

RECENSIONI

CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati, Note di vera filosofia*, intr. di Marco Rizzi, tr. e note di Giovanni Pini, Paoline, Milano 2006, pp. 952.

Le edizioni Paoline ripropongono la traduzione italiana di Giovanni Pini degli *Stromati* di Clemente di Alessandria, in una edizione rinnovata da una significativa introduzione a cura di Marco Rizzi, aggiornata nella bibliografia e completata dagli indici (Dario Rivarossa) e dalla presenza del libro VIII (tradotto con competenza da Annalisa Zanotti Fregonara), a lungo escluso dall'opera perché considerato di importanza secondaria nella ricostruzione del pensiero dell'autore o, addirittura, ad essa estraneo, e che si rivela, invece, parte integrante dell'opera. Sulla linea interpretativa suggerita nelle pagine introduttive anche un pubblico di non specialisti potrà così accostare e comprendere un'opera che ha suscitato nel tempo interesse e dibattiti tra gli studiosi in merito alla sua identità e struttura letteraria, al pubblico dei destinatari e alla intrinseca natura e portata del suo messaggio.

Per Rizzi gli *Stromati* rappresenterebbero la terza opera della triade che si è soliti attribuire ai progetti di Clemente sulla base di una notizia offerta da lui stesso (*Pedagogo* 1,1-2): Cristo Logos, dopo una fase di esortazione alla salvezza (*protreptikos*), cui corrisponderebbe lo scritto di Clemente *Protreptico*, ed una di accompagnamento e di educazione (*paidagôgôn*), che troverebbe spazio nel *Pedagogo*, giungerebbe infine ad insegnare all'uomo, facendosi maestro (*logos didaskalikos*). Vista l'esplicita corrispondenza tra le prime due fasi di azione del Logos e le due opere di Clemente, gli studiosi hanno da tempo ipotizzato che anche alla terza fase dovesse corrispondere direttamente un'opera. Non avendo notizia di un'opera di Clemente intitolata *Didascalos* né di altre che possano vantare carattere didascalico più esplicito, si è pensato che gli *Stromati* rappresentassero il terzo scritto. Contro tale identificazione si è tradizionalmente citata la mancanza di sistematicità dell'opera, che, come allude il titolo «tappezzerie», appare a prima vista una collezione disordinata di allusioni alla cultura biblica e pagana insieme e di riflessioni spesso ripetute e pertanto priva del carattere organico che un lettore moderno è solito attendersi da un'opera didascalica.

Rizzi sostiene l'esistenza di un preciso carattere didascalico insito nella natura e nella struttura dell'opera e di un nucleo significativo del pensiero di Clemente in essa diffuso, e ne offre la chiave interpretativa. Apprezza e riprende le osservazioni formulate nel 1980 da Luis Roberts, a suo avviso troppo lungamente trascurate nel dibattito sugli *Stromati*, relative alla forma letteraria dell'opera la quale, appartenendo alla categoria degli *hypomnemata*, richiederebbe un contributo attivo da parte del lettore, chiamato a rintracciare tra le tante riflessioni presenti nel testo la trama di un pensiero organico: nel cristianesimo antico, come anche nelle scuole filosofiche ellenistiche, la scrittura, lungi dall'aver un primato definitorio rispetto all'oralità, era spunto iniziale e supporto della dialettica maestro-allievo che, sola, conduceva il ragionamento fino alla sua elaborazione compiuta e che da tale andamento traeva, come già per Platone, ricchezza e approfondimento. Così gli *Stromati* sarebbero destinati alla lettura commentata nell'ambito della scuola e solo in una continua e proficua dialettica maestro-allievo svelerebbero la loro natura di *Didascalos*.

Un'opera esoterica, pertanto, come già interpretava Lazzati che la collegava strettamente al contesto scolastico, che fa dell'apparente debolezza della struttura la sua caratteristica: nella materia vasta e a prima vista disorganica dei vari *Capitoli* degli *Stromati* si cela, secondo Rizzi, un'accurata selezione gerarchica di testi bibli-

ci e neotestamentari in particolare (primi su tutti quelli paolini e della tradizione giovannea), che si rivelerebbe solo ad una lettura da «iniziati», allievi della scuola, sulla quale si fonda il pensiero teologico clementino. Così sarebbe da intendere il carattere di «segretezza» che spesso e in varie accezioni è stato accostato agli scritti di Clemente.

Rizzi esemplifica il metodo di lettura iponemativo, ricostruendo le linee guida dell'epistemologia di Clemente negli *Stromati*; ne rinviene le tracce nel testo e interpreta come paradigmatica la definizione all'inizio del v libro, che appare modulata principalmente su *1Cor* 13: «Se uno si è accorto di ignorare, cerca; se cerca, trova il maestro. Quando l'ha trovato, ha fede; e se ha fede, spera: di qui inizia ad amare e si assimila all'oggetto del suo amore, studiandosi di essere quello che aveva già iniziato ad amare» (*Stromati*, 5,3,17,1). L'istanza gnoseologica è, in linea con la tradizione filosofica greca, la partenza di un percorso che per Clemente conduce necessariamente alla *pistis* («fede») (intesa secondo un duplice significato: in senso logico-gnoseologico come idee, universali, verità che non richiedono un'ulteriore dimostrazione e poi come fede riflessa in Gesù rivelatore e salvatore). È da notare che Clemente, pur rivendicando una dimensione filosofica e intellettuale alla fede cristiana, diversamente dagli gnostici ritiene che la fede semplice come anche la fede consapevole dei maestri cristiani conducano entrambe al contatto con Cristo maestro. Passaggio successivo e fondamentale è la dimensione della *elpis*/speranza, cui sono dedicati quasi per intero i libri VI e VII, che hanno suscitato un vivace interesse critico per la definizione di gnosi che vi si delinea. La speranza è, infatti, anche la dimensione in cui è chiamato a vivere il «vero» gnostico, chi abbia, cioè, raggiunto la fede, sia indirizzato verso Dio-amore e si impegni in una ascesa conoscitiva e spirituale che porti la sua anima razionale a trascendere nelle virtù la carne ed il sensibile, e ad anticipare la condizione paradisiaca in cui tutto è amore (cfr. *Intr.* XXIX).

Scopo finale dello gnostico e strumento gnoseologico di accesso alla conoscenza del Padre è la assimilazione a Cristo nell'amore: Clemente, come è solito fare, elabora una sintesi originale tra filosofia greca e verità cristiane, tra il tema già platonico della contemplazione di Dio attraverso l'assimilazione (*homoiosis theô*) e la definizione giovannea di Dio come amore (*IGv* 4,8).

Nella lettura degli *Stromati* si evidenzia un progressivo innalzamento della difficoltà concettuale che si accompagna ad una scansione interna precisa, modulata sulla tradizionale tripartizione dell'insegnamento della filosofia nelle scuole contemporanee in logica, etica, fisica: i primi tre libri dell'opera, incentrati sul tema della fede e sul percorso *kata logon* che ad essa conduce, rappresentano la «logica», i libri da IV a VII, concentrati ad indagare la speranza e la dimensione dello gnostico, rappresentano l'«etica», e il libro VIII, di cui si chiarirebbe così la natura e l'appartenza all'opera, comprende l'inizio della «fisica», che essendo «indagine della gerarchia dell'essere fino al divino» (*Intr.*, p. XLVIII), si risolve per Clemente nel silenzio apofatico. Il passaggio da una parte all'altra dell'opera segnerebbe anche il progresso intellettuale e ascetico che dalla fede/*pistis* conduce il discepolo alla gnosi.

Proseguendo secondo il metodo interpretativo illustrato, il lettore potrà comprendere che per Clemente la cognizione intellettuale avviene attraverso il metodo simbolico, tanto con la decifrazione dell'allegoria nella Scrittura, quanto con l'indagine di tutto il creato, in cui sono disseminati e come velati in enigmi gli elementi da riconnettere in un quadro unitario per contemplare il Logos, di cui il cosmo, contrariamente a quanto dicono gli gnostici, è eco e riflesso; potrà poi individuare nella totalità della vita cristiana il vero culto e spiegare con ciò la singolare assenza dal

Recensioni

265

testo di specifiche notazioni culturali e rinvenire altri nuclei del pensiero di Clemente finora passati inosservati per il peso di una struttura letteraria incompresa.

Annalisa Ghisalberti

EFREM IL SIRO, *Inni sul Paradiso*, introduzione, traduzione e note a cura di Ignazio De Francesco, Paoline, Milano 2006, pp. 358.

Con la pubblicazione di questa prima traduzione in lingua italiana a cura di Ignazio De Francesco degli *Inni sul Paradiso* (di seguito *Par*), compiuta sulla base dell'edizione critica degli stessi ad opera di Edmund Beck (*Des heiligen Ephraem des Syrens Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, [«Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», 174-175 = Syr. 78-79], Secrétariat du CSCO, Louvain 1957), prosegue l'opera di divulgazione in Italia dell'ampia produzione poetica di Efrem il Siro.

Nato a Nisibi agli inizi del IV secolo, qui Efrem fu istruito, divenne diacono ed operò, trasferendosi forzatamente nel 363, a causa della cessione di Nisibi ai Persiani, ad Edessa, dove sarebbe morto, secondo ciò che riporta la *Cronaca di Edessa*, il 9 giugno del 373. Egli fu il più noto poeta e padre della Chiesa orientale, come attestano fin dall'antichità notizie come quelle di Girolamo (*Gli uomini illustri* 115) e di Sozomeno (*Storia Ecclesiastica* 3,16; inserita in traduzione nel testo come *Appendice II*).

Preceduto dalle traduzioni dello stesso De Francesco degli *Inni pasquali*, sugli *Azzimi*, sulla *Crocifissione*, sulla *Risurrezione* (2001) e degli *Inni su Natività ed Epifania* (2003) presso le edizioni Paoline e delle *Memre sulla benedizione della Mensa* (2002) presso le edizioni Qiqajon, il volume ci restituisce alcuni dei componimenti più belli e audaci composti dal dottore nisibeno.

Questi quindici inni, infatti, offrono al lettore l'esposizione dell'itinerario di Efrem dalla terra verso il giardino di Eden, un viaggio compiuto attraverso il libro della *Torah*, e cioè grazie all'esperienza della lettura e meditazione della Scrittura (cfr. p. 92 e *Par* 1,1 «Mosè che fa tutti discepoli dei suoi libri celesti, <lui>, principe degli ebrei, ci ha fatto discepoli del suo insegnamento, la *Torah*, che è scrigno delle rivelazioni, ove è svelato il racconto del giardino», p. 137; e *Par* 5,3 «Presi a leggere l'inizio di quel libro e trasalii di gioia: i suoi versi e le sue linee stavano a braccia aperte e il primo, venutomi incontro desideroso, mi baciò protendendomi verso il suo compagno. Quando poi giunsi alla linea nella quale è descritta la storia del paradiso essa mi prese e mi lanciò dal grembo di quel Libro al grembo del paradiso», pp. 181-182). Tale esperienza, insieme corporea e spirituale, si rivela ad Efrem come un viaggio per gradi: partito dalla terra, area esterna in cui stanno le pendici dell'altura del paradiso, egli ne sorpassa la cinta inferiore, entrando nell'area intermedia che è il giardino dell'albero della conoscenza, velo di quello spazio interiore che è il centro del paradiso, sede di Dio e luogo ineffabile interdetto nell'inprincipio ad Adamo, dove è piantato l'albero della vita. Il suo percorso è denso di molteplici percezioni – tattili, olfattive e uditive oltre che visive –, la cui ripetizione da parte del poeta si traduce nell'adozione di una poetica simbolica sempre più consapevole del proprio limite, in cui il rapporto tra simbolo e realtà esperita diviene mano a mano più rarefatto, spingendosi progressivamente fino alla dichiarazione dell'impossibilità di una qualsiasi espressione. Il paradiso, secondo un influsso giudaico già evidenziato da Nicolas Sed (*Les hymnes sur le Paradis de saint Éphrem et les traditions jui-*

ves, in «Le Muséon» 81 [1968], pp. 455-501), è regno totalmente vegetale, e all'interno di esso anche l'uomo, spogliato della sua animalità, è nuda piantagione di Dio. I richiami ad una tradizionale ermeneutica biblica si accordano e mescolano talora con la ripresa di elementi di tipo platonico (cfr. *Par* 3,8; 5,10; 6,3; già evidenziati da Ute Possekel, *Evidence of Greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian* [CSCO 580 = Sub. 102], Peeters, Louvain 1999), secondo una declinazione che rende la raccolta, con le parole di De Francesco, «al tempo stesso un documento genuinamente cristiano e un'opera ponte, che mostra in un senso contatti con le esperienze culturali e religiose circostanti, passate e presenti, giudaiche e pagane, protendendosi nell'altro senso al di là del tempo e del mondo religioso nei quali visse il suo autore» (p. 13). All'insistenza sulla liminarietà stessa della figura di Efrem, personaggio biograficamente posto alla confluenza tra modelli culturali differenti e caratterizzato dalla commistione tra una sensibilità estremamente semitizzante e l'assunzione di alcuni dei frutti, forse già assimilati nel suo sostrato, propri della cultura ellenistica, De Francesco associa la proposta di uno sfondamento del limite costituito da Efrem stesso. Avendo scelto di isolare il tema della *visio beatitudinis*, posto dallo studioso come fondante in ordine all'interpretazione della raccolta, egli ritiene dunque opportuno introdurre l'opera attraverso un'ampia digressione, di tipo diacronico, circa le possibili declinazioni e fenomenologie di questo tema (pp. 11-87): nel mondo greco-romano, egiziano, mesopotamico e fino all'indiano, nell'ebraismo e, infine, nel cristianesimo, da parte dell'uomo antico, ma non solo (*Appendice I. La vita futura secondo l'Islam*). Come estremo passo di avvicinamento ad una descrizione della specificità efremiana, egli offre poi un'analisi, a dire il vero assai rapida, di alcuni dei testi che costituiscono «i dintorni di Efrem»: e cioè le *Odi di Salomone*, gli *Atti di Tommaso*, le *Esposizioni* di Afraate, il *Libro dei Gradini* (pp. 81-87). In questa sezione, sintetica anche per l'impronta divulgativa del volume, egli istituisce un paragone tra le tipologie di rappresentazione della beatitudine escatologica di questi inni e alcuni degli scritti principali attribuiti tra II e IV secolo d.C. agli ambienti cristiani di area siriana (utile è la carta di riferimento in *Appendice III. La Mesopotamia antica e i luoghi fondanti della Chiesa siriana sulla mappa del Medio Oriente antico*). Nell'individuazione dei rapporti fra questi testi e la produzione efremiana, forte sembra essere l'influsso esercitato da Riccardo Terzoli, *Il tema della beatitudine nei Padri siri. Presente e futuro della salvezza*, Morcelliana, Brescia 1972, studio a cui più volte si fa riferimento ma le cui conclusioni, anche alla luce delle annotazioni sulla teologia efremiana e sull'uso di specifiche immagini da parte del dottore nisi-beno inserite da De Francesco in margine ai componimenti, che dimostrano una buona conoscenza da parte sua di una bibliografia più recente, meriterebbero a nostro avviso di essere nuovamente riprese e sviluppate.

Vi sarebbe stata, in particolare, la possibilità di impostare un confronto, forse più serrato di quanto ammesso da De Francesco (pp. 81-82), con quelli, tra gli scritti d'area siriana da lui ricordati, che più di altri sembrano prossimi alla produzione innovativa di Efrem, e cioè le cosiddette *Odi di Salomone* (cfr. già John Rendel Harris-Alphonse Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, Oxford University Press, London 1920, II, pp. 17-28). Esse, infatti, condividono con gli inni del dottore nisi-beno sia uno stile di tipo poetico, sia la possibile destinazione liturgica, sia l'utilizzo di un ampio immaginario simbolico. Oltre ai tre paralleli ripresi nel testo qui recensito – *Par* 7,14 e *ode* 31,12 per l'antinomia *amarezza* della maledizione/*dolcezza* del paradiso; *Par* 7,21 e *ode* 11,23, per la menzione del paradiso come il luogo in cui *nulla è vuoto*; *Par* 12,6 e *ode* 24,5-7 per l'idea dell'inganno del Maligno durante il

descensus ad inferos del Messia, tema già presente in *Nat* 4,128-129; 22,34 e *Az* 16,5-7 – sembra possibile far emergere altri punti di contatto (ora per accostamento ora per presa di distanza), quali, ad esempio, l'idea della permanenza delle *orme di Cristo sull'acqua*, divenute *via verso il paradiso per i risorti* (*Par* 1,6; 2,2 e *ode* 39,10), o il riferimento al *Cristo-porta* (*Par* 1,6; *Par* 2,2 e *odi* 12,3; 17,10) la cui *croce* è *chiave* di apertura delle catene (*Par* 2,2; 3,5. In questo senso va a nostro avviso interpretato il simbolo del *frutto dell'albero della conoscenza*, detto da Efrem *chiave della giustizia*, presente in questo passo; responsorio di *Par* 6; *ode* 17,10-11), o, ancora, nel simbolo del *paradiso-tempio* (pp. 104-105; *Par* 3,16-17; 4,2; 15,5.8), che potrebbe direzionare l'esegesi di *ode* 4,1-3, passo in cui ci si riferisce al *santuario* come *luogo santo* su cui non è dato potere, essendo esso dall'inprincipio, o la menzione della *coppa mesciuta dal maligno* di *Par* 9,2 in ideale contrapposizione al *calice-Figlio* in cui *sono stati mesciuti* i flussi di latte sgorganti dalle mammelle del Padre di *ode* 19,2.4. Un tratto d'opposizione significativo su tutti è poi l'assenza pressochè totale in Efrem, come nota anche De Francesco (p. 148 n. 21), di un forte riferimento al simbolismo dell'acqua, elemento che, invece, nell'escatologia e nell'esperienza edenica delle *Odi di Salomone* riveste un ruolo centrale.

L'idea di una comunicazione tra questi testi viene respinta da De Francesco sulla base della loro difformità, dovuta all'adozione di modelli escatologici e rappresentazioni della beatitudine differenti: ritorno allo stato adamitico per l'odista, superamento della condizione del progenitore e raggiungimento del *sancta sanctorum*, il luogo più interno del paradiso-tempio interdetto ad Adamo, per Efrem. All'uso di un'escatologia realizzata nelle *Odi di Salomone*, in cui la beatitudine è presente e fruibile da parte dell'io-parlante (il discorso in prima persona è adottato anche da Efrem [cfr. pp. 91-93]; pur potendo essere considerato una marca stilistica che accomuna questi componimenti alle *Odi di Salomone* va notato come in esse l'io-parlante appaia spesso da identificarsi con il Messia stesso), De Francesco contrappone la distanza, che in Efrem invece viene tematizzata (*Par* 15,1), tra la condizione presente e la beatitudine futura; tale divergenza di visioni tuttavia non sembra contraddire l'ipotesi di un possibile recupero di simboli e modelli esegetici comuni, forse riletti in chiave polemica da Efrem o da lui attualizzati, nell'ambito di una situazione ecclesiale e teologica certo mutata.

L'appunto, che non va letto nella direzione di una banale dichiarazione di dipendenza tra Efrem e un'opera come le *Odi di Salomone* o altre emergenti nel contesto siriano che rivelino punti di contatto con la produzione efremiana, viene piuttosto addotto come incitamento all'apertura di uno spazio di ricerca avvertito come fondamentale nell'ambito qui affrontato, sulla cui urgenza di indagine insiste peraltro lo stesso De Francesco quando fa riferimento alle supposte tradizioni esegetiche di sostrato assimilate da Efrem all'altezza del IV secolo e da lui riproposte (cfr. p. 93).

Se tale approfondimento non ha luogo già all'interno del presente testo, ciò dipende certo dall'impianto decisamente diacronico e fenomenologico dato all'introduzione e dalla legittima preferenza accordata poi ad una presentazione della specificità efremiana (pp. 88-121).

Si segnalano le note, caratterizzate dalla presenza frequente di citazioni, spesso assai gustose, tratte dal *corpus* delle fonti ebraiche d'epoca rabbinica (soprattutto i detti rabbinici e le leggende raccolte da Louis Ginzberg) o delle fonti islamiche (in particolare il *Corano*); in esse il curatore dà prova di una straordinaria conoscenza di queste tradizioni e degli sviluppi in esse di alcuni simboli e temi comuni ad Efrem,

rendendo così la sua traduzione un seducente tentativo di istituzione di leganti e tiranti tra le rispettive *visiones beatitudinis* da esse emergenti.

Monica Casadei

RAIMONDO MICHETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della Minoritas. La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2004, pp. 368.

Il 25 febbraio 1229 papa Gregorio IX approvava a Perugia la *Vita beati Francisci* del frate minore Tommaso da Celano, garantendone personalmente la validità e autorizzandone l'uso. Non erano trascorsi ancora tre anni dalla morte di Francesco, che il papa solo qualche mese prima aveva già proclamato ufficialmente santo. La *Vita* del Celanese è un'opera giustamente famosa: con gli scritti dell'Assisiense è in assoluto una delle prime testimonianze sulle origini francescane e vanta una plurisecolare tradizione di studi e interpretazioni. Ma forse per la prima volta nel saggio di Raimondo Michetti l'importanza della leggenda francescana viene valorizzata anche per ragioni diverse, non esclusivamente legate all'ambito professionale della storiografia minoritica. Grande capolavoro della letteratura latina medievale, l'opera del Celanese viene analizzata da Michetti anche come esempio della «nuova agiografia» del secolo XIII. La *Vita beati Francisci* costituì infatti un vero e proprio archetipo del nuovo genere letterario della biografia spirituale, contribuendo a innovare in profondità i canoni compositivi delle agiografie tradizionali. Del tutto eccezionali erano state del resto le circostanze in cui l'opera era stata redatta, e in tempi singolarmente brevi. Il lavoro era stato ufficialmente commissionato a Tommaso proprio dal papa con l'intento di celebrare la figura di un santo laico, figlio obbediente della Chiesa e dell'ortodossia romana, ma con un profilo assolutamente nuovo e diverso rispetto a tutti i precedenti, pur autorevoli modelli proposti dalla tradizione cristiana, un santo per i tempi moderni e a vocazione universale, in cui potessero felicemente incontrarsi le istanze della gerarchia ecclesiastica e le aspirazioni dei semplici fedeli.

In una fase storica segnata da una accentuazione dei poteri di controllo della Sede Apostolica sulle procedure della canonizzazione, tramite la loro progressiva centralizzazione, la leggenda del Celanese documenta quindi anche la pluralità dei livelli di iniziativa che, oltre a quello più strettamente tecnico-giuridico, furono dispiegati dal papato duecentesco in materia di santità. Gli interventi normativi si svilupparono infatti in parallelo a una vera e propria politica culturale a tutto campo. All'interno di una strategia complessiva di intervento, le scritture delle vite dei santi dovevano contribuire a riformulare le rappresentazioni stesse della perfezione cristiana e assolvere una decisiva funzione pastorale. Né meno significativa fu la creatività espressa dal papato gregoriano anche in termini simbolici e rituali: nel terzo e ultimo capitolo della sua fatica letteraria Tommaso assegna una attenzione speciale – inedita in questo tipo di narrazioni – alla cerimonia della canonizzazione di Francesco, celebrazione del nuovo santo e insieme superba autorappresentazione del pontefice regnante. Sembra quasi prendere le mosse proprio dal giubileo assisano del 1228, rievocato dall'agiografo come un grande affresco, quel processo che raggiungerà il culmine nella prima età moderna, quando il rito della canonizzazione si imporrà come uno spettacolo totale, quasi una scena ricapitolatrice del mondo, e anche come una delle occasioni politiche più alte e solenni per riaffermare la suprema autorità sacrale del papato romano.

Nella ricostruzione di Michetti, genesi e finalità della *Vita beati Francisci* si situano dunque al punto di incontro di sollecitazioni ed emergenze storiche molto varie e complesse, ed è all'interno di questo scenario che viene proposta l'interpretazione dell'opera, mentre ferme riserve metodologiche vengono avanzate sulla legittimità di utilizzazioni alternative, anche se largamente e autorevolmente rappresentate nella letteratura storiografica. Come ci previene l'autore nell'introduzione, la leggenda del Celanese non è una biografia completa di Francesco in senso moderno, né una fonte storica sulle origini dell'ordine dei minori. Prendendo decisamente le distanze dalla esegesi tradizionale, troppo condizionata dalla ipotesi scientifica della ricerca del Francesco storico, Michetti sottolinea come l'opera «non sia stata utilizzata quasi mai a partire da una sua autonoma dimensione storica e letteraria ma sempre nel confronto con i contenuti, con le informazioni o con le rappresentazioni narrative veicolate dalle agiografie successive» (p. 39). In questa consuetudine di lettura, che ha catturato generazioni di francescanisti, si annidava però il rischio di una deformazione retrospettiva degli eventi, anticipando situazioni e problemi che si sarebbero evidenziati in tempi successivi. Inoltre l'uso eccessivo del metodo comparativo, isolando i fatti storici dal loro contesto narrativo, è diventata una operazione artificiale, da laboratorio, che ha finito per determinare quella «implacabile disagegazione e frammentazione degli elementi costitutivi dell'opera del Celanese, adoperati come fonti d'appoggio per il sostegno o per la denigrazione di questa o quella determinata ipotesi scientifica» (p. 41). Si è ingenerata quindi una sorta di malattia della critica, che è all'origine dei molti fraintendimenti e delle forzature interpretative della leggenda, e ha alimentato quella «storiografia del sospetto» che almeno dalla fine dell'Ottocento ha circondato la figura di Tommaso da Celano.

Rivendicando le valenze autonome del discorso agiografico, le sue motivazioni specifiche, Michetti chiude i conti con tutta una tradizione esegetica e propone di restituire all'opera la sua dimensione unitaria, per poi lasciar emergere quegli interrogativi che sono intrinsecamente connessi con la dimensione costitutiva del testo. Quali furono le intenzioni di Tommaso e quale il suo apporto personale come autore? In quale misura il frate agiografo corrispose alle attese del suo illustre committente? A quale tipo di pubblico intendeva rivolgersi? Quali sono i rapporti tra costruzione letteraria e verificabilità storica, tra proposta teologica ed esperienza reale del santo? Si tratta di questioni ermeneutiche e metodologiche già molto presenti e chiaramente indicate nella ricerca agiografica contemporanea, ma originale nel libro è il punto di vista e il modo di prospettarli. Si parte infatti proprio dai problemi che deve affrontare uno scrittore che ha dinanzi a sé un compito non facile: affondare la penna nell'attualità e costituirla in memoria, comunicare una novità misurandosi all'interno di un genere letterario, quello agiografico, ormai definito secondo leggi e schemi collaudati. Michetti privilegia il processo costruttivo, prima ancora che l'analisi del prodotto finito. Tecnica poliziesca, oserei dire. Indaga infatti sulle modalità operative, segue i percorsi mentali dell'agiografo, piuttosto che soffermarsi sulla rappresentazione che questi ci fornisce. In altri termini, l'autore entra nell'atelier virtuale di Tommaso da Celano, ce lo mostra allo scrittoio, ci fa vedere la sua maniera di lavorare, di mescolare i colori, di selezionare i materiali. Ci segnala così che il problema, anche rispetto alla tradizione agiografica precedente, non è solo e semplicemente quello della identificazione delle fonti, ma del modo in cui queste sono reimpiagate. Il serbatoio agiografico disponibile è ricchissimo, ma Tommaso «gioca liberamente con i topoi», come un pittore con la sua tavolozza. È un atto di reinterpretazione

zione culturale, così come i mobili ricevuti in eredità acquistano un senso nuovo quando vengono riorganizzati in uno spazio diverso.

In questa prospettiva di lettura, però, lo storico contemporaneo replica anche, come in un gioco di specchi, la situazione dell'agiografo medioevale. È qui un'altra suggestione forte del volume, perché, nella lettura di Michetti, Tommaso da Celano, più che l'immagine del santo – o almeno la sua immagine – ripercorre un cammino. Un cammino, tra l'altro, che non ha una progressione lineare, che non ha niente in comune con una monastica *scala ad Deum*. Ne segue le tracce faticosamente, perché il suo protagonista continuamente le eccede. Ci presenta un Francesco figlio obbediente della Chiesa e della gerarchia, ma che rimane sostanzialmente laico nella sua ricerca solitaria e senza mediazioni (molto belle e innovative sono le pagine sulla conversione). Un Francesco che ha compassione per i lebbrosi, li serve e li ama, ma rifiuta di farsi identificare negli schemi pauperistico-caritativi della cultura penitenziale del suo tempo. Acquista così una forte pregnanza simbolica quel gesto provocatorio – e assai poco devoto, apparentemente – del giovane mercante che si libera dei soldi del padre e li butta via nella nicchia della chiesa, senza neppure curarsi di distribuirli ai poveri, come sarebbe stato lecito aspettarsi. Un Francesco che si preoccupa della salute delle anime e predica, ma a modo suo, e che accetta tranquillamente la possibilità – tutt'altro che scontata in un'agiografia tradizionale, dove il lieto fine è d'obbligo – di non essere ascoltato. Cosa che accade spesso, sia con i briganti che, invece di convertirsi, se ne vanno via «delinquenti e contenti» (p. 112) che con il sultano Malek-al-Kamil, il quale intuisce la grandezza del suo interlocutore, ma rimane serenamente musulmano. È un Francesco che fa pochi miracoli e non invia tanti messaggi, pone piuttosto alcuni interrogativi così decisivi e radicali che non possono essere ridotti a fatto morale, politico, giuridico. Ma non è, quello della leggenda, un personaggio irrisolto né ambiguo, perché se Francesco semplicemente «excitat ad actum», dà anche la direzione precisa: *vivere secundum formam sancti Evangelii*. E questo significa, nella sua lettura esigente ed assoluta del testo sacro, la sequela del Cristo povero e crocifisso, che fu totalmente obbediente al Padre ma anche alle gerarchie degli uomini, che scelse la condizione della *minoritas* quale estrema spoliazione da ogni umana forma di potere. È questa la verità mistica che Tommaso da Celano trasmette di Francesco, e il cuore della sua proposta agiografica. Francesco è diverso da tutti gli altri santi, non ha precedenti, perché l'unico, vero modello con cui è confrontabile è Cristo stesso. Questa intuizione teologica profonda garantisce la fondamentale unità di ispirazione del libro del Celanese e lo struttura anche sotto il profilo letterario, nella opzione stessa dello schema tripartito che rinvia alla dialettica incarnazione-passione-resurrezione, tappe della vita del Cristo che sono anche gli snodi essenziali dell'esperienza del santo: dalla conversione come rinascita fino all'episodio delle stimmate, che segna il momento culminante e definitivo della sua *conformatio* a Cristo, e insieme sanzione soprannaturale della predilezione divina.

Ma se la *minoritas* diventa la categoria interpretativa fondamentale che frate Tommaso dà della testimonianza dell'Assisiense, conferendole il valore vincolante di «verità assoluta e non negoziabile» (p. 345), il libro stesso non sembra immediatamente ricomponibile negli schemi istituzionali di una biografia ufficiale, opera d'occasione scritta per soddisfare le attese del papa. Tommaso tesse l'elogio di Gregorio IX, ne esalta il ruolo quale co-fondatore dell'ordine, ma all'agiografo la scrittura offre prima di tutto l'opportunità per un viaggio interiore alla ricerca del significato della propria vocazione, della propria identità di frate minore. Michetti coglie con finezza questa tensione interna che percorre tutta l'opera del Celanese, il difficile equilibrio

perseguito dallo scrittore nel tentativo di contenere entro parametri anche istituzionalmente accettabili l'irriducibilità mistica del suo protagonista. Uno sforzo di mediazione che non intacca tuttavia l'autenticità dell'ispirazione, mentre viene valorizzata la sostanziale autonomia intellettuale dell'autore, anche nel non lasciarsi afferrare da tentazioni puramente propagandistiche. Rivelatrici sono, a questo riguardo, le opzioni dell'agiografo in relazione ad alcuni temi scottanti dell'attualità politica. Indicativa è l'assenza di una esplicita condanna, da parte di Francesco, dell'eresia, ma anche dell'Islam, questione prioritaria nell'agenda papale proprio negli anni di redazione della leggenda. Tommaso presenta di Malek al Kamil il ritratto di un sultano illuminato e sinceramente pio, mentre, evitando i toni della crociata, l'opera di conversione del santo appare più inscritta nella esemplarità carismatica del martirio che in quella dell'*altercatio* teologica, a dimostrare l'eccellenza e superiorità della religione cristiana. Non si tratta di silenzi, di annotazioni di poco conto in quella che doveva essere – e che come tale fu in effetti veicolata –, la nuova agiografia papale.

Ma se il Celanese fu animato da una fondamentale onestà di intenti, come si spiega allora la sua presunta ambiguità? Come va intesa la sua propensione ad offrire una sintesi rassicurante e consolatoria, ma che finisce poi per stendere un velo sui conflitti e le lacerazioni che attraversarono i rapporti tra Francesco, l'ordine e il papato, e in seguito la stessa *minoritas*? O forse, questo paradigma interpretativo non è piuttosto l'esito di un discorso storiografico viziato da impostazioni pregiudiziali? Michetti – si è detto – mette tra parentesi la questione francescana, ma non la elude, e anzi il tema, quasi a chiusura di un cerchio, costituisce una delle linee direttrici di tutta la sua ricerca. Tuttavia, proprio la scelta metodologica di partenza di rinunciare all'approccio comparativistico gli consente di riproporre in termini assai più cauti e articolati il classico assunto del «dramma francescano», che denuncia però ormai tutti i limiti di una prospettiva storiografica a tesi. Non si tratta di nascondere o celare le contraddizioni, quanto piuttosto della necessità di segnalare i problemi obiettivi, la reale complessità del tentativo di tenere insieme istanze difficilmente conciliabili. Nemmeno Francesco si sottrasse completamente alle ragioni della politica quando si recò a Roma per ottenere l'approvazione papale, o quando a Firenze cercò in Ugolino un interlocutore capace di garantire l'avvenire della *fraternitas*. Un prelado potente, ma che a sua volta non era sordo o indifferente anche alle esigenze più genuinamente spirituali dei movimenti. In ultima istanza, lo storico non può sottovalutare

«la straordinaria forza propulsiva che proprio tale dialettica riuscì oggettivamente a sprigionare: proprio l'inevitabile gioco dei ruoli che dovette instaurarsi tra il radicale seguace della perfezione evangelica e il potente cardinale della curia contribuì in maniera decisiva al consolidamento del successo dei Minori» (p. 19).

Specularmente, Tommaso da Celano si pose in termini molto concreti il problema della traducibilità del messaggio dell'Assisiense e della nuova collocazione ecclesiologica dell'ordine. Per questo tentò di offrire, con la *Vita*, anche un modello operativo che, sul piano di una mediazione più alta, contribuisse a superare le tendenze contrapposte degli schieramenti che subito dopo la morte del santo si andavano delineando.

Per ragioni diametralmente opposte a quelle dell'agiografo duecentesco, che doveva fondare una memoria, era un compito difficile quello di Michetti di misurarsi con il peso ingombrante della tradizione. Il rischio delle riletture è quello della originalità a tutti i costi o della innovazione gratuita: non è questo il caso. Il risultato

infatti è un libro molto bello, sia per l'eleganza della scrittura che per l'intelligenza e la profondità della comprensione. Forse, in qualche passaggio, l'autore è stato sin troppo cauto e calibrato nel giudizio, sin troppo sottile nello sforzo di andare a fondo per penetrare le pieghe più riposte della narrazione. Ma anche per i non specialisti il *Paradosso della minoritas* si segnala come un saggio esemplare di anatomia di un testo letterario, mentre per i francescanisti si propone quasi come un'opera da consultazione per la ricchezza di spunti e motivi di riflessione su molti, singoli aspetti della vicenda francescana. Non era possibile darne conto nei limiti di una recensione, ma essi troveranno certamente spazio in ulteriori occasioni di dibattito.

Alessandra Bartolomei Romagnoli

STEFANO CAVALLOTTO-LUIGI MEZZADRI (eds.), *Dizionario dell'età delle riforme. 1492-1622*, Città Nuova Editrice, Roma 2006, pp. 662

L'evoluzione delle riforme religiose rappresenta un fenomeno di difficile collocazione in una prospettiva storica, teologica e ancor di più, sul piano della storia del pensiero e della cultura in generale. Studi recenti hanno sottolineato le tensioni che fin dai primi secoli hanno caratterizzato il cristianesimo antico. Già l'editto di Teodosio del 380 d.C., che proclama il cristianesimo cattolico religione ufficiale dell'impero, aveva provocato una disputa fra «donatisti», fautori di una chiesa spirituale di soli credenti, piccola e chiusa, e, dall'altra, una chiesa più grande e aperta, disponibile ad accogliere tutti. L'affermazione di questo ultimo modello comportò la condanna dei «donatisti» come eretici. I sostenitori di una piccola chiesa spirituale scelsero il deserto dove condurre una vita più pura e santa come monaci eremiti. Questi «primi spirituali» ed «i protagonisti storici dei movimenti riformatori cinquecenteschi difesero e giustificarono le proprie azioni considerandole parte di un dramma ultraterreno concepito da Dio: al centro del conflitto tra i riformatori e la chiesa c'è il copione del dramma, la Bibbia, redatta da uomini ispirati da Dio» (P. Wallace, *La lunga età della Riforma*, Il Mulino, Bologna 2006). La complessità, e la drammaticità, con cui le diverse riforme presero vita e si svilupparono è ben documentata dal volume curato da Stefano Cavallotto e Luigi Mezzadri. L'opera si inserisce in quel filone storiografico, che affronta, con le dovute cautele, la centralità dell'età delle riforme fra il xv ed il xvii secolo (Cantimori, Jedin, Prodi e Alberigo). I curatori hanno impostato il dizionario con una precisa periodizzazione, che va dalla conquista dell'America, nel 1492, all'istituzione della Congregazione di *Propaganda Fide* ad opera di Gregorio xv nel 1622. Nell'arco di questo tempo, le seicentottantatré voci del dizionario analizzano e «raccontano» i protagonisti principali delle riforme: dai pontefici agli imperatori, dai teologi agli umanisti, dai seguaci della *Devotio moderna* agli spiriti liberi degli anabattisti e antitrinitari europei.

Tra i pregi del dizionario vi è l'attenzione riservata alle figure meno note che hanno vissuto in prima persona l'età delle riforme, con le conseguenti emigrazioni, crisi spirituali, conversioni e, spesso, persecuzioni. Inoltre l'opera offre curate spiegazioni di temi prettamente teologici, chiarendo le differenze dottrinarie fra le diverse confessioni e come, all'interno di una specifica confessione, le stesse dottrine si siano definite attraverso tortuose controversie o diaspore. Uno degli aspetti connotanti del periodo preso in esame, già sottolineato da Jean Delumeau e ripreso dal *Dizionario dell'età delle riforme*, consiste nel fatto che alla definizione dottrinale di una confessione corrispondeva automaticamente l'esclusione dei dissidenti. Come

ricordano i curatori del volume, si trattava di un tipico assolutismo confessionale del tempo, secondo il quale a Ginevra si poteva essere solo calvinisti e a Roma o Milano non era ammesso chi non fosse cattolico.

L'opera, pur collocandosi in un preciso spazio cronologico, tiene conto del processo di lungo periodo che caratterizza l'età delle riforme. Numerose voci infatti sono dedicate a fasi cruciali della storia antica e medievale che hanno direttamente o trasversalmente gettato le basi delle trasformazioni dei secoli successivi. Analogamente molti degli autori, nell'analizzare gli aspetti essenziali dell'età delle riforme, offrono spiegazioni che giungono a considerare i mutamenti fino al xx secolo, quali il Concilio Vaticano II o la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* fra Chiese luterane e la Chiesa cattolica del 1999. La dimensione storica dei fenomeni è integrata da un'equilibrata distribuzione di spazio accordato alle diverse confessioni, ai movimenti, alle eresie, tenendo conto delle aree geografiche dove queste si sviluppano o si propagano. D'altra parte, oltre alle voci propriamente dedicate ai principali paesi dove si diffondono le riforme, come Germania, Svizzera, Francia, Inghilterra ed altri, basta seguire i viaggi e le fughe dei numerosi «dissidenti» o eretici, per attraversare l'Europa – e non solo – in modo esteso. Si può cogliere la complessità di questi affascinanti personaggi e la loro incidenza nelle profonde trasformazioni culturali dell'Europa moderna, prestando particolare attenzione alla voce *nicodemismo* redatta da Heinz-Meinolf Stamm. Il nicodemismo si può considerare uno spartiacque fra chi tacitamente dissimula, rimanendo nell'ambito delle «ortodossie», e chi, non essendo disposto a tradire la propria fede, è costretto all'esilio o alla condanna capitale. L'atteggiamento, messo in evidenza dalla voce redatta da Emanuele Fiume, del protonotario apostolico Pietro Carnesecchi davanti agli inquisitori romani è emblematico: l'uomo sostiene che il suo credo nella dottrina della giustificazione per sola fede non ostava con la fede cattolica preconciliare, in quanto mancava una precisa definizione dottrinale al riguardo. Viene decapitato il primo ottobre 1567 a Ponte Sant'Angelo ed i presenti rimangono profondamente colpiti dalla serenità con cui Carnesecchi affronta la morte. Accanto a questa nota vicenda, si trovano notizie come quelle riportate da Pawel Gajewski su Juan Diaz, teologo evangelico spagnolo, che riesce ad eludere l'inquisizione iberica rifugiandosi a Ginevra. Qui, l'uomo aderisce apertamente alla Riforma, ma il fratello Alfonso, consulente legale alla corte di giustizia del papa, lo raggiunge in Germania con il preciso obiettivo di riconvertirlo al cattolicesimo. Fallito il tentativo di conversione, il fratello assolda un sicario per eliminare Juan Diaz. Il teologo spagnolo muore sotto i colpi di scure dei sicari nel 1546 entrando a far parte dei primi martiri della Riforma. La drammaticità dei supplizi è tuttavia testimoniata, a Ginevra come a Roma, da quelle figure che di fronte alla possibilità di avere salva la vita ritrattando le proprie tesi o abiurando la propria fede non si piegano, diventando modelli di coerenza. È il caso del calabro-valdese Gian Luigi Pascale, che, catturato dall'Inquisizione romana, si rifiuta di abiurare ed il 15 settembre del 1560 viene strangolato a Ponte Sant'Angelo, davanti al pontefice ed alcuni cardinali. Come spiega Emanuele Fiume, autore della voce su questo personaggio, Gian Luigi Pascale, il 26 febbraio del 1560, durante la prigionia, scrive una lettera ai valdesi di Calabria in cui esorta i fratelli a resistere a tutti i costi alla tentazione dell'abiura e consiglia loro di fuggire o di accettare il martirio: «...il fuggire vi è lecito, ma piegare i ginocchi a Baal vi è proibito sotto pena della dannazione eterna». Un anno dopo i valdesi di San Sisto e di Guardia Piemontese seguono l'esempio di Pascale: rifiutano l'abiura e vengono massacrati dai soldati spagnoli. Così come l'umanista Aonio Paleario: l'autore della voce,

Gajewski, ricorda che nei due anni passati nelle carceri di Tor di Nona, l'umanista rifiuta di abiurare e di ritrattare le accuse rivolte al papato; nel 1570 viene impiccato ed arso sul rogo. Sorte analoga a quella dell'evangelico Baldo Lupatino: Fulvio Ferrario spiega nella voce dedicata a questa figura, che, dopo esser stato persuaso dagli inquisitori a tornare alla fede cattolica ed avendo egli rifiutato, nel 1547 viene «sommerso molto nel profondo del mare, occultamente, sine sonitu e sine strepitu». Queste vicende possono essere correlate al successo riscontrato in Italia ed all'estero del libro, la *Tragedia del libero arbitrio* dell'evangelico Francesco Negri, edito fra il 1546 ed il 1550. Lo scritto, sottolinea Gajewski, oltre ad attaccare il papato, si scaglia contro famosi personaggi legati all'evangelismo italiano, tra cui Reginald Pole, Giovanni Morone e Marcantonio Flaminio, tutti ferocemente accusati di nicodemismo. Alle vicende dei martiri evangelici italiani fanno da eco le testimonianze degli «eretici» negli altri «versanti confessionali» del nord Europa. Luca Anziani, autore della voce sull'anabattista Balthasar Hubmeier, ad esempio, ricorda che l'uomo viene costretto da Zwingli a ritrattare la sua dottrina sul battesimo. Hubmeier, dopo un iniziale consenso, nel momento in cui avrebbe dovuto rendere pubblica la ritrattazione, si rifiuta: viene arrestato e posto a regime di pane ed acqua. Torturato, accoglie di ritrattare pubblicamente. Muore sul rogo a Vienna nel 1538, dopo aver introdotto l'anabattismo in Moravia. Sempre Luca Anziani narra la vicenda di Jakob Hutter: anch'egli anabattista, arrestato con la moglie a Chiusa e trasferito a Innsbruck, non cede alla tortura; il 25 gennaio del 1536 viene messo al rogo e la moglie, due anni dopo, viene uccisa per annegamento. Questi, come personaggi più noti quali Michele Serveto, presenti nel dizionario, sono i protagonisti della Riforma, costretti a confrontarsi con l'assolutismo confessionale del tempo: numerosi individui con diverse convinzioni religiose o puramente dottrinarie devono accettare la morte, l'esilio e la persecuzione. La diffidenza nei confronti dell'anabattismo e degli antitrinitari è da collocare in un sistema religioso-civile, in cui queste dottrine erano recepite dalle autorità come movimenti estremisti o sovversivi: la guerra dei contadini del 1525 e la rivolta anabattista di Münster del 1535 si possono considerare precedenti emblematici. Le persecuzioni non erano riservate, in tutti i fronti confessionali, ai sociniani o agli altri eretici conclamati: il confine fra ortodossia ed eterodossia, in questi secoli, si può considerare un'area labile, in continua definizione. La voce redatta da Gajewski relativa ai *Remonstrants*, seguaci di Jacobus Arminius, e la loro proposta di una dottrina della predestinazione nella sua forma condizionata, che lasciava aperta la possibilità di un'accettazione umana della grazia divina, testimonia questo fenomeno. I cosiddetti arminiani presentarono la *Rimonstranza* nel 1610 agli Stati d'Olanda e la Frisia Occidentale, provocando un'aspra controversia fra questi ed i seguaci di Franz Gomar, sostenitori di una dottrina della predestinazione nella sua forma più estrema. Nel sinodo di Dordrecht, negli anni 1618-1619, le tesi dei *rimonstranti* vennero respinte ed il loro capo politico Jan van Olden Barnevelt venne giustiziato nel 1619 con l'accusa di eresia. Dopo un periodo di persecuzioni, il gruppo si riunì nel *Remonstrantsche Broederschap* e tenne a Rotterdam nel 1630 il suo primo sinodo europeo. Analogamente il luteranesimo, anche se con esiti meno drammatici, venne attraversato da una lunga controversia, a cui il dizionario dedica numerose voci, che vedeva contrapposti i «filippisti», seguaci di Melantone, ed gli «gnesioluterani», sostenitori di Mattia Flacio Illirico. La controversia scoppia durante la Dieta di Augusta del 1530, durante la quale Melantone, nel commento all'articolo xv dell'*Apologia Confessionis Augustanae*, aveva assunto un atteggiamento conciliante con l'imperatore ed i sovrani cattolici, considerando «cose indifferenti»

(*adiaphora*) numerose forme della tradizione cattolica, dunque accettabili anche dal protestantesimo. La posizione di Melantone provoca la dura reazione di Illirico, che lo accusa di aver tradito l'eredità teologica della Riforma. La controversia si protrae per più di trent'anni, con numerosi contrasti fra i rappresentanti delle due correnti, fino a giungere alla *Formula di Concordia* del 1577. Nella raccolta di documenti si traccia il netto profilo confessionale delle Chiese luterane, che confluirà nel *Libro di Concordia* del 1580. Il testo, oltre a condannare le diverse dottrine sui sacramenti e su alcuni dogmi, sancisce la definitiva rottura con il calvinismo e con le altre chiese riformate. Il tortuoso percorso delle confessioni, ben documentato in tutti i passaggi principali dal dizionario, sembra lo specchio delle «parabole spirituali» che attraversano le persone del tempo. Le voci dedicate a personaggi più o meno noti della Riforma, infatti, non raccontano solo i supplizi ed i martirii, ma ripercorrono le numerose crisi interiori che molti di questi si trovarono ad affrontare. Gli esiti di queste conversioni potevano avere conseguenze estreme, oppure confluire all'interno delle «ortodossie». Si pensi ad Ignazio di Loyola, voce redatta da Mark A. Lewis, che viene inquisito e imprigionato nel 1527, prima di fondare la Compagnia di Gesù. L'inquisizione spagnola cercava i nessi fra gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio e le eresie degli *alumbrados*. Dopo un lungo percorso spirituale e l'accettazione dei limiti istituzionali, la sua Compagnia ottiene il riconoscimento da parte del pontefice Paolo III nel 1540. I gesuiti rappresenteranno uno degli strumenti più efficaci a disposizione del papato nelle attività di confessori, missionari ed educatori dell'Europa moderna. La storia di molte persone coinvolte in crisi spirituali, in cui assumono un ruolo centrale la *Devotio moderna*, l'umanesimo di Erasmo ed il diffuso bisogno di riforma che aveva caratterizzato i secoli precedenti, sfocerà in realtà ben diverse fra loro. Molti rimarranno, come Loyola, nei limiti istituzionali dell'ortodossia, dando vita a nuove forme di religiosità. Altri attraversano percorsi spirituali che talvolta sfociano nell'adesione alle «riforme estreme»; oppure, dopo aver aderito alla Riforma, tornano in seno alla Chiesa cattolica. La voce redatta da Emanuele Fiume su Jérôme Bolsec ricorda, ad esempio, che il frate carmelitano aderisce alla Riforma, abbandona la Francia e si reca a Ginevra. Qui, nel 1577, si scontra con Calvino sulla dottrina della predestinazione, accusandolo di eresia. Bolsec viene arrestato e condannato ad abbandonare Ginevra. Dopo alcuni anni di spostamenti fra Svizzera e Francia, torna nella Chiesa cattolica e pubblica una serie di scritti apologetici e polemici contro Calvino. Analogamente, nella voce relativa a Pierre Caroli, Fulvio Ferrario spiega che l'umanista viene espulso dalla Sorbona nel 1525 per le sue predicazioni sulle epistole di Paolo; fugge a Ginevra nel 1534 a causa delle persecuzioni scatenatesi in Francia, pur non essendo totalmente convertito alla Riforma. A Berna aderisce pienamente al calvinismo, diventando predicatore. Tuttavia Farel, Viret e lo stesso Calvino lo accusano di arianesimo e, nel 1537, è costretto ad abbandonare il suo ministero e la città. Si rifugia presso l'arcivescovo di Lione e con una lettera a Paolo III abiura la fede evangelica, rientrando nella Chiesa romana. In seguito Caroli scrive una serie di scritti polemici contro Calvino. Sono numerosi i casi di conversione al cattolicesimo con reazioni decisamente differenti e che testimoniano le sequenze delle crisi spirituali che attraversavano le persone del tempo. Lo stesso Torquato Tasso, sottolinea l'autore Mark A. Lewis, dopo la conversione del 1575, inizia ad avere grandi scrupoli religiosi e seri dubbi sull'ortodossia delle proprie opere, diventando paranoico. Oppure l'erasmiano Alfonso de Valdés, probabile gemello del più noto Juan de Valdés, che nel 1532, prima di morire, esprime la volontà di pagare duecento messe in suo suffragio. Valdés, spie-

ga Emanuele Fiume, essendo stato indagato dall'Inquisizione, non voleva essere condannato come eretico neppure dopo morto. L'evangelico Francesco Spiera, all'opposto, dopo aver abiurato nel 1548, si pente e cade in uno stato di profonda prostrazione fisica accompagnata da una disperazione spirituale per aver abbandonato la dottrina da lui riconosciuta come verità. Francesco Spiera, precisa l'autore Emanuele Fiume, muore poco dopo nella sua città natale, Cittadella, in piena depressione e dopo aver rifiutato l'estrema unzione. Di fronte alle numerose testimonianze di coerenza, di crisi interiori, di conversioni, si rimane particolarmente colpiti da voci dedicate a personaggi come Pietro Manelfi, redatta da E. Fiume. Da vicende come queste si può, infatti, cogliere la complessità del periodo storico e la problematicità nel dare una definizione dai contorni precisi ad un fenomeno come il nicodemismo, da cui si era partiti.

Il *Dizionario dell'età delle riforme* rappresenta uno strumento pratico per comprendere le diverse complessità di questi secoli. Le voci del volume sono infatti dedicate, oltre ai personaggi citati, anche ai protagonisti istituzionali, ai movimenti di riforma rimasti all'interno dell'ortodossia ed a specifiche dimensioni culturali. La voce relativa ad «arte e riforma» di Tiziana De Blasio, ad esempio, chiarisce quale sia la concezione dei diversi riformatori nei confronti delle rappresentazioni artistiche, sottolineando l'avversione di questi all'idolatria piuttosto che alla «bella arte», di cui Albrecht Dürer sarà uno dei maggiori interpreti. La voce redatta da De Blasio si integra con quella di Sincero Mantelli dedicata all'iconoclastia, in cui si chiarisce la tradizione storica del fenomeno e le accezioni con cui viene praticata l'iconoclastia durante l'età delle riforme. Così come sono presenti voci dedicate alle donne, quelle sante, le devote, le streghe, ma anche alla «donna» in generale: la voce di Adriana Valerio presta infatti particolare attenzione alla dimensione femminile nell'età moderna ed alle differenze socio-culturali che caratterizzeranno i diversi contesti religiosi.

I curatori del volume chiariscono fin dalle prime battute che le notizie non hanno alcuna pretesa di essere esaustive, si tratta di un primo sussidio per ulteriori ed approfondite ricerche. Tuttavia l'opera, presa nel suo insieme e ripercorrendo le numerose voci con gli attenti rimandi, si può considerare un lavoro più che compiuto, fornendo letture del tutto originali dell'età della Riforma e scientificamente affidabili. È emblematica, in questo senso, l'ultima voce del dizionario: Uldrych Zwingli. La voce redatta da Francesco Diego Tosto, offre le coordinate storiche principali e la formazione dottrinale del riformatore di Zurigo, sottolineando l'originalità del suo pensiero e della sua teologia. L'analisi proposta dall'autore permette di considerare Zwingli non più all'ombra di Lutero e di Calvino, ma come una delle figure più significative della storia del cristianesimo.

Gian Luca D'Errico

MARIE-HÉLÈNE FROESCHLÉ-CHOPARD, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 401.

Uno dei filoni di studio più ricchi e promettenti della storiografia francese di questi ultimi decenni è senza dubbio quello delle confraternite. Studiosi come Marc Venard, Roger Devos, Catherine Vincent, Bernard Montagnes, Bernard Dompnier hanno illuminato con contributi originali molteplici aspetti di questo variegato mondo.

Non ultima a muoversi nel solco di una tradizione storiografica ormai collaudata e robusta, che prende le mosse dagli studi pionieristici di Gabriel Le Bras e si ispi-

Recensioni

277

ra al magistero di Alphonse Dupront, è Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, direttore di ricerca al CNRS e membro del Centro di ricerche storiche dell'École des hautes études en sciences sociales, autrice di numerosi studi sulla storia religiosa della Francia di *ancien régime*. La penetrazione della riforma tridentina in Francia, la religione popolare, le espressioni collettive del sacro, le associazioni laicali, le biblioteche degli ordini religiosi sono i campi privilegiati della sua indagine. Dopo *Espace et sacré* (1994) sono ancora le confraternite dell'età moderna al centro dell'attenzione della studiosa in questo recente volume, ma qui l'orizzonte si allarga dalla Provenza all'intero territorio francese, indagato nelle pieghe delle sue differenziazioni regionali e nelle sue stratificazioni storiche e culturali.

Un'indagine così ampia ed articolata, supportata da una ricca e varia documentazione, è il risultato di studi locali preparatori, condotti dalla studiosa e da suoi collaboratori, spesso nell'ambito di seminari (come quelli tenutisi a Marsiglia presso l'EHESS) ed è il frutto di ricerche pluriennali condotte dall'autrice negli archivi francesi e romani, nelle chiese e negli archivi parrocchiali.

Molteplici sono le fonti utilizzate: dalle più tradizionali (statuti di confraternite, visite pastorali, legati testamentari) ai brevi di indulgenza, ai libri di pietà, alle testimonianze iconografiche. Queste ultime, in particolare, sono privilegiate dall'autrice in quanto riflesso delle istanze della Chiesa e della cultura religiosa che le plasma, ma anche per la ricchezza semantica e la pregnanza evocativa del linguaggio iconico, in grado di esprimere quegli aspetti della coscienza religiosa collettiva che la parola spesso non rivela.

Il ricco corredo di immagini, strettamente funzionale al testo, accanto al supporto di grafici, tavole, carte tematiche, costituisce un pregio di questo volume, in cui la ricerca storica si sposa con l'indagine quantitativa e con la lettura iconografica, secondo un approccio pluridisciplinare.

Il fine che l'autrice si propone è quello di illuminare l'evoluzione delle confraternite in Francia attraverso alcuni snodi importanti, per evidenziare, fra permanenze e mutamenti, l'influsso dei modelli devozionali proposti dalla riforma tridentina, delle istanze controriformistiche, nonché del progressivo laicizzarsi della sensibilità collettiva nel contesto della «civiltà dei lumi».

Luogo di intersezione tra mondo clericale e laicale, le confraternite appaiono, dunque, anche un osservatorio privilegiato per cogliere l'irraggiarsi della riforma cattolica nelle sue diverse tappe e nelle sue diverse velocità di marcia, quindi l'affievolirsi del suo slancio vitale alle soglie del Settecento.

È un percorso, quello tracciato dall'autrice, tutt'altro che rettilineo, che si snoda lungo un crinale frastagliato e fluttuante, ma che evidenzia alcuni passaggi significativi. Dalla crisi che nel primo Cinquecento il lussureggiante mondo confraternale conosce – per effetto della critica luterana alle opere ma anche dell'atteggiamento sospettoso delle autorità ecclesiastiche – germina una ripresa all'insegna del cambiamento. La confraternita del SS. Sacramento creata a Roma nel 1539 nella chiesa domenicana di S. Maria sopra Minerva assume a questo proposito un significato emblematico. Nella bolla di approvazione di Paolo III, e ancor più negli statuti del 1561, emerge lo spirito nuovo dell'associazione, che si esprime nella spiccata connotazione controriformistica e nel prevalere del momento culturale e devozionale sulle tradizionali forme di solidarietà confraternale. Ma rilevante è il ruolo dell'arciconfraternita romana soprattutto in quanto modello e punto di irraggiamento di un ampio ventaglio di associazioni simili, ad essa affiliate, che ne condividono gli scopi e partecipano al suo tesoro di indulgenze. La fitta rete di tali confraternite in Europa

e soprattutto in Francia è oggetto di un esame minuzioso, che pone in luce affinità e differenze, il diverso grado di continuità e di discontinuità con il passato e l'accentuarsi di un timbro combattivo, nel contesto segnato dalle guerre di religione.

Baluardo contro la Riforma ed espressione di un cattolicesimo militante e polemico appaiono anche le confraternite francesi della S. Croce, dello Spirito Santo, del S. Nome di Gesù e quelle dei Penitenti. Queste ultime, impegnate, soprattutto nelle regioni del Sud, nella lotta contro gli ugonotti, esprimono esigenze nuove, come appare dalla frequente intitolazione alla Vergine assunta in gloria e trionfante sull'eresia – la cui raffigurazione tende a sostituire quella tradizionale della Pietà – e dal peso centrale che il sacramento dell'eucaristia va assumendo, parallelamente al diradersi della pratica della disciplina.

Un'evoluzione è presente anche nelle Confraternite del Rosario, che già dal finire del Quattrocento annunciavano una sensibilità nuova, tanto da poter essere considerate un esempio di transizione fra spirito medioevale e moderno. Si fa strada, infatti, in esse, una dimensione devozionale più privata ed intima, legata alla recita individuale del salterio della Vergine e alla meditazione dei misteri di Cristo, mentre va scomparendo il momento conviviale del banchetto e la solidarietà spirituale si allarga oltre la cerchia dei confratelli per abbracciare una famiglia più ampia, universale.

La vittoria sui Turchi a Lepanto nel 1571, attribuita all'intercessione della Vergine del Rosario, segna l'avvio della straordinaria fortuna delle confraternite a lei intitolate e di una loro trasformazione profonda: esse assumono una robusta struttura istituzionale, incrementano una pietà alimentata dalla pratica frequente dei sacramenti e dalla preghiera che, da individuale, si fa celebrazione collettiva, grazie all'affermarsi della recita alternata e salmodiante del rosario, e quindi mezzo di salvezza per l'intera umanità.

Testimonianze eloquenti di questa evoluzione sono offerte dall'iconografia: le numerose illustrazioni riprodotte, dalle incisioni di libri di confraternite ai dipinti delle chiese parrocchiali della Francia meridionale, permettono di cogliere il passaggio da rappresentazioni ancora legate ai moduli medievali della Vergine di Misericordia dall'ampio manto, che protegge e al tempo stesso sovrasta i devoti con l'imponenza della sua figura, distante e ieratica, a scene in cui si esprime una pietà più personale e partecipata (attraverso il gesto di Maria che offre il rosario ai santi domenicani e ai fedeli) e non disgiunta dalla lotta antieretica e da motivi di propaganda monarchica.

Ma sono soprattutto le congregazioni mariane dei Gesuiti a marcare in modo radicale il passaggio dal mondo medioevale al moderno con la loro efficiente organizzazione, con la capacità di adeguare la strategia apostolica e il messaggio spirituale ai diversi ambienti sociali e professionali, con la sistematicità rigorosa delle pratiche di devozione individuali. Queste, come programmaticamente espone il manuale di p. François Coster ad uso dei membri della congregazione, scandiscono puntualmente i vari momenti della giornata e della settimana, e consistono nella preghiera, nella meditazione, nell'esame di coscienza serale, nella confessione e comunione frequenti. Vi si colgono, insomma, gli elementi distintivi delle confraternite moderne: il prevalere della devozione sul culto (praticato dalle confraternite medioevali con enfasi sulle manifestazioni pubbliche e con forte senso dell'identità di gruppo); il profilarsi di una pietà che si traduce anche in comportamenti etici, esemplati su Cristo, su Maria e sui santi, visti – questi ultimi – come modelli più che come intercessori; l'accentuazione degli atti religiosi individuali a scapito delle espressioni di sociabilità e di convivialità; il farsi strada, quindi, di una prospettiva individua-

le della salvezza in luogo della solidarietà collettiva assicurata dalla fitta trama di rapporti mutualistici di cui era intessuto il corpo confraternale.

«Dieu pour tous et Dieu pour soi»: il titolo esprime con efficace sintesi questo percorso e costituisce il *leit-motiv* del volume, la chiave di lettura del fenomeno confraternale in Francia lungo tre secoli. Tale tesi si inserisce in quella linea interpretativa che identifica il moderno con l'emergere dell'individuo e che trova riscontro anche nella storia dei sacramenti tratteggiata da John Bossy come un'evoluzione «dalla comunità all'individuo», per richiamare il titolo di una raccolta di saggi dello storico inglese, peraltro non menzionato dalla Froeschlé-Chopard. Una tale lettura può rischiare di tradursi in uno schema preconstituito, di imprigionare una realtà molteplice e dinamica entro una griglia interpretativa rigida, che esclude altri possibili approcci.

Ma non è il caso del volume che qui presentiamo. L'autrice propone con una certa insistenza la sua tesi, senza tuttavia assolutizzarla, cogliendo anche differenze, eccezioni, antinomie, senza forzare e sacrificare una realtà composita, sfrangiata, cangiante. Così, ad esempio, rileva la forte tenuta del patronato dei santi intercessori nelle confraternite parigine nel primo ventennio del Seicento, segno di una tenace eredità medioevale, mentre espressioni di sociabilità confraternale persistono ancora nella seconda metà del Settecento in alcune confraternite di Penitenti e del SS. Sacramento (i Penitenti dello Spirito Santo di Marsiglia continuano a difendere fino al 1760 di fronte alle autorità ecclesiastiche il banchetto del giovedì santo e altrettanto fanno i confratelli del SS. Sacramento di Draguignan) e nelle associazioni di mestiere, che tendono ad avvicinarsi sempre più alle confraternite di devozione, fino talvolta a confondersi con esse, ma non rinunciano ad esibire le tradizionali forme aggregative di solidarietà, come attesta la sostanziale fissità degli statuti.

Tuttavia, se pure lento, si delinea un processo evolutivo, concomitante con il progressivo dilatarsi della riforma tridentina, tanto che in Francia uno snodo importante si colloca negli anni 1620-1630, quelli appunto che vedono, dopo la fine delle guerre di religione, il decollo di una fase espansiva del rinnovamento cattolico, segnato dallo slancio missionario e dallo sviluppo di nuovi ordini e congregazioni religiose. Anche il diffondersi di una efflorescente letteratura devota testimonia il nuovo clima spirituale, rendendo accessibile ad una cerchia sempre più ampia un ricco repertorio di sussidi per la preghiera e per la meditazione personale. Spesso proprio i sodalizi confraternali hanno il ruolo di committenti e di fruitori privilegiati di questa letteratura, che veicola ed alimenta una pietà dagli accenti interiori ed introspettivi.

Il modularsi della devozione secentesca in direzioni e forme più rispondenti alla nuova sensibilità si avverte anche nella fortuna delle confraternite legate al tema della morte, sia di quelle rivolte a suffragare i defunti, sia delle associazioni sorte con l'esplicito scopo di impetrare aiuti spirituali per gli agonizzanti e di assicurare una buona morte. Se le prime, intitolate alle anime purganti, ma anche ad alcuni santi e soprattutto a Maria, riprendono il motivo della solidarietà dopo la morte, da sempre vivo nella pietà confraternale (ma testimoniando anche la crescente fortuna del Purgatorio nella teologia tridentina), significativo appare, nelle altre, il rilievo assegnato alla metodica preparazione alla morte. Emblematico, in particolare è l'affermarsi, soprattutto tra Sei e Settecento con lo sviluppo delle compagnie della buona morte, di un modello di associazione più libera, meno strutturata rispetto alle confraternite degli agonizzanti e rivolta al conseguimento della salvezza personale.

Ma il Seicento vede soprattutto il successo incontrastato anche in Francia delle confraternite del SS. Sacramento e del Rosario. Con l'ausilio di grafici e di carte

regionali, costruite sulla base dei brevi di indulgenza, l'autrice tratteggia una mappa, certamente non esauriente, ma indicativa, del diffondersi delle confraternite del SS. Sacramento dall'area parigina alle regioni nord-orientali e sud-occidentali e del loro consolidarsi soprattutto nelle zone di divisione confessionale. Un elemento di novità è dato dal sorgere al loro fianco di associazioni dell'adorazione perpetua che, come quella di Châlons risalente al 1659, pongono l'accento sulla pietà individuale, ma anche sull'effusione emotiva, su atteggiamenti di adorazione e di riparazione coinvolgenti cerchie di fedeli non necessariamente iscritti alla confraternita. Questa appare, dunque, un modello vincente, che attraversa secoli di cambiamenti, resistendo grazie alla sua capacità di evolversi e di adattarsi a nuove realtà.

Un fenomeno rilevante, in questa evoluzione, è il radicamento nell'ambito parrocchiale che associa le Confraternite del SS. Sacramento e quelle, pure fiorenti per tutto il Settecento, del S. Rosario. Anche di queste ultime l'autrice disegna il processo evolutivo verso una devozione sempre più privata, nutrita, più che della meditazione dei misteri di Cristo, di preghiere individuali e della pratica delle virtù, ben adattabile ad una dimensione quotidiana e domestica, fruibile soprattutto da un pubblico ormai quasi esclusivamente femminile.

L'inquadramento parrocchiale delle nuove confraternite determina una trasformazione strutturale: i loro membri hanno la gestione di un altare nella chiesa, partecipano alla vita liturgica in stretta dipendenza dal parroco, sono assidui ai sacramenti e coltivano una molteplicità di pratiche devote. I momenti di vita comunitaria si riducono fino a rendere superflua la stessa struttura confraternale. La negazione, o il superamento, da parte delle nuove confraternite, di quel vincolo solidale che è l'essenza dell'istituzione confraternale, mette in crisi il loro stesso esistere, cosicché l'autrice può affermare che le confraternite della controriforma sono vittime del loro stesso successo, ossia di quella devozione individuale da esse propagata che porta allo sfaldamento della vita comunitaria.

Questo approccio consente di superare l'obsoleto schema interpretativo del progressivo esaurirsi del dinamismo confraternale dopo la fioritura medioevale, attraverso il livellamento operato dalla controriforma, fino al declino del Settecento. Innanzitutto la dettagliata analisi condotta nelle regioni francesi evidenzia, nonostante la contrazione del numero delle confraternite e dei loro membri, la tenuta sostanziale, anche nel secondo Settecento, di molte di esse. Inoltre, come si è visto, la crisi, pure documentata e risalente in alcuni casi già alla seconda metà del Seicento, non investe tanto la vitalità religiosa quanto un preciso modello, che muta lentamente e si trasforma assumendo tipologie più adeguate alla sensibilità dei tempi moderni, come quelle delle associazioni pie e delle confraternite-istituzione. Riguardo a queste ultime, il caso della confraternita del SS. Sacramento di Grasse appare esemplare, benché un fenomeno simile si riscontri anche in altre zone della Francia e non solo in seno alle associazioni del SS. Sacramento. A Grasse la contrazione quantitativa dei membri si accompagna ad un mutamento della composizione sociale, che vede il prevalere delle *élites* cittadine sulle classi popolari, e ad un importante ruolo nella gestione del culto eucaristico e nella vita municipale.

Ma la prudenza nel parlare di fase di declino, di reflusso del fenomeno confraternale nel Settecento è d'obbligo se si pensa alla vitalità delle molteplici associazioni e confraternite legate a devozioni nuove, prime fra tutte quelle intitolate al Sacro Cuore. Ad esse il volume dedica le sue pagine più originali. I due capitoli finali offrono un quadro ben documentato della diffusione in Francia di questa devozione, altamente rappresentativa della sensibilità del tempo; essa convoglia in sé le istanze della

spiritualità di fine Seicento e rappresenta una sintesi delle devozioni più diffuse: al SS. Sacramento, alla Passione, alla Sacra Famiglia, alle anime del Purgatorio, a Maria Immacolata, a san Giuseppe. Gli esempi tratti dai libri di pietà, così come le numerose immagini, documentano ampiamente l'intreccio di queste devozioni.

Il reclutamento quasi esclusivamente femminile, comune a buona parte delle associazioni del tempo, caratterizza le confraternite del Sacro Cuore, accanto ad una progressiva laicizzazione e democratizzazione (dai registri delle confraternite sempre meno numerose appaiono, tra le iscritte, le monache e le nobili).

Particolarmente interessante è l'elaborazione dei dati desunti dai registri dei brevi di indulgenza (in questo caso particolarmente fedeli poiché tutte le neonate associazioni si rivolgevano al Segretariato dei brevi per ottenere le indulgenze), che permettono sia di cogliere le fasi di sviluppo della devozione, sia di disegnare la geografia della sua diffusione nelle varie regioni della Francia.

Se il numero delle confraternite dedicate al Sacro Cuore raggiunge percentualmente le punte più elevate negli anni 1740-1780, le carte regionali rivelano una distribuzione non uniforme, caratterizzata da una rara presenza nel bacino parigino e nelle regioni centrali e da una più fitta concentrazione nelle aree periferiche (soprattutto la Bretagna, la Normandia, il Nord-Est, la valle del Rodano, il Massiccio centrale). L'autrice spiega questo dimorfismo come il riflesso del diverso grado di penetrazione del giansenismo, da una parte, e di ricezione delle direttive romane, dopo la bolla *Unigenitus*, dall'altra. Le confraternite del Sacro Cuore apparivano infatti uno strumento della lotta contro il giansenismo, cosicché si evidenzia una corrispondenza tra le zone meno ricche di confraternite e quelle rette da vescovi filogiansenisti o che contano il maggior numero di preti «appellanti». Ma il successo delle associazioni del Sacro Cuore viene messo in relazione anche con il ruolo delle missioni, soprattutto di gesuiti e cappuccini, nel propagare la devozione come espressione di *douceur* e insieme come antidoto al giansenismo.

Volutamente l'autrice non indugia sulla valenza politica della devozione; pur non negando l'importanza di questa dimensione, che la recente storiografia tende a privilegiare e talora ad enfatizzare, ritiene necessario sottolineare le caratteristiche proprie della devozione e delle confraternite del Sacro Cuore, le loro finalità intrinseche, volte a dare risposta a precise esigenze spirituali. In particolare vi scorge l'aspirazione ad un rapporto più intimo e personale con Dio, riflesso della sensibilità morbida del secolo ed espressione del progressivo emergere, nelle confraternite moderne, della coscienza individuale come perno dell'esperienza religiosa.

L'analisi si conclude alle soglie della caduta dell'*ancien régime*, lasciando intendere una continuità – che l'evento epocale della rivoluzione francese non spezza – con il cattolicesimo ottocentesco, di cui sono ormai poste le premesse.

Occorre riconoscere all'autrice il merito di aver offerto con questo volume una ricognizione ampia del fenomeno confraternale nella Francia moderna, attenta insieme alle strutture e alla vita interna: un'impresa di ampio respiro, di cui si avvertiva l'esigenza in un ambito di studi nel quale la settorialità rappresenta uno dei limiti più frequenti.

Veramente ricca, e ben padroneggiata, è la messe di dati forniti, dettagliata e a volte minuziosa l'analisi, avvertito l'uso dell'apparato grafico ed iconografico. Talvolta il procedere analitico, per fasi cronologiche e, al loro interno, per tipologie associative, comporta qualche ripetizione e una certa monotonia narrativa.

Sarebbe piaciuto infine riscontrare una maggiore attenzione alle acquisizioni della storiografia non francese, in particolare angloamericana e italiana, assai poco

tenute presenti, ed una maggiore disponibilità a confrontarsi con altre linee interpretative. Ma la ricerca della studiosa francese offre comunque un importante punto di partenza anche per un successivo dibattito storiografico.

Annarosa Dordoni

KIM SIEBENHÜER, *Bigamie und Inquisition in Italien 1600-1750*, F. Schöningh, Paderborn 2006, pp. 250.

Nel 1953 il regista inglese Anthony Kimmins presenta il film *The Captain's Paradise*, storia fittizia di un bigamo, Henry St James, capitano di un traghetto che fa la spola tra il promontorio di Gibilterra e il Marocco. Il protagonista del film crede di vivere in un mondo perfetto: a Gibilterra egli divide la propria esistenza con Maud, una brava, perfetta moglie inglese, a Ceuta con Nita, una donna mediterranea piena di temperamento. Malgrado il film non abbia raggiunto il livello di un classico, supera la commedia stereotipata, grazie anche all'ottima interpretazione degli attori Alec Guinness, Celia Johnson e Yvonne de Carlo.

Henry St James è un caso esemplare dell'accezione moderna di bigamia: un uomo sposato con due donne, che vive in due mondi paralleli. Ed è proprio con l'evocazione della figura di questo bigamo esemplare che inizia il volume di Kim Siebenhüner, uscito nella collana *Römische Inquisition und Indexkongregation*, diretta da Hubert Wolf per l'editore Ferdinand Schöningh di Paderborn. Si tratta di uno studio approfondito e documentato, il cui tema centrale è il rapporto tra bigamia e inquisizione nell'Italia dei secoli XVII-XVIII. La ricerca, promossa dal Deutsche Historische Institut di Roma e dalla Friedrich Ebert-Stiftung, ha portato la studiosa tedesca a compiere un'accurata ricostruzione storica, condotta in primo luogo sulle fonti dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede.

La realtà storica della bigamia è ben diversa da quella rappresentata nel film di Kimmins, così come i bigami descritti da Kim Siebenhüner sono altra cosa rispetto al capitano St James. Essi, infatti, non hanno una doppia vita, ma per lo più sono costretti a lasciare la famiglia e a trasferirsi in paesi lontani per motivi di lavoro o per sfuggire alle guerre. Solo dopo questa rottura traumatica e dopo molto tempo, decidono di risposarsi. In base al diritto canonico, tuttavia, sono bigami a tutti gli effetti, non tanto per la doppia vita matrimoniale, quanto per il doppio legame. I canonisti dei secoli XVI e XVII definivano questa forma *bigamia simultanea*, distinguendola dalla *bigamia successiva*, riferita a chi si risposava dopo la morte del coniuge, e dalla *bigamia similitudinaria*, riferita ai chierici che si univano in matrimonio dopo la consacrazione.

La bibliografia storica sul matrimonio è molto vasta, ma solo da alcuni anni è stata avviata l'indagine sulla relazione tra cause matrimoniali e inquisizione. Si vedano, ad esempio, gli studi di Pierroberto Scaramella sui processi inquisitoriali per bigamia a Napoli, mentre è ormai un punto di riferimento imprescindibile il ciclo di pubblicazioni su temi matrimoniali, unioni, separazioni e trasgressioni in età moderna, iniziato nel 1999 sotto la guida di Silvana Seidel Menchi e Diego Quaglioni. La stessa Siebenhüner vi ha preso parte, pubblicando negli atti dei seminari della serie «I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani», svoltisi tra il 1998 e il 2001, i primi risultati delle sue ricerche, ora fusi all'interno del presente volume.

Ricorrendo il decennale dell'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, che conserva i fondi storici della Congregazione del Sant'Uffizio, è possibile trarre un bilancio di quanto prodotto finora dagli studi storici, sapendo che

– come ricordava recentemente Andrea Del Col – molto resta ancora da fare, soprattutto in riferimento agli aspetti istituzionali dell'inquisizione romana, alle strutture territoriali, al personale, ai metodi di indagine, ai rapporti tra centro e periferia.

La ricerca di Kim Siebenhüner compie un passo nella direzione auspicata da Del Col, in quanto getta nuova luce su una parte non secondaria dell'attività e delle competenze del Sant'Uffizio. Il contesto storico descritto è l'Italia tra Cinquecento e Settecento, luogo di incontro e crocevia di diverse culture e confessioni religiose, spesso in contrasto con il modello di società disciplinato e pio perseguito dalla Chiesa. La divisione di fede in Europa causata dalla Riforma richiedeva un posizionamento nuovo della Chiesa all'interno della società, che riguardasse sia la funzione del clero, sia la vita sociale dei fedeli, inclusa la sfera privata del matrimonio e della sessualità. Nello stesso tempo, la Chiesa metteva ordine nella dottrina, definendo il sacramento del matrimonio e la sua indissolubilità, unico luogo della sessualità legittima, valido per tutti gli stati cattolici.

Come fa notare la studiosa, fino al Cinquecento la bigamia non era considerata un reato contro la fede e non è un caso che sull'argomento non si pronuncino né il *Manuel de l'inquisiteur* di Bernard Gui, né il *Directorium inquisitorum* di Nicolas Eymerich, anche se, nella revisione di questo celebre manuale operata dal canonista Francisco Peña nel 1595, si trova già la definizione di bigamia in relazione all'eresia. Con la Riforma, cattolici e riformati si pongono la questione del riordino dottrinale in materia matrimoniale. Sarà il Concilio di Trento (1545-1563) a sanzionare in maniera definitiva la legittimità della bigamia, ponendo così il legame di questa con l'eresia. Lavorando sugli errori dei riformati, i padri conciliari stabilivano la dottrina ufficiale sul sacramento del matrimonio, simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa e, pertanto, apportatore di salvezza. Chi affermava altro si trovava nell'errore di fede e, perciò, era perseguibile dall'inquisizione, al pari di chi negava l'indissolubilità del matrimonio.

È solo dal XVII secolo, quindi, che la dottrina sulla bigamia rientra a pieno titolo nella teologia e nel diritto ecclesiastico, minuziosamente esaminata da autori come Deodato Scaglia (*Prattica di procedere*), Cesare Carena (*Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis*), Francesco Albizzi (*De inconstantia in iure admittenda*), Diego Garcia de Trasmiera (*De Polygamia et Polyviria*). L'eresia propria era stata definita da Francesco Albizzi «error veritatem cum pertinacia assertoris», per cui poteva essere eretico solo chi era battezzato e commetteva o persisteva volontariamente l'errore; non riguardava, pertanto, ebrei o musulmani, che erano considerati semplicemente infedeli.

Il lavoro condotto da Kim Siebenhüner sulle fonti dimostra che la condanna e la persecuzione della bigamia rivestivano un significato particolare, proprio in quanto opposizione ad un reato contro la fede. I processi e le sanzioni inflitte ai bigami assumono una valenza esemplare, contribuendo a cambiare in profondità i costumi e il modo stesso di intendere la vita matrimoniale. I documenti esaminati dalla studiosa ci restituiscono storie reali di uomini e donne vissuti nel Seicento e nel Settecento, dei loro matrimoni, dei loro conflitti e delle loro strategie di sopravvivenza. Sono testimonianze affascinanti, stralci complessi di realtà del passato, che rivelano non solo aspetti dell'ordine sociale, ma anche e soprattutto vite private di donne tradite e sole, donne e uomini bigami, innamorati, imbrogliatori, truffatori, personaggi doppi e senza scrupoli.

Lo studio della bigamia nell'Italia moderna ha portato Kim Siebenhüner ad andare oltre la criminologia storica, per seguire un percorso che porta inevitabilmen-

te all'Inquisizione romana, impegnato nella lotta contro le infrazioni nello stile di vita religiosa e nei comportamenti sociali dei fedeli. Unendo il materiale processuale residuo negli archivi romani della Congregazione con le fonti inquisitoriali del Trinity College di Dublino, Kim Siebenhüner enumera circa 200 casi di bigamia sottoposti a processo tra il 1570 e il 1720. La studiosa tedesca ricostruisce diversi casi, i quali, divenuti di dominio pubblico, furono prelevati dai tribunali laici per poi essere giudicati da quelli inquisitoriali (processo contro Giacomo Vaccinari di Tivoli, 1570). A volte sorgevano violenti conflitti tra la Serenissima Repubblica di Venezia e il papato, per motivi quasi sempre economici, in processi di bigamia ed eredità, come nel caso del veronese Taddeo Liparelli (1591). Nel complesso, a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento i processi per bigamia aumentano ovunque, anche se in molti casi le competenze civili ed ecclesiastiche si sovrappongono ed entrano in conflitto, come dimostra la controversa tra il governatore di Roma e il Sant'Uffizio nel caso del poligamo Giovanni Agostino da Camerato (1626).

Molta attenzione è dedicata nel libro all'aspetto processuale e alla procedura inquisitoriale. Nei processi per bigamia, gli interrogatori e le argomentazioni si basavano sulla teologia, sul diritto canonico e sulla procedura inquisitoriale. I punti chiave del procedimento erano tre: il *corpus delicti*; la possibilità di eresia, la sua eliminazione o conferma; la classificazione minuziosa del delitto. Risultava determinante la differenza tra un processo avviato in seguito a denuncia e un altro in cui l'accusato si era spontaneamente presentato. La tradizione, infatti, vedeva nella auto-denuncia un motivo di clemenza (*privilegium sponte comparentium*): il tribunale si accontentava di accogliere la confessione, senza conseguenze come l'incarcerazione, le pene corporali, ecc., mentre chi non si presentava spontaneamente veniva trattato come «denunciato». Nella fase istruttoria, si ascoltavano i testimoni, poi, secondo i casi, o si citava la persona o la si arrestava. Dopo di che iniziava il processo accusatorio, che doveva provare la colpa. Terminata l'indagine, si dava all'accusato la possibilità di difendersi con un avvocato, in caso di indigenza l'avvocato dei poveri. L'accusato poteva però rimettersi direttamente al verdetto della corte. Il processo terminava con l'*expeditio* del caso, la definizione e l'esecuzione della sentenza.

Per procedere nelle cause, bisognava chiarire le circostanze del primo e del secondo matrimonio. In seguito, era necessario appurare come il bigamo avesse ottenuto un secondo permesso di matrimonio, dimostrando surrettiziamente il proprio celibato. È provato, infatti, che molti inquisiti per bigamia riuscivano a procurarsi falsi documenti, con finti testimoni e altri trucchi, con la conseguenza che i processi si duplicavano, dando vita ad ulteriori procedimenti giudiziari per l'accertamento della falsa testimonianza. La procura di attestati di morte e di stato libero poteva diventare un vero commercio, come dimostra il caso di Anatolio Panier, il quale nel 1684 per la somma di 12 scudi, era pronto a procurare a Francesco Cavallini un attestato di morte. Alla fine del processo, ai bigami trovati colpevoli spettava l'abiura, la penitenza e il carcere, il secondo matrimonio veniva annullato e il reo rimandato dal primo coniuge.

I casi processuali esaminati nel libro dimostrano che le sanzioni che superavano la pena ordinaria riguardavano delitti particolarmente gravi, quali l'uxoricidio, la poligamia o la persistente resistenza (*obstinatio*) contro il tribunale, per i quali era previsto il carcere a vita. L'obbligo di dichiarare età, nome, mestiere e status del delinquente negli atti offre importanti indicazioni sulla stratificazione sociale dei bigami, quasi tutti artigiani poveri, sarti, calzolari, maniscalchi, muratori, tessitori, i quali non possedevano una propria bottega ed erano costretti a spostarsi per trovare lavoro, a volte percorrendo distanze considerevoli.

Ci si può domandare come fosse possibile scoprire un caso di bigamia, quando potevano intercorrere anche centinaia di chilometri di distanza tra il primo e il secondo matrimonio. Il libro di Kim Siebenhüner illumina anche questo aspetto, mostrando come funzionava il flusso delle informazioni. Anche se nei secoli XVI e XVII si era già instaurato un buon sistema di posta, parallelamente esisteva una rete d'informazione che si serviva di contatti permanenti o periodici, nonché di informatori e patentati dell'Inquisizione, che riportavano notizie prese sul territorio: «mentre stavo in osteria, mi chiesero di tale Domenico ... oh, briccone, come ha preso moglie in Narni se ha una in Collelongo ...?»; oppure: «haver inteso dire da molti che detto Luca habbia moglie viva in Corsica ...». Senza dimenticare che l'obbligo dell'annuncio domenicale in chiesa dei matrimoni poteva portare a denunciare all'autorità ecclesiastica unioni avvenute in precedenza.

La mobilità sociale dei bigami riveste un ruolo di primo piano nella ricerca di Kim Siebenhüner. Contro l'immagine di un mondo statico, la studiosa mostra come l'Europa moderna fosse una realtà in continuo movimento. Nella mobilità generale, si inseriscono gli spostamenti dei bigami, i quali il più delle volte non avevano affatto l'intenzione di risposarsi, ma con l'avvio di una nuova attività lavorativa era frequente che si stabilissero nuovi rapporti e nuovi legami. La connessione tra bigamia, mobilità e migrazione spiega – secondo Kim Siebenhüner – la prevalenza dei casi maschili, date le ben diverse possibilità di spostamento che avevano marito e moglie.

Un altro aspetto che percorre il libro riguarda la sessualità prematrimoniale, la cui definizione era stata precisata in modo nuovo dal Concilio di Trento. Se prima una promessa di matrimonio permetteva delle intimità, ora questo impegno veniva moralizzato e penalizzato. In diverse bolle papali, i rapporti sessuali prematrimoniali erano trattati e dichiarati come peccato mortale. Molto efficace, da questo punto di vista, la ricostruzione della causa di Gerolamo Pranca, portata davanti all'inquisitore di Novara:

«Saranno adesso tre anni e mezzo ch'io la sposai nel detto luogo di Cesto. Et fu un'occasione ch'io mi ritrovavo solo a mal, che se mi veniva qualche infirmità non havevo chi m'aiutasse. Et stando io in Cesto cominciai a gauder la sudetta donna, et anco ad habitar in casa sua, et la gente murmurava. Et il curato ... mi disse che murmurava tutta la terra, che però mi risolvessi a pigliarla o scappare».

La rigida politica sanzionale del Sant'Uffizio poteva fare delle eccezioni, se agli accusati era possibile dimostrare la mancanza di propositi eretici, come nel caso di Antonio Chellini di Faenza (1720). Davanti al tribunale, costui dichiarò di aver fatto promessa di matrimonio ad un'altra donna solo perché si trovava in difficoltà finanziarie e che avrebbe, a suo tempo, restituito il denaro ricevuto. Paradossalmente proprio questa truffa lo alleggeriva davanti al tribunale:

«... tali semplici trattati devono piuttosto interpretarsi che siano stati fatti per scherzo e per ingannare così la zitella ... e per distorcerle denaro, nel qual caso cessando l'abuso del sacramento, viene a cessare la causa di fede et, in conseguenza, la giurisdizione dell'Inquisizione».

Il risultato finale del libro è convincente e senza dubbio l'exkursus storico-giuridico su bigamia ed inquisizione che esso presenta pone sotto una luce nuova la vita e la fede nell'Italia moderna. Un aspetto emerge con chiarezza: la persecuzione dei bigami da parte dei tribunali inquisitoriali ha inizio con la Riforma e il Concilio di

Trento, quando la sfera del matrimonio acquisisce un ruolo di primo piano nella divisione confessionale. Ma è solamente con la definizione di eresia che il matrimonio diventa una questione di fede e di «verità».

Daniel Ponziani

ORietta FILIPPINI, *La coscienza del re. Juan de Santo Tomás confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)*, Olschki, Firenze 2006, pp. 204.

Nel 1621 una nuova generazione salì al potere in Spagna: Filippo IV (1605-1665) e il conte-duca Olivares. La politica spagnola ebbe un sussulto verso l'imperialismo economico e accentratore, nell'illusione di poter riportare la Spagna, il grande impero su cui non tramontava mai il sole, ai fasti di Carlo V e Filippo II, di cambiare la rotta a un Paese che tutti percepivano in declino. La politica interna essenzialmente passiva, i costi di una politica estera che ricadevano direttamente sulla Castiglia e l'esoso fiscalismo di Filippo III vennero sconvolti da Olivares, in una ondata di attivismo sino ad allora sconosciuta. Sorvolando sopra le sconfitte commerciali inflitte alla Spagna dagli olandesi, il Conte-duca condusse una politica militare tutta europea: l'oro raccolto in Andalusia finanziò le operazioni della guerra dei Trent'anni, nella piena trascuratezza della politica internazionale. L'America dunque fu il motivo degli insuccessi europei raccolti dal Conte-duca, la spiegazione dei rovesci militari, come Ledune nel 1639 e Rocroi nel 1643, la causa della secessione del Portogallo e dell'occupazione da parte dei francesi della Catalogna. Dopo ventidue anni di ininterrotto governo nel 1643 Olivares dovette ritirarsi dalla vita politica, artefice del declino e della dissoluzione della potenza spagnola che proseguì per tutti gli anni Quaranta del Seicento.

Il momento della caduta in disgrazia del *Valido* di Spagna, o come Olivares avrebbe preferito essere chiamato, del fedele ministro di Sua Maestà, si inserisce in un contesto di politica internazionale molto delicato: la morte di Luigi XIII lasciava il trono di Francia nelle mani di un bambino, l'Inghilterra era sempre più avviata alla guerra civile, e la condanna dell'*Augustinus* di Giansenio da parte di Urbano VIII avrebbe di lì a poco dato inizio al fomento giansenistico che interessò l'Europa e sconvolse le politiche nazionali fino al XVIII secolo.

È da questo inteso 1643 che ha inizio il libro di Orietta Filippini: *La coscienza del re. Juan de Santo Tomás confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)*. Il tramonto del Conte-duca, infatti, coincide con il sorgere della potenza di un nuovo individuo presso la corte spagnola: il domenicano Juan de Santo Tomás, al secolo João Poinot, da tempo avversario dell'Olivares, nominato confessore del re. Si tratta di un personaggio complesso. Fu professore, inquisitore, autore di trattati di teologia, filosofia e scolastica ed esercitò il suo compito di confessore sino alla morte, avvenuta durante la campagna aragonese al seguito di Filippo IV il 17 giugno 1644, e a cui succedette Juan Martínez, domenicano, già confessore della regina.

Se è stato detto che l'esercizio del potere dopo tutto non è che l'esercizio dell'arte delle apparenze, non è a queste che la studiosa si dedica scavando minuziosamente nello scacchiere dei personaggi, nelle lotte intestine tra il partito olivarista e i suoi avversari, e nei contesti politici di questi quasi due anni, rendendo la storia di Tomás lo strumento per indagare lo stretto legame tra il potere e l'ideologia, quella trasmessa al monarca dal suo confessore nella precisa funzione di consigliere spirituale. La storia di Juan de Santo Tomás in quanto confessore di Filippo IV, e l'analisi

si di un periodo cronologico ristretto (dal 1643 a metà del 1644, esattamente gli anni in cui Tomás ricoprì questo incarico) permettono di tracciare un quadro degli anni che segnarono la fine di Olivares e degli aspetti che condussero alla nomina di Tomás e dei risultati ottenuti attraverso i consigli spirituali dati a *Felipe el Grande* nella formazione di una nuova politica monarchica.

Nonostante le sue origini portoghesi e francesi, che avrebbero potuto essere un possibile ostacolo a divenire confessore del re di Spagna, la nomina di Tomás al prestigioso compito di confessore del re avvenne senza contrasti. In ciò favorito dai suoi sentimenti antilivaristi che continuò ad esprimere, quando divenuto confessore, nel tentativo di avviare il monarca, cresciuto sotto l'ala protettrice di Olivares, a una monarchia personale, in cui non trovassero più spazio favoriti e prediletti. Attraverso un'ampia documentazione (che l'autrice interrogherà più volte nel corso dello studio ponendo sempre domande diverse), che va dalle testimonianze degli ambasciatori alla letteratura memorialistica che accompagnò la caduta in disgrazia di Olivares e alle lettere di quest'ultimo all'amico Antonio Carnero e viceversa, la Filippini compie una serie di precisazioni che ridefiniscono alcune interpretazioni storiografiche.

Ripercorrendo con esattezza la cronologia degli eventi che condussero alla caduta in disgrazia di Olivares (da quella di Gregorio Marañón, autore della biografia *El Conde Duque de Olivares. La pasión de mandar* uscita nel 1936, a quella di molto successiva di John Elliott, *The Count-Duque of Olivares* del 1986, così carica di influenze nella storiografia spagnola), la Filippini divide la caduta di Olivares in due distinti momenti: quello del favorito stesso nel gennaio del 1643 e quella della moglie nell'ottobre dello stesso anno. Inoltre l'autrice fornisce una precisazione sul ruolo di Maria Agreda nella caduta di Olivares. Non trovando documentazione a sostegno della tesi di Marañón circa l'esistenza di un rapporto tra la mistica e il monarca sin dal gennaio del 1643, la Filippini attribuisce un pieno ruolo e responsabilità a Tomás nel nuovo corso della politica di Filippo IV nei confronti dei *validos* di corte e dei tentativi di una monarchia personale, così come il domenicano diventa il tramite della nascita dell'amicizia tra l'Agredana, entrata in convento a soli 13 anni con la madre e la sorella, e il monarca spagnolo.

Ma vediamo ora chi era Tomás. Anche su questo punto la Filippini si concentra sulla figura del confessore. Non vi è spazio per il Tomás che interessò, anche in tempi recenti, la storiografia: non il teologo, il filosofo, lo scrittore, il professore, tutti ruoli a cui l'autrice accenna solo per individuare trame e rete di relazioni che condussero il Tomás a ricoprire l'importantissima funzione di confessore del re, per individuarne il *patronage* di provenienza. Gli esordi, i presupposti della sua carica, sono indicati nella sua partecipazione alla commissione sulla riforma fiscale voluta da Filippo IV per discutere della legittimità di alcuni tributi e particolarmente sulla loro imposizione agli ecclesiastici, commissione convocata per «comprendere se gravassero sulla sua coscienza atti di governo illegittimi» (p. 91), visto che i provvedimenti fiscali straordinari decisi per finanziare gli eventi bellici chiedevano contributi in denaro alla Chiesa, la consegna di argenti delle chiese e dei conventi, nonché, fatto ancora più grave, una riforma dell'inquisizione attraverso la diminuzione del numero dei suoi funzionari e un prelievo sul pagamento dei collaboratori dell'istituzione. Non erano le valutazioni economiche e politiche quelle che i convocati dovevano meditare, ma la coscienza del re, i suoi scrupoli e magari anche quella reputazione a cui erano riservate così tante pagine nella trattatistica di formazione del principe del Seicento.

Come abbiamo già detto, Tomás fu il tramite del lungo e complesso rapporto, epistolare e non, iniziato tra Maria Agreda, al secolo María Coronel, e Filippo IV. L'evento sensazionale di una intera famiglia che entrò in convento, le estasi e le visioni di cui la mistica godette (che giunsero sino ad attribuirle un ruolo nella presunta evangelizzazione di alcune regioni della Nuova Spagna, un fenomeno di bilocalizzazione che fu la prima occasione in cui il monarca sentì parlare dell'Agredana), le conferirono da subito una funzione chiave nella politica monarchica. Le idee attorno al governo e i presupposti teologici della Mistica e del Confessore sono, nella ricostruzione fatta dall'autrice, gli stessi: dare inizio a un governo personale e a una riforma morale (p. 127). Dalle lettere, infatti, traspare frequentemente la concezione secondo cui l'ammenda e la pratica delle virtù obbligano Dio nei confronti di chi si applica (p. 124). Filippo IV è come il re David e il riconoscimento delle proprie colpe e la comprensione dei limiti che condizionano l'agire sollecitano l'intervento divino; i meriti di Filippo IV ricadranno sull'intera monarchia.

L'affermarsi del potere, seppur cronologicamente breve, del confessore Tomás avvenne attraverso una serie di interventi volti a sbaragliare gli amici di Olivares, cosa per cui fu utilizzato qualsiasi mezzo. Si misero all'opera prima di tutto i tribunali. Il processo inquisitoriale che si era aperto nel 1626 intorno al monastero benedettino di San Plácido di Madrid, aveva toccato solo parzialmente il suo fondatore Jerónimo Villanueva. Allora, i fenomeni mistici e lo strano rapporto tra monache e confessore non avevano coinvolto la fama di Villanueva, in parte grazie proprio alla potente amicizia con Olivares. Ma la sostituzione di Antonio Sotomayor alla carica di inquisitore con Diego de Arce y Reynoso significò spostare metri di giudizio e di confronto che condussero alla caduta in disgrazia anche di questo membro del partito olivarista, in un totale cambiamento di equilibri che raramente risparmiò qualcuno e dietro ai quali è sempre visibile, dalle ricostruzioni della Filippini, la mano del potente confessore Tomás.

Accanto all'inquisizione fu usato un altro strumento di epurazione: l'uso dissimulato e spregiudicato delle profezie. Tra la primavera del 1643 e l'autunno dello stesso anno Tomás fece confluire a Saragozza diversi religiosi che si dicevano portatori di rivelazioni riguardanti il governo della monarchia. I contenuti di queste rivelazioni straordinarie non compaiono nella ricca documentazione usata dall'autrice. La profezia aveva evidentemente perduto il suo significato per diventare strumento politico. Nella vicenda Tomás mette le proprie conoscenze teologiche a servizio di opinioni e competenze politiche: «un caso in cui il confessore del re divenne propugnatore della causa profetica e di difesa della disobbedienza di un religioso» (p. 142). Il caso è quello del gesuita Galindo che aveva scritto un memoriale, poco prima o poco dopo la caduta di Olivares a seconda che a parlarne fosse avversari o amici del decaduto *valido*, al suo superiore Francisco Aguado per esortarlo a rinunciare alla carica di confessore di Olivares. Il fatto fu un'espressione di disobbedienza al superiore, mettendolo in guardia e allertandolo del pericolo per la sua salvezza eterna poiché il suo ruolo di confessore lo rendeva responsabile dello stato della monarchia, ma era soprattutto un modo per rendere gli scrupoli di un religioso fonte di riflessione politica per la coscienza del re. Quest'ultima, intima e personale, non emerge con forza nell'opera di Orietta Filippini e l'autrice ne è consapevole mentre conduce per mano il lettore tra gli intrighi di corte e le politiche del confessore del re, costruendo un nuovo tassello conoscitivo al ruolo svolto dalla Chiesa all'interno della monarchia spagnola seicentesca.

Michela Catto

Recensioni

289

GIANNA POMATA-GABRIELLA ZARRI (eds.), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*. Atti del convegno storico internazionale, Bologna, 8-10 dicembre 2000, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 406.

Per chi abbia avuto l'occasione di leggere la maledizione al padre con cui si chiude *L'inferno monacale* della veneziana Arcangela Tarabotti, sintesi potente dei fallimenti affettivi verso Dio e verso gli uomini di una delle tante monacate a forza del XVII secolo, non è facile scrollarsi di dosso l'imperativo del ricordo di una realtà tanto diffusa ed indispensabile agli equilibri della società italiana di antico regime, quanto fonte di sofferenza e umiliazione (cfr. F. Medioli, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990). Resta infatti indubbio che il convergere di interessi eterogenei legati da un lato al valore fondante della clausura per tutti i monasteri femminili dal concilio di Trento e dall'altro alle esigenze di immagine e salvaguardia dei patrimoni delle famiglie, si concretizzò in recinti spesso angusti per le donne della prima età moderna e del Barocco.

È proprio Gabriella Zarrì, la studiosa che con grande intelligenza ha riflettuto sulla natura di questi recinti, che insieme a Gianna Pomata ci propone ora, attraverso le pagine di questa raccolta, uno sguardo complementare sui monasteri femminili, qui analizzati in quanto «centri di cultura» fra Rinascimento e Barocco. Uno sguardo che deriva dalla scelta di coniugare «insieme storia culturale e storia sociale sulla base delle domande della *gender history*» (*Introduzione*, p. XVIII), sino a mettere a fuoco la realtà di gruppi di donne e singole figure che seppero farsi presenti alla società in cui vissero tramite le arti – musica, teatro, arti figurative –, la scrittura, la partecipazione alla vita civica: sono, queste, le tre sezioni del volume. Certo questa «partecipazione» ebbe limiti precisi qualitativi e quantitativi, ma quando – come accade nelle pagine qui prese in esame – la si indaghi in una prospettiva di genere – che è altra cosa rispetto ad anacronistiche prospettive militanti –, essa permetterà di guardare a quei recinti con rinnovata curiosità, sino a rimettere in discussione le visioni della clausura di età moderna più accreditate: è, questo, uno dei nodi teorici essenziali del volume su cui si ritornerà in conclusione.

Quanto ai saggi che compongono la prima parte del volume, è interessante notare come proprio attraverso le arti le monache abbiano potuto interagire con la città che le ospitava. Se altrove questo rapporto è stato studiato soprattutto in relazione alle committenze monastiche, in questa sede sono la musica, il canto e la pittura realizzate dalle monache stesse ad essere considerate. Colpisce, ad esempio, il gran numero di organiste presenti nei monasteri bolognesi, ricordate in quanto tali dalle fonti d'archivio, proprio per l'attrazione che sapevano suscitare nel pubblico che veniva ad ascoltarle in chiesa. Sostegno indispensabile alla preghiera comunitaria, queste donne erano un vanto per le famiglie d'origine e per la città tutta: si devono a Craig Monson e a quest'ulteriore approfondimento dei suoi studi sulla musica monastica, una documentata appendice che elenca le musiciste divise per comunità d'appartenenza, nonché una rivisitazione delle vicende della cantante Laura Bovia che nel 1584 lasciò San Lorenzo per cantare alla corte medicea dopo una decina d'anni di concerti pubblici dal monastero: un segno della sua bravura ma anche dell'interesse che le monache riponevano in questo tipo di attività (C.A. Monson, *Ancora uno sguardo sulle suore musiciste di Bologna*, pp. 3-26). Evidentemente erano soprattutto le grandi festività religiose che si prestavano a questo genere di *performances* sacre: molto interessante a questo proposito il saggio di Colleen Reardon che esamina le *Lamentationi sagre e mottetti ad una voce col basso* composte a metà Seicento

espressamente per le monache dal senese Alessandro Della Ciaia (C. Reardon, «*Ha innalzato un muro interno a me*»: *lamentazioni per monache senesi*, pp. 27-43). A Mattutino, nei giorni del Giovedì, Venerdì e Sabato Santo, il pubblico accorreva per sentire le vedove di Cristo che piangevano il loro sposo ed è proprio questa particolare rivisitazione sacra del pianto rituale praticato in tutta l'Italia d'*Ancien Régime* a risultare interessante. Un'ennesima conferma non solo dell'autorappresentazione delle religiose, ma anche del ruolo assegnato loro dalla società laica: spose di Cristo, garanti dell'alleanza tra comunità celeste e società civile. Un ruolo essenziale dunque, a cui bisognava restare fedeli anche quando non fosse stato il frutto di una libera scelta, o quando si scontrasse con altri desideri e inclinazioni quali, ad esempio, la musica. È il caso di suor Maria Vittoria Frescobaldi, monacata a forza presso Santa Verdiana a Firenze e un tempo famosa per il suo canto che attirava pubblico e artisti in chiesa e alle grate del parlatorio; nel 1620 verrà processata per aver introdotto in clausura il marchese Sinolfo Ottieri, musicista, per far musica insieme. Al di là del fatto che, storiograficamente parlando, l'osservazione formulata per inciso da Manuela Belardini, autrice del saggio, – «Le colpe quindi, e non le virtù le hanno permesso di lasciare traccia di sé» (M. Belardini, *Musica dietro le grate. Vita e processo di Maria Vittoria Frescobaldi «monaca cantatrice» del Seicento fiorentino*, pp. 45-72; in part. p. 46) – risulta molto meno banale di quanto non potrebbe sembrare, colpisce in questa vicenda la durezza con cui il marchese venne condannato al carcere a vita in esilio per volere della magistratura criminale fiorentina, a cui il caso era stato assegnato per intervento del granduca e dopo un contrasto di competenze con il tribunale della Nunziatura. Come ben sa chi abbia studiato i tentativi di riforma della vita monastica nelle città italiane del tardo medioevo, le monache sono un patrimonio pubblico e attentare alla loro purezza si traduce in un attacco ai beni pubblici da perseguire. In questo senso è probabile che la «pubblicità» di cui godevano le monache cantanti e musiciste si traducesse in un'aggravante in caso di violazioni alla regola della clausura che avrebbe dovuto salvaguardarne la castità.

A proposito dell'offerta formativa propria dei monasteri sarà poi interessante notare che i diversi saggi di questa sezione offrono informazioni complementari: se Monson insiste sul fatto che spesso la formazione musicale avveniva prima dell'ingresso in monastero a causa della difficoltà a far entrare insegnanti nel recinto claustrale, nel caso di suor Maria Vittoria è certo che fu proprio all'interno di quello stesso recinto che poté affinare le proprie doti canore. La cultura laica dunque non restava necessariamente fuori dai chiostri, a patto che sembrasse adattabile al contesto specifico in cui doveva essere utilizzata. Un esempio ulteriore è proposto per il XVI secolo da Elissa Weaver, che ha potuto studiare un volgarizzamento in rima di alcune favole esopiche da usarsi come intermezzo nelle rappresentazioni teatrali monastiche per ribadire alcuni concetti: nella fattispecie, significativamente, l'importanza di accontentarsi della propria sorte (E.B. Weaver, *Esopo nel teatro delle monache toscane*, pp. 73-92). In altri casi poi, saranno le singole monache a piegare la formazione ricevuta in un contesto laico ai loro nuovi interessi: è il caso dell'arte povera teorizzata a praticata dalla clarissa osservante Caterina Vigri da Bologna nelle pagine del breviario da lei miniato (K. Arthur, *Il breviario di santa Caterina da Bologna e «l'arte povera» clarissa*, pp. 93-122), nonché dell'attività di suor Lucrina Fetti, sorella del pittore di corte Domenico, che dovette iniziarla alla pittura, e quindi monaca presso il monastero mantovano di Sant'Orsola. Forte dell'appoggio di Margherita Gonzaga d'Este, che disponeva di un proprio appartamento nel monastero pur senza risiedervi stabilmente, la Fetti contribuì a fare di

Sant'Orsola una *dependence* della corte, dove le devozioni delle gran dame Gonzaga venivano trasformate in immagine (A. Gladen, *Suor Lucrezia Fetti: pittrici in una corte monastica seicentesca*, pp. 123-141).

Quanto alla seconda sezione del volume dedicata a diversi casi di scrittura monastica, sono le dense pagine introduttive di Gianna Pomata ad evidenziarne i nodi teorici forti (cfr. in part. pp. xxvii-xxxvii): dalle rime alle lettere, dalle deposizioni processuali ai memoriali di autodifesa di fronte all'Inquisizione, queste diverse *Scritture* si impongono come fonti per una storia sociale della scrittura stessa, che nella sua declinazione di genere implica una revisione di concetti base quali l'autorialità – Elisabetta Graziosi parlerà di «autorialità debole» (E. Graziosi, *Arcipelago sommerso. Le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, pp. 145-173), mentre le pagine di Anna Scattigno su Maria Maddalena de' Pazzi spingeranno piuttosto a confrontarsi con un' «autorialità sovra-individuale» (A. Scattigno, *Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, pp. 175-204). Lo specifico contesto religioso femminile pone poi la questione centrale della «scrittura obbediente» che, come nota opportunamente Pomata, porta in sé il paradosso di una scrittura nata per facilitare il controllo da parte di autorità maschili diverse e che diventa anche «modo di espressione dell'io, e quindi veicolo di presa di coscienza» (G. Pomata, *Introduzione*, p. xxxiv). È quanto emerge chiaramente dal poderoso saggio che Marilena Modica dedica a *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano* (M. Modica, *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano*, pp. 205-230): nel corso del processo che la vede accusata di aver diffuso l'eresia quietista in Palermo, la pinzochera Teresa di san Geronimo consegna all'inquisitore una lunga memoria difensiva, che ripercorre la propria vicenda interiore, dove la passata fiducia nella via quietista si accompagna all'attuale paura di essere stata ingannata. È il 1697 e il secolo della mistica sta volgendo al termine: l'abilità di Modica sta proprio nella capacità di contestualizzare questa vicenda nel più vasto processo di secolarizzazione della società che caratterizzò la seconda metà del Seicento. Suor Teresa insomma, non mette in dubbio la sua esperienza solo per la paura immediata dell'inquisitore; accanto ad essa si sente, quasi tangibile, il vacillare di tutto un mondo causato dall'affinarsi degli strumenti di controllo e repressione della Chiesa – in particolare la *discretio spirituum* – sempre più ambivalente di fronte alla mistica, ma anche da una più generale «crisi radicale dello statuto autoritativo della mistica» e del suo fondamento pratico: l'orazione mentale (*ivi*, p. 224). La scrittura di una donna di basso livello sociale e culturale è qui davvero specchio di una società che, come un'onda, la scavalca e muta. Se poi dalla Sicilia si passa ai monasteri femminili di Siena durante la stessa ondata di repressione contro il quietismo, sono le lettere spirituali conservate gelosamente dalle monache e quindi confiscate dagli inquisitori ad aver attirato l'attenzione di Adelisa Malena (A. Malena, *Custodi di una invisibile identità. Monache, lettere e Inquisizione a Siena negli anni della lotta al quietismo*, pp. 231-257). Due gli elementi che preme qui richiamare: da un lato l'evidenza di rapporti spirituali per via epistolare tra donne e in particolare tra «divine madri» terziarie di bassa estrazione sociale e le ospiti dei monasteri cittadini (si pensi in particolare ai casi di Francesca Toccafondi e Barbara Squarci); dall'altro la posizione piuttosto attiva delle monache di fronte ai propri confessori. Queste donne infatti non solo si dimostrano al corrente dei dibattiti teologici che potrebbero avere ricadute sulla loro prassi spirituale chiedendone conto agli uomini incaricati della loro *cura*, ma leggono e scrivono di

sé per favorire il passaggio dalla dottrina generale alla loro esperienza individuale, arrivando ad opporre una resistenza di gruppo verso confessori troppo intrusivi.

Presentando l'ultima parte del volume, Pomata ritorna sul fatto che a fronte dei molti elementi ormai raccolti a proposito della partecipazione delle monache alla vita pubblica, la visione della clausura post-tridentina vada forse corretta: le clarisse del Corpus Christi di Bologna, ad esempio, pur nella loro stretta clausura erano in contatto continuo con la cittadinanza attraverso la propria offerta terapeutica che contemplava sia la medicina tradizionale – preparazione e vendita di «secreti» –, sia quella sacra delle molte reliquie legate al corpo santo di Caterina da Bologna (G. Pomata, *Medicina delle monache. Pratiche terapeutiche nei monasteri femminili di Bologna in età moderna*, pp. 331-363). Se poi, con Ann Matter, ci si sofferma sulle cappuccine di Pavia, ci si renderà conto che la stessa scelta da esse operata di un ritorno alla regola originaria di Chiara *ad litteram, sine glossa*, impose contatti continui con il mondo esterno soprattutto per via epistolare in modo da rendere praticabile il privilegio della povertà (E.A. Matter, *Le cappuccine di Pavia: povertà, potere e patrocinio*, pp. 313-330). Tuttavia se è vero che questi e i molti altri esempi forniti dalla presente raccolta accreditano la prospettiva di una clausura meno assoluta e mortificante di quella prospettata in passato, credo che valga la pena continuare a riflettere sulla natura degli spazi di interazione con il mondo esterno lasciati a queste donne. Ed ecco che, ancora una volta, le pagine di questa ricca raccolta suggeriscono piste interessanti: in conclusione al suo saggio sulle deposizioni delle consorelle di Maria Maddalena de' Pazzi alla fase informativa del processo per la sua canonizzazione, Anna Scattigno nota opportunamente come tra gli elementi passati sotto silenzio dalle religiose ci sia l'episodio relativo alle lettere della *Renovazione della Chiesa* indirizzate nel 1585 dalla monaca a diverse personalità ecclesiastiche di primo piano. Le lettere non lasceranno mai il monastero e questa «audace assunzione di voce pubblica» verrà ridotta al silenzio (A. Scattigno, *Una comunità testimone*, cit., in part. p. 204). Un secolo più tardi, e in tutt'altro contesto – la guerra di successione spagnola del 1702-1705 –, la mistica bavarese e profetessa Maria Anna Lindmayr a cui più volte era già stato imposto il silenzio, rivolge alla Vergine una preghiera significativa: «Ti supplico [...], mi sia concesso di dover parlare solo a Dio e al mio confessore» (U. Strasser, *Una profetessa in tempo di guerra: il caso di Maria Anna Lindmayr (1657-1729)*, pp. 365-387, in part. p. 377). C'è qui, al di là delle soluzioni fatte proprie dalle singole donne per godere comunque di uno spazio di parola – destinato peraltro anche nei casi migliori come quello della Lindmayr a vita breve – una profonda consapevolezza degli spazi e dei limiti loro assegnati nell'universo religioso controriformistico. Fu una chiusura, una clausura reale quella a cui queste donne vennero sottoposte e questo risulta tanto più evidente quando si ripensi alle diverse prospettive dei primi decenni del Cinquecento, quando si erano messe in atto strette collaborazioni tra uomini e donne nell'ottica di monasteri aperti che unissero la vita contemplativa e l'impegno pastorale. È quanto accadde, ad esempio, a Milano tra i chierici regolari di San Paolo e le angeliche: una presenza nel mondo ben diversa da quella studiata da Renée Baernstein per il monastero delle angeliche di San Paolo, che negli anni Ottanta del Cinquecento è ormai diventato modello di vita claustrale (P.R. Baernstein, *Vita pubblica, vita familiare e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano*, pp. 297-311). Elemento essenziale nella politica della potente famiglia Sfondrati, sarà proprio dalle grate del suo parlatorio che monache potenti quali Paola Antonia contribuiranno alle fortune familiari sia con la gestione patrimoniale che col tessere relazioni sociali. Ma non c'è segno

di un orizzonte più ampio di quello familiare: non resta nulla della visione della clausura come strumento per sottrarsi agli obblighi verso i parenti tipica di molti monasteri osservanti tardomedievali. Solo le clarisse di Ginevra, ultimo baluardo cattolico in una città ormai passata alla Riforma, sembrano testimoniare di una clausura vissuta come libertà verso la società esterna, ma siamo nel 1535 e il contesto è particolare (D. Solfaroli Camillocci, *Ginevra, la Riforma e suor Jeanne de Jussie. La Petite Chronique di una clarissa intorno alla metà del Cinquecento*, pp. 275-296).

Non si dovrà comunque dimenticare che fra Rinascimento e Barocco non saranno solo le monache a vedersi imporre rinnovate clausure. Se è vero infatti che da un lato era ormai iniziato un processo di inarrestabile secolarizzazione, i molti studi dedicati alle attività delle congregazioni cardinalizie dell'Indice e del tribunale dell'Inquisizione, accanto alle indagini su quella galassia di realtà che va sotto il nome discusso di disciplinamento, ci mostrano un mondo religioso segnato dal controllo e spinto all'obbedienza.

Silvia Mostaccio

DOMINIQUE JULIA (ed.), *Gilles Caillotin, pèlerin. Le retour de Rome d'un sergier rémois, 1724*, Ecole Française de Rome, Roma 2006, pp. 395.

Dominique Julia è ben noto, in Francia come nel resto dell'Europa, come esperto di storia dei pellegrinaggi nell'Europa moderna. Di essi ha più volte analizzato i diversi aspetti, tanto esteriori – flussi numerici, qualità, provenienza e statuto sociale dei pellegrini, luoghi di ospitalità, ecc., – quanto quegli più interiori e spirituali, relativi all'atteggiamento dei pellegrini, al loro universo mentale, teologico e devozionale, ai modi della rappresentazione dell'esperienza vissuta nel viaggio di devozione (mi limito a rinviare a Ph. Boutry-D. Julia [eds.], *Pèlerins et pèlerinage dans l'Europe moderne [XVI^e-XIX^e siècle]*, École Française de Rome, Roma 1999; Ph. Boutry-P.-A. Fabre-D. Julia [eds.], *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe Moderne (XVI^e-XIX^e siècle)*, Éditions de l'EHESS, Paris 2000; D. Julia, *L'accoglienza dei pellegrini a Roma*, in *Storia d'Italia, Annali* 16, L. Fiorani-A. Prosperi [eds.], *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 823-861).

In particolare, il suo interesse si è spesso indirizzato allo studio del pellegrinaggio diretto dalla Francia all'Italia, soprattutto a Roma, meta sostitutiva di Gerusalemme. Il centro della cattolicità era infatti, anche più di S. Giacomo di Compostella o di Loreto, il luogo maggiormente in grado, in Europa, di attirare le masse con le sue ricche risorse materiali e spirituali e di soddisfare tutte le sfaccettature del bisogno di sacro. E ciò anche al di fuori degli anni dei giubilei che pure erano quelli che registravano il massimo di afflusso nella città di pellegrini provenienti da tutto l'universo cattolico. Il binomio pellegrinaggio-giubileo esprime, del resto, un nesso ineludibile che registra tanto il momento di maggiore esaltazione e legittimazione del pellegrinaggio nella trattatistica e nell'apologetica, quanto il picco più alto delle migrazioni e degli spostamenti temporanei dell'epoca moderna: una pratica, quella pellegrina e giubilare, che resta ancora forte nel corso del XVIII secolo, pur rivelando un netto declino a partire dalla fine dello stesso.

Nel corso delle sue ricerche, Dominique Julia è riuscito a reperire una fonte rara e straordinaria come quella costituita dai racconti redatti da pellegrini sulla loro esperienza. Non molti sono stati infatti i romei, soprattutto non appartenenti al mondo dei

dotti o degli aristocratici, che hanno lasciato una narrazione del loro viaggio tale da permetterci di penetrare nel profondo di questa esperienza e di comprenderne dall'interno il senso, la percezione, il modo in cui era vissuta. Di tali preziose testimonianze Julia aveva dato un saggio già nel 1997, presentando brevemente tre giornali di pellegrinaggi giubilari a Roma, negli anni santi 1650, 1700 e 1750, inediti e redatti da altrettanti viaggiatori francesi (D. Julia, *Gagner son jubilé à l'époque moderne: mesure des foules et récits de pèlerins*, in S. Nanni-di M.A. Visceglia [eds.], *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*, numero monografico di «Roma moderna e contemporanea», v, 2/3[1997], pp. 311-354). Benché appartenenti a tre personaggi ascritti a categorie socio-culturali privilegiate, e perciò poco rappresentativi della massa e della maggioranza dei pellegrini, già questi testi si rivelavano preziosi mediatori, capaci di far attingere allo storico un'esperienza dal vivo e il significato che gli attori sociali davano ai loro lunghi spostamenti. Ma certamente più affascinante ancora si rivela il ritrovamento del diario di un modesto *sergier* (fabbricante di saia) di Reims, Gilles Caillotin, che intraprese il suo viaggio verso Roma nel 1724, anche in questo caso in prossimità dell'anno giubilare.

Le memorie manoscritte ritrovate da Julia nella Biblioteca municipale di Reims che, con il titolo *Retour de Rome*, occupano più di 730 fitte pagine, costituiscono la seconda parte di un testo che comprendeva anche il resoconto del viaggio di andata a Roma, sfortunatamente perduto. Ne fu autore un personaggio del tutto sconosciuto, appunto Gilles Caillotin, di cui l'autore ha ricostruito i fondamentali, scarsi, tratti biografici. Nato nel 1697 a Reims, mastro artigiano nel campo del settore della produzione tessile in cui era specializzata la manifattura della città, egli intraprese all'età di 27 anni il viaggio a piedi verso Roma dove fu ammesso in diversi ospizi destinati all'accoglienza di romei. Dopo essersi trattenuto nella città per 17 giorni, ripartì il 1 settembre 1724, facendo ritorno a Reims a metà ottobre, cioè solo dopo un mese e mezzo di marcia (ne aveva impiegati due pieni all'andata). Percorse nel viaggio dalla sua città a Roma circa 1720 chilometri a piedi, con la rispettabile media giornaliera di 28 chilometri, e 1630 al ritorno, con una media più alta di 35 chilometri al giorno. Di lui sappiamo ancora che non si sposò mai e che morì nel 1746, all'ancor giovane età, pure per i suoi tempi, di 49 anni.

Molto devoto, Gilles aveva effettuato anche numerosi pellegrinaggi «di prossimità», vale a dire diretti a santuari più vicini alla sua abitazione, ivi compreso quello di Corbeny dove si venerava il corpo di san Marcoul, guaritore degli scrofolosi e particolarmente venerato per questo dono dai re di Francia a cui, secondo la classica opera di Marc Bloch, il santo lo trasmetteva. Anzi, probabilmente Gilles stesso era un malato di scrofole, come rivela Julia alla fine della sua analisi del testo quando ricorda il viaggio a Fontainebleau fatto da Gilles il giorno di Ognissanti del 1724 – solo otto giorni dopo il suo ritorno da Roma – per farsi toccare dalla mano del re: una rivelazione che ci spiega una delle motivazioni più forti che dovettero spingere il giovane artigiano ai suoi lunghi o brevi viaggi di devozione, alla ricerca di un miracolo di guarigione.

Ma, al di là delle vicende biografiche e della specifica identità del redattore delle memorie, quel che interessa allo storico è appunto il testo e la sua capacità di rinviare sia a un soggetto scrivente sia a un contesto storico più ampio, vale a dire all'universo materiale e mentale del pellegrino di età moderna. In questo senso, la domanda che il curatore giustamente si pone, e cioè se la testimonianza di Gilles Caillotin sia eccezionale, può ricevere una duplice, diversa risposta a seconda che la si affronti dalla parte dell'oggetto – il testo – o del soggetto – lo scrivente. Tale testimonian-

Recensioni

295

za, infatti, è certamente eccezionale, data la rarità di testi autobiografici e di racconti di viaggio provenienti dai ceti sociali inferiori; ma è anche normale, nel momento in cui esprime, oltre alle emozioni e alle rappresentazioni specifiche di un singolo, anche un gruppo sociale, un'esperienza – quella del pellegrinaggio –, dei comportamenti e una cultura condivisi da migliaia di individui «normali», sconosciuti, che non hanno lasciato traccia di sé.

Dunque, il racconto del singolo va esaminato in una duplice prospettiva di acquisizione storica e di informazione: quella dell'originalità e specificità dell'esperienza individuale e quella dell'esperienza comune e condivisa. E già l'aver sottolineato la necessità di questa doppia prospettiva costituisce un'ottima lezione di metodologia storica applicata all'interpretazione di un testo. Dal punto di vista dell'esperienza generale e collettiva del pellegrinaggio, le memorie di Gilles Caillotin offrono a Julia la possibilità di confrontarsi con una serie rilevante di fenomeni storici. Si tratta di fenomeni che vanno ben al di là della storia dei pellegrini e del pellegrinaggio in quanto riflettono evoluzioni e dinamiche di età moderna assai più ampie e complesse, che sono attualmente oggetto di discussione tra gli storici e che hanno dato vita a una feconda e fitta bibliografia. Innanzi tutto, emerge il tema dell'alta mobilità delle popolazioni di antico regime, che smentisce la tesi dell'incardimento come loro carattere dominante e mette in luce una serie di effetti culturali – ricerca di libertà, emancipazione dal controllo ecclesiastico e familiare, apprendimento di altri costumi e culture – che potevano preoccupare, per motivi diversi, sia le autorità religiose che quelle civili. E non è un caso, infatti, che il pellegrinaggio divenisse sempre più, nel corso del XVIII secolo, una pratica sospetta e criticata: ciò che peraltro va di parallelo con la flessione numerica e con il declino dell'organizzazione confraternale che stava spesso dietro ai pellegrini. In secondo luogo, è da notare la dimensione internazionale del pellegrinaggio che coinvolgeva tutte le nazioni dell'Europa cattolica e che – asserisce l'autore – conferisce «le caractère internationale de la société pèlerine maintenu en plein XVIII^e siècle» (p. 282). La predominanza del pellegrinaggio a Roma illumina così il potere straordinario di questa città, ancora nel XVIII secolo, di attirare flussi impressionanti di masse provenienti da ogni parte e conferma come il suo declino sul piano della politica internazionale fosse compensato dal mantenimento e anzi dal rafforzamento del ruolo spirituale e devozionale della Chiesa e dell'autorità e del prestigio del pontefice. Infine, assumono tutta la loro rilevanza i processi di alfabetizzazione sempre più ampi che coinvolgono i francesi tra XVI e XIX secolo e che sono denunciati da un rapporto con la cultura scritta in cui lettura e scrittura interagiscono anche a livelli «popolari»: come dimostra appunto il manoscritto del pellegrino Caillotin costruito attraverso il *collage* di testi altrui ricopiati e inseriti all'interno della sua scrittura originale redatta in prima persona. Una «culture du collage», come la definisce efficacemente Julia a p. 13, che rinvia a letture ben definite, dal curatore accuratamente ricostruite, e che svolge una funzione di credibilità e di legittimazione del testo del pellegrino attraverso l'autorità di altri autori (p. 308). E certo si rimpiange che questa edizione abbia dovuto, per ovvie ragioni di spazio, sacrificare la seconda sezione del diario contenente una serie di testi ricopiati dalla letteratura di viaggio, dalle guide o da trattati di geografia e di storia, relativi alla descrizione di Roma, delle sue cerimonie e dei momenti cruciali della sua storia: perché anche questa parte, dando conto delle scelte dei pezzi da inserire fatte dal narratore e dell'ordine da lui dato a questi brani, avrebbe gettato una luce ulteriore sull'universo mentale e sulle rappresentazioni del pellegrino «medio» che Gilles Caillotin può rappresentare. Molte le domande che

sollevano i cenni di Julia a questa seconda sezione. Che cosa e da chi copia il *sergier* di Reims nel brano intitolato *Réflexions tirées au sujet de l'Inquisition*? E cosa contiene la *Histoire du sac de Rome 1527* che conta più di venti pagine? E cosa, ancora, la *Description de lieux souterrains de Rome* che sembra alludere al culto dei martiri e all'ossessione della ricerca e del ritrovamento di reliquie dei corpi santi che si attivavano potentemente proprio in occasione di ogni giubileo? E, infine, sarebbe interessante sapere da dove è stata presa la *Longue narration des mœurs et des coutumes des Italiens*. Sono curiosità e domande a cui per ora non è dato rispondere ma che forse il curatore del volume potrebbe prendere in considerazione al fine di pubblicare anche questa sezione delle memorie (i titoli dei brani ricopiati da Gilles Caillotin, che costituiscono la seconda sezione del volume, non trascritti da Julia, si trovano alle pp. 12-13 del testo di cui ci stiamo occupando, da cui li ho tratti).

L'interesse di questi brani o racconti ricopiati emerge, del resto, dalle tracce che se ne colgono anche nella prima parte pubblicata, quella strettamente descrittiva del viaggio, dove, accanto alle informazioni sull'itinerario, sulle cose viste, sulle persone incontrate, compaiono narrazioni storiche (ad esempio, sulle rivoluzioni avvenute a Firenze) evidentemente frutto delle letture del pellegrino e in ogni caso della penna altrui: così, nonostante l'uso della prima persona, nel brano intitolato *Éloges des jansénistes, faits par un prêtre dans la ville de Sienna* (pp. 77-87) che, nonostante il titolo fuorviante, contiene in realtà accuse e polemiche contro i giansenisti, di cui lo stesso Caillotin, allievo dei gesuiti, era fiero avversario, sono rintracciabili vari prestiti dai testi dell'antigiansenismo francese (Julia individua in particolare le ordinanze dell'arcivescovo di Reims, François de Mailly, che il pellegrino *rémois* evidentemente ben conosceva). Appunto questa accurata costruzione del testo delle memorie – perfino scandito da paragrafi titolati – che ne fa «le fruit d'une recomposition» (p. 295), nonché la piena rivendicazione da parte dello scrittore di questi inserimenti nella narrazione, al fine di rendere il suo testo più bello e «délectable» (p. 124), indurrebbero a dubitare dell'ordinarietà di questo pellegrino e del suo essere espressione della normalità dei suoi compagni di viaggio, pur nell'esistenza di un genere letterario del racconto di pellegrinaggio che, tuttavia, era per lo più redatto da categorie sociali elevate e colte. Per rispondere a questo dubbio, molto appropriatamente Julia confronta il testo di Caillotin con altri racconti di pellegrinaggi di personaggi socialmente comparabili e ne ricava forti analogie e somiglianze, sia nei contenuti descrittivi che perfino nella tecnica di *collage* della costruzione «mista» del testo, composto da parti originali e da brani ricopiati: dunque, analogie rivelatrici di un'esperienza e di una cultura comuni. Caillotin era perciò un pellegrino normale, ordinario, perfettamente inserito nel contesto più ampio del pellegrinaggio del Settecento.

Normale era inoltre la pratica della redazione di un diario rispetto alla cultura degli artigiani del suo tempo, di cui sono giunti fino a noi diversi esempi di scritture del sé, o scritture private. Memorie, diari, libri di famiglia e di conti, racconti di viaggio, autobiografie e carteggi costituiscono le differenti tipologie di scritture abbastanza largamente praticate dai ceti artigiani o comunque non aristocratici dell'Europa moderna e perfino dalle donne: si pensi, ad esempio, alle autobiografie o agli epistolari delle religiose e anche delle laiche ritrovabili in gran quantità negli archivi (alcuni esempi per l'Italia in M. Caffiero e M.I. Venzo [eds.], *Scritture di donne. La memoria restituita*, volume 1 della collana «La memoria restituita», Viella, Roma 2007). In ogni modo, sono scritture che ancor più che finalizzate alla memoria familiare o indirizzate a un improbabile lettore, sono scritte per se stessi, per il proprio piacere: come scrive il curatore, siamo di fronte a una «écriture de l'intimi-

té, réservée au seul scripteur» (p. 300). La scrittura autobiografica è spesso attraversata da una tensione di tipo confessionale, il cui modello canonico erano per i cristiani le *Confessioni* di Agostino, e in ogni modo era assai più diffusa di quanto si pensi. Si tratta di una tipologia di testi che alcuni storici definiscono con il termine di *ego-documenti*, largamente impiegato dalla storiografia anglosassone, mentre quelle francese e italiana li raggruppa talvolta sotto l'espressione di «scritti del foro privato», forgiata a partire dal concetto religioso di foro interno. In ogni caso, queste fonti offrono strumenti validi e preziosi, non facili da trovare, che consentono di affrontare la tematica oggi al centro del dibattito storiografico relativa alla nascita e all'evoluzione nel tempo dell'idea e della percezione di un «io», di un sé come individuo, che si pone in relazione a un contesto o a gruppi sociali che lo contornano o a cui appartiene. La scrittura può rappresentare una delle forme di espressione di questa coscienza di sé e di una autonomia individualizzata e rivelare i modi e le trasformazioni dell'articolazione tra l'io, l'individuo e la società.

Ma, trattandosi dell'opera di un devoto pellegrino, occorre innanzi tutto interrogarsi sul tipo di spiritualità e di religiosità che emergono dal testo. La religiosità di Gilles Caillotin è, ancora una volta, assolutamente «normale» e completamente ortodossa: il che implica un feroce antigiansenismo, un filogesuitismo militante, la sottomissione totale e l'esaltazione del potere pontificio – come testimonia la ricopiatura di un testo intitolato *Description du suprême pouvoir du Souverain Pontife* –, un devozionalismo marcato e dedicato alle forme più tipiche e esteriori della pietà controriformistica (culto delle reliquie e dei santi, fervore per la Madonna, adesione al mondo confraternale e iscrizione alle congregazioni mariane, pratica assidua di feste, riti, liturgie, indulgenze) e, in definitiva, un impegno attivo nella lotta coeva per la difesa della Chiesa cattolica, delle sue dottrine e delle sue pratiche tradizionali contro il duplice nemico: quello interno, costituito dai «novatori» giansenisti, e quello esterno, determinato dalla cultura laica moderna.

Emerge allora che, in realtà, è la stessa pratica del pellegrinaggio, soprattutto se eseguita ferventemente nel corso del XVIII secolo, a implicare necessariamente questo il tipo di religiosità tradizionalista e post-tridentina. Nel Settecento, infatti, tale pratica divenne oggetto di critiche e di polemiche da più parti: autorità civili, riformatori ecclesiastici e cultura laica denunciavano gli «abusi» e le irregolarità a cui i pellegrinaggi potevano dare luogo, i pericoli del vagabondaggio e della promiscuità sessuale, i rischi di una vita nomade non dedicata al lavoro, l'inutilità di pratiche superstiziose, l'uscita senza controllo e potenzialmente sovversiva dal quadro ordinario familiare e parrocchiale. Reclamavano, inoltre, una religiosità più interiore che opponesse al viaggio materiale quello spirituale e intimo. L'articolo *Pèlerinage* dell'*Encyclopédie* recava giudizi condivisibili dai cattolici riformatori: i pellegrinaggi vi erano definiti come «voyages de dévotion mal entendue», praticati oramai solo da pellegrini professionali – che cioè viaggiavano a pagamento per conto di altri – o da briganti e ciarlatani fannulloni viventi di elemosina. Così, parallelamente e a quanto accadeva all'immagine del povero e del vagabondo, anche quella del pellegrino attirava sempre di più sospetti, paure e interventi repressivi da parte delle autorità statali dei paesi europei cattolici.

Non è un caso che, solo pochi decenni dopo il viaggio di Gilles Caillotin a Roma, e in piena polemica contro i pellegrinaggi, proprio un pellegrino francese venuto nell'Urbe nel 1770, e lì stabilitosi fino alla morte, divenisse il protagonista di una vicenda clamorosa di costruzione di santità. L'esempio di Benoît-Joseph Labre, costantemente rappresentato nelle immagini e nelle biografie con il classico abito da

romeo, permetteva di riaffermare all'interno dell'apologetica cattolica la piena legittimità e la sacralità di una pratica religiosa popolare viva ma molto criticata (M. Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 1996, ora in tr. fr.: *La fabrique d'un saint à l'âge des Lumières*, Editions de l'EHESS, Paris 2006). Soprattutto, permetteva di distinguere nettamente tra i viaggi di devozione e i laici *Grands tours* a cui si dedicavano le élites colte del tempo. In un'epoca in cui i manuali di pellegrinaggio assomigliavano sempre più a guide turistiche – e le memorie di Caillotin, che facevano largo uso di guide e di racconti di viaggio, ne sono un riflesso interessante –, il modello di Labre, pellegrino solitario, che camminava ad occhi bassi per non lasciarsi distrarre nel suo itinerario sacro né dalle bellezze della natura né da quelle artistiche dei centri attraversati, serviva ad esorcizzare il peccato mortale del pellegrino «normale», e cioè la curiosità, che muoveva invece il viaggio secolarizzato di formazione e di istruzione. Gli agiografi di Labre insistevano sulla contrapposizione tra devozione e curiosità, attribuendo a quest'ultima una connotazione negativa e ben conoscendo quanto invece il pellegrino “normale” e non santo si abbandonasse volentieri ad essa. La curiosità invece era ammessa pienamente dal pellegrino Caillotin, che la riconosceva e talvolta la malediceva per le dure prove fisiche a cui il viaggio lo costringeva proprio su sua spinta (p. 321), ma la coltivava anche ampiamente quando esaltava le magnificenze delle chiese, dei palazzi e delle strade che andava visitando: anzi, la curiosità allungava il suo percorso, suggerendo deviazioni per poter vedere altri luoghi. Certo, il suo fu un viaggio innanzi tutto devoto e persino teso alla ricerca di un miracolo di guarigione; ma è proprio grazie a questa curiosità tutta moderna che noi possiamo leggere oggi il suo diario e conoscere dall'interno la vita quotidiana, le paure, le gioie, gli incontri e i pensieri di un pellegrino del Settecento. Ed è grazie alla dotta curiosità di Dominique Julia che siamo messi in grado di farlo agevolmente e con un'ottima guida.

Marina Caffiero

CAMILLA HERMANIN, «Sine scandalo Christianorum». *Proposte di convivenza ebraico-cristiana nel XVIII secolo: le riflessioni erudite di Johann Jacob Frey*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2005.

Camilla Hermanin s'è laureata in Lettere a Firenze e nel 2002 ha conseguito un diploma di perfezionamento triennale in Discipline storiche (Scuola Normale Superiore, Pisa); dal 2004 è docente a contratto di Storia del pensiero politico moderno presso il Dipartimento di studi sociali dell'Università di Firenze. Quello su Frey è il suo secondo saggio, dopo *Samuel Werenfels. Il dibattito sulla libertà di coscienza a Basilea agli inizi del Settecento*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003, che, nato nei seminari fiorentini organizzati dal compianto Antonio Rotondò, costituisce una rielaborazione della tesi di perfezionamento. I due volumi sono strettamente collegati, poiché il manoscritto di Frey pubblicato in *Sine scandalo Christianorum*, fu scoperto da Hermanin nella biblioteca universitaria di Basilea proprio durante le ricerche su Werenfels. Da angolazioni diverse, i due lavori gettano luce sui medesimi temi e sui medesimi ambienti: lo sviluppo dell'idea di tolleranza religiosa a Basilea nella seconda metà del Seicento, allorché la «coscienza europea» segna il passaggio all'illuminismo.

Il volume è diviso in quattro capitoli e reca in appendice due testi di Frey: il *Iudicium liberum de iudaeorum in republica christiana tolerantia*, e l'autobiografia,

entrambi risalenti agli anni intorno al 1700. Dopo il primo capitolo introduttivo ed il secondo dedicato al *milieu* basiliense, nel terzo si ricostruisce la biografia di Johann Jacob Frey III (1636-1720), fornendo infine nel quarto l'esposizione storica e critica del *Iudicium liberum*. Da quest'ultimo è tratta la citazione utilizzata come titolo, *sine scandalo christianorum*: il motto esprime il principio generale (tra il fattuale e il normativo) cui debbono attenersi gli ebrei e le loro comunità perché possano vivere in pace in mezzo ai cristiani. Frey lo riprende da un'ampia letteratura, non solo giuridica e non solo d'area tedesca, fautrice della tolleranza, la quale esigeva in cambio comportamenti tali da non offendere la sensibilità religiosa cristiana. Tuttavia, poiché questa non era semplice da definire, se interpretato come criterio giuridico e non come regola prudenziale, l'auspicio sollevava ardue questioni relative allo *jus circa sacra* ed alla sua ermeneutica.

Basilea era uno dei principali snodi della Repubblica europea delle lettere: una città riformata con una meritatamente celebre università e facoltà teologica, ed un centro editoriale di prim'ordine (di molto debitore alla presenza ebraica). Personalità e culture s'intrecciavano nella città libera (sita a cavallo tra Francia, Germania e Svizzera) e le idee vi viaggiavano non meno speditamente delle merci sul Reno. L'organizzazione politica cittadina ricalcava quella di molte città nordeuropee e, con il volgere del secolo, funzionava di fatto per cooptazione alle cariche direttive ed assembleari dei membri dell'aristocrazia commerciale, nell'ambito della quale rivestiva una funzione di primo piano la corporazione dello zafferano (cui apparteneva la famiglia Frey). Accanto alla municipalità, si trova la chiesa riformata, la cui ortodossia tende ad irrigidirsi a partire dalla seconda metà del XVII secolo, come testimoniano prima il *Syllabus* pubblicato nel 1662 da tre docenti della facoltà teologica, tra i quali Johannes Buxtorf e Johann Rudolf Wettstein, e poi la *Formula consensus* delle chiese riformate elvetiche che regolerà sino al 1723 i criteri dell'insegnamento teologico ed i principi della dottrina (e che, nelle intenzioni dei più rigidi, avrebbe dovuto normare anche le convinzioni dei fedeli) per preservarli dalle deviazioni «liberali», «latitudinarie» e spiritualistiche imperversanti in Europa, e dall'inarrestabile laicizzazione del potere politico, sempre più riluttante a seguire i teologi sulla via della purificazione dommatica.

La relativamente antica università (1460), durante il XVII secolo, oltre al ridimensionamento dei privilegi accademici, subiva la concorrenza delle sedi nordeuropee, più recenti ma più dinamiche e più attraenti, e soprattutto non prostrate dalla guerra dei Trent'anni. L'ateneo serviva alla formazione dei rampolli delle famiglie che governavano la città e che, oltre ai posti di governo dello Stato e della chiesa, occupavano anche le cattedre: come i Buxtorf e i Wettstein.

Il clima provinciale ma non privo di stimoli della vita culturale cittadina, permette d'altronde che chi se ne senta attratto coltivi senza danno scienze e filosofie, ambiti che con fatica rientrano nell'ortodossia religiosa più stretta. Così, a Basilea, come a Leiden, a Franeker, ad Halle, a Londra, vi sono teologi che «riscattano il pelagianesimo dall'accusa d'eresia, conoscono a memoria Grozio, van Limborch e Le Clerc, e si sentono in dovere di leggere Bayle e Spinoza» (C. Hermanin, *Samuel Werenfels*, cit., p. 35).

Il nocciolo della biografia di Frey è costituito dalla *peregrinatio academica*, che com'era consuetudine presso i ceti colti coronava gli studi universitari (in questo caso di teologia). Il viaggio inizia nell'autunno del 1655 e si conclude nella primavera del 1657. Già nel 1658 Frey riveste un incarico ecclesiastico che manterrà per tutta la vita, rinunciando alla carriera accademica che pure famiglia e cultura gli

avrebbero aperto facilmente. Le tappe del *tour* erano quelle abituali e coincidevano con le sedi delle più rinomate accademie nordeuropee. Dopo una visita a Ginevra, Frey passa in Francia dove visita Parigi ma anche Saumur, roccaforte della teologia «liberale»: vi insegnava quel Louis Cappel che più polemizzò con Buxtorf *junior* (professore di ebraico a Basilea sotto il quale Frey aveva studiato) circa il carattere della «lingua santa». A Oxford, di cui si dichiara entusiasta, egli apprezza sia l'orientalistica, che proprio in quegli anni vede all'opera un gigante come Edward Pococke, sia il fervore degli studi scientifici, che di lì a poco porteranno alla formazione d'una sezione locale della Royal Society. Nelle Province Unite Frey s'immerge nell'umanesimo biblico e nella teologia riformata, toccando Leiden, Utrecht, Groningen e Franeker. Sebbene non fosse ancora sede universitaria, Frey soggiornò anche ad Amsterdam dove menziona la sua visita alla sinagoga e dove è verosimile che abbia appreso molto più di quanto riferisce nella sua autobiografia circa la condizione degli ebrei e le accisissime lotte religiose tra cristiani: come è testimoniato dal *Iudicium liberum*.

A questo scritto è dedicato il quarto ed ultimo capitolo del saggio. Lo *Iudicium* offre un repertorio storico, giuridico e teologico intorno ai rapporti tra comunità ebraiche e Stati cristiani. Lo scopo dell'autore non è quello di convertire i *iudaei* ma di riflettere sul tema con equilibrio e realismo. Casomai la conversione è vista come frutto e conseguenza d'una saggia politica cristiana. Ecco perché non prevale il taglio teologico. Dominano invece le fonti giuridiche e storico-politiche: il diritto romano e l'esempio dei grandi Stati moderni (soprattutto Francia e Inghilterra). Le fonti teologiche sono saccheggiate per mostrare il debito cristiano nei confronti del popolo che ha conservato e difeso la rivelazione mosaica, e preparato quella cristiana. Gli ebrei rispettano il magistrato cristiano e sono socialmente integrati per non dire utili. Sapere e ricchezza sono un valore da tutelare. Il filone umanistico della Riforma e le legislazioni ispirate al Codice giustiniano alimentavano simili considerazioni. E giocavano un ruolo anche notizie etnografiche e di storia antica (la convivenza tra romani e giudei).

La seconda parte dello scritto di Frey riporta le accuse mosse agli ebrei dalla letteratura teologica. Hermanin osserva come l'assenza di ulteriori supporti a conferma e la fredda registrazione della diffusa intolleranza, costituiscano una presa di distanza rispetto a questa prospettiva, che non era quella dell'autore. Bestemmia del cristianesimo, disconoscimento di Cristo, simulazione e odio anticristiano, sacrifici rituali, pratiche medico-magiche e sommosse, non sembrano colpire Frey, se non nel senso del biasimo verso la pubblicistica che li agita. Sul piano teorico gli Stati cristiani riconoscono la bontà della presenza degli ebrei nei loro confini, mentre poi non di rado li cacciano o ne limitano i diritti adducendo argomenti del genere: questo il nocciolo del problema. Come risolvere la contraddizione? Frey non si pronuncia in modo originale su eventuali nuovi insediamenti, che non reputa opportuno favorire, allineandosi alle tesi allora prevalenti, e non solo in ambito teologico e polemico. Mentre sul comportamento da tenere verso singoli ebrei e comunità ebraiche già presenti sul territorio, Frey non sfugge alla confusione di piani, favorita dalle numerose istanze che s'intersecavano già solo ad una considerazione etico-giuridica: diritto romano, diritto nazionale, diritto consuetudinario, diritto canonico, legislazioni locali, morali concrete. Un ginepraio il cui corrispettivo si aveva nell'ancora carente (o assente) distinzione tra diritto pubblico e privato, tra diritti individuali, familiari, sociali e politici. In sostanza Frey – sintetizza Hermanin – si appella alle leggi ed auspica che esse regolino nel modo più appropriato la materia. Tuttavia le leggi erano di varia provenienza

Recensioni

301

ed estensione, ed erano numerose e contrastanti anche entro una medesima giurisdizione (a Basilea – e non solo – dopo un provvedimento generale d'espulsione, di norma si consentiva a singoli ebrei di soggiornare in città). Ed ecco che la formula basiliense, proprio perché generica, si mostra come quella più soddisfacente: che gli ebrei vivano in modo quieto e pacifico, senza scandalo per i cristiani.

Un risultato che potrebbe apparire deludente (*murem peperit*, con quel che segue), ma che merita attenzione ed offre stimoli di riflessione se si pone mente all'accidentato percorso che Frey compie per pervenirvi ed al *milieu* sociale la cui mentalità esso riflette, in cerca d'un compromesso operativo tra ideologie e interessi.

Del resto lo scritto di Frey offre parecchi spunti passibili di studi fruttuosi. Ad esempio egli cita (senza saperlo) un passo dall'*Exemplar humanae vitae*, opera tradizionalmente attribuita ad Uriel da Costa (1583/1584-1640), un ebreo sefardita, nato a Porto ed emigrato con la famiglia ad Amsterdam nel 1614, pur dimorando per una decina d'anni ad Amburgo dove commerciava. La citazione deplora che in una città libera e cristiana come Amsterdam (siamo nei primi decenni del XVII secolo) i giudei godano della *jurisditio coactiva*, al punto che se Gesù Cristo tornasse a predicare essi sarebbero di nuovo in grado di punirlo (*flagris caedere*). La fonte di Frey è Johann Müller (1598-1672), pastore luterano della chiesa di S. Peter in Amburgo, professore di teologia a Wittenberg, seguace della corrente rigida (la sua *oratio memoriae* fu tenuta da Samuel Benedict Carpzov), e autore di *Judaismus oder Judenthumb* (Hamburg 1644) dove si menziona «Uriel jurista Hebreus»: in particolare un passo finale dell'*Exemplar humanae vitae*, appunto quello riportato da Frey nel suo scritto. Frey cita (in latino) del medesimo autore anche l'*Exame das tradições phariseas* (1624).

Un richiamo simile non può non lasciare perplessi, come rileva Hermanin (p. 143, nota 142): la figura di Da Costa comincia ad emergere dalle tenebre solo dal 1990 grazie agli studi di Herman Prins Salomon (che ha il merito d'aver riproposto dopo un lungo oblio il testo dell'*Exame*), i quali riprendono i contributi di Nathan Porges (dal 1911), di Abraham M. Vaz Dias (1936) e di Israel Salvator Révah (dal 1962). Da Costa cominciò già ad Amburgo a manifestare le sue vedute critiche sia verso le concezioni rabbiniche (farisaiche), dominanti nelle comunità nordeuropee, sia verso quelle cabalistiche e millenaristiche. Questo gli costò dapprima una scomunica (1618) ad opera del rabbinato veneziano (sollecitato dalla Germania), e poi un bando dalla comunità di Amsterdam (1623). Non fu difficile trentatré anni dopo – lo *herem* è del 27 luglio 1656, Frey visita la sinagoga tra fine '56 e inizio '57, e nel febbraio 1658 verrà bandito anche Juan de Prado – vedere nel bando contro Spinoza la replica d'una situazione già verificatasi, per di più con motivazioni non dissimili: anche Spinoza fu accusato di sollevare obiezioni di sapore saduceo e caraitico contro l'immortalità delle anime, la retribuzione ultramondana e la resurrezione dei corpi. E Grotius, l'alfiere della tolleranza verso gli ebrei, aveva fissato nelle credenze in un Dio creatore e nel giudizio ultraterreno i canoni dell'ammissibilità della professione pubblica di giudaismo. In sostanza la tolleranza riformata nei confronti delle comunità sefardite olandesi si basava sulla convergenza tra alcuni principi teologici di provenienza in parte farisaica, in parte millenaristica: chi non li condivideva era fatto oggetto delle attenzioni sia da parte delle autorità sinagogali, sia di quelle municipali.

Quel che non torna nella citazione di Frey è che Da Costa si difenderebbe dalla persecuzione ideologica dei suoi correligionari richiamandosi alle accuse mosse dal sinedrio a Gesù: un dato incongruo, considerato che egli non era cristiano, e dunque non aveva motivo di rimproverare al consiglio rabbinico olandese d'esser il

degno erede dei giudici di Cristo figlio di Dio. Tuttavia nell'*Exemplar humanae vitae* di dati che non tornano ve ne sono parecchi, al punto che oggi la storiografia dubita dell'attribuzione dell'opera a Da Costa (cfr. ora in italiano Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, Quodlibet, Macerata 2005). Un'ipotesi è che il testo sia condizionato da idee rimostranti. Esso fu pubblicato per la prima volta da Philip van Limborch, nella sua *Amica collatio* (1687), il quale l'avrebbe trovato tra le carte di Simon Episcopius (contemporaneo di Grotius e con lui animatore della corrente teologica arminiano-rimostrante), con il quale era imparentato e di cui aveva ereditato gli scritti. Insomma un curioso caso di convergenza tra luteranesimo rigido e «tolleranza» rimostrante. Ed un esempio di come lo scritto di Frey sia attraversato dai fermenti più profondi che agitarono la coscienza europea tra Sei e Settecento, al cui minuzioso «restauro» queste ricerche contribuiscono.

Roberto Bordoli

ALBERTO RADICATI CONTE DI PASSERANO E COCCONATO, *Discorsi morali, storici e politici*, a cura di Duccio Canestri, Nino Aragno Editore, Torino 2007; ALBERTO RADICATI, *Dodici discorsi morali, storici e politici*, a cura di Tomaso Cavallo, Gammarò editori, Sestri Levante 2007.

A centosettanta anni dalla triste morte olandese del più celebre illuminista piemontese, un caso fortuito ha voluto l'uscita pressoché simultanea di due edizioni italiane dell'*opus majus* di Alberto Radicati di Passerano (1698-1737). Se D. Canestri è andato a ripescare, in un manoscritto acquistato nel 1982 della Fondazione Einaudi, un'anonima traduzione tardo-settecentesca o primo-ottocentesca dei *Discours Moraux, Historiques et Politiques* (Rotterdam 1736, all'interno di *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes*), T. Cavallo propone invece una sua traduzione dalla terza edizione londinese (1737) dei *Twelve discourses*, con tanto di segnalazione in nota delle varianti più significative rispetto alla versione francese e alle precedenti edizioni inglesi (ambedue del 1734). I due volumi presentano corpose e dotte introduzioni al testo, a firma rispettivamente di G. Ricuperati e dello stesso T. Cavallo. E in entrambe il primo obbligato omaggio è a Franco Venturi e al suo fondamentale, *Saggi sull'Europa illuminista I. Alberto Radicati di Passerano*, Einaudi, Torino 1954.

Quella che possiamo adesso leggere nella lingua nativa del conte di Passerano è dunque un'opera intrinsecamente cosmopolitica: vergata probabilmente in francese, edita per la prima volta in inglese, pubblicata poi in francese nelle Province Unite, segnala i passaggi geografici e culturali che un uomo dell'«illuminismo radicale» era portato a compiere nell'Europa del primo Settecento. Ma altrettanto interessante era stato il cambiamento di destinatario cui si erano piegate le pagine di Radicati: non più un energico principe da poco elevato a monarca, al quale un aristocratico d'altissimo lignaggio, mostrando gli arcani dello Stato e della Chiesa, suggerisce segretamente i mezzi per rafforzare il trono e assicurare la felicità dei sudditi, ma l'esuberante mercato librario anglo-olandese cui deve ricorrere un fuggiasco ormai privo di mezzi, nonché bersaglio a breve di forti avversioni. Tra il 1724 e il 1728, Radicati aveva scritto i suoi *Discours* per Vittorio Amedeo II: a quanto testimonierà più avanti, era stato lo stesso sovrano a chiedergli con interesse un'esposizione organica dei suoi principi riformatori, ai tempi dei conflitti giurisdizionalistici più accesi tra corte sabauda e trono di Pietro. In seguito erano venute le trattative per il concordato, l'an-

ticurialismo era passato in subordine e nel 1725 il conte era riparato in Inghilterra, temendo la rinnovata baldanza di un'Inquisizione che già lo aveva preso di mira due anni prima. Processato e infine condannato alla confisca dei beni per espatrio non autorizzato, ma ancora nutrendo fiducia nel suo sovrano, il Passerano decise di vincolare il suo ritorno all'esame e all'approvazione, da parte regia, della sua «riforma»: nel 1728, dopo un viaggio complicato, arrivava a Torino un manoscritto racchiuso in una cassetta sigillata.

Lungi da riconciliarlo col re, i *Discours* dovevano segnalare la definitiva rottura tra Radicati e il Piemonte: «sa témérité de nous adresser une ouvrage de cette nature [...] le rend indigne de notre protection», faceva sapere Vittorio Amedeo II. Il conte italiano era ormai un esule povero e solo. Nel 1730 pubblicò in inglese il primo Discorso e l'indice dell'intera opera, che vedrà la luce solo quattro anni dopo, presumibilmente rimaneggiata e «radicalizzata» con inserti spinoziani e antitrinitari (il manoscritto originario è andato perduto, rendendo impossibile procedere a raffronti: ma abbiamo pur sempre a disposizione l'edizione francese del 1736, che verosimilmente rispecchia da vicino la versione primigenia).

Radicati doveva dunque soffrire sulla propria pelle l'ostilità di un monarca assoluto nel momento stesso in cui gli offriva agguerriti argomenti per potenziare il suo assolutismo. Gli ultimi Discorsi sono tesi infatti a dimostrare che il Principe ha il diritto di impadronirsi anche dell'«autorità sacra», esautorandone una Chiesa degenerata che aveva da tempo profittato del suo dominio sulle coscienze per tiranneggiare popoli e autorità temporali. Ricorrendo a Machiavelli, Hobbes e Sarpi, e proponendo i modelli di Enrico VIII, Luigi XIV e Pietro il Grande, l'autore si prodiga perciò a proporre puntuali «regolamenti» ispirati a un giurisdizionalismo estremo – ovviamente irricevibili da parte dello stato sabauda – che vanno dal totale incameramento dei beni ecclesiastici alla loro distribuzione ad aristocratici e comuni, dallo scioglimento delle confraternite all'abolizione dell'Inquisizione (non in nome della tolleranza, ma perché una polizia della fede, quand'anche fosse sottoposta al re come in Spagna, incrementa comunque il pericoloso potere dei preti), dalla proibizione del *casuel* alla radicale diminuzione delle feste religiose. Laddove poi Vittorio Amedeo II, prima dell'abdicazione del 1730, aveva in effetti vietato ogni donazione pia o precluso l'insegnamento ai gesuiti, Radicati si attribuisce il merito di una risolutiva influenza (Discorso XII).

D'altra parte, per Radicati, il dispotismo clericale si era potuto affermare solo tradendo l'autentica, originaria lezione cristiana tanto in merito a un'egualitaria organizzazione ecclesiale quanto al *reddite, quae sunt Caesaris, Caesari*. I «discorsi storici» (IV, V, VI, VII, VIII, IX) ripercorrono la via che dall'istituzione – compiuta in buona fede dagli apostoli stessi – di vescovi e diaconi a vita aveva condotto all'alterigia temporalistica di Gregorio VII e Innocenzo III (e ai pugnali di Clément e Ravailac), passando per l'istituzione di gerarchie sempre più articolate, per il progressivo arricchimento del clero e per il definitivo dominio del patriarca di Roma sulla Chiesa universale. Tuttavia, se uno Stato che tenga alla sua autorità e prosperità vorrà colpire la ricchezza e il potere del clero, monopolizzando il potere di dispensare gli *officia* e corrispondendo ai chierici regolari e secolari una somma di denaro che permetta loro di «decentemente sostentarsi, senza che questa possa fomentare la loro ambizione», potrà conseguire un contenimento degli antichi abusi della Chiesa e un riavvicinamento di questa – via autorità secolare – alla morale e all'ecclesiologia evangelica. Così Radicati si augurava facesse Carlo I di Napoli, cui dedicava l'edizione francese dell'opera in un ultimo sussulto di speranza nella radicalità riformatrice di un sovra-

no italiano. Solo l'abbattimento, con la forza e l'astuzia, della «crudele oppressione degli Ecclesiastici» avrebbe peraltro consentito l'unificazione politica della penisola.

La radicalità dell'impostazione radicatiana non si esauriva però nel giurisdizionalismo più accentuato, nell'«autoritaria rigenerazione» della chiesa o nell'auspicio machiavelliano di un'Italia unita. E non solo perché, quando parla dei due formidabili «artifici» su cui si regge il potere dei monaci, la confessione e il Purgatorio, il Passerano mette in questione due pilastri teologici del cattolicesimo (Discorso VIII) – d'altronde, la sua prima pubblicazione inglese (1730, riportata in traduzione italiana in appendice al volume curato da Cavallo) era stato lo spiritoso racconto del proprio rifiuto, risalente agli anni piemontesi, dei dogmi della religione romana. Nell'XI Discorso Radicati si diffonde sull'origine politica di tutte le imposture religiose (le quali «si sono diffuse nelle varie società allo scopo di confondere le nozioni di bene e di male morale»), indispensabili per rafforzare il dominio dei legislatori che le inventarono o comunque le introdussero: è proprio a causa di questa origine che una moderna autorità secolare può rimpadronirsi della chiesa, laddove in passato se la sia fatta sfuggire. Ma il *free-thinker* che pure ha letto il *Traité des trois imposteurs*, eccettua dalla sua analisi demistificatoria «questa religione infinitamente saggia e giusta [che] è la religione cristiana in quanto fondata sugli stessi principi della religione naturale». Beninteso, il riferimento non è al dogmatizzato, assurdo cristianesimo trinitario di cui si era servito Costantino, ma all'originario messaggio cristico: nessuna impostura, nessuna brama di potere nel nazareno Gesù, ben diverso dagli altri due fondatori di monoteismi cui l'esule piemontese aveva dedicato nel 1732 una biografia parallela sul modello plutarco (tradotta da Cavallo nel 2006: Alberto Radicati, *Vite parallele*, Gammarò editori, Sestri Levante, pp. 3-27). Al suo esempio e insegnamento sono dedicati i primi tre discorsi. Nemico dei preti e predicatore di povertà e tolleranza, carità e perdono, il Gesù di Radicati non si era limitato a dispensare i principi della morale razionale, a «ripubblicare» (per dirla con Tindal) quella legge di natura che sola può regolare una coscienza retta e guidare l'individuo alla virtù e alla felicità. Per quanto disatteso dagli stessi suoi seguaci, egli aveva offerto un'autentica legislazione positiva per abolire la maledizione del lavoro e della Legge, per ricondurre gli uomini all'innocenza primigenia, alla beatitudine paradisiaca di Adamo e dei selvaggi, dei bambini, degli animali: una «democrazia perfetta» fondata sull'assenza di proprietà privata e famiglia, sull'eguale partecipazione al potere e alle ricchezze della natura, sempre provvidamente bastevoli a sfamare l'intera umanità. Il promesso regno dei cieli era semplicemente tale antica armonia (esattamente opposta al caotico stato di natura teorizzato da Hobbes), che occorreva restaurare dopo che ambizione e avidità ne avevano lungamente impedito l'accesso ai popoli civilizzati.

In questo Gesù naturalista, comunista e antinomiano, che Cavallo definisce «apocatastato», bisogna ovviamente leggere – sulla scorta dell'imprescindibile lezione di Venturi e Baczkó – il polo utopistico della riflessione di Radicati. Accanto al riformatore che propugna uno spregiudicato assolutismo politico, ecco emergere il vagheggiatore «quietistico» del superamento di ogni politica, il precursore di dom Deschamps: per certi aspetti, perfino il sincero spirito religioso, a contatto forse coi gruppi radicali del mondo settario anglo-olandese, tra quaccheri e inquieti francesi del Rifugio. Non a caso Radicati, ripubblicando indipendentemente nel 1737 il III Discorso della versione inglese (totalmente diverso e assai più insipido il corrispettivo dell'edizione francese), lo metterà in bocca al sabbatariano quacchero Elwall. Per Venturi altrettanto che per Cavallo, ha quindi un senso la dicitura di «libero pensatore cristiano» con cui Radicati firmava uno scritto del 1736.

L'aristocratico italiano si spingeva così dove molti di quei deisti inglesi che pur aveva letto e frequentato più non potevano accompagnarlo: troppo impegnati contro l'idea di una costituzione cristica della Chiesa, teoria storicamente fatta propria dai tradizionalisti, per accettare una qualunque visione «licurghea» di Gesù. Che se poi i *free-thinkers*, così come alcuni *philosophes* e negli anni successivi (ad esempio nella *Epître aux Romains* del 1768, che Voltaire pubblicò proprio col falso nome di «conte de Passeran»), si soffermavano sul comunitarismo dei primi gruppi cristiani, era solo per includerlo tra i frutti dell'entusiasmo: un frutto forse non detestabile come altri, ma certo improponibile come sommo modello politico. Da parte loro, gli storici della chiesa tedeschi scatenarono tutta la loro erudizione per stroncare il paragone radicatiano (ulteriormente ampliato in uno scritto del 1736, particolarmente diffuso in Germania e riportato in traduzione italiana nel manoscritto della Fondazione Einaudi, oltre che in A. Radicati, *Vite parallele*, cit., pp. 31-68) tra il legislatore spartano e il Nazareno.

Nel x Discorso, il più lungo e complesso, l'autore sviluppa il suo antiagostinismo in senso spinoziano: il bene e il male morale sono rispettivamente ciò che agevola e ostacola la preservazione dell'individuo. Per il conte di Passerano, è solo quando la follia umana induce a forzare la natura che tra gli uomini emergono disuguaglianza e discordia ed emerge quindi la necessità di una direzione politica. Radicati parla allora di modelli di governo: è legittimo ogni regime che goda del consenso generale del popolo: tanto il democratico che l'aristocratico o il monarchico. Ma il primo poggia su basi fragili, se ammette il *meum* e il *tuum*, e gli altri due, senza severi accorgimenti, degenerano facilmente in oligarchia e dispotismo. Un governo misto, «a tre teste», può al contrario essere passabilmente stabile – sempre che stronchi sul nascere la «quarta testa», quella clericale –: sceso dai cieli dell'utopia, Radicati lascia trapelare la sua ammirazione per quell'Inghilterra del *Bill of Rights* che gli aveva garantito ospitalità e libertà (almeno fino alla pubblicazione di *A Philosophical Dissertation upon Death*, 1732, di cui vedi l'edizione a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa 2003).

Assolutismo, costituzione mista, democrazia perfetta: i *Twelve Discourses*, rivelando complessi cortocircuiti tra riforma politica e riforma (e utopia) religiosa, documentavano i percorsi intellettuali di uno spirito travagliato, un rinnegato dell'aristocrazia, all'interno di quel mondo di atei e deisti, repubblicani e massoni, eterodossi e panteisti, per il quale M.C. Jacob e J.I. Israel hanno impiegato la categoria di «illuminismo radicale». Nella sua introduzione, Cavallo rintraccia nella letteratura di viaggio, nei libri di Tindal e Collins, nella narrativa di Swift, nei sermoni del vescovo Tillotson, oltre che in Bayle e nei classici del pensiero politico, i riferimenti della riflessione e dell'erudizione radicatiana. Dal canto suo, Ricuperati inquadra le ostilità inglesi contro Radicati – le quali dovevano portarlo nel 1732 a un breve arresto e due anni dopo alla partenza per l'Olanda – nel contesto più ampio della lotta condotta dall'establishment anglicano e talvolta dall'autorità giudiziaria, nell'Inghilterra liberale ma conservatrice di Walpole, contro deisti, negatori dei miracoli di Cristo, non conformisti. Ne esce leggermente ridimensionata la solitaria grandezza che Venturi tendeva ad attribuire al Passerano, talmente estremistico da «faire naître une inquisition exprès pour lui en Angleterre» (com'ebbe a dire compiaciuto, nel 1732, l'ambasciatore sardo a Londra): anche il caso di Woolston, processato e imprigionato nel 1729 per i *Discourses on the Miracles of our Saviour*, aveva dimostrato la possibile prevalenza delle ragioni della *stability* su quell'ampio diritto alla libertà di stampa di cui profittava un *free-thinking* che aveva peraltro convogliato vecchi umori repubblicani.

Coi suoi entusiasmi e i suoi sarcasmi, la sua inquieta radicalità e le sue contraddizioni, l'opera di Radicati segnava a ogni modo, forse comparabilmente al solo Pietro Giannone, la partecipazione italiana alla più audace ricerca intellettuale del primo illuminismo europeo. Nel frattempo, la penisola attraversava un decennio (1730-1740) di stagnazione e delusione. In attesa dell'edizione critica dell'intero corpus radicatiano, a cura di S. Berti e degli stessi Canestri e Cavallo, il merito di queste due concomitanti edizioni è quello di restituirci il testo più complesso e organico di un simile eroe gobettiano, di uno di quei «misteriosi profeti disarmati, sorpresi dalla tenebre, appena indovinano la luce», che «la storia è infallibile nel vendicare» (P. Gobetti, *Risorgimento senza eroi*, Edizioni del Baretto, Torino 1926, pp. 13 e 27-50).

Francesco Dei

NICCOLÒ GUASTI, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2006, pp. 561.

In questo nuovo libro Guasti prosegue e completa la pubblicazione della sua ricerca sulle vicende dell'esilio dei gesuiti spagnoli nel tardo Settecento, le cui premesse politiche aveva analizzate ed esposte con chiarezza nel precedente *Lotta politica e riforme all'inizio del regno di Carlo III*. In effetti, il secondo è prosecuzione del primo e la lettura in sequenza dei due volumi permette di rintracciarne agevolmente la medesima logica interpretativa, le medesime fonti documentarie, il medesimo repertorio bibliografico di fondo. Tra i due libri, pubblicati in sequenza temporale stretta pur se da differenti case editrici, il lettore può intendere facilmente un dialogo che manifesta il lavoro intellettuale del loro autore nel seguire i vari rivoli della ricerca, cercandone la riduzione ad una stessa griglia interpretativa che permetta la valutazione d'insieme di realtà lontane e certo contrastanti, quali le raffinatezze dei giochi politici nella Corte di Madrid, in cui la rovina della Compagnia di Gesù in Spagna trovò la sua origine prossima, e le vicende difficili della vita degli ignaziani esiliati in Italia, le cui condizioni materiali non di rado furono misere.

La differenza contrastante fra queste due posizioni, che Guasti ha già ricondotto alla lotta fra fazioni politiche spagnole dei primi anni del regno di Carlo III, è giustamente individuata come prima matrice del contrasto essenziale che oppose, a partire dall'espulsione del 1767, il governo spagnolo, dominato dalla fazione vincente dei *manteistas*, e i gesuiti sbanditi, appartenenti alla fazione sconfitta. Proprio in quei primi anni di aspra lotta politica e di sospettosi bizantinismi delle alchimie di potere nella Corte si radicò, infatti, il clima di irrazionale terrore che caratterizzò l'atteggiamento ufficiale nei confronti degli esiliati, da cui si temeva qualsiasi sorpresa, certi soltanto della leggendaria capacità dei gesuiti di riuscire sempre a cavarsela, di potere in ogni caso rovesciare la loro sorte, per natura ambiziosi, per vocazione machiavellici, per storia memori dei torti subiti. Alla luce di questo sentimento vediamo dunque dispiegarsi misure di repressione inusitate, come il divieto di risiedere in più di tre persone nello stesso alloggio e soprattutto di avere residenze miste per sacerdoti e coadiutori, al fine di spezzare la solidarietà e la gerarchia interna della Compagnia.

Il libro dunque affronta l'argomento che si propone sotto questi due aspetti: l'azione governativa tesa a distruggere il «gesuitismo» in ogni suo aspetto e gli espedienti usati dai singoli gesuiti, specialmente a partire dalla soppressione dell'Ordine nel 1773, per sopravvivere in condizioni morali e materiali spesso estremamente difficili. La storia dunque è quella della contrapposizione fra l'azione istituzionale

attuata dal governo spagnolo e le azioni individuali o associate dei membri spagnoli della Compagnia di Gesù; ma anche della dialettica intercorsa fra i maggiori elementi dell'una e dell'altra parte, da cui risultò nei fatti un ammorbidente, a volte un'inefficacia sistematica della regola oppressiva prescritta.

Il nesso fra questi due mondi, fra le sale dorate della Corte di Madrid e le stanzucce in cui vissero molti degli espulsi, fu di natura economica: la pensione vitalizia promessa agli espulsi con i proventi delle proprietà gesuitiche spagnole incamerate, all'atto stesso dell'espulsione, nel demanio regio. Facendo leva su questa misura di «benevolenza regia» (infatti, i suoi beneficiari erano accusati di alto tradimento, come notarono polemicamente molti di loro, protestandone la contraddittorietà), il governo spagnolo riuscì in larga misura a controllare gli espulsi e costringerli, se non alla gratitudine convinta, quanto meno a un astio clandestino: risultato non da poco, visto che molti fra loro erano in grado di scrivere su giornali e pubblicare libri capaci di danneggiare l'immagine della monarchia. D'altro canto, per quei gesuiti che riuscirono a resistere alla tentazione della secolarizzazione nel difficile periodo di soggiorno in Corsica, con cui si aprì la strada dell'esilio – tema che Guasti ha già affrontato nella sua precedente pubblicazione *Lotta politica e riforme all'inizio del regno di Carlo III. Campomanes e l'espulsione dei gesuiti dalla monarchia spagnola (1759-1768)*, Firenze 2006 – questo tipo di collaborazione col governo che li aveva sbanditi poteva apparire una vera e propria «prostituzione».

Interessante è poi la ricostruzione, debitrice delle ricerche della più recente storiografia iberica sull'argomento, del calcolo politico che portò il governo borbonico da una pregiudiziale diffidenza nei confronti degli ignaziani espulsi, alla ricerca di una loro collaborazione; paradossalmente, fu proprio questa mancanza di fiducia a suggerire inizialmente di premiare con un raddoppiamento dell'esigua pensione quei pochi che, grazie alle loro doti letterarie, avevano scritto opere più o meno brillanti in difesa apologetica della cultura e della storia ispaniche, sotto attacco fra gli anni Sessanta e gli Ottanta del secolo da parte dell'intellettualità europea, soprattutto francese e britannica, di orientamento illuminista. A fronte del risorgere della leggenda nera sulla Spagna quale paese fondamentalmente oscurantista, proprio nel momento in cui era al potere il raggruppamento politico *manteista* promotore delle riforme, il Segretario di Stato Floridablanca, che in precedenza aveva significativamente contribuito al processo di estinzione della Compagnia di Gesù quale ambasciatore spagnolo presso la corte pontificia, pensò bene di utilizzare i più talentuosi fra gli espulsi e dirigere così la nota abilità polemica dei gesuiti per l'onore della monarchia e il lustro del suo ministero. Questo atteggiamento di ricerca di una collaborazione puntuale poi si generalizzò allorché il nuovo emissario spagnolo a Roma, Azara, preoccupato della rimonta del partito zelante sotto il pontificato di Pio VI, suggerì sulla metà degli anni Ottanta di aumentare la pensione a qualunque ex gesuita si tenesse occupato in attività letterarie di qualsiasi genere. Sperava così di spuntare le penne polemiche degli espulsi e senza dubbio lo stratagemma diede dei frutti, anche se alcuni, consapevoli del rilassamento del sistema di controllo che questa operazione comportava, si avvalsero proprio dei sussidi benignamente concessi dal governo di Madrid per pubblicare opere di ispirazione «gesuitica» e zelante.

Il rapporto problematico fra il mantenimento dell'identità gesuitica dopo la soppressione e l'integrazione nell'ambiente colto italiano è l'altro nodo tematico del libro di Guasti. Da un lato l'ala intransigente, «dura», della Compagnia spagnola, che cercò a tutti i costi di far sopravvivere le pratiche culturali e devozionali tipicamente gesuitiche: riorganizzazione, nel periodo iniziale dell'esilio, dei collegi, promo-

zione di gare letterarie per i loro allievi, assiduità nel ricorso agli Esercizi Spirituali e nel culto del s. Cuore. Dall'altro lato, la ricerca di uno svecchiamento culturale, l'abbandono non senza ripensamenti della filosofia scolastica e il tentativo di inserirsi nel dibattito scientifico e culturale e nei luoghi in cui si teneva tale dibattito: le accademie e le logge massoniche. Tuttavia, l'inserzione in questi spazi della socialità settecentesca non sembra aver portato agli esiti così rilevanti che già Trampus ha evidenziato nel mondo austro-germanico: significativo l'episodio dell'approccio di alcuni gesuiti valenzani noti per erudizione, capeggiati dal p. Andrés, nei confronti dell'Accademia Fiorentina: le evidenti differenze di indirizzo culturale non avevano, all'inizio, scoraggiato gli ispanici dal dialogo, finché quelle stesse differenze – ritardo del riformismo iberico sul dibattito politico europeo, e contrasto tra l'orientamento agostiniano dei toscani e la mentalità tenacemente scolastico-gesuitica dei valenzani – non lo resero sterile. Un interessante caso particolare della generale parabola dei rapporti di gran parte degli ex gesuiti con la cultura tardosettecentesca: le diffidenze reciproche e le differenze oggettive fra due culture non riuscirono a sanare lo iato che ormai le separava, cosicché l'esito di buona parte degli ex gesuiti spagnoli espulsi in Italia fu, a partire dalla fine degli anni Ottanta, decisamente conservatore, se non reazionario.

Per le mutevolezze della politica, la prevalente persistenza dello «spirito gesuitico», che ormai non sapremmo, in quel crinale storico, se caratterizzare come zelante o intransigente, motivò la brevissima riammissione degli espulsi nei territori della monarchia iberica nel 1798, complice la confusione in cui le guerre rivoluzionarie e la discesa di Bonaparte avevano sprofondato l'organizzazione governativa di retribuzione e controllo degli esiliati in Italia. D'altra parte, il mutamento del clima politico europeo di conseguenza alla rivoluzione in Francia aveva indotto Carlo IV a disgregare Floridablanca e la cordata riformatrice, da lungo tempo al potere, e scegliere una linea più conservatrice. Con questo non ebbe però fine la sostanziale contraddittorietà dell'atteggiamento ufficiale della monarchia nei confronti dei gesuiti: espulsi nel 1767 con l'accusa di aver attentato alla stabilità dello stato e s'insinuava alla vita dello stesso sovrano, eppure tutti beneficiati di una pensione vitalizia; riammessi in patria dopo trent'anni di esilio, ma ancora non ufficialmente perdonati. Cosicché mentre i riammessi, per quanto spesso ai limiti della decrepitezza, furono di fatto isolati in conventi e monasteri, molti degli espulsi superstiti rifiutarono di tornare per l'assenza di una riabilitazione completa del loro onore, e probabilmente anche per gli acciacchi della vecchiaia e per attaccamento alla situazione economica ed affettiva che ormai erano riusciti a crearsi nell'esilio. Certamente la storia immediatamente successiva diede ragione a queste pretese o calcoli, perché nel 1803, di fronte al riconoscimento ufficiale da parte del pontefice romano dell'esistenza della Compagnia nella Russia, e al ricostituirsi della struttura dell'Ordine a Napoli, l'atteggiamento contraddittorio del governo ispanico risaltò e, al risorgere del terrore del gesuita, gli ex ignaziani furono di nuovo tutti espulsi dai territori della monarchia, tranne i pochissimi che nel frattempo erano riusciti a raggiungere l'America, in cui il dominio spagnolo stava rapidamente tramontando.

Il 1814 era però ormai prossimo e la risurrezione della Compagnia di Gesù quale strumento di repressione della rivoluzione e di tutte le sue supposte sfaccettature evidenziò ancora di più, se possibile, l'anacronismo di quest'ultima espulsione: dopo poco i rari superstiti, vecchissimi, rientrarono in Spagna, questa volta più o meno riabilitati. Questo lavoro di Guasti affronta molti aspetti della loro vicenda biografica e sociale, vissuta in un crocevia storico estremamente rilevante; restituisce i loro sfor-

Recensioni

309

zi, anche con diversi compromessi, per resistere e sopravvivere alla sventura, e contribuisce alla rilettura critica del passaggio dal XVIII al XIX secolo attraverso il tema essenziale, nel momento della prima comparsa del discorso nazionale, della loro problematica fedeltà alla patria, anzi spesso a diverse patrie insieme. America, Spagna imperiale, Compagnia di Gesù sono altrettante nostalgie che a volte si contrappongono, altre volte si conciliano, più spesso si alternano e si mascherano reciprocamente nel succedersi dei tempi difficili della quotidianità e dei mutamenti epocali.

Fabrizio Melai

BRUNO DUMONS, *Les Dames de la Ligue des Femmes françaises (1901-1914)*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 519.

I «silenzi della Storia» a proposito delle donne, messi così bene in luce da Michelle Perrot, appaiono ancora più evidenti – come sottolinea Bruno Dumons nell'introduzione al suo volume – quando si tratta di donne cattoliche, in particolare quelle che hanno tentato l'esperienza politica. Tale mancanza appare tanto più marcata man mano che si procede nella lettura del testo dell'autore francese, che ricostruisce, attraverso un abile intreccio di numerose fonti pubbliche e private, una vicenda in gran parte dimenticata, quella della *Ligue des Femmes françaises*.

Le donne attive in questa un'organizzazione, nata a Lione nel 1901 negli ambienti dell'alta borghesia e della nobiltà e diffusasi successivamente in buona parte della Francia, avevano in comune una concezione che univa elementi di una religiosità rigorista di derivazione tridentina con la tradizione legittimista e che faceva riferimento a un modello di cattolicesimo intransigente al servizio della chiesa e del re, minacciati da uno stato ritenuto sempre più laico ed empio. Tale visione era fortemente radicata tra le élites delle regioni meridionali francesi: la Provenza e la Linguadoca erano terre tradizionalmente legate ai Borboni e al cattolicesimo contro-rivoluzionario e la stessa città di Lione, particolarmente colpita dalle violenze rivoluzionarie, conservava viva la memoria del sacrificio delle numerose vittime del Terrore anche attraverso monumenti e cappelle espiatorie, simboli di un patrimonio di valori che contrastava apertamente con il sistema repubblicano.

In questo contesto vivono e si formano molte donne del patriato cattolico lionese nate intorno al 1860, accomunate da una simile educazione, da esperienze di militanza religiosa in congregazioni o terzi ordini, dalla lettura degli stessi periodici e da una forma di devozione marcatamente mariana e cristocentrica. Tale nuova élite, insieme ad alcuni rappresentanti del mondo giuridico e influenzata dai direttori spirituali, maturerà una vera e propria teologia del conflitto nei confronti del mondo moderno e dei suoi principi ispiratori, una contrapposizione aperta che si manifesterà anche attraverso la partecipazione politica.

Dumons ricostruisce tre profili biografici delle militanti più in vista della *Ligue des Femmes françaises* (da ora in poi LFF), sebbene le notizie su molte delle affiliate, identificate soltanto in relazione ai dati anagrafici del coniuge, siano assai scarse. Si tratta di donne benestanti, sposate, madri di numerosi figli, ma nel contempo desiderose di manifestare la loro fedeltà al cattolicesimo romano e di vivere attivamente la propria fede: la contessa Octavie de Saint Laurent, che diventerà presidente della Lega, Delphine Berne, proveniente dalla borghesia industriale, che occuperà la carica di tesoriera, e infine Jeanne Lestra, la fondatrice e l'anima dell'organizzazione, della quale sarà segretaria fino al 1902, e il cui Diario rappresenta una significativa

fonte, che aiuta a gettare luce anche su aspetti più privati delle vicende della *Ligue* e sulle ragioni della sua nascita. Proveniente da una famiglia della borghesia liberale, dopo un matrimonio non troppo felice, maturò l'esigenza di vivere la propria fede in maniera più intensa e di distaccarsi progressivamente dal marito e dalla vita mondana. Nel testo si mette in particolare rilievo l'influenza di quella che viene definita «la mano invisibile dei *Pères du Midi*», alcune figure di direttori spirituali, tutti appartenenti alla Compagnia di Gesù, che appaiono come i veri ispiratori dell'impegno politico delle élites cattoliche femminili lionesi.

Nel caso di Lestra sarà fondamentale il rapporto con padre Antonin Eymieu, con il quale si configura un rapporto di direzione spirituale, che poi sfocerà anche in una vera e propria collaborazione all'interno della *Ligue*, del quale sarà l'ispiratore e un attivo membro. Nasceva così un particolare legame tra laiche e sacerdoti, accomunati dalla stessa visione intransigente e da una medesima inquietudine per quella che veniva considerata la sistematica distruzione dei valori cristiani e quindi la perdita del primato della chiesa sulle realtà umane.

Il riacutizzarsi delle strategie anticlericali da parte del ministero Waldeck-Rousseau, culminate nei primi mesi del 1901 con una proposta di legge che mirava ad annullare l'influenza clericale sull'educazione attraverso la chiusura delle scuole cattoliche e l'espulsione delle congregazioni religiose dal territorio nazionale, spinse alcune di queste donne alla mobilitazione per «salvare la Francia dall'apostasia e dal veleno dell'eresia».

Il primo atto di opposizione alla proposta fu, nel solco di una tradizione ormai consolidatasi durante tutto il XIX secolo, una petizione in favore della libertà di associazione, il cui contenuto venne presentato al vescovo di Lione da Jeanne Lestra e padre Eymieu. Tale appello ebbe una straordinaria diffusione grazie all'infaticabile opera di corrispondenza di Lestra, che riuscì a farne pubblicare il testo sui periodici della Compagnia di Gesù, ma anche su giornali cattolici a grande tiratura come sui piccoli fogli di provincia. Un canale informale, ma di grande efficacia, si rivelò anche la fitta rete di rapporti interpersonali che caratterizzava l'ambiente alto-borghese non solo nella regione lionese e che portò a una vera e propria mobilitazione sia per la sottoscrizione dell'appello, ma anche a momenti pubblici di preghiera e, nel luglio, dopo il voto di approvazione della proposta, a una manifestazione di aristocratiche, che si tenne, in verità senza grande successo, a Parigi.

In seguito a questi avvenimenti si fece più sentita l'esigenza di costituire una lega femminile diretta dalle donne stesse, un'organizzazione elettorale sul modello dei comitati cattolici, in grado di affacciarsi sulla scena politica maschile e di opporsi alla repubblica laica e anticlericale. Nell'agosto del 1901 la gerarchia autorizzò la formazione della LFF, che venne presentata ufficialmente il 29 di settembre, giorno di San Michele.

L'iniziativa suscitò grande interesse anche nell'ambiente parigino e in molte altre zone della Francia (in particolare nel Sud Est, nel Nord e in Bretagna, nel Massiccio Centrale), dove, all'interno di circoli di tradizione cattolico-legittimista, nacquero i comitati locali della *Ligue*, dei quali Dumons, grazie alla fitta corrispondenza che Lestra intratteneva con questi, è in grado di tracciare una geografia dettagliata e di descrivere le singole iniziative. La struttura prevedeva un comitato direttivo con sede a Lione, formato da dieci dame, che aveva il compito di raccogliere i fondi che provenivano da tutto il Paese per poi distribuirli ai comitati elettorali e ai candidati che si impegnavano con una dichiarazione scritta a difendere la libertà religiosa.

Di particolare interesse risultano le vicende che portarono prima ad un aperto contrasto, poi alla definitiva scissione del comitato fondatore da quello parigino. Quest'ultimo, insofferente per l'accentramento dei poteri e della gestione dei fondi, si avvicinò al gruppo dell'*Action libérale populaire* (ALP), un'organizzazione politica di destra fondata da Jacques Piou e Jules Lemaître, e divenne così quella che Dumons definisce una «solida passerella» per stabilire dei legami tra cattolici conservatori e nazionalisti. Tale accordo non suscitò alcun entusiasmo nell'ambiente lionese, poiché era ritenuta una convivenza forzata quanto inutile con un gruppo di opinioni politiche diverse, ma soprattutto una perdita di autonomia per un'associazione di sole donne, che sarebbe stata snaturata e avrebbe perso d'importanza in un contesto essenzialmente maschile.

Si profilava quindi una significativa distinzione, pur all'interno di un gruppo di cattoliche di classe sociale elevata e di tendenze conservatrici, non assimilabili in alcun modo alla cultura emancipazionista: il nucleo fondatore rivendicava l'indipendenza d'azione e il comitato parigino, invece, riteneva più opportuno avere come punto di riferimento una formazione maschile. Dalla separazione, maturata nella primavera del 1902, nacque la *Ligue patriotique des françaises* (LPDF), che, accettando un controllo da parte dell'ALP perse, oltre che l'autonomia decisionale, anche la sua originaria connotazione politica, in favore di un impegno essenzialmente sociale, ritenuto dalla dirigenza più conforme alla natura femminile.

Il conflitto tra le due anime della LFF si era intanto esteso anche ad altre zone della Francia, tanto che alcuni gruppi aderirono alla nuova associazione. Nel frattempo però la seconda grande mobilitazione che, dopo l'appello del 1901, si proponeva di ottenere l'affermazione elettorale dei candidati favorevoli alla libertà religiosa attraverso una capillare azione di propaganda e la raccolta di fondi, non aveva dato i frutti sperati. Infatti nelle elezioni del 1902 le forze cattoliche vennero di nuovo sconfitte e questo secondo scacco provocò un profondo ripensamento all'interno della *Ligue*. Si aprì così una nuova fase che individuava, in continuità con il recente passato, ancora il terreno politico come ambito fondamentale d'impegno, ma ciò che cambiava erano gli strumenti: l'azione doveva partire dalla preghiera, per favorire la conversione delle anime, in modo da arrivare, anche con l'aiuto dell'attività sociale, a ricristianizzare tutti i settori della società. Tale strategia era certamente frutto di un itinerario particolare, tuttavia aderiva perfettamente agli orientamenti del nuovo pontificato di Pio X, che riaffermavano il primato della dimensione spirituale.

Furono così promosse numerose iniziative di carattere prettamente religioso, ispirate a una teologia sacrificale, che attribuiva alla preghiera una funzione riparatrice: rosari, messe, preghiere collettive per la salvezza nazionale, riti celebrati in luoghi di culto famosi, pellegrinaggi, che mobilitarono ancora una volta un gran numero di donne, facendo appello però esclusivamente alla loro fede e alla loro capacità di pregare per redimere una società corrotta e empia.

Dumons insiste in particolar modo su questa evidente politicizzazione delle pratiche di pietà e delle devozioni: il Sacro Cuore di Gesù viene invocato nello Statuto della LFF, insieme con Maria Immacolata e l'arcangelo Michele, per proteggere l'attività delle donne impegnate nella difesa dei valori cristiani. Nel «Bollettino» dell'associazione, che apparve per la prima volta l'8 dicembre 1902 con il titolo *L'Appel à la France chrétienne*, ma anche nelle altre pubblicazioni utilizzate per la diffusione del messaggio – pamphlet, libri illustrati, biografie di santi, fogli locali – si afferma una spiritualità centrata sul culto eucaristico e del Sacro Cuore, a cui ci si rivol-

ge molto frequentemente per la salvezza della Francia. La devozione femminile, pur conservando un aspetto meno rigorista e più affettivo, assume in questo caso un carattere particolarmente militante, che si manifesta nel richiamo a modelli di santità come quello, assolutamente fondamentale, di Giovanna d'Arco che, insieme all'arcangelo Michele (ritenuto il modello perfetto di protettore della nazione per coloro che intendevano difendere la Chiesa e lottare per il trionfo del Sacro Cuore), domina anche l'iconografia dei numerosi volumi illustrati, un formidabile mezzo di diffusione delle idee e del sentimento religioso.

Simbolo di una spiritualità combattente, che non teme di manifestare la propria scelta di fede malgrado la persecuzione e di lottare per la causa della chiesa fino all'estremo sacrificio, Giovanna è anche la protettrice dei congressi femminili; il primo di essi si svolse a Parigi nel 1904, promosso da Marie Maugeret, fondatrice, nel 1898, della rivista letteraria «Le Féminisme chrétien», un'importante occasione di conoscenza e di discussione per le donne cattoliche francesi, semplici animatrici di opere sociali o dame dell'alta borghesia e dell'aristocrazia. Il 1903 vide dunque il ricostituirsi di una nuova militanza femminile in difesa della fede, dotata ormai di una solida organizzazione, di una rete capillare di informazione (il «Bollettino» arrivò nel 1904 alle 30.000 copie mensili) e di spazi privilegiati di reclutamento delle nuove aderenti, particolarmente attive nell'organizzare conferenze pubbliche anche nel periodo che vide l'espulsione di molte congregazioni dai loro conventi e residenze.

Negli anni successivi i legami con la Santa Sede si rafforzarono, come del resto avvenne anche per la LPDF che continuò, almeno fino al 1907, a esercitare la sua azione politica sotto il controllo maschile. Anche per questo tra le due organizzazioni le divergenze non diminuirono, tanto che le autorità furono costrette a promuovere un'inchiesta in seguito a ripetute polemiche; è certo però che entrambe incarnavano l'obiettivo romano di riconquista spirituale e sociale attraverso l'azione di élites in grado di orientare e mobilitare l'opinione pubblica cattolica.

Dopo il 1903 le attività della LFF continuarono ancora sul versante spirituale, con la promozione tra le aderenti di costanti pratiche di pietà (l'offerta della giornata a Dio, la partecipazione alla messa mensile per la salvezza della nazione, la comunione frequente, le adorazioni riparatrici). Vennero anche potenziate le iniziative sociali, attraverso le conferenze e la diffusione della buona stampa, che dettero la possibilità a molte di manifestare il proprio talento di oratrici e scrittrici, ma anche l'azione in favore delle donne del popolo (la mutualità, la tutela del lavoro a domicilio, la protezione della giovane, la lotta contro l'alcolismo).

La figura tradizionale delle dama di carità aveva così subito in pochi anni una notevole trasformazione: si era concretizzata dapprima una mobilitazione sul piano della propaganda politica e della raccolta di fondi, si auspicava adesso un lavoro di vera e propria tutela delle classi sociali più deboli, e dunque quello che si andava configurando era un modello di vera e propria «militante», dedita alla pratica spirituale ma anche all'impegno nella società. Grazie a questo slancio la LFF divenne un'organizzazione nazionale di donne cattoliche inserite a pieno titolo nella «crocciata» delle più grandi correnti innovatrici del cattolicesimo sociale, anche se la tentazione dell'attività politica riemerse in più di un'occasione, come nel 1905, quando Jeanne Lestra si fece promotrice di un nuovo appello contro l'azione governativa che di lì a poco avrebbe portato alla separazione tra stato e chiesa.

Tale processo di secolarizzazione delle istituzioni accentuò la contrapposizione contro i «nemici della fede» e anche la LFF subì quasi inevitabilmente l'influenza

Recensioni

313

della mentalità integrista, alla quale contribuirono in maniera determinante alcuni religiosi come Augustin Lemann e Louis Delfour, ma anche le diffusione dei testi di Emmanuel Barbier, che bollavano il cattolicesimo democratico e sociale come veicolo di diffusione di idee moderniste e tendenze esoteriche. A questa influenza si unì inoltre un crescente nazionalismo venato di antisemitismo, inteso come elemento di coesione identitaria per coloro che condividevano una visione di ideale di una Francia rurale e tradizionale.

Con tali presupposti risultò quindi del tutto naturale, come evidenzia Dumons, l'avvicinamento tra la LFF e l'*Action française*, anche se, secondo l'autore, si deve distinguere tra una posizione ufficiale, piuttosto prudente nell'adesione alla formazione di Maurras, e i rapporti interpersonali, senza dubbio più stretti, tra esponenti dell'organizzazione femminile e personalità dell'integrismo: ad esempio, uno dei figli di Jeanne Lestra aderirà all'*Action*, mentre lei si limiterà a simpatizzare, leggendo però costantemente le pubblicazioni.

Le vicende della LFF e della LPDF proseguiranno negli anni successivi secondo la stessa impostazione spirituale e sociale, fino ad arrivare, nel 1933 alla fusione nella LFAC (*Ligue féminine d'action catholique française*), una grande organizzazione che contribuirà in maniera determinante alla creazione di una vera e propria cultura cattolica femminile e che individuerà nella preghiera e nella carità gli strumenti privilegiati per una santificazione raggiungibile anche attraverso una militanza nella sfera pubblica.

Se considerata dal punto di vista dell'evoluzione dell'associazionismo cattolico femminile, questa esperienza può essere ritenuta significativa per la costruzione di un nuovo ruolo delle donne nella chiesa francese e per la realizzazione di una forma, seppur moderata e parziale, di partecipazione politica. Tuttavia pare che l'autore tenda ad accentuarne l'aspetto innovativo, senza tenere in uguale considerazione l'attività di controllo e di indirizzo che le gerarchie locali e romane esercitarono in maniera costante su quelle che rimanevano pur sempre delle élites, mobilitate esclusivamente di fronte a un'emergenza. La concezione della donna rimaneva ancora legata ai principi di subordinazione, che ne individuavano la realizzazione nell'ambito domestico, mentre la sfera pubblica e quella politica rimanevano quasi del tutto precluse così come del resto la rivendicazione dei diritti di cittadinanza, in primo luogo quello di voto.

A questo punto è lecito interrogarsi sulla possibile esistenza di un vero «femminismo cristiano», questione del resto affrontata anche da Dumons. Nella cultura cattolica, non soltanto francese, di inizio Novecento il primo termine non viene quasi mai recepito in termini di lotta per i diritti, ma piuttosto come un'idea di movimento femminile di carattere confessionale non fondato sulla contrapposizione tra i sessi, volto esclusivamente ad una emancipazione morale delle donne, sempre però nel solco della tradizione e in contrasto con molti aspetti del mondo moderno. Dunque le riflessioni di Max Turmann o di Antonin Sertillanges, che avevano avuto larga diffusione anche tra le cattoliche italiane, sono ben lontane dalle idee e dagli obiettivi del femminismo laico, sebbene soggette a molte e spesso differenti interpretazioni.

Il testo di Dumons, che ha l'indubbio merito di affrontare con nuove chiavi interpretative una vicenda quasi sconosciuta della cultura cattolica conservatrice, monarchica e legittimista d'Oltralpe, si rivela di notevole interesse, sia per la storia sociale e religiosa che per quella di genere. In questo senso però sarebbero stati meritevoli di approfondimento i rapporti non soltanto di carattere spirituale tra le dame della



314

Recensioni

Ligue e i sacerdoti che con loro condivisero questa esperienza, in particolare la graduale evoluzione da una relazione fondata sulla direzione spirituale a una vera e propria collaborazione su un piano politico e organizzativo. Il lavoro inoltre, pur fondandosi su un ampio ventaglio di fonti non utilizza mai citazioni dirette, né pone attenzione alle varie forme di scrittura anche privata, che avrebbero invece potuto rendere più viva la complessità delle vicende e delle personalità delle protagoniste.

Isabella Pera

