigio, in cui riappaiono contributi di cui però spariscono i riferimenti alla precedente pubblicazione. Qui, al contrario, l'A. passa in rassegna le diverse parti del volume (pp. 7-9), per distinguere non solo le sezioni già pubblicate dalle altre – l'importante prima parte (pp. 51-239) è costituita di per sé da una monografia inedita –, ma anche i contributi eventualmente rielaborati, e che dunque si presentano come «version nouvelle».

Quello che viene messo in luce in queste pagine è in realtà uno snodo davvero decisivo. Pur nella complessità delle cause, e nel confronto fra personalità e problemi che nel merito risulteranno comunque importanti, secondo l'A. è proprio con il commento di Ugo alla *Gerarchia celeste* che l'interesse per l'opera dello pseudo-Areopagita raggiunge le scuole di Parigi, con gli esiti ben noti dei grandi commenti del secolo e mezzo successivo alla morte del Vittorino: «c'est le commentaire hugonien qui a propagé l'incendie» (p. 21). Tuttavia, se il commento diretto all'opera dello pseudo-Areopagita costituisce un *accessus* a quello che l'A. ritiene che all'epoca fosse ancora – e nonostante le traduzioni e i commenti di Ilduino, di Giovanni Scoto e di Anastasio il Bibliotecario – un libro sostanzialmente chiuso, si può dire tuttavia che tutta l'opera di Ugo, come poi la successiva influenza di altri maestri vittorini (Riccardo e Tommaso Gallo, soprattutto), è importante per la diffusione più o meno mediata dell'opera e dei temi di Dionigi.

Proprio su questo punto lo studio offre a mio parere elementi di notevole interesse, sulle cui ricadute varrà la pena di riflettere con calma. Il problema si evidenzia, in maniera molto chiara, considerando la datazione del *Super Ierarchiam*. Poirel sottolinea come le ipotesi relative agli scritti del Vittorino, anche al di là del commento alla *Gerarchia Celeste*, abbiano scarsamente tenuto conto della lunga gestazione e delle rielaborazioni di cui spesso sono oggetto le opere di un autore di questo ambiente e di questi secoli. Si potrebbe aggiungere che la ricerca più recente ha messo in luce altri esempi coevi di testi ampi e articolati costituiti in realtà dall'assemblaggio di scritti originari più brevi, stesi per occasioni particolari e poi eventualmente rielaborati. Come viene chiarito in modo convincente, in realtà il commento di Ugo all'opera dello pseudo-Areopagita deve essere considerato come «l'œuvre de tout une vie» (p. 51): l'inizio della stesura deve essere fatto risalire al 1125 circa, e impegnerà comunque il Vittorino fino a pochi mesi dalla morte, avvenuta nel febbraio 1141. Si aggiunga che la parte iniziale evidenzia una doppia redazione non armonizzata, che sembra indicare un'elaborazione non conclusa, forse anche perché l'intenzione di Ugo era quella di introdurre l'intero *corpus* di Dionigi, e l'impresa non era dunque giunta al termine.

Questa ricostruzione permette di cogliere la centralità della speculazione del misterioso pseudo-Areopagita per Ugo di San Vittore: il commento alla *Gerarchia celeste* non è un elemento erratico, tale da far dubitare – come nell'ironica apertura del volume – dell'esistenza di due autori del XII secolo omonimi, l'uno umanista e teologo, e l'altro appassionato studioso dell'opera di Dionigi. Si supera così quel «regard schizoïde» (p. 146) che vedeva nel *Super Ierarchiam* una parentesi, il frutto di una momentanea curiosità, e si restituisce al Vittorino quello che in realtà costituisce il nerbo della sua riflessione, e la trama su cui costruisce la sua ampia opera.

Tutto ciò mostra ulteriori elementi di interesse, e apre nuove piste di ricerca, quando si consideri che l'opera di Dionigi viene citata già nel *Didascalicon*, e cioè agli inizi dell'attività di scrittore di Ugo; parallelamente, anche il *De tribus diebus*, uno degli scritti più antichi, mostra di esserne influenzato. Riflettendo anche sulle origini del Vittorino, che giunge a Parigi dalla terre oltre il Reno, e tenendo conto d'altro canto della diffusione delle opere dello pseudo-Areopagita in quell'area – come testimoniato da numerosi autori, oltre che dalla diffusione dei manoscritti –, l'A. ipotizza che Ugo abbia acquisito familiarità, e soprattutto abbia sviluppato l'interesse per esse, prima del suo ingresso a San Vittore. L'ipotesi darebbe ragione di quella che appare a tutti gli effetti una conversione nell'identità culturale dell'abbazia fondata da Guglielmo di Champeaux, studioso attivo soprattutto sulle arti del trivio, e in particolare attento ai problemi linguistici e dialettici. Essa pare ben presto assumere una fisionomia intellettuale lontana da questa premessa, e in cui si evidenziano da un lato modelli tradizionali di esegesi delle Scritture, e d'altro canto – oltre all'attenzione alla storia e all'interesse enciclopedico – una particolare attitudine alla speculazione dal punto di vista dell'anagogia. San Vittore pare insomma convertirsi dalla dialettica al simbolo: «Nous faisons donc l'hypothèse qu'Hugues de Saint-Victor, arrivé déjà formé dans l'abbaye parisienne, y a introduit une pensée neuve, inspirée du corpus aréopagitique» (p. 86).

Si tratta di un'ipotesi molto interessante, e che può contare innanzitutto su dati sempre più significativi a proposito della diffusione dell'opera di Dionigi nelle terre dell'Impero. A riguardo, andrà notato che, oltre alla diffusione manoscritta del *corpus areopagiticum* e agli autori che mostrano di conoscerlo, un altro elemento che porta in questa direzione è il rilievo che assume in Germania l'opera di Giovanni Scoto. L'A. elenca dati già sufficienti a tracciare un quadro convincente, e che tuttavia potrebbe essere rafforzato mostrando la diffusione di temi e testi erigeniani nella zona di Regensburg – proprio nel monastero di St. Emmeram di Regensburg si può individuare una delle “porte” d'accesso delle traduzioni latine dello pseudo-Areopagita in Germania, tramite un manoscritto copiato a Montecassino –, e negli ambienti legati alla riforma di Hirsau. Del resto, l'abate riformatore di Hirsau, Guglielmo († 1091), proviene proprio da St. Emmeram di Regensburg; dove, d'altro canto, verrà presto fondato un altro monastero legato alla stessa riforma – Prüfening, anche esso importante per la produzione di opere e manoscritti legati alla tradizione dionisiana-erigeniana. Si tratta di una rete che disegna uno scenario assolutamente plausibile per quella che Poirel definisce la «translatio des études dionysiennes» (p. 81).

Su questo sfondo sono interessanti le note a proposito della relazione fra l'interesse per Dionigi e lo sviluppo di un'opera come il *De archa Noe*. Si tratta di un legame che l'A. individua anche sulla scorta di osservazioni puntuali (p. 137), ma che in realtà si coglie anche a livello più generale, in elementi quali la ricerca del ritmo, la tensione verso l'unità che «s'accompagne d'un sens aigu de la composition», e «un goût, presque une manie, des structures savamment ramifiées» (p. 524). Queste riflessioni costituiscono uno spunto prezioso per l'indagine sulle diverse realizzazioni diagrammatiche del XII secolo, per i cui autori spesso si individuano – non a caso – elementi comuni con i Vittorini, e con i loro riferimenti.

È altrettanto significativo che le citazioni dell'A. appena riportate si riferiscano in prima battuta al confronto fra gli scritti di Ugo e i caratteri del gotico nascente. Anche in questo campo le note di Poirel pongono il problema su basi più stabili, e mostrano in modo convincente i tratti comuni, e le possibili relazioni.

Tutto ciò evidenzia una volta di più la straordinaria risonanza dell'opera di Ugo, e il posto centrale che questo autore occupa fra le correnti del XII secolo; d'altro canto, come sottolinea l'A., le analogie si dovranno cercare anche «en raison d'un commun Zeitgeist, difficile à définir» (p. 525) – dove potremmo intendere il termine «Zeitgeist» come significativo della provenienza delle fonti di questo pensiero di fondo, attraverso quella «translatio des études dionysiennes» di cui proprio Ugo sarebbe protagonista.

Si tratta di ipotesi impegnative, e tuttavia fondate sempre su uno studio attento dei testi e della circolazione delle opere, e dei manoscritti in particolare. In realtà, anche in virtù dell'importanza dell'autore a cui è dedicato, e della posizione che ne viene delineata nel suo tempo, il volume fornisce di per sé una chiave – e in ogni caso uno strumento – per comprendere la teologia della prima metà del XII secolo, e i suoi sviluppi fino ai cento anni successivi. In questa luce mi sembrano importanti le pagine che l'A. dedica al confronto fra Ugo e Abelardo: «tout ou presque les oppose: leur origine géographique, la vie qu'ils ont menée, leur formation et leur méthode intellectuelle» (pp. 452-453). Si tratta di un'opposizione soprattutto di metodo, fra le arti del linguaggio del Maestro Palatino e l'attitudine enciclopedico-simbolica del Vittorino – per cui Poirel trova la bella espressione di «exégèse totale de la Bible» (p. 458). L'A. mostra come entrambi forniscano un contributo decisivo per la cristianizzazione del termine «teologia»: in modi diversi, e tuttavia riconducibili entrambi all'uso che si trova nell'opera dello pseudo-Dionigi, i due autori individuano una «teologia» cristiana, che non è più la mera speculazione sugli enti superiori come la intendevano gli antichi filosofi, ma una più ampia interpretazione alla luce della rivelazione. La sintesi del metodo «sui sacramenti» di Ugo e di quello dialettico-tematico di Abelardo si compirà in un'opera straordinariamente influente come le *Sentenze* di Pietro Lombardo. In questo modo, la svolta in una disciplina che ai due dovrebbe allora in buona misura anche il nome, avviene grazie alla sintesi delle loro elaborazioni: la speculazione di ciascuno dei due appare così necessaria, ma di per sé non sufficiente a compierla – «Tout se passe comme si ni l'un ni l'autre ne pouvait à lui seul donner naissance à la discipline nouvelle: elle est encore trop proche de la philosophie chez Abélard, trop proche de l'exégèse chez Hugues. Ce sont donc leurs efforts inverses mais conjugués, puis la synthèse qu'en firent leurs disciples communs, qui permirent à la théologie naissante de se constituer en science à part entière» (p. 473).

Marco Rainini

PAVLÍNA CERMANOVÁ, *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*, ARGO, Praha 2013, pp. 412 [*La Boemia alla fine dei tempi. Considerazioni e visioni apocalittiche nel tempo ussita*].

Nel libro, frutto di un rapporto di collaborazione con il Centro di studi medievali di Praga e con l'Università Carlo IV, Pavlína Cermanová offre ai conoscitori della lingua ceca un'ampia panoramica sulla dottrina dell'Anticristo boemo all'interno del movimento riformatore boemo, entro un racconto che spazia, con le soste e i richiami tipici di una giostra (*certamen*), ben oltre gli stretti confini del tempo ussita, che, stando almeno al titolo, indicherebbe i limiti della trattazione.

Per limitarci ai temi specificamente “ussiti”, la sezione riguardante *La vita dell'Anticristo nel Medioevo boemo* (pp. 35-40) è dedicata soprattutto alle suggestive figurezioni dell'Anticristo della cosiddetta *Velislavova Biblia* della prima metà del

Trecento, per lo più ispirate al *Compendium theologicæ veritatis* di Ugo Ripelino. *L'Anticristo nella Boemia riformatrice* (pp. 47-54) presenta l'Anticristo nel cosiddetto padre della riforma boema, Giovanni Milič di Kroměříž († 1374), e l'ampio testo anticristologico delle *Regulæ veteris et novi Testamenti* di Mattia di Janov († 1394). *L'Anticristo ussita* (pp. 55-67) introduce al tema dell'Anticristo in Jan Hus, in collegamento con quanto aveva insegnato John Wyclif, le cui opere entravano allora nella cultura universitaria di Praga (ma perché non si presenta il sermone di Hus *Diliges Dominum Deum*, fondamentale per accedere alla sua escatologia?); e qui incontriamo Nicola di Drazna, predicatore e riformatore tedesco in Praga (circa 1412-1417), trattato in appena sei righe, nonostante la sua amplissima, originale, innovatrice teologia e anticristologia (l'edizione completa delle sue opere è disponibile dal 2012 alla pagina elettronica <http://nicolausdrazna.xoom.it>); accanto a Nicola sta il massimo personaggio in cui l'Autrice ritrova i suoi personali interessi scientifici: Nikuláš Bishupek di Pelhřimov, che ci porta ormai in pieno radicale taborismo (oppositore Jacobello, animatore Biskupec), per il cui studio restano ancora imprescindibili le ricerche di Jana Nechutová, Howard Kaminsky e Jindřik Marek.

Si può comunque qui osservare l'enorme implicazione di tematiche appena accennate, legate soprattutto a Jan Hus: per la comprensione della sua ecclesiologia riformatrice e del concetto di predestinazione non sono certo bastati i tre volumi su Hus di Paul de Vooght. In verità, per Hus l'escatologia individuale era ben più importante di quella collettiva anticristologica. Per le sue concezioni riguardo alla morte, all'ultimo giudizio, al purgatorio e all'inferno sono ancora utili le linee tracciate da Vlastimil Kybal (*M. Jan Hus Život a Učení*, II-3 Praha 1931, 299-32), nonché il saggio "escatologico" di František Šmahel sul *purgatorium somnium* del 1995. D'altra parte, le crisi indotte in Boemia dai ripetuti attacchi di peste nera (1369-1374, 1380, 1390, 1394-1395, 1413-1415) influirono non solo sui movimenti personali di Hus, ma anche sugli orientamenti di una nuova letteratura medica, che consigliava non più di fuggire dai luoghi appestati, ma di rimanervi fidando unicamente nella Provvidenza.

Le dense pagine (87-106) ricche di preziose informazioni sulla minuta letteratura escatologica in Boemia ai tempi di Carlo IV di Lussemburgo e del figlio Venceslao risultano prive di adeguati riferimenti a Cola di Rienzo a Praga, mentre si presenta chi sui testi di Cola creò una sua corrispondenza col re, vale a dire Nicolò Beccari, personaggio non certo apocalittico, dal brevissimo soggiorno sulla Moldava. Nel paragrafo dedicato ad *Alter Elias* solo nella conclusione (pp. 122-125) incontriamo Jacobello, il massimo utilizzatore dell'opera di Mattia di Janov, che fa di Hus l'*alter Elias* "martire, profeta, santo"; ciò conferma che nella storiografia boema su Hus non si ama citare Jacobello, l'unico che di Hus, suo affezionato maestro, seppe dire che «fu alla fine giusto e santo affrontando il martirio per la verità evangelica, come crediamo, ma qualche volta fu uomo fragile e sbagliò in molte cose» (Jacobellus, *Plures Tractatuli*). Nei fondamentali e innovatori quattro paragrafi inseriti in *Chiliasmo, Tempo della caduta dell'Anticristo* (pp. 157-177) ci si ferma su Mattia di Janov in quanto creatore del modello dell'escatologia riformatrice valido anche per le generazioni che seguirono; ed ecco l'influenza di Alexander Minorita e di Giovanni di Rupescissa e dell'apocalittica domenicana del Duecento, con particolare riferimento all'*Expositio in Apocalypsim Confiteor* di Pietro di Tarantasia, da tempo individuata come fonte dell'*Opus arduum valde*, noto commento all'Apocalisse inglese del 1389-1390.

Impegnata nell'edizione critica della *Postilla all'Apocalisse* di Nicola Biskupec, dipendente dall'*Opus arduum*, l'Autrice nel presentare qui in linee essenziali la sua concezione dell'*Opus arduum* si attiene alle ricerche di Anne Hudson. Si può tuttavia

discutere se l'*Opus arduum* sia opera lollarda (sia permesso rinviare al riguardo a *L'Opus arduum valde: da Gioacchino da Fiore a Guglielmo Predicatore Evangelico*, in «Annali di Scienze Religiose» 5 [2012], pp. 199-220). In alcuni codici il testo è trasmesso secondo il noto procedimento del *pronunciatum-reportatum* (con diffusione in copie del *reportatum* corretto). In verità, non esiste un testo abbreviato: il cosiddetto testo abbreviato è il risultato di un insieme di glosse marginali o interlineari apposte all'*Apocalisse* ricavate dall'*Opus arduum valde* con l'aggiunta di elementi dell'*Expositio in Apocalypsim Confiteor*; tale insieme di glosse all'*Apocalisse* ci è trasmesso non solo nei tre codici indicati dall'autrice (Praga NK VI D 21, Praga NK III G 17 e Napoli BN VII A 34), ma anche nel testo dell'*Opus arduum valde* edito da Lutero nel 1528 (da manoscritto perduto); inoltre il testo di Napoli non è redatto sul modello del VI D 21 di Praga, ma su un originale precedente perduto, a cui i quattro codici tra loro indipendenti si ispirano.

Il volume si conclude con rapide pagine (forse troppo esigue per tanta materia) dedicate all'eucaristia ussita (234-246), considerata cibo e forza contro l'Anticristo. In esse si propongono alcuni temi tratti in particolare dal *Sermo ad clerum de materia sanguinis* di Nicola di Drazna (e sarebbero stati utili i riferimenti alla edizione critica riportata nel sito sopra indicato, completa coi *Collecta* e col *Sermo Nisi manduca-veritis* di Dessau, fondamentali per la piena intelligenza del problema eucaristico in ogni suo aspetto; nel Libro si fa riferimento al solo manoscritto Praga NK IV G 15) e dal *Commento all'Apocalisse (Výklad na Zjevení)* di Jacobello. Limitiamoci a un'osservazione in cui Cermanová fa sua una nota di D.R. Holeton critica nei confronti di Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991: «Purtroppo questo Libro di Rubin dimentica le fonti boeme e non dedica alcuna attenzione al culto eucaristico (pre)ussita» (p. 370). Si deve osservare però che Rubin tratta del culto eucaristico medievale secondo la semplice tradizione popolare. L'utraquismo boemo del Quattrocento non è un fenomeno popolare, bensì un culto particolare imposto da una classe religiosa dirigente al popolo, che in parte accetta tali indicazioni.

Un'insolita ricchezza di note e di indici occupa la sezione conclusiva (pp. 254-412); il testo è arricchito da diciassette riproduzioni a colori.

Romolo Cegna

ELISABETTA LURGO, *Caterina da Racconigi tra santità e stregoneria*, NERBINI, Firenze 2013, pp. 352.

Elisabetta Lurgo dedica alla figura di Caterina da Racconigi una monografia nella quale lo scavo documentario e la riflessione storiografica hanno consentito di coniugare rigore scientifico ed empatia nei confronti di una donna, la beata Caterina Mattei, che già dai contemporanei fu relegata in una zona grigia tra santità e stregoneria.

Lo studio si apre con un'introduzione che, dopo le pagine iniziali incentrate su una discussione sul «potere carismatico» (Max Weber), prosegue con un'ambiziosa sintesi storiografica dei percorsi del profetismo nella cristianità occidentale, per poi focalizzarsi sul tema delle profetesse mistiche fra medioevo e rinascimento.

A partire dalle ricerche ormai classiche di Zarri, la tipologia delle «profetesse di corte» che contraddistinse le corti padane del rinascimento italiano aveva reso possibile alla storiografia sulle donne del tardo medioevo di individuare uno spazio di intervento femminile, segnalando la capacità di mistiche e profetesse di incidere,

attraverso le loro visioni e predizioni, sulla legittimazione di poteri signorili strutturalmente deboli, alla continua ricerca di forme di sacralizzazione. A differenza dei re delle grandi monarchie nazionali, inglese e francese, i principi delle corti dell'Italia settentrionale non potevano contare su apparati liturgico-rituali consolidati e pertanto avrebbero identificato nelle «sante vive» una fonte di carisma profetico suscettibile di essere utilizzato come «strumento di mediazione nell'inesausta contrattazione con i soggetti politici locali» (p. 30).

L'A. segnala opportunamente come la linea interpretativa tracciata da Zarri abbia poi conosciuto uno sviluppo recente, che ha legato, sulla base anche di nuove piste documentarie, il fenomeno delle «profetesse di corte» a un movimento «savo-naroliano» diffuso al di là dei confini fiorentini e toscani. Si tratta di una prospettiva dalla quale questo studio prende in parte le distanze, in quanto nella monografia su Mattei si predilige una chiave di lettura che riconduce il fenomeno delle «sante vive» nel «campo della definizione del potere più che in quello della santità» (p. 28).

Rispetto a un filone di studi consolidato ma ancora vivace, l'A. assume pertanto una posizione critica e feconda. A nostro avviso lo studio su Caterina da Racconigi che Lurgo propone si presenta tanto più ricco quanto più è capace di fornire spunti nuovi, a partire da uno spettro di fonti variegato, comprendente lettere, registri catastali, atti processuali, testamenti. In tal senso le riflessioni sulla biografia e sulle sue potenzialità euristiche permettono all'Autrice di uscire da un più tradizionale bacino documentario, quello della letteratura agiografica, per aprirsi alle suggestioni metodologiche della microstoria, della attenta ricostruzione dei contesti a partire dall'intreccio e dalla sovrapposizione di serie documentarie di natura diversa.

Può essere quindi istruttivo seguire rapidamente la descrizione delle fonti sulla beata Mattei. La tradizione agiografica è legata anzitutto al *Compendio* redatto da Gianfrancesco Pico della Mirandola fra il 1526 e il 1532, ultimato da Pietro Martire Morelli nel quindicennio tra 1548 e 1563, ma a sua volta dipendente da una vita scritta dal domenicano Gabriele da Savigliano, uno dei primi direttori spirituali di Caterina. L'attenta analisi filologica dei rapporti tra la *Legenda* scritta dal frate e il *Compendio* di Pico-Morelli (di cui l'Autrice ha curato l'edizione critica apparsa nel 2010) occupa l'intero primo capitolo, seguito da un capitolo incentrato su «profetismo mistico e osservanza nella religione subalpina». Nel suo ritornare al primo Quattrocento, con l'attenzione alla predicazione di fra Manfredo da Vercelli, questa sezione, pur costituendo un'utile premessa alla svolta avvenuta fra XV e inizio XVI secolo, interrompe un po' bruscamente la narrazione delle vicende di Caterina, e in generale in questa sezione il continuo oscillare tra date di fondazione di conventi, cicli di predicazioni e dettagli biografici su frati di San Domenico fa perdere al racconto pare della sua efficacia e penetrazione analitica. Anche la sezione conclusiva del secondo capitolo, dove è delineato un quadro delle profetesse mistiche nel Piemonte tardomedievale, copre un arco cronologico molto ampio, addirittura dalla seconda metà del XIII secolo. Essa dedica un'efficace presentazione dei rapporti tra Caterina Canzoni da Savigliano e Caterina da Racconigi, individuando nel già citato Gabriele da Savigliano il verosimile anello di collegamento. Lo sforzo tipologico compiuto in questo capitolo rischia di andare a discapito della specificità della beata Mattei, ma segnala al tempo stesso l'ambizione di individuare uno spazio, come quello sabauda, nel quale le tensioni profetiche trovarono canali di espressione differenti rispetto ad altre realtà italiane coeve. A fronte di questa caratteristica del ducato di Savoia, non convince quindi del tutto la proposta di identificare anche per questa realtà politica e geografica un passaggio dal «modello attivo ed eroico di santità femminile», attribui-

to alle mistiche dell'inizio del XVI secolo, al modello di religiosa proposto dalla riforma tridentina (p. 97). In assenza di ricerche recenti sulla (presunta) svolta tridentina in Savoia, che aggiornino e problematizzino il classico studio di Achille Erba, sembra quantomeno frettoloso individuare un mutamento di clima, anche tenendo conto del fatto che la parabola biografica di Caterina da Racconigi si conclude ben prima della chiusura del Tridentino.

Nel terzo capitolo l'attenzione è concentrata sulla «trama di relazioni» nella quale fu inserita l'esperienza biografica e religiosa di Caterina: l'analisi dell'A. investe da un lato la fisionomia dei signori di Racconigi, collocati sullo sfondo di un ducato sabauda diviso tra Francia e Lombardia, e dall'altro la questione dell'insediamento dei domenicani a Racconigi. Claudio di Racconigi, morto (forse di peste) prima del 1521, inserì il nome della profetessa nel suo testamento: ultimo atto di un rapporto nato in circostanze non del tutto chiare. La protezione accordatale appare in prima istanza legata alla fama dell'attività taumaturgica della futura beata, che la espose tra l'altro ad accuse culminate in una convocazione presso il tribunale dell'Inquisizione di Torino nel 1514. Al rapporto di *patronage* che legò la donna a Claudio si sovrappose l'affiliazione all'ordine domenicano, in qualità di penitente: si tratta di una fase oscura della biografia, ma decisiva, dal momento che a dispetto della fama di esercitare arti diaboliche, la rete di relazioni della «santa viva» le consentì di continuare a esercitare il suo carisma. La dipendenza dalle fonti agiografiche per le notizie sulla comparizione dinanzi all'Inquisizione torinese non aiuta del resto a dipanare una intricata matassa di rapporti, che nell'analisi dell'Autrice sono colti e inquadrati nella dimensione della posizione politica assunta dalla futura beata, o più precisamente dai suoi sostenitori, segnalatisi per le simpatie filofrancesi. Mancano evidenze documentarie di contatti tra Caterina e le corti sabauda e francese, ma Lurgo sottolinea l'importanza della frequentazione del monastero di Revello, soggetto a Margherita di Foix, che governava il Marchesato di Saluzzo (essendo al tempo stesso impegnata in campagne di repressione anti-eretica contro i valdesi di Paesana). Un clima di calunnie e invidie continuò a perseguire Caterina dopo la morte di Claudio, al punto che ella subì un bando dalla comunità di Racconigi, e si tratta di un altro episodio oscuro, che portò la donna a rifugiarsi nel vicino borgo di Caramagna, dove visse per più di vent'anni. Dopo la sua morte, le spoglie furono contese tra questo centro e quello di Garesio: una concorrenza riguardante la gestione del culto della mistica, esplosa nello stesso momento in cui il già citato Morelli iniziò a integrare la versione del *Compendio* di Pico.

L'ultimo capitolo si apre con un profilo biografico dello stesso Pico, che l'Autrice giustamente ci presenta come diviso tra l'ossessione stregonesca e le lotte fratricide che lo opposero a altri membri del suo casato. Sorge a questo punto una domanda, centrale per l'intero itinerario del lavoro: che cosa portò un feroce persecutore di streghe a promuovere il culto e la memoria di una donna che agli occhi di molti era apparsa in una luce ambigualmente diabolica? Per riprendere il titolo di un'importante raccolta di Paola Zambelli, è proprio l'ambigua natura della magia a catturare l'attenzione della narrazione di quest'ultima sezione del lavoro: se possiamo rilevare come la fama di Caterina quale aderente al movimento savonaroliano fosse diffusa da Gianfrancesco, egli stesso fervente sostenitore del frate ferrarese, si può altresì sostenere che la «costante ricerca di testimonianze della santità di Savonarola» (p. 192) da parte del signore della Mirandola poté forse influire sulla sua interpretazione della vicenda di Caterina, una lettura in tal senso condizionata da una serie di aspettative presto trasformate in conferme. La genesi pichiana del «savonarolismo» di Caterina

si sposa quindi con l'origine divina dei miracoli compiuti dalla taumaturga di Raccogni, così come delle sue visioni, ed è in tal senso significativo, come nota l'Autrice, che Pico attribuisse a Caterina il possesso di un «lume soprannaturale» (p. 205).

Dalla ricca e densa analisi della biografia di Caterina da Racconigi proposta da Elisabetta Lurgo emerge in sintesi una figura molto più complessa e contraddittoria di quella consegnataci dalla fama di santità, consolidatasi dopo la morte e soprattutto grazie al revival devozionale di età barocca. La fama di santità poteva coesistere con la reputazione di stregoneria, e pertanto l'espressione ossimorica «masca di Dio» sintetizza alla perfezione una serie di elementi, che portano a sottolineare e ribadire, in parziale disaccordo con la storiografia sulle «sante vive», la ristrettezza di spazi di azione di una mistica, guaritrice e profetessa, spesso strettamente vincolata da un *patronage* maschile, ora laico ora religioso, che ne condizionò in profondità non solo la memoria storica, ma la stessa esistenza.

Resta forse da sviluppare con maggiore attenzione il complicato nodo della natura eretica e/o diabolico-stregonesca delle pratiche della mistica: l'Autrice avverte opportunamente i lettori della carenza di documenti utili a chiarire tale questione, ma resta il fatto che la Riforma protestante (che ebbe precocissima eco in Savoia, anche in virtù della celebre lettera inviata da Lutero a Carlo di Savoia) segnò una fase di poderosa riattivazione di attese profetico-chilistiche, preparate dalla predicazione degli osservanti nel corso del Quattrocento. La ricerca di Elisabetta Lurgo integra in tal senso le nostre conoscenze su profeti e visionari piemontesi, da Iacopo Brocardo a Giovanni Leonardo Sartori, aprendo squarci di grande interesse sul versante del profetismo mistico femminile.

Francesco Ronco

JULIUS WELLHAUSEN, *Briefe*, herausgegeben von Rudolf Smend in Zusammenarbeit mit Peter Porzig und Reinhard Müller, MOHR SIEBECK, Tübingen 2013, pp. XII-887.

Julius Wellhausen (1844-1918) fu uno dei personaggi più originali della cultura filologica, storica e religiosa della Germania imperiale. Figlio di un ministro luterano, in un primo momento avrebbe voluto seguire le orme del padre e dedicarsi alla teologia e alla vita ecclesiastica. Tuttavia, dopo gli studi classici e universitari, fu attratto dalla carriera accademica e dalla ricerca biblica, in particolare nel settore anticotestamentario e al seguito di H. Ewald. Dopo aver ottenuto tra il 1868 e il 1872 i primi incarichi a Göttingen, dove aveva studiato, ebbe per dieci anni la cattedra dedicata alle discipline ebraistiche a Greifswald, nella Germania settentrionale. L'ambiente della facoltà di teologia gli divenne però sempre più estraneo. Gli sembrava dominato da una ortodossia luterana preoccupata soltanto di educare alla conformità rispetto ad una tradizione dogmatica astratta e convenzionale. Secondo una secolare abitudine teologica la Bibbia si collocava al di sopra di una concezione critica e storica che avrebbe distrutto il suo carattere soprannaturale. L'ispirazione e l'inerranza oltre alla sua autenticità si opponevano ad una riduzione del testo sacro ad un fenomeno analogo a forme letterarie come quelle latine e greche oppure persiane o arabe. Ma proprio lo studio di altre tradizioni religiose esigeva di riconoscere il carattere storico del testo biblico e di applicare ad esso le categorie critiche moderne con l'eliminazione di concetti dogmatici.

Il giovane docente riteneva di non poter accettare il ruolo di educatore ecclesiastico in una struttura di cui non condivideva i principi. Si diede da fare pertanto per

trovare una nuova sistemazione accademica, libera da condizionamenti usuali nella Germania protestante non meno che in quella cattolica. L'insegnamento teologico e ministeriale infatti era curato da istituzioni statali dotate insieme di una rigida natura confessionale. Rinunciando all'ordinariato lo storico si trasferì a Halle, dove esercitò, tra il 1882 e il 1885, la funzione di straordinario di lingue semitiche nella facoltà di filosofia. I temi dominanti dell'insegnamento furono soprattutto la lingua e la cultura arabe, accompagnate dal persiano e dal siriano. L'ordinariato filologico gli fu poi conferito dalla nuova sede di Marburgo (1885-1992) e con il ritorno come docente a Göttingen fino ad un anno prima della morte. Dal punto di vista giuridico egli avrebbe desiderato lo scioglimento del secolare legame tra le istituzioni civili e quelle ecclesiastiche, che avrebbero dovuto operare in modo autonomo anche sul piano accademico.

L'itinerario umano e universitario dello storico è illustrato da oltre mille lettere ritrovate attraverso un lungo lavoro di ricerca archivistica e pubblicate dal curatore e dai suoi collaboratori. Esse sono tutte di sua mano, mentre mancano quelle dei corrispondenti, in gran parte non conservate. Gli editori tuttavia si sono sforzati, attraverso numerose note (pp. 653-783) di ricostruire per quanto possibile il contesto dei singoli documenti. I temi sono molto diversi e vengono trattati con un linguaggio vivace, angoloso, spesso sarcastico e molto concreto. Generalmente hanno un carattere spontaneo e l'ironia è dovunque diffusa, soprattutto quella che Wellhausen esercita nei confronti di se stesso.

Un argomento sempre ricorrente riguarda la vita accademica, soprattutto i non sempre facili rapporti tra i docenti delle stesse materie o di specialità affini. Appare una complicata geografia culturale della Germania imperiale, dove i protagonisti si osservano, si leggono, si criticano, rivaleggiano o si aiutano in un complicato gioco di posti e funzioni. Nella prospettiva dell'autore l'orizzonte si amplia verso l'Inghilterra e l'Olanda, dove conta amici fedeli. Tra i personaggi più noti cui furono inviate parecchie missive si ritrovano ad esempio W. Bousset, J. Burckhardt, A. Harnack, W. Herrmann, A. Kuenen, A. Jülicher, T. Mommsen, E. Nestle, F. Overbeck, W. Robertson Smith, A. Schweitzer, H. Usener, U. Wilamovitz. Ogni gruppo di lettere inviate a singole persone mostra la varietà degli interessi del mittente e la sua originale partecipazione ad una fervente vita culturale. Interessante è osservare la deferenza verso personaggi di grande fama assieme ad una ampia libertà di critica esercitata sia nelle lettere loro indirizzate sia in altre. Per esempio: il sottile ed ironico semitista ritiene che la vasta cultura e la fine diplomazia di Harnack lo renderebbero capace di assumere cariche politiche di alto grado e di svolgere abilmente anche le funzioni papali (pp. 504, 575).

Generalmente, anche nelle relazioni con gli esperti della sua disciplina, non vengono menzionate le grandi ipotesi storiche relative alle origini e alla complessa evoluzione della Bibbia ebraica. Esse erano state esposte in manuali che ebbero molte edizioni anche quando il loro autore non sembrava interessarsene più in modo sistematico. Divennero per molto tempo dei classici dell'esegesi anticotestamentaria e della storia di Israele nei cui confronti occorreva prendere posizione. L'attenzione prevalente andava ormai verso i problemi dell'antica letteratura araba e di altre affini. A questo proposito va rilevata la stima per l'orientalistica italiana rappresentata da A.M. Ceriani, C. Conti Rossini, L. Caetani, I. Guidi. All'inizio del nuovo secolo lo storico ritenne necessario aggiornarsi sulla recente critica letteraria degli evangelii canonici. Anch'essi ormai apparivano come risultato di un lavoro redazionale di non facile ricostruzione. Ne seguirono alcuni testi sintetici di introduzione e commento.

Molto circostanziate sono poi le numerose lettere inviate agli editori Reimer e de Gruyter con ampi particolari tecnici ed economici.

Accanto agli studi filologici e religiosi la cultura universitaria tedesca del secolo XIX aveva visto una larga diffusione di interessi filosofici. Ma lo storico ne diffida in maniera sovente sarcastica. La filosofia delle diverse scuole gli sembra un accumulo di pure parole, di schemi astratti, di linguaggi lontani dall'esperienza concreta degli individui e dei popoli. Un vero sapere intorno ai problemi degli esseri umani può nascere soltanto dall'esperienza concreta e vivente, quale si esprime nelle lingue, nei costumi, nelle opere letterarie, nelle strutture sociali. La vera filosofia è una continua ermeneutica della vita nelle sue continue manifestazioni, che non possono essere racchiuse in alcuno schema irrigidito, di ordine scientifico, filosofico, religioso o politico. Il sapere è un continuo sforzo di ricerca, di orientamento, di correlazione, di scelta, di rettitudine morale. Le religioni fanno di parte di un incessante tentativo di interpretazione che l'umanità vuol fornire a se stessa. Infine la fede cristiana ed evangelica è un esercizio continuo di impegno e di critica, nella speranza di una grazia infinita che colmi le lacune insuperabili dell'essere umano. Nonostante l'atteggiamento scettico verso ogni pretesa sistematica della filosofia, l'attenzione verso i colleghi della sua facoltà non viene mai meno, soprattutto se mostrano interessi pratici, morali e religiosi. In particolare attribuisce al "vecchio Kant" il merito di aver formulato in modo esemplare l'autentico carattere della religiosità individuale del cristianesimo (p. 387).

La politica internazionale è pure un tema che appare sovente. Lo storico, negli ultimi decenni del secolo XIX, è favorevole ad una intesa con le potenze occidentali ed esorta a rivolgere lo sguardo verso l'oriente. Gli enormi spazi dominati dalla Russia zarista avrebbero potuto costituire un vasto campo d'azione per la forza industriale e culturale della Germania moderna. Lo scoppio della prima guerra mondiale mostrava invece che si sarebbero dovuti saldare prima i conti in occidente, anche se fossero stati necessari grandi sacrifici.

Per quanto riguarda gli aspetti privati, un tema caratteristico del vasto epistolario è rappresentato dalla figura della moglie, Maria Limpricht, sposata nel 1875. Le lunghe e misteriose malattie, la sterilità, gli umori altalenanti, le cure mediche tentate da molteplici esperti in diverse località preoccuparono senza interruzione lo studioso, che ne scrive moltissime volte. Assieme si fanno continue osservazioni sulle sue abilità domestiche e sulla sua passione musicale. Anche la famiglia di lei partecipa continuamente ai comuni problemi. Pure la salute del professore è osservata in modo sempre più accentuato. I raffreddori, le influenze, le otiti, la stanchezza trovano ampio posto nelle notizie inviate ai corrispondenti. Con l'avvicinarsi della vecchiaia si dice afflitto da una sordità sempre più grave, la capacità di lavoro è ridotta a qualche ora per giorno, le attività seminariali diventano impossibili. L'autore delle lettere si ritiene in preda ad una forma di marasma senile, verso il quale esercita la sua nativa ironia. Rimane fin quasi all'ultimo il desiderio di fare lezione, sia pure per un uditorio che è stato sempre molto esiguo. Tuttavia, lungo il percorso di mezzo secolo testimoniato dalle missive, riappare sempre il gusto positivo per la natura, per le lunghe passeggiate, per le vacanze, per i viaggi, per le conversazioni tra amici, per la buona cucina, per la casa e per il giardino. Le piccole città universitarie tedesche, in particolare quella in cui aveva trovato una sede stabile, costituiscono un microcosmo ideale. Di là si può osservare buona parte dell'universo per coglierne i caratteri attraverso la costruzione attenta ed autocritica della propria esperienza spirituale.

Alle lettere, che vanno dal 28 luglio 1863 al 18 marzo 1917, vengono aggiunti alcuni documenti del 1868 relativi ai primi passi accademici, l'elenco dei corsi universitari seguiti dallo studente tra il 1862 e il 1865, quello dei corsi professati nelle diverse sedi accademiche dal 1868 al 1913 ed alcune note sul testo ebraico di Isaia. Segue un'ampia appendice bibliografica (pp. 818-837) con un indice di interventi pubblici in occasione della morte (p. 838). Concludono il volume due serie di informazioni: la prima (pp. 841-848) indica il luogo dove sono conservati i documenti proposti; una seconda fornisce alcuni dati sui personaggi cui sono rivolte le lettere o sono in vario modo menzionati (pp. 849-887). Alcune foto presentano ritratti dell'autore assieme a quelli di alcuni corrispondenti e della moglie. Anche qui sembra evidente una elevata autocoscienza di individui dall'apparenza austera e dallo spirito autonomo, che si considerano al vertice di una evoluzione inarrestabile. La razionalità storica, filologica ed etica è un impegno centrale della cultura tedesca e protestante moderna, ma presto dure tempeste l'avrebbero messa alla prova nei decenni seguenti. Il principale curatore della pubblicazione promette di fornire in seguito una compiuta biografia dell'originale personaggio su cui ha raccolto una vastissima documentazione.

Roberto Osculati

