

## RECENSIONI

PIERLUIGI LANFRANCHI, *L'Exagoge d'Ezéchiél le Tragique*. Introduction, texte, traduction et commentaire («Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha», 19), Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 390.

Sotto il titolo di Ἐξαγωγή, che Lanfranchi dimostra poter essere sinonimo di Ἔξοδος, sono giunti a noi per tradizione indiretta, grazie alle citazioni in opere di autori cristiani, diciassette frammenti per un totale di 269 trimetri giambici che propongono la vicenda storica dell'uscita degli Ebrei dall'Egitto dei faraoni sotto la guida di Mosè, narrata nel libro biblico dell'*Esodo*, e in particolare la materia dei primi quindici capitoli, dalla nascita di Mosè all'arrivo del popolo ebraico nell'oasi di Elim dopo la traversata del Mar Rosso e la distruzione dell'esercito faraonico, comprendendo l'incontro con Seffora, l'episodio del rovetto ardente e del dialogo tra Dio e Mosè, l'annuncio delle piaghe d'Egitto e le istruzioni per la celebrazione della Pasqua, ma inserendo anche elementi assenti nella narrazione biblica come il famoso «sogno di Mosè», in cui si prefigura la sua futura, grande missione.

Lanfranchi segue il testo critico di Bruno Snell (*Tragicorum Graecorum fragmenta*, 1971), avanzando e discutendo poi in nota eventuali integrazioni o correzioni, ne presenta una bella traduzione in francese e lo correda di un ricco e dotto commento che spicca per la varietà dei profili d'indagine e l'ampiezza dei riferimenti culturali presenti: accanto a notazioni di natura strettamente filologica, si leggono riflessioni di carattere letterario, storico e religioso relative alla cultura ebraica e giudaica come a quella greca e romana di età ellenistica, che contribuiscono a creare un quadro d'insieme completo e approfondito sull'opera e ne suggeriscono la lettura a vari livelli.

La prima parte del volume presenta, invece, l'indagine di alcuni aspetti caratteristici e problematici legati all'opera – quali le questioni letterarie (cap. I), l'atteggiamento del giudaismo ellenistico e romano nei confronti del teatro (cap. II), il contesto della rappresentazione dell'*Exagoge* (cap. III) e la trasmissione testuale (cap. IV) – che arrivano a far luce su molte problematiche legate all'opera, a rivelarne la natura e a svelare più in generale il quadro di un contesto culturale ricco di spunti vitali, quello appunto dell'incontro tra la cultura giudaica e quella letteraria pagana in età ellenistica.

Ezechiele è, secondo Lanfranchi, il nome autentico dell'autore, anche se poco testimoniato in epoca ellenistica e romana: sarebbe pertanto da scartare l'ipotesi, avanzata da studiosi in passato, che l'*Exagoge* sia uno scritto pseudoepigrafo, posto sotto l'autorità del profeta biblico Ezechiele, perché i contenuti dell'opera, ben noti, non richiederebbero di essere diffusi sotto la «protezione» di un nome illustre. A conferma di ciò si ricorda che né Alessandro Poliistore (che tramanda i frammenti di testo poi ripresi da Eusebio e così giunti a noi) né, dopo di lui, Filone o Clemente mostrano, nel citare il nome dell'autore, di confonderlo con il profeta.

Su Ezechiele non si hanno notizie biografiche: lo si considera autore di più di una tragedia, facendo riferimento all'espressione «l'autore di tragedie» con cui è ricordato da Eusebio e da Clemente Alessandrino (Clem. Al., *Strom.* 1,23,155,1; Eus., *Preparatio Evangelica* 9,28,1) ma non si conoscono di lui neppure l'epoca in cui visse e la sua provenienza geografica.

L'opera sarebbe da datare tra la metà del III e la metà del I secolo a.C.: il *terminus post quem* è sicuramente la traduzione del *Pentateuco* in greco, che l'autore segue da vicino nella stesura del suo testo, solitamente datata intorno alla metà del

III secolo a.C., mentre quello *ante quem* è dato dalla citazione dell'opera di Ezechiele nel trattato *sugli Ebrei* di Alessandro Poliistore, datato tra l'80 e il 35 a.C. Impossibile, a giudizio dell'autore, restringere il lasso temporale e formulare una datazione più precisa.

Incerta è anche l'origine dell'opera: al di là della identità giudaica dell'autore, su cui gli studiosi sono oggi tutti concordi, resta, infatti, oggetto di ricerca la sua provenienza geografica. Lanfranchi propende per un'origine alessandrina, pur dicendosi consapevole della molteplicità della realtà delle comunità giudaiche ellenistiche, uscite, grazie agli studi degli ultimi decenni, dall'ombra della più famosa Alessandria. Ricava la sua convinzione dalle caratteristiche culturali della città d'Egitto, che in tale epoca aveva già sviluppato un proprio interesse per il teatro e si poteva prestare anche alla composizione e alla messa in scena di una tragedia. In appoggio alla sua tesi presenta due elementi ulteriori, uno interno al testo ed uno esterno: il sistema di datazione presente nell'opera che, come mostrato da Nina Collins, è quello in uso in Egitto, diverso dal calendario palestinese, e la corposa presenza di tracce dell'opera di Ezechiele nella *Vita di Mosè* di Filone alessandrino che riporterebbero ad un contesto culturale comune ai due autori. Ma al di là di qualsiasi ipotesi specifica, resta ferma la convinzione che il testo rappresenti, comunque, una preziosa testimonianza della vita culturale delle varie comunità della diaspora di lingua greca in epoca ellenistica.

Alle domande relative all'autore si aggiungono poi quelle sulla natura del testo: la stessa definizione del genere letterario è stata motivo di dibattiti; così, se la tradizione testuale ci ha tramandato l'opera come «tragedia» (δράμα e τραγῳδία) e l'autore come «tragico», la lettura dei frammenti operata sulla base dell'accezione di «tragedia» a noi abituale, figlia del pensiero tedesco dell'Ottocento, la singolarità dell'argomento, l'assenza delle caratteristiche unità aristoteliche e di alcuni elementi strutturali tipici della tragedia greca classica hanno portato, invece, a dubitare e a proporre talvolta nuove categorie entro le quali comprendere il testo (come quella di «dramma midrashico» o «biblico» o altro ancora). Alcuni studiosi hanno poi sottolineato l'assenza di tragicità nel testo di Ezechiele, che preferiscono leggere in chiave epica, altri ancora ne hanno fatto un testo precursore del teatro religioso medievale, cristiano ed ebraico. In effetti, la natura del tutto peculiare dell'operazione compiuta da Ezechiele, che traduce la forma narrativa ed epica del racconto biblico della *Settanta* in quella poetica e drammatica dell'*Exagoge*, stimola di per sé grande interesse, tanto che vi si torna spesso con indagini e attente notazioni nel corso del volume.

Prima di esplicitare una definizione del genere letterario dell'opera, Lanfranchi indaga sulle molteplici valenze del termine «tragico», sulla categoria moderna e su quella canonica per il mondo greco classico, nonché sulla portata semantica che il termine poteva ricoprire sia nel contesto delle comunità giudaiche della diaspora ellenistica sia nelle contemporanee tragedie latine arcaiche. L'*Exagoge* risponde alle convenzioni letterarie e drammaturgiche del genere antico nonché a quelle di età alessandrina, almeno per come possiamo ricostruirle dalle testimonianze frammentarie dell'epoca: si pone, infatti, in continuità con i modelli classici del passato, in particolare con elementi strutturali della tragedia euripidea – Euripide, come è noto, era divenuto il modello privilegiato delle tragedie di età ellenistica –, quali l'enfasi sul prologo narrativo degli antefatti e il ruolo strategico dei discorsi, e al contempo presenta tipici elementi della letteratura alessandrina negli spunti eziologici sulle feste religiose e nell'amore per le scene miracolose e patetiche, quali il passaggio del

Mar Rosso o la scena del rovelto ardente. Contenuti religiosi e spunti eziologici legati alla propria storia e cultura erano presenti anche nelle contemporanee *fabulae praetextae*, tragedie latine di struttura greca e di argomento romano, e qualche studioso (Free 1999) si è spinto fino a riconoscere una possibile fonte comune per «il sogno di Mosè» nell'*Exagoge* e per quello di Tarquinio nel *Brutus*, *fabula praetexta* di Accio. Forse, ipotizza Lanfranchi, la struttura dell'*Exagoge*, che, per quanto se ne possa cogliere dai frammenti traditi, sembra concentrare l'attenzione su alcuni punti e scene di particolare forza drammatica, potrebbe avvicinarsi alle contemporanee tragedie latine arcaiche organizzate intorno a una selezione di scene o di «quadri» che venivano rappresentati separatamente.

Sulla scorta di tutte le considerazioni svolte e dei parallelismi rinvenuti Lanfranchi conclude non solo che l'*Exagoge* è un testo tragico, anzi il solo esempio di opera teatrale giudaica antica giunto a noi, ma altresì che non si tratta affatto di un *Buchdrama*, un'opera scritta per la sola lettura, come anche si era provato ad ipotizzare. Pur riconoscendo che le testimonianze non sono sufficienti per una definizione certa, si spinge ad immaginare lo scenario in cui l'opera potrebbe essere stata messa in scena: considerando che le rappresentazioni teatrali in età ellenistica dovevano essere ancora strettamente collegate al carattere religioso pagano, esclude che la rappresentazione di un testo sulla storia di Mosè, soggetto di fondamentale importanza religiosa e rituale per la cultura ebraica, potesse realizzarsi all'interno di un teatro normalmente adibito alle rappresentazioni drammatiche pagane, ipotizza una rappresentazione all'interno di feste religiose con un pubblico giudaico. A conferma di ciò sottolinea la presenza di una evidente finalità apologetica e pedagogica del testo, esplicita per esempio laddove esso si diffonde in dettagli relativi ai riti pasquali, utilizzando anche fonti ulteriori a *Esodo* 12 con chiaro intento eziologico, che sarebbe pienamente giustificabile in tale contesto, e ricorda che fare memoria della Pasqua ebraica è di per sé una modalità per riviverla. Proprio in conseguenza di ciò Lanfranchi aggiunge poi che la rievocazione rituale della storia dell'esodo dall'Egitto, realizzata – come prescrive lo stesso *Esodo* – ogni anno durante la festa di Pasqua, potrebbe in se stessa avere suggerito ad Ezechiele di dare forma drammatica alla materia e conclude ipotizzando che l'occasione più opportuna per la rappresentazione dell'*Exagoge* potesse essere costituita proprio dalle manifestazioni collegate alla celebrazione religiosa della Pasqua, senza necessariamente immaginare che si trattasse di un momento istituzionale. Dove poi potesse avere luogo un tale genere di spettacolo è difficile a dirsi, ma potevano essere usati allo scopo spazi appartenenti alla comunità giudaica.

Lanfranchi sottopone poi il quesito circa il come un genere pagano quale il teatro possa essere stato tradotto e adattato al contesto delle comunità ebraiche, analizzando il rapporto tra religione e teatro nelle comunità giudaiche della diaspora ellenistica e la realtà sociale e culturale stessa di queste comunità, ossia le loro produzioni culturali e letterarie.

Lo studio delle fonti consente di mettere in luce la molteplicità degli atteggiamenti e delle disposizioni culturali dell'ambiente giudaico nei confronti del teatro, che variano anche in relazione ai tempi e ai luoghi: se da un lato Flavio Giuseppe e la letteratura rabbinica testimoniano l'avversione nei confronti del teatro nei contesti giudaici e in particolare palestinesi, dall'altro viene attestata la frequentazione dei teatri da parte dei giudei della diaspora ellenistica. Va rilevato, come suggerisce l'autore, che la partecipazione agli spettacoli teatrali da parte dei giudei in età ellenistica non era considerata apostasia o assimilazione al paganesimo, bensì era una moda-

lità di partecipazione alla vita culturale ellenistica in generale, paragonabile alla situazione di Filone, al quale, secondo gli studi più recenti, sarebbe stato possibile prendere parte ai giochi sportivi o agli spettacoli in teatro, pur permanendo il divieto di partecipare ai culti pagani.

Il volume accoglie due appendici: la prima si concentra sui luoghi paralleli tra la *Vita di Mosè* di Filone di Alessandria e l'*Exagoge*, che potrebbero lasciar intendere un utilizzo del testo di Ezechiele da parte di Filone, avallato per altro dalla presenza di altri elementi comuni ai due testi ma assenti dalla Bibbia.

La seconda appendice è invece dedicata ad una significativa rassegna che ripercorre, divise per secoli, le tappe dei contributi critici, dall'elenco delle edizioni dell'opera agli studi sull'autore e alle questioni che, nel tempo, hanno suscitato particolare interesse; analizza poi in particolare il contributo dell'opera nei confronti del teatro medievale e bizantino e in generale il suo rapporto con la cultura greca.

Chiude il volume, insieme con gli indici delle fonti e degli autori moderni citati, l'ampia ed aggiornata bibliografia che si segnala, ancora una volta, per la molteplicità degli ambiti culturali presi in considerazione.

Annalisa Ghisalberti

APRIL D. DECONICK, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says*, Continuum, London-New York 2007, pp. 202.

Sebbene si rivolga ad un pubblico più ampio – al pari di altre pubblicazioni sul *Vangelo di Giuda* ormai proliferanti da una parte e dall'altra dell'Atlantico –, questo agile volumetto offre consistenti motivi di interesse anche agli specialisti, soprattutto nell'attesa che compaiano a stampa tutti i contributi scientifici presentati dall'autrice sul tema in vari congressi internazionali. La tesi di April DeConick, infatti, esposta a più riprese in tali interventi e condensata nel libro in questione, si contrappone radicalmente all'indirizzo ermeneutico adottato dal ristretto gruppo di studiosi al quale la Maecenas Foundation ha assegnato in via esclusiva il lavoro che ha portato all'edizione del *Codex Tchacos*; un'operazione i cui primi risultati si sono concretizzati nel *best seller* edito dalla National Geographic Society nel 2006 (Rodolphe Kasser-Marvin Meyer-Gregor Wurst, with additional commentary by Bart D. Ehrman, *The Gospel of Judas*, National Geographic, Washington D.C. 2006 [tr. it. *Il Vangelo di Giuda*, Vercelli, 2006]) a cui ha fatto seguito l'edizione critica dell'intero codice (*The Gospel of Judas Together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition, Coptic Text edited by Rodolphe Kasser and Gregor Wurst, Introductions, Translations, and Notes by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, Gregor Wurst, and François Gaudard*, National Geographic, Washington, D.C. 2007). Come non si avrà difficoltà a ricordare, dato il clamore mediatico che accompagnò l'uscita di *The Gospel of Judas* in concomitanza con le festività pasquali del 2006, il fulcro dell'interpretazione là presentata (sostanzialmente ripresa nei libri che Bart Ehrman, Marvin Meyer ed Elaine Pagels, a vario titolo coinvolti nel progetto, hanno poi pubblicato autonomamente) era dato dal carattere nettamente positivo che si indicava essere attribuito nell'omonimo vangelo al personaggio di Giuda Iscariota. Tale elemento aveva alimentato un facile sensazionalismo, a tal punto che da più parti era stata salutata con favore una riabilitazione di questa figura, una sorta di riscatto che avrebbe reso giustizia, in qualche modo, alla bimillenaria tradizione ad essa avversa (forse non è insignificante ricor-

dare che di una riabilitazione di Giuda, dai toni fatali, ben prima che si conoscesse con esattezza il contenuto dell'omonimo vangelo, aveva già parlato Frieda Nussberger Tchacos, la mercante d'arte che dopo il fallito e sfortunato accordo con Bruce Ferrini ha ceduto il manoscritto alla svizzera Maecenas Foundation: cfr. Herbert Krosney, *Il Vangelo perduto*, tr. it., Gruppo Editoriale L'Espresso – National Geographic, Roma [ed. orig. Washington, D.C. 2006], p. 215).

A titolo di esempio, in quella pubblicazione, a cui era affidata la delicata funzione di presentare per la prima volta al pubblico mondiale il contenuto del trattato da poco ricostruito, si possono reperire espressioni che suonano così (cito dall'edizione italiana): «In contrasto con i vangeli del Nuovo Testamento, Giuda Iscariota è qui presentato come una figura interamente positiva, un modello di comportamento per tutti coloro che aspirano ad essere discepoli di Gesù [...]. Il punto, qui, è [...] la lealtà di Giuda, visto come paradigma della condizione di discepolo. Alla fin fine, egli compie esattamente ciò che Gesù vuole» (Marvin Meyer, pp. 8-9); «[...] Giuda soltanto riceverà la sapienza necessaria per la salvezza e questa otterrà [...]» (Bart Ehrman, p. 93); «[Giuda] sarà di gran lunga superiore a tutto ciò che sta in questo mondo materiale una volta raggiunta la salvezza, fondata sulla sapienza segreta che Gesù si appresta a rivelare» (Bart Ehrman, p. 93); «Alla fine Giuda è lo gnostico perfetto, degno di essere in un certo senso “trasfigurato” con l'ascensione in una nube luminosa dove riceverà la visione del divino» (Gregor Wurst, p. 123). Volendo riassumere, si può affermare che i saggi raccolti nel volume edito nel 2006 dalla National Geographic Society individuavano nel personaggio di Giuda il modello dell'eroe gnostico, destinatario di una speciale rivelazione da parte di Gesù, il quale gli prefigura un destino glorioso nonostante il suo divenire oggetto di maledizione da parte dei seguaci degli altri apostoli. Coloro che avranno la possibilità di leggere la seconda edizione di tale volume, uscita di recente sul mercato anglosassone, constateranno un significativo mutamento, laddove la perentoria univocità di cui si è detto concede un certo spazio ad una prospettiva nella quale la figura di Giuda emerge con tratti più ambigui (si veda il saggio di Gesine Schenke Robinson accolto in questa seconda edizione). Gli esperti incaricati dalla Maecenas Foundation di studiare e tradurre il *Vangelo di Giuda*, infatti, sono stati indotti a fare oggetto di una seria riconsiderazione le loro posizioni originarie in seguito al vivace dibattito scaturito in seno alla comunità scientifica proprio a partire dalle osservazioni avanzate da April DeConick, la quale ha messo in discussione con un certo vigore la lettura proposta, con accenti diversi, da Gregor Wurst, Marvin Meyer, Bart Ehrman, fino a diventare, per così dire, la capofila di una schiera crescente di studiosi (tra cui, per citarne solo alcuni, John Turner, Birger Pearson, Louis Painchaud, Gesine Schenke Robinson) che, in maniera autonoma, facendo leva su differenti argomentazioni, e, naturalmente, con distinzioni dovute alle specifiche sensibilità metodologiche, sono pervenuti a risultati antitetici rispetto a quelli diffusi a tamburo battente dalla National Geographic Society nel 2006.

L'autrice di *The Thirteenth Apostle* dichiara che nell'accingersi a tradurre personalmente il *Vangelo di Giuda*, una volta che il testo copto è stato reso accessibile sul sito web della National Geographic, le si è accostata, come impone una regola basilare della ricerca scientifica, senza preconcetti di sorta e senza volerne fare aderire il contenuto a schemi ideologici preordinati, che nello specifico potevano essere facilmente costruiti a partire, ad esempio, da dichiarazioni come quelle di Frieda Nussberger Tchacos, richiamate poco sopra, o dal contenuto delle testimonianze patristiche che riguardano il testo in questione, *in primis* da quella, nota, di Ireneo.

Questi, ammesso che parli del medesimo vangelo, ne ascrive la paternità ai «Cainiti» (*Adv. Haer.* 1,31,1), una setta che avrebbe assunto come figure di riferimento i personaggi caratterizzati all'interno del racconto biblico come ribelli nei confronti della volontà divina: Caino, Esaù, Core, i Sodomiti e, in ultimo, Giuda Iscariota. Tale notizia è ripresa, poi, dallo Pseudo-Tertulliano e da Epifanio; tuttavia manca una solida documentazione sull'effettiva esistenza di questa setta; inoltre il nostro vangelo viene concordemente attribuito ad un contesto gnostico-sethiano e non cainita. L'autrice tratta la notizia di Ireneo con un avveduto scetticismo, essendo la denigrazione degli avversari, che nella fattispecie si esplica nell'attribuzione ad essi della venerazione di personaggi tradizionalmente riprovevoli dal punto di vista morale, un tratto ricorrente nella polemica dottrinale cristiano-gnostica. Il suo obiettivo, dunque, consiste nello scrutare il testo in modo diretto, senza la preoccupazione di trovarvi ciò che si può essere indotti ad aspettare sulla base di miti moderni o di testimonianze antiche ideologicamente orientate, come quella del vescovo di Lione. E sono proprio questi gli errori imputati dalla studiosa al gruppo responsabile del progetto sfociato in *The Gospel of Judas* e *The Critical Edition*, che, secondo lei, nell'interpretazione generale del testo si sarebbe lasciato influenzare da tali costruzioni astratte, che avrebbero condotto alla resa errata di alcuni passaggi. A riprova della solidità degli argomenti addotti dall'autrice appare utile soffermarsi brevemente su alcune questioni decisive che vengono sviluppate nel capitolo 3 e notare come, a proposito dei relativi passi, gli stessi studiosi responsabili del volume National Geographic del 2006 abbiano riveduto la loro ricostruzione e abbiano fornito in un secondo momento una traduzione aderente a quella qui presentata dalla DeConick.

La prima questione trattata parrebbe invero rasentare l'ovvietà, qualora non comportasse conseguenze macroscopiche sul piano ermeneutico: il termine ΔΑΙΜΟΝ, corrispondente al greco δαίμων, riferito a Giuda a pagina 44 del Codex Tchacos, è tradotto in *The Gospel of Judas* con l'inglese «spirit» sulla base di un'accezione del sostantivo desumibile dal *Simposio* platonico. La nostra autrice ha buon gioco nel ricordare che in un contesto cristiano-gnostico, come attesta la totalità delle occorrenze del vocabolo e di quelli appartenenti alla stessa famiglia, ma anche nella tradizione giudaico-ellenistica, esso riveste un preciso significato, mai riferito ad entità intermedie tra la sfera umana e quella divina, bensì alle forze di carattere sovranaturale costantemente caratterizzate come antagoniste della divinità, per cui la traduzione corretta risulta essere «demon» (demone). Si comprende come porre sulle labbra di Gesù l'appellativo di «spirito», anziché quello di «demone», riferito a Giuda, imprima al testo un senso che va ben oltre quello di una semplice connotazione positiva. A questo proposito notiamo che nell'edizione critica del Codex Tchacos alla traduzione «spirit» i curatori preferiscono la traslitterazione «daimon», rinunciando, questa volta, a ogni riferimento a Platone (cfr. *Critical Edition*, p. 207). Il secondo punto riguarda l'espressione ΠΟΡΧΤ̄ ΕΤΓΕΝΕΛ, che appare alle righe 17-18 di pag. 46 del codice. Giuda chiede a Gesù quale sia il vantaggio che egli ha ricevuto nell'essere stato scelto quale destinatario di una rivelazione segreta. La traduzione proposta nei volumi della National Geographic legge: «What is the advantage that I have received? For you have set me apart for that generation» (Kasser et al., *The Gospel of Judas*, p. 32; *Critical Edition*, p. 211). In una nota dell'edizione critica, laconicamente, si viene avvertiti del fatto che in alternativa si può intendere: «from that generation» (*Critical Edition*, p. 211). Essendo la generazione di cui si parla la «stirpe santa», quella degli gnostici che hanno conseguito la salvezza e sono ormai entrati a far parte del mondo spirituale superiore, qualche parola di chiari-

mento sarebbe stata opportuna, giacché tra essere messi da parte «*per* quella generazione» e «*da* quella generazione» intercorre una differenza sostanziale. Alla luce di tutte le altre occorrenze del verbo ΠΩΡΔ unito alla preposizione ε, la nostra autrice fa notare che la lingua copta ammette qui un senso soltanto: quello di «separare da». In questo passaggio, dunque, Giuda chiede ragione del fatto di essere stato scelto come destinatario di una rivelazione speciale e allo stesso tempo di essere stato escluso dalla generazione santa. Di tale argomento si sono convinti in ultima analisi anche i curatori dei volumi editi dalla National Geographic: durante il congresso internazionale tenuto a Houston nel marzo del 2008, Gregor Wurst e Marvin Meyer hanno infatti annunciato la loro intenzione di correggere la traduzione di questo punto in: «[...] you have set me apart *from* that generation» nella seconda edizione di *The Gospel of Judas*. L'espressione «They will curse your ascent to the holy [generation]» che nel volume del 2006 rendeva l'ultima riga della medesima pagina 46, è stata, invece, già corretta nell'edizione critica (pag. 211) che ne riporta una pressoché identica a quella proposta da April DeConick: «And you will not ascend to the holy generation». Notiamo che, laddove era stata implicitamente affermata l'ascesa di Giuda alla generazione santa, il testo copto, in realtà, la nega in maniera esplicita. In un altro passo, analogamente, Wurst ha modificato nell'edizione critica la versione fornita nel 2006 e ha preferito un'espressione che va nel senso suggerito dalla DeConick: si tratta di 56,23, dove a «your star has shone brightly» è stato sostituito «your star has passed by» (la DeConick, per la verità, esplicita il senso del verbo copto λΩΒΕ rendendo «your star has ascended»). Non sussiste alcuna connessione, dunque, tra Giuda e l'immagine gloriosa di una stella rilucente: in questo passo c'è, invece, un riferimento al carattere predeterminato delle azioni e anche della sorte stessa del personaggio; il suo è un destino astrologicamente segnato, secondo concezioni diffuse in vari ambiti culturali nell'antichità. Al di là dei casi qui richiamati in estrema brevità, nei quali si tratta per lo più di rese errate del testo, l'autrice si sofferma anche su un punto in cui, secondo lei, i traduttori hanno colto correttamente l'espressione copta ma la hanno caricata di una connotazione particolare: si tratta delle linee 18-19 nella medesima pagina 56, ove l'espressione composta dal verbo Π seguito da un nome (20Υ0) e dalla preposizione ε, che letteralmente esprime il concetto di «essere più di», appare all'interno di una frase che è stata tradotta con: «But you will exceed all of them (Π 20Υ0 ε Ρ00Υ ΤΗΡΟΥ). For you will sacrifice the man that clothes me». Secondo l'autrice, il verbo «to exceed» ha una sfumatura positiva non ammessa dall'espressione copta, che si dovrebbe invece intendere nel senso neutrale di «andare oltre»: la traduzione proposta dalla DeConick è, dunque, «You will do more than all of them», da interpretare, nel contesto della polemica anti-sacrificale in cui appare l'espressione, come un'affermazione del fatto che Giuda si spingerà oltre l'errore, precedentemente stigmatizzato, commesso dagli apostoli, i quali compiono sacrifici non al Dio supremo, ma ad un maldestro surrogato responsabile, tra le altre cose, del carattere perfettibile della creazione. Giuda supererà gli apostoli nell'errore, in quanto – spiega l'autrice – sacrificherà a quel dio fallace, Ialdabaoth, addirittura il corpo di Gesù stesso.

Fin qui la *pars destruens*. Nei capitoli successivi l'autrice delinea il ritratto di Giuda da lei individuato nel testo sulla base della traduzione emendata e lo inserisce nell'alveo del dibattito tra confessioni «gnostiche» e «apostoliche»: sulla base dei passi discussi (sui quali in massima parte gli autori di *The Gospel of Judas* fondavano la loro tesi) e del contenuto complessivo del trattato, il personaggio di Giuda non solo non risulta adornato di alcuna luce favorevole, ma, al contrario, è rispondente e in

tutto assimilabile alla prospettiva con cui la tradizione cristiana nel suo complesso ha guardato a lui. Egli, dunque, conosce l'identità di Gesù non perché sia beneficiario della pienezza della gnosi bensì in virtù del suo essere un «demone», in accordo con quanto accade nel *Vangelo di Marco*, ove sono i demoni a cogliere la vera natura del Messia (cfr. *Mc* 1,34; 3,11; 5,6-7; in qualche modo collegato con ciò è il fatto che Pietro viene apostrofato come «satana» immediatamente dopo la sua confessione di fede in *Mc* 8,33) e in sintonia con *Lc* 22,3 e *Gv* 13,27, dove si afferma la possessione diabolica del traditore. Il numero tredici, poi, connesso a Giuda («tredicesimo demone» a pagina 44 del codice), lungi dall'essere il suo «numero fortunato» (Ehrman), chiarisce secondo l'autrice la tipologia demoniaca del personaggio, che risulta associato a Ialdabaoth e al suo reame, il tredicesimo nella cosmologia desumibile dalla letteratura sethiana. Giuda sacrifica il corpo di Gesù non al Dio supremo ma a Ialdabaoth e agli arconti dei reami inferiori; per gli gnostici sethiani la morte di Gesù non ha certo un valore espiatorio (del resto, secondo la loro cristologia doceta la passione è solo apparente) e attaccano la corrente apostolica mostrando che il presunto atto redentivo in nome del quale questa perpetua il sacrificio eucaristico è stato in realtà compiuto da un demone nei confronti di un dio minore: un fatto inaccettabile ed aberrante, evidentemente, per gli uni e per gli altri. Secondo l'autrice, quindi, la critica al cristianesimo apostolico, e in particolare alla dottrina del valore espiatorio della morte di Gesù, in questo trattato non viene espressa mediante il ribaltamento dei ruoli tradizionali rispettivamente assegnati a Giuda e agli altri discepoli, bensì nella forma di una raffinata costruzione letteraria, non scevra di amara ironia, per cui da un lato nella consegna di Gesù alle autorità del tempio da parte del traditore è rappresentata la *summa* degli errori attribuiti agli altri apostoli, e, dall'altro, la riprovazione nei confronti di questi ultimi risulta rafforzata dal fatto paradossale che perfino Giuda comprende qualcosa che essi non hanno la capacità di riconoscere, ossia la vera identità di Gesù: egli proviene dall'«Eone immortale di Barbelo» (35,17-18) dalla sede, cioè, del Dio supremo, del quale gli apostoli sono ignari, rimanendo essi legati al culto della divinità inferiore, Ialdabaoth, creatore e principe del mondo materiale.

L'indirizzo ermeneutico alla base del clamoroso fraintendimento imputato al gruppo di studiosi a cui si devono le pubblicazioni della National Geographic, per il cui lavoro di restauro del codice – va detto – l'autrice ha comunque parole di vivo apprezzamento, viene da lei ricondotto ad una sensibilità generatasi in seguito ai tragici eventi della *Shoah* e diffusa, a livello più o meno inconscio, nell'occidente post-bellico. Ella ravvisa nella progressiva riabilitazione del personaggio di Giuda nella filmografia novecentesca (si pensi a *Jesus Christ Superstar* o a *L'ultima tentazione di Cristo*) un eloquente esempio di un orientamento ideologico che, per quanto doveroso sul piano morale, non dovrebbe intaccare la corretta comprensione dei documenti del passato. In effetti, che nella tradizione culturale occidentale il Popolo d'Israele sia stato ingiustamente ed in maniera brutale assimilato all'omonimo Giuda è un fatto tristemente noto. Ma che si cerchi di rimuovere dalla coscienza collettiva l'orrore di questa colpa proiettando su un testo del II secolo un'istanza a noi contemporanea forse non è il modo migliore di risolvere il problema. Su questo punto ogni lettore trarrà le debite conclusioni. C'è tuttavia un'altra questione sollevata in modo implicito dall'autrice con il fatto stesso di avere realizzato questo libro e per la quale, a parere di chi scrive, merita attenzione indipendentemente dal fatto che se ne condividano o meno le tesi e le argomentazioni. Tale questione va molto al di là delle sottigliezze proprie al dibattito esegetico e interpella ricercatori e studiosi met-



tendoli in guardia dai rischi intrinseci ad un'operazione come quella messa in atto dalla National Geographic Society per la pubblicazione del *Vangelo di Giuda* e per la divulgazione del suo contenuto. Queste sono state affidate in maniera esclusiva ad un gruppo di esperti i quali, in virtù di una clausola contrattuale, hanno dovuto rinunciare alla possibilità di confrontarsi con il resto della comunità scientifica sul testo oggetto del loro studio; in questo modo le consuete modalità attraverso cui la ricerca progredisce sono state sacrificate alle esigenze e ai tempi del mercato, che, notoriamente, alla molteplicità di prospettive tipica del discorso critico preferisce realizzazioni dai contorni netti e dai toni uniformi.

Matteo Grosso

REMO CACITTI, *Furiosa Turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncellioni d'Africa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2006, pp. 173.

La prima menzione dei circoncellioni va attribuita a Ottato vescovo di Milevi nella sua confutazione del donatismo, quando, in rapporto alla missione in Africa dei due inviati dell'imperatore Costante, Paolo e Macario, tra il 345 e il 348, il vescovo Donato di Bagai chiama a raccolta dei *circumcelliones* perché fronteggino le truppe imperiali decise a ristabilire l'unità della Chiesa africana. Stando ad Agostino, l'insorgenza del fenomeno è precedente (primo decennio del IV secolo) e va in qualche modo legata alle dispute sorte attorno alla questione dei *lapsi*.

Il libro di C. non si cura di meglio precisare questa oscillazione, preferendo invece ricostruire la specificità dottrinale del movimento circoncellionico, a suo dire, pesantemente condizionata da un grave *vulnus* che ha sino ad oggi afflitto la ricerca: la pressoché totale natura controversistica di parte cattolica delle fonti. Questo ha indotto buona parte della storiografia a una pretestuosa distinzione tra «il fondamento religioso della protesta e la sua declinazione socio-politica» (p. 15), laddove invece è opportuno non separare le due *facies*, «quella politico-sociale e quella religiosa, di un unico movimento, orgogliosamente autocompreso come *militia Christi*» (p. 54). L'approccio corretto è invece quello di W.H.C. Frend in *The Donatist Church* (1952), dove, per la prima volta, si tenta un'interpretazione globale del conflitto religioso africano del IV secolo, unica via per comprendere davvero la peculiarità dei circoncellioni nel suo naturale contesto (p. 26). Se Ottato e Agostino concentrano le loro accuse sull'eversione sociale e la dissidenza politica liquidando i circoncellioni come un gruppo organizzato che ha come unico obiettivo un'aperta e dichiarata contestazione dello *status quo* ammantata ad arte di fasulle istanze religiose, C. suggerisce invece di considerare questi elementi come epifenomeni di un più ambizioso progetto di contestazione ecclesiale. Volendo valutare correttamente l'autonomia d'azione e di pensiero del movimento, occorre invertire l'ordine di questa successione e partire dalla contestazione ecclesiale perché quella che i circoncellioni stessi riconoscono come prassi fondante di un'identità religiosa, è viceversa tacciata di brigantaggio dagli avversari.

Illustrata quest'opzione metodologica nel primo capitolo, C. si mette sulle tracce della teologia circoncellionica così come si può ricavare da questa nuova lettura delle molte fonti avverse e da due dei rarissimi documenti di certa provenienza donatista, la *Passio Isaac et Maximiani* e la *Passio Marculi* (metà IV sec.). Sintetizzando, tre sono i nuclei principali dell'identità religiosa del gruppo: il radicalismo ascetico itinerante, la vocazione martiriale e il culto dei martiri.

L'itineranza è una caratteristica che si evince dal nome stesso del gruppo. Illustrando le diverse interpretazioni circa il significato del termine *circumcelliones*, C. si sofferma ampiamente sul sostantivo *cellae*. Per taluni si tratta di edifici religiosi dedicati alla memoria dei martiri, mentre un filone di ricerca più attento agli aspetti economico-sociali le considera strutture agricole destinate allo stoccaggio di derivate agricole dove i circoncellioni si impiegavano come braccianti (p. 69). C. propende per la prima ipotesi, ma avanza anche un'altra possibilità che trae origine dalla seconda: come le amministrazioni cittadine possiedono i propri granai (*horrea publica*) coi quali fanno fronte alle emergenze, quali, ad esempio, il mantenimento delle truppe imperiali che giungono in città, così anche i vescovi donatisti dotano le chiese di depositi di salmerie per soddisfare le proprie milizie, vale a dire i circoncellioni. L'ipotesi è suggestiva, ma difficilmente dimostrabile. Più interessante è invece la variante *circelliones* usata da Agostino per contrapporre il gruppo ai veri monaci (*enarr. in ps.* 132,3). Non disdegnando di servirsi di un linguaggio volgare (il *circellio* era un cerchietto posto dagli attori alla base del pene per provocarne l'inturgidimento), Agostino svela la natura della posta in gioco: la contestazione cattolica alla autoidentificazione dei circoncellioni come monaci (*enarr. in ps.* 132,4: *verumtatem, carissimi sunt et qui monachi falsi sunt; et nos novimus tales*). I sedicenti monaci sono *furentes* e *vagantes*, a differenza dei veri, *simplices* e *congregati*. Per C., i circoncellioni potrebbero entrare a pieno titolo in una storia del monachesimo antico, riconoscendo loro alcune peculiarità quali il perenne vagabondare, il rifiuto del lavoro – per cui si vedrebbero costretti ad attingere al frutto del lavoro altrui stoccato negli *horrea* – e il disprezzo della vita sino al martirio (pp. 73-74). Gli spazi di una recensione non lo consentono, ma quest'aspetto meriterebbe approfondimenti. In questa sede è sufficiente raccogliere la suggestione che apre l'introduzione. Nei *Gesta Karoli* di Noktero Balbulo (xii sec.), si menziona un *quidam clericus de circumcellionibus*, segno inequivocabile della persistenza del vocabolo: ma cosa potrebbe accomunare i circoncellioni del iv e quelli del x secolo? Partendo da Ottato di Milevi, passando per Agostino e Isidoro di Siviglia, si potrebbe forse tentare la storia di un epiteto (sempre negativo?) e forse anche di una particolare forma di ascetismo. Aggiungendo poi Girolamo, Cassiano e la Regola del Maestro, dove si stigmatizzano quei monaci degeneri che fanno del radicalismo itinerante il proprio stile di vita (*gyrovagi*), si potrebbe scrivere una pagina inedita della storia di un monachesimo itinerante mai particolarmente amato dalle gerarchie ecclesiastiche.

Non va poi dimenticato che l'appellativo *circumcelliones* trae origine dai detrattori (Ottato e Agostino), mentre nella *Passio Isaac et Maximiani* essi si autodefiniscono *agonistici*, ovvero come gli autentici combattenti della *militia Christi* che si oppone al *saeculum* e che si manifesta come il *populus celatus* veterotestamentario in perenne vagabondare per le contrade africane. Questo particolare di non poco conto spiega la continua riaffermazione della loro estraneità al mondo che si dà nella ricerca di una concreta *xeniteia-peregrinatio*, unica forma di opposizione alla *permixtio* mundana di grano e zizzania.

Il riferimento paolino alla *militia Christi* si intreccia così con la prassi giubilare giudaica del sovvertimento dei rapporti sociali (*Lv* 25,8-55). La rottura dell'equilibrio sociale comporta inevitabilmente l'uso della violenza, ma per i circoncellioni quest'eversione finalizzata al ristabilimento della giustizia è giustificata da una particolare esegesi: prendendo a modello Abele, prototipo dello *iustus* e «paradigma biblico della perfetta comunicazione fra giustizia e martirio» (p. 53), i circoncellioni, che si autodefiniscono *sancti*, puntano allo scardinamento della società contem-

poranea, convinti, col proprio operato, di affrettare la fine dei tempi e il ritorno di Cristo. Su questo sfondo millenaristico, ecco che l'inversione fra schiavi e padroni si ammanta di venature escatologiche del tutto simili al sovvertimento della condizione dei martiri nei confronti dei persecutori (p. 44).

Per comprendere quest'analogia, C. ricorre a due importanti fonti donatiste poco conosciute, la *Passio Isaac et Maximiani* e la *Passio Marculi*. Queste consentono di demolire l'inveterato luogo comune storiografico dell'«epidemia suicidiaria» che si diffonderebbe fra i circoncellioni all'indomani della repressione perpetrata dalle truppe di Macario. È il caso del vescovo donatista Marculo, arrestato dalle truppe imperiali e incarcerato nel *castellum* di *Nova Petra*, dove trova la morte cadendo da un dirupo. La descrizione del *transitus* del vescovo è una tipica «pubblicizzazione di un modello santoriale meritevole di imitazione» (p. 87), che si configura come un'ascesa in cielo propria di molti martiri africani. In questo caso però lo scopo non è la sola venerazione, ma la possibilità di emulazione attraverso una sorta di rapporto maestro-discepolo fra Marculo e quanti riconoscono il suo gesto di opposizione al potere imperiale.

Lo scarto con la tradizione martiriale africana è evidente: esso non è solo l'estrema affermazione di un'identità religiosa perseguitata, ma il momento ineluttabile «in cui il credente spicca il volo dal Secolo al Regno» (p. 93). Questa riproposizione del dualismo escatologico giuedocristiano in chiave martirologica è per C. la cifra dell'ecclesiologia circoncellionica, che si serve della violenza e dell'eversione sociale per manifestarsi. Il *miles Christi* vede così nel martirio il punto di fuga prospettico entro cui considerare la lotta contro la *Catholica* emissaria del potere e pone lo scontro in uno scenario apocalittico come quello del martire Isacco che ottiene la premonizione della propria morte non, come avviene solitamente nei martirologi africani, lottando contro l'emissario di Satana con le fattezze del serpente, bensì contro il simulacro dell'imperatore circondato dai suoi *ministri nequitiae*. Il sacrificio martiriale affretta i tempi della fine e cerca di opporsi al *katechon* incarnato dall'abbraccio Chiesa-Impero.

Testi di questo genere lasciano intendere quanto il culto stesso di tali martiri fosse ritenuto pericoloso e se ne ha conferma nel concilio tenuto a Cartagine fra il 345 e il 348, dove le gerarchie cattoliche reagiscono con forza di fronte a questo entusiasmo tentando di assumere il controllo gerarchico del culto e stabilendo una sorta di ortodossia martiriale dalla quale espungere tutti quegli elementi riconducibili a donatisti e circoncellioni. Questo elemento è forse una delle poche parti del libro che avrebbe meritato ulteriore approfondimento. Il patrimonio della testimonianza martiriale è un tipico caso di costruzione, o rivendicazione, della memoria. Accanto a Isacco, Massimiano e Marculo, i circoncellioni, e più in generale i donatisti, tentano di appropriarsi delle gesta dei martiri africani accostando alle *passiones* antiche le più recenti narrazioni dei martiri donatisti e, addirittura, interpolando il corpus agiografico precostantiniano alla ricerca di un *continuum* che possa dare legittimità alla loro testimonianza. Alla *Catholica* si opporrebbe così una *ecclesia martyrum* unica legittima erede della gloriosa tradizione africana. Lo studio della nascita di questi *corpora* da un punto di vista dottrinario, filologico e letterario aiuterebbe a valorizzare l'indubitabile elevato grado di elaborazione teologica di un movimento come quello dei circoncellioni.

Attraverso questo percorso, C. si propone la ricerca delle radici «o, più modestamente, [del]le ragioni religiose della natura eversiva del movimento» (p. 39), che sino ad ora sono rimaste nascoste nelle pieghe di una documentazione alle quali sono

state rivolte le domande sbagliate. L'oggetto del contendere è l'opposizione tra due forme opposte di valutazione del ruolo della fede nella storia. Attori principali di questo scontro sono cattolici e donatisti, ma anche i circoncellioni tentano di inserirsi «quale cuneo nella saldatura di questa luogotenenza divina del potere politico, nel tentativo di sciogliere quel fatale abbraccio tra fede e storia che costitu[isce] il progetto eusebiano della "teologia politica" della *Reichskirche* costantiniana» (p. 139). La *societas* ormai *christiana* ha al suo vertice un imperatore cristiano, ma questo non esime i circoncellioni dal difendere la proprio irriducibile alterità al mondo sintetizzata dal motto attribuito da Agostino al vescovo donatista Parmeniano di Cartagine: *Christiani sumus [...] nos soli sumus*.

Roberto Alciati

CLEMENTINA MAZZUCCO (ed.), *Riso e comicità nel Cristianesimo antico. Atti del Convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, pp. 854.

«Il riso non è una caratteristica naturale del cristianesimo, religione seria per eccellenza»; sono parole di Georges Minois, autore di una voluminosa *Histoire du rire et de la dérision* uscita in Francia nel 2000 (e tradotta in italiano nel 2004). L'opera curata da Clementina Mazzucco, promossa dalla Consulta Universitaria di Letteratura Cristiana Antica, ha sottoposto a verifica l'attendibilità di quest'affermazione così tranciante, la quale ben riassume un pregiudizio storiografico diffuso secondo cui la tradizione cristiana, fin dalle sue origini, sarebbe stata ostile al riso e alla comicità: ne fornisce un buon resoconto il contributo di Benedetto Clausi che apre il volume. Un gruppo di ricercatori, per lo più italiani, si è impegnato ad indagare le fonti letterarie cristiane nella convinzione che l'antica cultura cristiana non fosse pregiudizialmente estranea all'espressione del comico, nelle sue più svariate forme: la satira, la caricatura, la parodia, l'ironia, l'umorismo, le battute e i giochi di parole. Il risultato è questo volume che raccoglie gli Atti di un convegno svoltosi a Torino nel febbraio del 2005 e, nella seconda parte, altri saggi che non poterono essere inclusi nel programma del convegno o che furono elaborati in seguito.

Giustamente l'indagine prende il via dal mondo classico, con i contributi di Maria Silvana Celentano e Adriano Pennacini che si occupano della comicità nella retorica antica; al mondo pagano rimanda anche l'intervento di Dina Micalè, dedicato alla comicità dell'imperatore Giuliano. Al riso e alla comicità nella Bibbia ebraica è indirizzato il saggio di Daniele Garrone: egli presenta un sommario quadro della storia della moderna ricerca su questo tema, poco trattato, dal quale risulta evidente il tentativo da parte degli studiosi di combattere il pregiudizio che nella Bibbia non vi sia alcunché di comico, e lo fa seguire da una ricca disamina terminologica e testuale. Cristina Termini si occupa del riso in Filone di Alessandria, con particolare attenzione per la figura di Isacco, il cui nome deriva da una radice ebraica che significa «ridere». Nel Nuovo Testamento i riferimenti espliciti al riso sono scarsi, ma non vi sono elementi per far pensare ad una sua condanna: il riso viene guardato con riprovazione solamente quando sta sulla bocca di coloro che gioiscono alle spalle del prossimo. Clementina Mazzucco individua al suo interno una serie di passi bonariamente ironici e sottilmente umoristici, per lo più adoperati pedagogicamente e talora, come sembra trasparire dagli *Atti degli apostoli*, con il ricorso a forme del comico per rendere più appetibile il racconto. Remo Cacitti e Vincenza Milazzo si soffer-

mano su due momenti tipici della letteratura martiriale, individuando tutti quei passi in cui il riso o la comicità del martire si sostituiscono efficacemente allo scherno dei persecutori e si fanno beffe del diavolo. Clemente Alessandrino, come dimostra il saggio di Anna Maria Grosso, intendeva distogliere i destinatari dei propri scritti dagli eccessi licenziosi e scomposti del ridicolo; ma ha certamente addolcito la condanna platonica del riso riecheggiando la teologia filoniana, che intendeva il riso come doverosa manifestazione dell'uomo nei confronti di Dio. Renato Uglione ha rintracciato all'interno degli scritti di Tertulliano una serie di neologismi di matrice fonica dagli esiti comici e parodici; Alessandro Saggiaro, invece, si sofferma sulla posizione assunta da alcuni scrittori ecclesiastici nei confronti degli spettacoli. Al sano, misurato ed equilibrato umorismo che è patrimonio del perfetto asceta sono dedicati i contributi di Mario Girardi su Basilio di Cesarea e di Carmelo Crimi su Gregorio Nazianzeno. Anche per Giovanni Crisostomo (Sergio Zincone) e Ambrogio di Milano (Giuseppe Visonà) il riso è stato concesso all'uomo per esprimere la propria gioia e la propria serenità, non per l'intemperanza e la volgare dissolutezza. Gregorio di Nissa si spinge ad esaminare un particolare aspetto del riso, di cui si occupa Valeria Novembri: attingendo largamente alle conoscenze mediche del tempo, egli cerca di descrivere la fisiologia del riso in un contesto dove l'indagine scientifica diventa uno strumento di approfondimento teologico da affiancarsi allo studio filosofico ed esegetico. Elena Giannarelli riesce a destreggiarsi nei meandri della ricca e varia produzione di Gerolamo, all'interno della quale si ritrovano sia le condanne del riso, sia l'uso accorto di sarcasmo, ammiccamenti e sorridenti complicità. Ezio Gallicet delinea efficacemente la figura di un Agostino per il quale il sorriso e il ricorso ad un linguaggio semplice e scherzosamente accattivante può *delectare* i suoi lettori o uditori, rendendo maggiormente efficace la propria esposizione. Sempre ad Agostino è dedicato il saggio di Elena Cavalcanti, che rintraccia i tentativi operati nel *De civitate Dei* di smascherare, con la forza dell'ironia e dello scherno, l'inconsistenza della fede nelle divinità pagane. Con i contributi di Maria Carmen Viggiani e Francesco Trisoglio ci si sposta in ambito monastico: la prima si occupa dei padri del deserto, i quali non ridevano, a meno che non fossero soggiogati da Satana e dal peccato, ma tuttavia amavano provocare il sorriso creando situazioni funzionali ad un insegnamento morale; il secondo si concentra sulle regole monastiche e sugli scritti ascetici antichi, muovendosi sistematicamente con un'indagine minuziosa che parte dalle più precise condanne del riso fino ad arrivare ai casi in cui esso è visto come emanazione di una sincera letizia dell'animo e metafora della serenità della natura. Teresa Piscitelli Carpino tratta il tema del ridere e del sorridere in Paolino di Nola, mentre Sandra Isetta si occupa degli scritti monastici di Cassiano; ai cosiddetti «folli per Cristo» e al loro particolare uso del riso, anche scandaloso, è dedicato il saggio di Domenico Devoti. Francesco Scorza Barcellona esamina il contenuto dei *Dialogi* di Gregorio Magno, all'interno dei quali non si riscontrano apprezzamenti per il riso, pur in presenza di alcuni racconti caratterizzati da una dimensione comica; la stessa considerazione può valere per le opere di Zenone da Verona, esaminate da Grazia Rapisarda. A Massimo Manca è affidato il compito di descrivere le modalità del riso in un interessantissimo classico della comicità medievale, la *Coena Cypriani*, mentre Paola Santorelli offre alcuni divertenti esempi dell'«umorismo culinario» di Venanzio Fortunato. Di Gregorio di Tours, un autore certamente non dotato di particolare senso dell'umorismo, Edoardo Bona rintraccia alcuni passi in cui la derisione è arma moralmente accettabile, quando utilizzata contro i peccatori o quando assume le forme di uno *iocus spiritalis* sulla bocca dei santi. Anna Maria Taragna dedica il

proprio saggio al tema del riso e del sorriso in Romano il Melodo, specie in riferimento al gioioso sorriso interiore di Cristo. Con il contributo di Ferruccio Bertini, invece, ci si sposta decisamente in epoca medievale, dove in testi di natura e struttura assolutamente diversi tra loro, come le commedie di Rosvita, il poema epico *Waltharius* e le novelle degli *exempla*, si trovano spunti notevoli di comicità. Un particolare fenomeno è quello dell'imposizione di nomi o nomignoli derivanti dalla distorsione dei nomi propri, a fini comici e derisori, di cui si occupa Marco Ugenti; Claudio Bevegni, invece, rintraccia nella letteratura cristiana il gusto spiccato per certe metafore teatrali, nonostante le ripetute condanne degli spettacoli.

A Guido Paduano si deve una prima valutazione dei risultati della ricerca, alla quale spetta tra l'altro il merito di aver messo in luce alcune importanti distinzioni emerse dalla lettura dei testi: quelle tra riso e sorriso, esultanza e sberleffo, *risus* e *cachinnatio*. Non siamo in presenza di assolute condanne, ma di sottili quanto perentorie differenziazioni. Le ricerche dei diversi studiosi, che inevitabilmente presentano differenze di ampiezza, metodo e sensibilità verso l'argomento, non esauriscono certamente la materia, ma offrono importantissimi elementi per un'effettiva riconsiderazione della questione. Agli autori va riconosciuto il merito di essersi mossi con sicurezza all'interno di meccanismi comici talora difficili da identificare, inquadrare e definire, in quanto spesso legati indissolubilmente al tempo in cui vennero scritte le opere e al pubblico per il quale furono pensate. Potrebbe essere questo il primo passo verso la scrittura di una vera e propria storia del riso e della comicità nel cristianesimo, dal carattere più sistematico ed esaustivo.

Andrea Nicolotti

CHRONIQUES DES MONIALES, *Les bénédictines du Calvaire du Faubourg Saint-Germain dans la tourmente révolutionnaire*, Textes présentés et annotés par Louise Coudanne. Préface par Nicole Pellegrin, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2003, pp. 184; ANNE DODEL-BRUNELLO (ed.), *Abbaye de Mègemont (Puy-de-Dôme)*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2007, pp. 55.

Le scritture monastiche rappresentano fonti preziose per comprendere quel fenomeno fondamentale nella storia dell'Occidente cristiano che fu il monachesimo maschile e femminile. Fin dai tempi più antichi si ritrovano diffusi, tra gli ordini religiosi, i registri contabili e i libri delle cronache, in genere con lo scopo di registrare gli aspetti più quotidiani della vita della comunità; ma a partire dal XVII secolo si nota, soprattutto nei chiostri femminili, la forte espansione di altri generi letterari come l'autobiografia o il diario spirituale, e contemporaneamente si rafforza l'obbligo della tenuta dei libri dei ricordi della comunità. Sempre di più, in età moderna, nei monasteri si scrive per riflettere sulla propria esperienza religiosa oppure per costruire un'identità di gruppo o per garantire la trasmissione della memoria comunitaria alle generazioni successive. Di conseguenza, l'analisi delle scritture appare non solo imprescindibile per ricostruire l'organizzazione sociale dei secoli passati ed osservare come i principali avvenimenti storici si rifletterono all'interno dei chiostri; ma anche per comprendere come la pratica della scrittura contribuì alla costruzione dell'identità individuale di monaci e monache, e per capire come essi percepirono se stessi in relazione al mondo esterno.

In questo contesto, appaiono di grande interesse le pubblicazioni n. 7 e n. 11 della collana *Quaderni Cistercensi*, edita dall'Abbazia francese di Bellefontaine.

Il primo volume, curato dalla studiosa Louise Coudanne, presenta due esempi di scrittura monastica femminile risalenti alla prima metà del XIX secolo. Si tratta degli *Annali del Nuovo Calvario* e della *Relazione della suora Saint-Maur*, che furono redatti da due religiose benedettine appartenenti al monastero parigino del Grande Calvario, fondato nel Seicento ma soppresso durante il periodo della Rivoluzione francese e ricostituito con l'avvento della Restaurazione.

Gli *Annali del Nuovo Calvario* raccontano le tribolazioni attraversate dalle benedettine durante i ventotto anni trascorsi tra la soppressione del loro antico convento, nel 1792, e la ripresa la vita monastica claustrale nel 1820. Il secondo testo, invece, è il racconto singolare delle avventure di una delle religiose, suora Madeleine Renée de Saint-Maur, che fu protagonista di un'emigrazione movimentata fuori dalla Francia tra il 1798 e il 1807. I due testi appaiono quindi differenti sia per l'oggetto del racconto sia per i limiti cronologici, oltre che per la personalità e lo stile delle due redattrici.

Il nome dell'autrice degli *Annali* non ci è noto, e nulla sappiamo della sua origine sociale né della sua formazione culturale. La curatrice del volume propone di identificarla con Claudine Boulogne, detta madre Saint-Isidore, che fu professa del monastero parigino, ma che venne trasferita in un altro convento qualche tempo prima che scoppiasse la tempesta rivoluzionaria; questa suora rientrò a far parte della comunità del Calvario nel 1821 e ne divenne la segretaria. In questo caso, l'anonima scrittrice non visse di persona gli avvenimenti di cui scrisse, ma si basò sul racconto delle religiose che ne erano state protagoniste e che erano ancora vive al momento della redazione del testo.

A differenza delle redattrici degli *Annali* parigini, l'autrice della *Relazione della suora Saint-Maur* è ben conosciuta ed è la stessa monaca citata nel titolo. Essa fu l'ultima a prendere i voti prima della Rivoluzione e condivise con le sue compagne gli ultimi giorni di vita del monastero del Calvario. Neanche di lei però conosciamo l'estrazione sociale.

Sebbene diversi tra loro, gli *Annali* e la *Relazione* presentano tuttavia alcune caratteristiche comuni. In primo luogo, entrambi furono scritti con un intento pedagogico: infatti, oltre a tenere memoria di quanto era accaduto, si voleva additare alle nuove professe l'esempio e le virtù delle monache più anziane, che si erano trovate a confrontarsi con tempi bui e difficili; e si desiderava anche sottolineare il ruolo svolto dalla provvidenza nelle vicende del monastero del Calvario. Il secondo elemento che accomuna i due testi è il fatto che le due scrittrici non cominciarono a scrivere di propria iniziativa, ma lo fecero in seguito ad una esplicita richiesta delle loro superiori. Tuttavia, l'obbligo di raccontare quanto era accaduto durante la Rivoluzione non venne imposto immediatamente alle due religiose: il resoconto dei viaggi della suora Saint-Maur venne infatti sollecitato solo nel 1829, da parte della superiora generale della Congregazione del Calvario in visita al convento parigino; mentre la redazione degli *Annali* fu avviata nel 1831 su impulso della nuova priora della comunità.

Dunque, questi due racconti non possono essere inseriti rigidamente all'interno delle categorie più tipiche delle scritture monastiche, come la biografia spirituale, l'agiografia, il sermone, i libri di cronache, ecc. Non coincidono con nessuno di questi generi, anche se posseggono elementi che appartengono agli uni e agli altri, e non solo. Gli *Annali* possono essere ricondotti alle figure della cronaca monastica, del racconto storico e della narrazione agiografica; mentre la *Relazione* sembra quasi collocarsi tra il diario di viaggio e il romanzo di formazione.

Il primo manoscritto si apre con l'invocazione a «L'adorabile Provvidenza / gloria, amore e riconoscenza». Segue un breve riassunto del quadro politico della Francia prima della chiusura del monastero, e dei provvedimenti che riguardarono il clero secolare e gli ordini religiosi. La scrittrice non nasconde tutta la sua ostilità alla Rivoluzione francese che viene definita opera delle «potenze dell'inferno» e di «Satana», e sottolinea come «[...] il sistema di uguaglianza e di libertà, confondendo tutti ranghi della società, lasciò la briglia sciolta a tutte le passioni [...] Si è visto bene di che cosa è capace un popolo che non conosce più freno». La benedettina accusa i capi della rivoluzione di essersi impadroniti delle ricchezze della Chiesa, ma nello stesso tempo vede nelle calamità la giusta manifestazione della collera di Dio, provocata – ed è proprio lei a sottolinearlo – anche dalla crisi del clero e dalla sregolatezza di un gran numero di religiosi.

All'epoca dello scoppio dei primi tumulti, la comunità del Calvario era composta da 33 religiose, tra coriste e converse. Esse subirono in pieno gli accadimenti del periodo rivoluzionario: la requisizione per lavorare per la comunità nazionale, la minaccia dei massacri di settembre, il dominio del Terrore. Nel 1792 giunse l'ordine di abbandonare l'abito religioso e lasciare il monastero, e per un certo tempo venne anche proibito alle monache di vivere insieme in uno stesso luogo, se non in piccoli gruppi di tre o quattro. Le religiose reagirono «come un avaro che è spogliato dei suoi tesori [...] una madre che si vede togliere un figlio unico [...] uno sposo a cui la morte rapisce una sposa amata [...] obbligate a lasciare questa terra promessa per andare a trovare la loro tomba in mezzo a questa Babilonia maledetta da Dio». Alcune monache si rifugiarono dai propri parenti, le altre trovarono una sistemazione provvisoria in alcune case nelle vicinanze del loro antico chiostro, ed una – la suora Saint-Maur – emigrò all'estero.

Furono anni di vita precaria, di culto clandestino, ma anche, a poco a poco, del raggruppamento progressivo e del sostegno provvidenziale di diversi benefattori. Sebbene fosse impossibile continuare a rispettare la clausura, le religiose tentarono di ottemperare di nascosto agli uffici divini, ad esempio riunendosi per la preghiera del Mattutino con precauzioni di ogni sorta, nel timore di svegliare i vicini e di provocare lamentele che avrebbero potuto danneggiarle.

Malgrado le difficoltà, la scrittrice riporta alcuni avvenimenti che allietarono la piccola comunità clandestina: in primo luogo il ritorno, nel 1807, di suora Saint-Maur dalle sue peregrinazioni straniere; ed in seguito la conversione al cattolicesimo di una bambina ebrea che più tardi prese i voti nell'ordine delle Visitandine. Quest'ultimo episodio appare particolarmente degno di nota perché nel racconto non viene citata nessuna conversione di protestanti, atei o rivoluzionari, a riprova dell'importanza simbolica ricoperta dal battesimo degli ebrei, che tra l'altro la Rivoluzione francese aveva emancipato. Nel manoscritto vengono quindi citate le azioni notevoli compiute dalle singole religiose, di cui vengono elogiate la fermezza, la carità o l'obbedienza. La redattrice esalta inoltre le due priorie che continuarono a guidare la comunità anche negli anni del culto clandestino, la mère du Coeur de Jésus e la madre Saint-Hyacinthe. Il racconto degli *Annali* termina proprio con il decesso di quest'ultima priora, nel 1820, due anni dopo che le monache avevano ripreso la vita di clausura nel nuovo monastero di rue du Petit-Vaugurard, definito «nuova terra promessa».

La *Relazione della suora Saint-Maur Miel* si apre invece all'inizio del 1797, quando la giovane donna decide di raggiungere una comunità di religiose trappiste prima nella Russia Bianca, poi in Polonia, per continuare la vita monastica. La



suora Saint-Maur ha all'epoca 28 anni, è dotata di una forte personalità e possiede di un'indole curiosa. Di conseguenza essa osserva con attenzione le città e i paesaggi che attraversa: evoca l'esuberanza barocca della Baviera, la precisione urbanistica della Berlino del dispotismo illuminato, i paesaggi polacchi, la miseria e la desolazione della Russia bianca, dove «le persone [...] non sono molti intelligenti, hanno l'aria rude e selvaggia e ci sono degli ebrei, di cui ve ne è un grande numero, che fanno ogni sorta di commercio [...] [gli] schiavi naturali del paese, di cui ve n'è un gran numero [...] sono trattati molto male, sono malnutriti, mal vestiti [...] malgrado il grande freddo». Nei vari conventi in cui viene accolta, la suora non riesce ad integrarsi completamente, sottolinea l'ignoranza che regna in merito ai doveri religiosi, e soffre per la barriera della lingua, malgrado l'ufficio divino venga recitato in latino. Durante un breve soggiorno trascorso a Varsavia, entra in contatto con il futuro Luigi XVIII e la famiglia reale francese in esilio; fino a quando un'occasione imprevista le offre l'occasione di tornare a Parigi, dove ritrova le sue vecchie compagne del Calvario.

È da rilevare che, come negli *Annali* parigini, anche nella *Relazione* viene continuamente citata la protezione della provvidenza, grazie alla quale la monaca riesce ad affrontare le avversità con grinta e coraggio.

I cataclismi storici si ripercuotono nei destini individuali nei modi più strani: questa donna, Madeleine Renée de Saint-Maur, aveva scelto un'esistenza ritirata dal mondo, all'interno di una congregazione benedettina austera; ma di fronte all'imprevisto ha saputo tirare fuori la sua intraprendenza. Soprattutto, si è dovuta confrontare con situazioni inaspettate e con persone che non aveva mai conosciuto. Così, il suo stupore è grande nel vedere che i repubblicani e i nemici della religione non sono tutti uomini malvagi, ed ella si meraviglia ancora di più nel constatare che protestanti e luterani le vengono in aiuto in diverse circostanze. I sentimenti della suora verso queste persone, che per gran parte della sua vita ha considerato con sospetto, sono contrastanti: da una parte ella afferma che «è una cosa mirabile, come la divina Provvidenza sia servita particolarmente di loro, per venire in soccorso di poveri immigrati, soprattutto i preti e le religiose»; ma nello stesso tempo ricorda che «occorreva, con i protestanti e gli altri, prendere molte precauzioni nel parlare o nell'agire, per non far disprezzare la religione cattolica: perché essi si approfittano delle più piccole cose per ricavarne vantaggio su di noi».

Dopo avere percorso vasti orizzonti e avere imparato ad essere pienamente responsabile di se stessa, suora Saint-Maur tornò alla sua vecchia vita, e morì nel nuovo monastero del Calvario a 68 anni, di cui 48 vissuti in religione. Ma l'esperienza interculturale non mancò di lasciare delle tracce dentro di lei; e il suo racconto termina, dopo avere ringraziato la provvidenza, con queste parole: «perché non solo i francesi e i cattolici, i vescovi e i religiosi mi hanno favorito, ma anche gli stranieri, gli eretici, i nemici della santa religione e gli empi. E io prego il Signore che non mi faccia essere ingrata».

Questi due testi, seppure edulcorati e pieni di sfumature agiografiche, raccontano dunque la storia di un gruppo di donne e la loro fedeltà ad una determinata scelta religiosa di fronte a tutti i pericoli del mondo; e soprattutto mostrano, con grande modernità, come i muri della clausura non fossero essenziali per perseguire la vita monastica femminile. Segnaliamo, infine, che gli *Annali del Nuovo Calvario* sono editi in questo volume per la prima volta in assoluto; il manoscritto originale è andato perduto, e quella pubblicata è una copia di pochi anni successiva. Al contrario, il testo della *Relazione dei viaggi della suora Sait-Maur*, era già stato parzialmente

pubblicato nel 1938, nel 1990 e nel 2000; anch'esso proviene da una copia manoscritta di un originale scomparso.

Il secondo volume in esame – il n. 11 della collana *Quaderni Cistercensi* – è invece un breve repertorio dei principali documenti archivistici riguardanti l'Abbazia francese di Mègemont, curato da Anne Dodel-Brunello.

Fondato all'inizio del Duecento dai conti Dauphin d'Auvergne, questo monastero fu inizialmente destinato ad accogliere una comunità di monache cistercensi che vi rimasero fino al XVII secolo; quindi, nel 1611, l'edificio fu concesso ai monaci del medesimo ordine e le religiose vennero trasferite nell'Abbazia di La Bénisson-Dieu.

Il repertorio contenuto nel libro è stato realizzato con l'intento di fornire al lettore un elenco agevole di fonti documentarie che sono oggi fisicamente conservate in luoghi diversi, come l'Archivio dipartimentale di Puy-de-Dome, la Biblioteca municipale di Clermont-Ferrand, l'École des Mines di Parigi, gli Archivi Nazionali di Francia. I documenti sono stati elencati in ordine cronologico e raggruppati, in base alla loro tipologia, in sette rubriche diverse, così suddivise: 1) atti ufficiali; 2) terreni, censi e inventari; 3) documenti relativi alle relazioni dell'Abbazia con l'ordine cistercense; 4) edifici e lavori realizzati; 5) affari temporali come donazioni, acquisti, permuta, ecc.; 6) giustizia e processi; 7) vita all'Abbazia.

Tra gli atti citati nell'elenco appaiono particolarmente degni di nota l'atto di fondazione del monastero da parte dei conti Dauphin d'Auvergne, risalente al 1206, così come la relativa Bolla di approvazione da parte di papa Onorio III, del 1219; ma anche il resoconto della visita preliminare al trasferimento delle religiose a La Bénisson-Dieu, scritta dall'allora abate di Clairvaux su richiesta del monastero di Cîteaux. Ancora, va ricordato l'atto di revoca della badessa Michelle de Bellestat e la sua sostituzione con una nuova superiora, effettuata dai monaci cistercensi nel 1603: un testo che può contribuire a gettare maggiore luce sui rapporti e i contrasti che potevano insorgere tra le monache di una grande Abbazia e l'ordine maschile di appartenenza, a cui esse erano pur sempre sottoposte.

In appendice al repertorio, la curatrice del volume ha poi inserito il testo completo di cinque documenti che costituiscono fonti preziose per approfondire non solo la storia dell'Abbazia, ma anche quella della Francia e degli usi e delle mentalità dei diversi secoli in cui vennero scritti. I primi testi presentati sono un accordo del 1283 che stabilisce i diritti doveri reciproci tra i conti locali e la comunità di Mègemont; una lettera con cui Filippo VI di Valois concede alle monache la sua speciale protezione a discapito dell'autorità dei nobili del luogo; e quindi una sentenza emessa nel XV secolo e relativa alle corvées dovute dai censuari delle religiose. Infine, sono riportati due documenti redatti alla fine del Settecento, che denunciano la situazione di profonda decadenza dell'Abbazia, abitata da soli cinque monaci che vivono senza più rispetto della regola.

Alessia Lirosi

LOUISA A. BURNHAM, *So great a light, so great a smoke. The beguin heretics of Languedoc*, London, Cornell University Press, Ithaca 2008, pp. 217.

È risaputo che il termine «beghina» non vada univocamente riferito alla figura di religiosa devota diffusa nella regione delle Fiandre nei primi decenni della Modernità, ma debba essere usato anche per parlare di varie forme di associazione religiosa in età medievale, generalmente dalla struttura informale e spesso tacciate di

dubbia ortodossia da parte delle autorità religiose, come nel caso dei «beghini della Linguadoca», gruppi di uomini e donne, accomunati dalla sequela della dottrina di Pietro di Giovanni Olivi, articolata nella duplice forma della povertà radicale e dell'attesa di un'imminente manifestazione degli eventi apocalittici. Con tale precisazione terminologica si apre lo studio di Louisa Burnham, che si occupa di investigare questo fenomeno religioso nel momento in cui, condannato come eretico, iniziò ad essere sistematicamente osteggiato e represso: attraverso un'originale disamina, fortemente vincolata alla testimonianza delle fonti pervenute (atti di processi, atti notarili, martirologi), la studiosa articola una riflessione che mostra, attraverso le singole vicende narrate, non solo le modalità e gli esiti materiali di un conflitto dottrinale in atto, ma propriamente l'influenza che esso esercitò a livello della coscienza sugli stessi uomini che vi erano implicati.

Il lavoro si apre con un primo capitolo di carattere introduttivo, all'interno del quale viene fotografata la presenza francescana nella Francia Meridionale, con particolare attenzione alla formazione di cerchie gioachimite, nella prima metà del Duecento, e alla figura di Olivi, nella seconda metà del secolo, fino all'irrigidimento della posizione romana nei confronti degli Spirituali e all'avvio della persecuzione nei confronti dei Beghini, la quale, attuata dalla fine del 1317, condusse al rogo negli anni successivi diverse decine di persone e ne costrinse all'esilio molte altre. Negli ulteriori tre capitoli la ricerca si snoda attraverso la narrazione di vicende biografiche, puntellata, con estrema perizia dell'autrice, con la messa a fuoco di alcune questioni cardinali, che diventano il criterio stesso di lettura dell'ampio materiale documentario portato alla luce.

In primo luogo, viene investigata la modalità attraverso cui si costituì l'identità religiosa di questi gruppi. Se l'eterodossia si manifestò talvolta come esplicita opposizione alla Chiesa gerarchica, attuata per mezzo della satira e della propaganda, molto più spesso la professione del credo religioso articolò forme di intensa esperienza di fede, supportata da un immaginario fortemente ancorato alla metafora del combattimento per Cristo, che si sviluppò nella costituzione di un culto dei santi parallelo e alternativo a quello della Chiesa ufficiale, incentrato sulla redazione di martirologi e sul culto delle reliquie e sempre impregnato di sensibilità accentuatamente escatologica.

Fornita l'immagine di una Chiesa militante ispirata al modello del martirio dei primi secoli, l'indagine si sposta sulle modalità con cui vennero organizzate forme di resistenza, in questo contesto di lotta per la fede. Se la resistenza contro l'inquisizione non si articolò mai quale rivolta armata, come invece nel caso delle eresie catara e dolciniana, essa si manifestò piuttosto attraverso la costituzione di molteplici trame di assistenza e protezione a livello sociale, specialmente nelle città; come la realtà sociale cittadina fu un inedito e fondamentale interlocutore per lo sviluppo degli Ordini Mendicanti, anche nel caso dei Beghini il principale appoggio derivò dalla borghesia, che si rivelò in molti casi disposta ad offrire ai fuggitivi copertura e assistenza economica; anche i conventi minori stessi si mostrarono in alcuni casi implicati nella protezione di eretici ricercati, inserendosi a pieno titolo in quello che viene definito un «movimento sotterraneo». L'evidente polimorfismo di questa resistenza, che vide la cooperazione tra laici, religiosi ortodossi, «eretici» a vario titolo, mette in luce la problematicità di due questioni fondamentali che emergono nello studio dei processi per eresia: in primo luogo, l'eresia era spesso caratterizzata da una professione di principi teologici eterodossi accompagnata, però, da uno stile di vita decisamente prossimo alla devozione più ortodossa e anzi alla santità celebrata dalla Chiesa; in secondo

luogo, la professione di un credo eretico, quale emerge attraverso gli atti dei processi, deve essere sempre pensata come un punto di arrivo piuttosto che di partenza, ovvero il risultato di un'interazione, spesso violenta, tra l'interrogato e l'inquisitore, i cui strumenti, che si spingevano fino alla tortura, erano univocamente finalizzati a ricavare dalla persona una confessione di eresia, diremmo un'autoaccusa che legittimasse la sua punizione. Se a queste considerazioni si aggiunge, inoltre, il fatto che dal quadro di relazioni che emerge attraverso i martirologi e gli atti di alcuni notai si deduce un clima di fervente religiosità, in cui, anche da parte di cristiani ortodossi, i perseguitati erano effettivamente percepiti come credenti autentici, spesso vittime di ingiuste persecuzioni, in alcuni casi veri e propri capi carismatici, appare del tutto errato inserire questi fenomeni culturali in un quadro ermeneutico basato su modelli di netta opposizione e rigida separazione tra ortodosso ed eterodosso, laddove, invece, queste definizioni sono spesso il risultato di un confronto in atto e, soprattutto, variamente intese dalle due parti in causa, entrambe sinceramente impegnate nella fedeltà a principi ritenuti i capisaldi dell'unica fede cristiana.

Le ultime considerazioni, raccolte nella parte conclusiva del volume, riguardano alcuni temi specifici: quale fu il ruolo della donna, in questo contesto di religiosità non gerarchica e non istituzionale? E quale quello di leader che riuscirono a fuggire alla persecuzione latitando per anni? Figure definibili come sante visionarie ebbero la fondamentale funzione di veicolare, attraverso l'adesione emotiva all'esperienza estatica da esse testimoniata, la permanenza di trame relazionali tra i dissidenti, anche durante le fasi di repressione più spietata; gli esiliati, invece – spesso eretici dalla decisa forza di volontà che, appoggiati da importanti conoscenze diffuse tra Italia e Francia, riuscirono a eludere le ricerche condotte dall'Inquisizione nei loro confronti – tracciarono probabilmente quei cammini lungo i quali si realizzò la permanenza, nel tessuto culturale e sociale, delle dottrine teologiche professate dai Beghini e dagli Spirituali, anche oltre la quasi totale repressione dei loro fautori.

La conclusione del volume riporta l'attenzione alla necessità di bilanciare, nello studio di questi fenomeni, tra due tipologie di approccio, quello strettamente teologico – la dottrina a prescindere dal contesto – e quello sociale – il fenomeno della persecuzione quale modello fisso applicabile a qualsiasi realtà –; il recupero della singola vicenda umana deve, invece, riportare il cuore della riflessione a quegli elementi di carattere esistenziale ed esperienziale, autenticamente affermati e radicalmente vissuti, che implicarono la costituzione di nuove forme di vita religiosa, e rimasero sempre ancorati alla formulazione di una fede che, proiettata nella visione della gloria futura riservata per i santi, potesse sopravvivere oltre le angustie del presente storico, in cui era coraggiosamente professata fino all'accettazione del martirio.

In appendice si trova la redazione di un elenco cronologico dei roghi di Beghini in Linguadoca e Provenza tra 1318 e 1330. Tale lista, la più completa realizzata finora, è stata stilata dalla Burnham a partire dal confronto tra gli atti dei processi redatti dagli inquisitori, materiale già noto tra gli studiosi del settore, e un martirologio, tramandato da due manoscritti (Praga, Biblioteca Universitaria IV.B 15 e Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Helmstedt 1006) e oggetto di un precedente studio della Burnham stessa (*So great a light, so great a smoke: the heresy and resistance of the Beguins of Languedoc (1318-1330)*, diss. Northwestern University 2000); questo martirologio attesta il contenuto di un *libellum* sequestrato, a metà del XIV secolo, a due Fraticelli italiani, Giovanni Godulchi di Castiglione e Francesco di Arquata, arrestati a Montpellier e condotti al rogo nel 1354: i due lo utilizzavano per venerare come santi martiri i Beghini provenzali uccisi alcuni decenni prima e preservarne il ricordo.

Il recupero del martirologio e la redazione dell'elenco cronologico si presentano come interessante e inedita operazione volta ad aprire la faticosa strada, attraverso cui restituire nomi e storia a una vicenda che sembrava destinata a rimanere dissolta nel fumo – usando un'eloquente immagine scelta dalla studiosa – di quegli stessi roghi che avevano tentato, con violenza sistematica, di estirparla radicalmente e cancellarne per sempre la memoria.

Elena Tealdi

ISABELLA GAGLIARDI, *I «Pauperes Yesuati» tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Herder, Roma 2004, pp. 572.

Il poderoso volume della Gagliardi è estremamente interessante per vari riguardi. Oggetto della ricerca è la storia dei Gesuati dall'origine trecentesca fino al concilio di Trento. Una storia di lunga durata che permette di cogliere come il gruppo si modelli, si trasformi nei diversi contesti storici e rende possibile pertanto di «recuperare – come esplicita la Gagliardi nell'introduzione – lo specifico di quelle esperienze interstiziali, cioè non completamente omologate alle istituzioni ecclesiastiche, ma non per questo dissidenti» (p. XIX). I Gesuati per la Gagliardi costituiscono, infatti, una specola – non unica, ma non marginale – attraverso cui osservare, recepire il «definirsi di una pietà» e il «precisarsi delle istituzioni tra '300 e '500» (*ibi*).

L'interesse di questo spaccato di storia è anche dato dall'intrecciarsi delle prospettive nelle quali la studiosa si pone nell'osservare la storia di questo gruppo. Come osserva la Benvenuti nella premessa al volume, la Gagliardi «ha saputo coniugare sapientemente l'indagine costituzionale e istituzionale con quella religiosa e spirituale» (p. XIV). Nell'introduzione, in cui l'autrice espone con molta chiarezza le linee della sua ricerca e ne esplicita anche le prospettive metodologiche, la Gagliardi sottolinea come abbia colto nei Gesuati «una netta preminenza dell'istanza spirituale su quella gius-costituzionale, tant'è che la prima informò e plasmò – per quanto possibile – la seconda». Elemento interpretativo questo che la studiosa ritiene «cruciale» e che, a suo parere, «rende ragione» anche della struttura dell'opera «che inizia con l'analisi della *pietas* gesuata per concludersi con l'iter di costituzionalizzazione e poi d'istituzionalizzazione della *congregatio*» (p. XXII). Processo che in realtà mi pare proprio di ogni movimento religioso che finisca per costituirsi come ordine, lo specifico mi sembra che si colga – come peraltro la studiosa evidenzia – nel dilatarsi dei tempi nei quali tale «normalizzazione» viene operata. La Gagliardi coglie proprio nel carattere «interstiziale» della *congregatio*, nella diversificazione dei vari insediamenti gesuati ciò che non impose come urgente la chiarificazione da parte della Chiesa della natura dei Gesuati.

Per analizzare questa storia di lunga durata la studiosa ha operato una duplice scelta: la prima di concentrarsi sul XV secolo, perché fu questo il periodo in cui presero forma «i tratti distintivi dell'identità gesuata» (p. XXIII) e sul convento senese di S. Girolamo – questa la seconda scelta – in quanto questo presenta una documentazione più ricca e più articolata.

I Gesuati, nati da un'esperienza di stampo nettamente laicale, quale quella della *brigata* che si riuniva intorno alla carismatica ed entusiastica persona del Colombini, resistono per ben tre secoli alle spinte che tendono a modellare il gruppo secondo le forme canoniche previste dagli ordinamenti ecclesiastici. La studiosa definisce la loro *forma vitae* come «un modo di vivere la propria consacrazione a Dio che, gros-

so modo, può essere collocata nello spazio compreso tra l'appartenenza ad una Regola e l'iscrizione ad una confraternita». Una forma di vita apostolica senza sacerdozio, di confine, dunque, tra il laicato e la configurazione come Ordine.

Nel tratteggiare la storia di questa singolare *congregatio* la Gagliardi ritiene che essa metta in questione quello che definisce il «binomio interpretativo» che nello studio della Storia della Chiesa contrapporrebbe la libertà e la vivacità di esperienze religiose alla volontà della Chiesa istituzionale che le costringerebbe ad omologarsi, a normalizzarsi. La Gagliardi coglie invece come «le istanze alla normalizzazione – che pure determinarono l'evolversi della congregazione – non furono esterne», o meglio, aggiunge «non solo esterne». Infatti – rileva la studiosa – fin dal primo triennio del XV secolo un'ala dei gesuati si attivò per «concludere velocemente la clericalizzazione della *congregatio*» (p. XXI), mentre «personaggi eccellenti della gerarchia» in momenti diversi sostennero coloro che tra i gesuati volevano mantenere la loro configurazione laicale. A me pare, tuttavia, che questo binomio interpretativo così categorico non abbia più grande corso nello studio della storia della Chiesa. Nell'ambito, ad esempio, degli studi relativi al francescanesimo, questa contrapposizione così rigida è stata messa nettamente in discussione. All'interno dei movimenti religiosi, infatti, dopo il primo periodo entusiastico, emergono quasi sempre delle istanze normalizzanti, come non di rado forme di sostegno nei confronti di questi movimenti vengono espresse da alcune personalità della gerarchia, che ne apprezzano l'evangelicità. Tuttavia per spinte, interne o esterne che siano o da una loro sinergia, è la normalizzazione o l'omologazione che infine prevale. Ma certamente quello che è un tratto specifico di questa esperienza – che la Gagliardi giustamente mette in evidenza – è la singolare capacità di resistenza a queste spinte da parte dell'ala più libera ed originale, grazie anche all'apporto di figure quali il Bettini e Giovanni da Tossignano, che tra l'altro non a caso godevano di grande autorità e prestigio presso lo stesso papato.

Altro aspetto metodologico interessante è l'organizzazione della materia. Se si consulta l'indice, la narrazione appare impostata secondo l'usuale schema cronologico: dalle «origini gesuate» sino a «una morte annunciata», alla conclusione cioè della vicenda dei gesuati, che, dopo un lungo periodo durato quasi due secoli come congregazione, vengono a configurarsi nel XVI secolo come ordine, che nel 1668 verrà abolito da Clemente IX, il quale riterrà non più significativa la loro esperienza religiosa.

Ma questo schema cronologico è costantemente attraversato da un andirivieni che va dal quattrocento, o dal periodo preso di volta in volta in esame, per volgersi poi alle radici gesuate, schema reso ancora più inquieto dal suo lasciar intravedere gli sbocchi della congregazione in *ordo*, in una configurazione dunque meno instabile ed incerta. Taglio questo appropriato e felice in una narrazione non conclusa su un breve periodo, ma aperta ai tempi larghi della «lunga durata». Significativo a questo riguardo è l'interrogazione sulla figura del Colombini, che, dopo esser affrontata centralmente nelle pagine a lui e a Francesco di Mino Vincenti dedicate ne *Le origini gesuate* (pp. 11-40) o in quelle – collocate molto più avanti nel capitolo V – sull'incontro tra il Colombini e il papa nel 1367 e sul riconoscimento informale della «brigata» da parte di Urbano V, si rifrange costantemente in mille specchi quali risultano essere principalmente le memorie agiografiche del Belcari, di Giovanni da Tossignano, del Bettini, del Morigia. E la Gagliardi con intelligenza appassionata ripercorre queste memorie per cogliere negli scritti agiografici certamente quali tratti della personalità del Colombini vengano volta per volta rilevati dall'autore esami-

nato, ma anche e soprattutto come queste memorie rispecchino la identità della congregazione nei vari momenti storici. Non un Colombini, dunque, fissato una volta per tutte, colto nel quadro di una spiritualità astratta e fuori del tempo, ma interrogato nelle varie situazioni storiche dei gesuati per coglierne linee orientative, nella fedeltà ai caratteri essenzialmente laicali della *congregatio*, che però si configura con accenti, con toni, con tratti diversificati nei momenti storici in cui l'agiografo ne fa memoria, memoria viva, creativa, autoritativa.

Data l'ampiezza e la ricchezza del volume che affronta la storia dei gesuati in tutta la sua complessità ricostruendone gli aspetti istituzionali, culturali, teologici e spirituali all'interno della storia religiosa e civile per un lungo periodo, mi soffermerò solo su alcuni punti dello studio della Gagliardi.

Un aspetto apparentemente marginale affrontato nel saggio è quello nel quale la studiosa mette in rilievo quale maestria i Gesuati avessero raggiunto nel realizzare *vetrages* di pregio e nella fabbricazione dei colori tanto che Michelangelo per affrescare la Cappella Sistina esigeva che gli venisse fornito il blu oltremare opera dei gesuati. La Gagliardi acutamente osserva (in particolare nelle pagine 84-88) come questa attenzione alla bellezza e alla raffinatezza contrasti con la *sancta rusticitas* attribuita ai gesuati, mito peraltro da loro stesso coltivato in polemica con gli ordini religiosi che della cultura si servivano come forma e strumento di potere. D'altronde i gesuati non erano certo soli a porsi su questa linea: analoga ricerca si riscontra nelle Osservanze francescane e domenicane, con le quali non a caso i gesuati coltivavano rapporti molto intensi.

Un aspetto questo del lavoro artigianale, che i gesuati eseguivano per avere di che mantenersi, che mette in evidenza la loro volontà di mantenere un carattere nettamente laicale alla loro vita religiosa.

Questa laicità – osserva la Gagliardi – costituiva, tuttavia, per la Chiesa un «un fattore ambiguo», perché questa veniva vissuta in una forma di vita simile a quella dei consacrati, ma senza Regola e senza sacerdozio tanto che non poche furono le *inquisitiones* a cui vennero sottoposti i gesuati. Particolare rilievo ebbero quella bolognese del 1425 e quella veneziana del 1436-37.

I punti su cui si soffermano le *inquisitiones* riguardano essenzialmente il rigore pauperistico che li rendeva sospetti di fraticellismo e il rapporto con le donne, con le quali i gesuati si rapportavano non attenendosi a misure e a schemi prudenziali previsti generalmente dagli ordini religiosi, accuse che erano state rivolte ai gesuati sin dai tempi della loro formazione.

La Gagliardi osserva come alla base di queste accuse ci fosse «il disordine e la mancanza di chiarezza della formula gesuata» (p. 293). Si sospettava infatti che in realtà i gesuati avessero costituito una nuova *religio*, contro il dettato del concilio Lateranense IV e contro la decretale di papa Giovanni XXII, *Sancta Romana Ecclesia*, ignorando inoltre le disposizioni in tal senso ribadite nei secoli successivi.

La *inquisitio* bolognese fu uno dei momenti più difficili della congregazione, ma tale messa in discussione fu anche occasione di una chiarificazione della natura del gruppo. Risulta di grande interesse, infatti, che per confermare l'ortodossia e la *forma vitae* dei gesuati il vescovo di Bologna, Niccolò Albergati, abbia avvertito l'esigenza di basare il proprio giudizio sulla conoscenza della storia dei gesuati e della figura del fondatore. Nascono così il *Memoriale* e la *Vita del Colombini* affidati dal superiore del convento bolognese a Giovanni Tavelli da Tossignano, futuro vescovo di Ferrara. Testi questi che furono consegnati al vescovo di Bologna, che nel 1426 li approvò.

Né di minore interesse è che i gesuati – non solo quelli del convento bolognese ma i rappresentanti italiani della congregazione – si riunissero in capitolo e stendessero delle Costituzioni proprio sulla base del *Memoriale* e della *Vita del Colombini* redatti da Giovanni Tavelli.

Osserva la Gagliardi, che mentre fino al 1425 i Gesuati «avevano vissuto come potevano», richiamandosi unicamente al Colombini e alle Scritture, solo nel 1425 dovettero «descrivere il proprio *modus vivendi*» e le Costituzioni «rappresentarono un momento fondante nella storia della congregazione» tanto che il loro testo acquistò «un valore vincolante diventando il capostipite della legislazione interna, tanto più che l'approvazione vescovile aveva conferito ad esso legittimità e fondamento giuridico» (pp. 303-304).

Va rilevato come nel Proemio delle Costituzioni si sottolineava come esse non dovessero essere considerate una regola, ma «memoria», perché *erit ergo Regula nostra S. Christi Evangelium observare*. I tre classici voti religiosi – di castità, di povertà, di obbedienza – erano considerati essenziali, ma erano pronunciati senza professione solenne. Veniva, poi, ribadita la scelta pauperistica: nelle Costituzioni non era infatti contemplata la proprietà privata, perché si sottolineava che *omnia sunt nobis communia* – formula questa peraltro propria di ogni istituto religioso, ma che in questo testo viene intesa in senso radicale secondo la linea del fondatore. Dal Colombini e dalle origini del movimento gesuato ci si allontana invece riguardo il rapporto con le donne: nelle Costituzioni ai gesuati viene, infatti, vietato di frequentare *consortia mulierum* perché queste fanno *apostatare sapientes*. Giustamente la Gagliardi rileva quale cambiamento si sia operato, a questo riguardo, rispetto ai tempi in cui il Colombini e i suoi avevano rapporti intensi con le suore di S. Bonda, di S. Prospero e con quelle di S. Marta.

Pochi anni dopo – nel 1436-1437 – i gesuati furono oggetto di una nuova *inquisitio*. A Venezia, infatti, i religiosi furono sospettati di avere rapporti con il movimento del Libero Spirito. Il papa incaricò del procedimento inquisitoriale Lorenzo Giustiniani e Giovanni da Capistrano, i quali, a inquisizione conclusa, certificarono l'irreprensibilità dei gesuati veneziani. Sin dal loro insediamento a Venezia, avvenuto pochi anni dopo la morte del Colombini, nel 1383, i gesuati erano in rapporti molto intensi con le Osservanze monastiche e degli ordini mendicanti, con un ambiente, dunque, «propenso a vivere un cristianesimo rigoroso» (p. 335). A destare sospetti probabilmente – come suggerisce opportunamente la Gagliardi – fu appunto il carattere ascetico e accesamente mistico del convento gesuato. Anche questa *inquisitio* si concluse in modo positivo grazie anche ad una lettera di Tavelli da Tossignano a Giovanni da Capistrano in cui questi sosteneva il carattere evangelico e apostolico della congregazione, ma anche – come osservò criticamente qualcuno nel concilio di Ferrara – per la simpatia che lo stesso pontefice Eugenio IV nutriva per i gesuati veneziani.

Ma all'interno della congregazione un problema che era rimasto per lungo tempo sopito – quello della natura laicale dei gesuati –, subito dopo la conclusione della *inquisitio* veneziana, fu messo accesamente in discussione. I compiti spesso contigui alla funzione sacerdotale da loro ricoperti, quali la custodia di oratori o la guida spirituale richiesta da molti laici, la stessa presenza di sacerdoti tra loro costituivano fattori che contribuivano a creare perplessità e inquietudine in non pochi confratelli. Nel 1438 questo problema si pose in tutta la sua drammaticità.

Una parte dei gesuati infatti poneva con forza il problema della loro esclusione dal sacerdozio, non riconoscendone più la validità. Si avvertì, dunque, la necessità



che su tale questione si pronunciasse una commissione costituita da quattro autorevoli uomini di chiesa. La decisione al riguardo veniva affidata pertanto al giudizio di quattro giudici – l'Albergati, Antonio Correr, Ludovico Barbo e Giovanni Tavelli. La commissione ritenne in modo molto netto che l'accesso al sacerdozio dei gesuati avrebbe negato lo spirito stesso della congregazione fondata sulla radicale umiltà e povertà, rendendone meno evidente lo stesso carattere evangelico.

Ma a far chiarezza e a ribadire la natura nettamente laicale della congregazione e ciò che rispettava la specificità stessa di tutta la storia gesuata e della volontà del fondatore fu la presa di posizione, fortemente e acutamente argomentata di Antonio Bettini, personalità che opportunamente viene messa in luce dalla Gagliardi.

A definire il carattere religioso dei gesuati il Bettini introduceva il tema del sacerdozio universale e «rivendicava lo spessore di una scelta radicata nel solo Vangelo» sostenendo come fosse possibile consacrarsi completamente a Dio senza amministrare i sacramenti (*ibi*, p. 344). Chiari come i gesuati fossero chierici in quanto dediti totalmente alla preghiera e alla contemplazione, e più specificamente chierici regolari che vivevano secondo i tre voti di povertà, castità e obbedienza, ma non sacerdoti. Il Bettini sottolineò, infatti, il carattere evangelico ed apostolico della *forma vitae* dei Gesuati. Per sostenere la linea antisacerdotale della congregazione egli si mosse su due fronti: con opere dotte e sottilmente argomentate scritte in latino volte a raggiungere le autorità religiose – è di questo tipo lo scritto *De statu congregationis Iesuatorum*, – ma anche con opere scritte in volgare per raggiungere un più ampio pubblico.

Una lettura dell'esperienza gesuata quella del Bettini di grande intelligenza spirituale: coglie infatti i caratteri originari della religiosità dei gesuati, ma li rinnova reinterpretandoli nel nuovo contesto storico. La Gagliardi afferma come «uno dei punti nodali della sua elaborazione teorica» fu il «il passaggio della paternità [...] della congregazione da Giovanni Colombini a Cristo» (p. 350). Colombini, dunque, è alla sorgente, ma il «fondatore» della congregazione gesuata – suggerisce la studiosa – è il Bettini, la cui personalità la Gagliardi ha saputo illuminare, mettendone in evidenza la significatività e il rilievo nella storia dei gesuati.

I gesuati in questa *renovatio* bettiniana sono, d'altronde, non solo legittimati e in qualche modo restituiti a nuova vita, ma la loro esperienza, così felicemente riattinta e ridefinita, diventa orientativa anche per chi all'interno della Chiesa di quel periodo vuole muoversi su linee più evangeliche ed apostoliche.

Ma la storia della congregazione nei secoli successivi non fu senza inquietudini. Costantemente riemergeva il problema dell'accesso al sacerdozio e sempre più evidente risulta l'omologazione della congregazione agli altri ordini religiosi. La Gagliardi percorre i passaggi di «Una morte annunciata» – come intitola l'ultimo capitolo del suo libro. Nel rilevare le fasi di questa omologazione la studiosa sembra oscillare nell'attribuire questo processo ad una cooperazione, ad un incontro di volontà tra la gerarchia ecclesiastica e la congregazione o invece unicamente a contrapposizioni interne alla congregazione stessa.

Nel 1611 Paolo V – dopo un complesso e tormentato percorso – prevedeva l'accesso al sacerdozio anche per i gesuati. Nel 1668 Clemente IX aboliva l'ordine ormai così omologato da non aver più un significativo e distinto carattere rispetto agli altri ordini. La Gagliardi rileva come «nella chiesa post-tridentina almeno una delle specificità della vocazione gesuata, cioè vivere la propria consacrazione a Dio senza alcuna regola scritta [...] veniva raccolta e valorizzata dagli eredi di san Filippo Neri» (p. 484).

Il libro della Gagliardi è un saggio dagli orizzonti molti ampi, che permette di seguire gli sviluppi di una esperienza religiosa quale quella dei gesuati che attraverso un lungo periodo di storia della Chiesa ha mantenuto lo spirito del Colombini, lo ha costantemente rinnovato e riattinto nei diversi contesti storici, nelle mutevoli esigenze dei tempi. A chi – come a me è capitato – negli studi si è incontrato con Giovanni Colombini e con Giovanni dalle Celle, che con i gesuati aveva vive relazioni, la lettura del saggio della Gagliardi ha suggerito alcune osservazioni e mi ha posto alcune domande. A questo riguardo mi sembra che nel suo studio rimanga in ombra un aspetto non marginale che riguarda la grave crisi (rimando al mio studio *Giovanni Colombini e la sua brigata*, in «Bullettino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo» 81(1969), particolarmente a pp. 265-266) che seguì la pur felice conclusione dell'«aspra battaglia» a cui furono sottoposti il Colombini e i suoi compagni nell'*inquisito*, pur se informale, di Viterbo del 1367, inquisizione alla quale la Gagliardi dedica pagine felici ed attente. Una crisi drammatica di cui lo stesso Colombini, prima di morire, scrive tra l'altro in un'appassionata lettera diretta a Girolamo d'Asciano, a cui verrà poi affidato il governo dei Gesuati. In questa lettera il Colombini esorta lui e i suoi compagni a rallegrarsi perché «il Santo Padre ci porta grande amore» ed è confortato dal constatare come Girolamo e i suoi compagni siano rimasti «da la parte de' servi del Signore e non di coloro che partiti dalla grazia del nostro Signore tornati sono al misero mondo e all'abbominazione de' peccati». E toni accorati e gravi preoccupazioni si colgono in diverse lettere che il Colombini scrive nello stesso frangente alla badessa e alle monache di S. Bonda. In una di queste comunica loro come veda «percossi e nostri frategli di molte torzioni e pene» e in un'altra ancora constata con dolore «che de' poveregli una parte anno molto provato male. Unde de Cristo so si partiti ritornando alla miseria del mondo: unde di loro è molto da dolere». Nelle lettere scritte in questo frangente la gioia per la conferma della loro forma di vita è incrinata nel constatare quanto profondo sia il turbamento presente nella brigata e alle monache del monastero amico il Colombini scrive come creda «che se non fossero le vostre orazioni la brigata sarebbe tutto periclitata».

Mi chiedo se il gruppo già precedentemente fosse percorso da tali sbandamenti, resi più acuti e più percepibili in questa situazione di lontananza del Colombini e del Vincenti e in questa svolta della brigata e mi domando se anche per questo il Colombini avesse ritenuto necessario ricercare un qualche riconoscimento della loro forma di vita o se il turbamento sia invece da mettere in connessione con una temuta trasformazione della loro esperienza religiosa

Tale inquietudine e questa crisi non saranno più comprensibili se si tiene presente il carattere carismatico e magmatico del gruppo così fortemente rilevato a più riguardi dalla Gagliardi, che non affronta però questo momento critico della storia dei Gesuati?

Un altro aspetto sul quale vorrei soffermarmi è quello relativo alla lettera che Giovanni dalle Celle, monaco vallombrosano, scrive ai Gesuati. Alla Gagliardi questa epistola interessa in quanto la ritiene giustamente «una testimonianza preziosa sulla *facies* del movimento ai suoi primordi» (p. 252), ma pur ritenendo «assai problematica» la sua datazione la studiosa tende a considerarla scritta entro il 1367, «cioè prima della morte di Giovanni Colombini e di Francesco di Mino» (Giambonini nell'edizione delle *Lettere di Giovanni dalle Celle*, L. Olschki, Firenze 1991, nota come il Vallombrosano parli «del Colombini e del Vincenti in un modo che potrebbe farli pensare già morti»: *ibi*, I, p. 185). L'argomento fondamentale per tale datazione – secondo la studiosa – è il fatto che il vallombrosano parli di loro non

come «yhesuati» o «ingessati» – come furono chiamati dopo l'incontro con il papa a Viterbo –, ma come poverelli, poveri di Cristo. Ma come riporta la stessa Gagliardi, «poveri» i gesuati vengono ancora chiamati nel verbale del loro capitolo di Bologna del 1426 e nel *Memoriale* (*ibi*, p. 300 ss.). La denominazione di «poveri» è dunque quella che se non è prevalsa certamente era fortemente presente nella congregazione nei primi due secoli. Mi sembra d'altronde che il nome di «poveri» dovesse essere particolarmente amato dal monaco che riteneva centrale per una vita religiosa l'osservanza radicale della povertà. Giovanni dalle Celle risponde – a mio parere – all'invito dei gesuati con particolare fervore perché sulla questione della povertà in quegli anni era accesa la diatriba tra le autorità ecclesiastiche e i fraticelli, ai quali il monaco aveva diretto diverse lettere (di Giovanni dalle Celle e del suo rapporto con i fraticelli mi sono occupata nello studio *Giovanni dalle Celle e i fraticelli*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» xxxiv, 1[1999], pp. 31-69). In queste il monaco, mentre condivideva con loro l'amore ardente per la povertà, rimproverava poi ai fraticelli di fare «un vostro idolo di questa povertà» (*Lettere di Giovanni dalle Celle*, cit., p. 411). Nella lettera ai gesuati proprio ai fraticelli fa riferimento quando scrive come «la verità della vita cristiana sia già spenta per secolari e peggio è per i miei pari incapuciati» (Giambonini osserva come quando Giovanni dalle Celle parla dei «miei pari incapuciati», «che si tratti dei fraticelli è fuori dubbio»: *ibi*, I, p. 185). Ritengo perciò che la lettera ai Gesuati non sia né degli anni 1363-1368 – come ritiene il Giambonini (*ibidem*) – né del 1367, come ritiene la Gagliardi, ma degli avanzati anni '70, anni nei quali il monaco ritiene suo compito quello di richiamare la Chiesa alla fedeltà al Cristo povero e nello stesso tempo di denunciare il pericolo costituito dai fraticelli che il monaco constatava godevano di non dissimulata simpatia in alcuni ambienti toscani e fiorentini. Negli stessi anni infatti ne scriveva in modo accorato ed appassionato a Guido del Palagio, della cui direzione spirituale si curava. «Altro non ti dico – scriveva al suo diretto – se non che tti guardi da questi membri d'Antecristo, cioè questi fraticelli eretici, i quali già molta gente hanno ingannata e ingannano tutto di» (Lettera a Guido del Palagio, in *Lettere di Giovanni dalle Celle*, cit., p. 272).

Queste mie sono evidentemente note marginali. Un libro quello della Gagliardi così ricco, vivace e stimolante sia dal punto di vista della ricostruzione di una storia complessa e variegata come quella dei gesuati ma anche, e forse soprattutto dal punto di vista metodologico, invita d'altronde al confronto e al dialogo. È anche questo, tra i tanti, uno dei pregi non minori dell'opera della Gagliardi.

Arricchiscono il volume due appendici nella prima delle quali la studiosa edita il volgarizzamento quattrocentesco della *Vita di Giovanni Colombini*, composta da Giovanni Tavelli da Tossignano, fonte della quale la studiosa per la prima volta rende disponibile un'edizione critica, nella seconda la Gagliardi pubblica la *Vita di Giovanni Colombini* di Antonio Bettini, che costituisce il ventinovesimo capitolo dell'opera del gesuato *De vi et virtute dominice orationis*.

Completano l'opera una nutrita bibliografia, l'indicazione delle fonti inedite e un accurato indice dei nomi.

Clara Gennaro

SILVANA NITTI, «Auctoritas». *L'Assertio di Enrico VIII contro Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 454.

Continua l'indagine di Silvana Nitti sul tema dei sacramenti, del sacerdozio e del ministero nel contesto della Riforma. I precedenti studi dell'autrice su questi

argomenti erano stati incentrati sulla figura e l'opera di Martin Lutero che, in questo caso, pur rimanendo oggetto della ricerca, diventa anche oggetto della controversia argomentata contro di lui da Enrico VIII nell'*Assertio septem sacramentorum*, risposta alla nota opera luterana *De captivitate Babylonica ecclesiae* del 1520.

Quella dello scontro tra Enrico VIII e Lutero è sicuramente una delle pagine storiche più interessanti per le numerose implicazioni di carattere teologico e politico, ma, al tempo stesso, anche una delle più divertenti per via dei toni non sempre accademici tenuti nel corso della disputa: è noto, infatti, come nell'estate del 1522 Lutero, proprio rispondendo, prima in tedesco poi in latino, all'*Assertio*, avesse definito il re d'Inghilterra un «asino incoronato, un ribaldo, un pazzo, un maiale tomista» o ancora «il faraone inglese mascherato da tomista» che, come dice la Nitti, costituisce l'ingiuria più elegante contenuta nel *Contra Henricum Regem Angliae*.

Apparentemente ci troviamo di fronte ad uno scenario con soggetti, oggetti ed azioni cui il medioevo ci aveva abituato: un re, un monaco, un trattato, una controversia religiosa. Ciò che è nuovo ed anomalo è la calibratura dei soggetti e lo stravolgimento della corrispondenza tra i soggetti e le loro consuete azioni: Lutero è sì un monaco, ma «non era un qualunque agostiniano di provincia, ma un dottore in Sacre Scritture già al centro di una turbinosa polemica ecclesiastica che stava per diventare molto di più» (p. XIII); Enrico VIII è un re che scrive un trattato di teologia, ma «non era solo un re educato al governo e agli studi umanistici, ma anche un intellettuale credente con interessi teologici relativamente autentici»; tuttavia, prosegue Silvana Nitti, «di un re e di un monaco si trattava e certo non è cosa usuale trovare un re che firmi un trattato sui sacramenti, né un monaco che, rispondendogli e confutandolo, lo insulti senza remore» (*ibidem*); molto interessante a tal proposito è il cap. VI intitolato proprio *Il «primo» libro teologico del re*, nel quale si tracciano i passi di Enrico VIII all'interno del sapere teologico.

Le vicende di nomi noti anche ad un pubblico di non esperti, quali appunto, Enrico VIII, Martin Lutero, Thomas More, si intrecciano con la storia dell'*Assertio* e del famoso titolo di *Defensor Fidei* che l'opera fece attribuire al Re d'Inghilterra da parte del Papa, contribuendo in modo sostanziale, come sostiene la Nitti, alla «più grande storia della costituzione dell'Europa moderna e dei suoi stati nazionali» (p. 175).

L'opera, divisa in tre parti, ripercorre, nella prima, la storia dell'*Assertio septem sacramentorum* inquadrandola nel suo fecondo contesto storico (l'Inghilterra di Enrico VIII, l'inizio della Riforma di Lutero, la Chiesa di Roma) e culturale (l'umanesimo, Erasmo, il ruolo della stampa) e, nella terza, analizza dettagliatamente la struttura e i contenuti dell'opera di Enrico VIII, analizzandone i contenuti in modo parallelo al *De captivitate* di Lutero. La seconda parte, oltre che a conferire il titolo al lavoro di Silvana Nitti, puntualizza le due diverse teorie legate al concetto di *auctoritas* secondo Lutero e secondo Enrico VIII; il termine in questione, che accanto a quello di *potestas* già aveva attraversato le dottrine teologiche e politiche medioevali sviluppando un ampio dibattito, si ripropone nuovamente non a caso in quel momento storico, ritenuto una delle porte di passaggio dal medioevo all'età moderna.

Quello di *auctoritas* non è qui solamente un concetto molto importante cui dedicare una parte del libro, ma la chiave di lettura attraverso cui decifrare l'intera vicenda. È dal principio *sola gratia – sola Scriptura* che, in Lutero, deriva la nuova nozione di *auctoritas* «e Lutero non giudicò inappropriato, per un cristiano “riformato”, rivendicare la sovranità di quel fondamento anche sul terreno delle istituzioni» (p. 204). A differenza di quanto già fatto dall'umanesimo, Lutero non mantiene la pole-

mica sul piano filosofico o teologico, ma lo traduce in un vero e proprio «attacco al “sistema” delle autorità [...], delle strutture portanti del mondo ecclesiastico e quindi politico europeo».

Di particolare pregio ed efficacia è il tentativo dell'autrice di produrre un'opera documentata e «se non inattaccabile, almeno difendibile» – come dice lei stessa –, ma che al tempo stesso non perdesse di vista anche coloro i quali volessero accostare solamente i fatti e i testi, senza tuttavia approfondire gli aspetti bibliografici ed archivistici sottesi, dettagliatamente e riccamente riportati nell'apparato critico

Lorenzo Mancini

TAMARA HERZIG, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008, pp. 333.

Una delle maggiori novità della ricchissima storiografia che negli ultimi quarant'anni si è dedicata alla storia religiosa italiana della prima età moderna consiste nella riconsiderazione complessiva del ruolo delle donne all'interno delle correnti riformatrici e profetiche dei primi decenni del sedicesimo secolo. Gli studi che si sono occupati di questi aspetti della vita cinquecentesca forniscono lo scenario fondamentale per questo nuovo lavoro di Tamara Herzig, che indaga gli ormai celebri fenomeni di misticismo e profetismo femminile delle cosiddette «sante vive», soffermandosi su un particolare aspetto della loro attività finora solo parzialmente noto. Al centro degli interessi della Herzig stanno i rapporti instaurati da queste donne con Girolamo Savonarola e i suoi seguaci; ancor più, il volume getta luce sulla formazione di una tradizione religiosa tutta «al femminile» e sugli adattamenti che essa dovette affrontare a seconda delle diverse situazioni politiche e sociali.

Il libro prende le mosse dalla Firenze di Savonarola e dalla sua «riforma delle donne», che nelle intenzioni originarie avrebbe dovuto riservare un ruolo attivo alla parte femminile della popolazione fiorentina. Com'è noto, Savonarola comprese ben presto l'impopolarità della sua iniziativa e assunse posizioni nettamente più conservatrici: da una parte perseguì una riforma dei conventi femminili ispirata ai più rigorosi criteri di clausura, dall'altra cercò di porre un argine alla predicazione di profetesse e mistiche, soprattutto quando si trattava di persone a lui avverse come una certa suor Maddalena di Firenze, contemporanea del frate. L'atteggiamento tutto sommato ambiguo di Savonarola verso le donne fu superato in senso ancor più conservatore dai suoi seguaci, che si resero immediatamente conto del rischio di legare la causa savonaroliana a quella, sempre incerta, della religiosità femminile. Il savonarolismo di suore e devote, a differenza di quello di frati e mercanti, non trovò dunque un terreno adatto a mettere radici a Firenze, nonostante non mancassero anche qui carismatiche seguaci del domenicano, ma prosperò al di fuori della Toscana, specialmente nelle città principesche del Nord Italia.

A partire da questa constatazione il libro della Herzig si apre ad una prospettiva italiana più ampia, che prende in esame tutte le maggiori esperienze religiose femminili dei primi decenni successivi al rogo di Savonarola. Il modello principale per le «sante» savonaroliane fu innanzi tutto la terziaria domenicana Colomba Guadagnoli da Rieti, fondatrice di un convento a Perugia dedicato a Santa Caterina da Siena, la vera pietra di paragone per tutti questi progetti di santità femminile. Guadagnoli, già nel corso della vita di Savonarola, si schierò dalla sua parte contro la scomunica di Alessandro VI e, dopo la morte del frate, raccontò di aver avuto una visione di

Savonarola e dei suoi compagni di martirio che certificava la loro ascesa in cielo. L'esempio della suora reatina fu seguito fedelmente da altre mistiche devote al riformatore ferrarese: Colomba Trucazzani, Lucia Brocadelli e Stefana Quinzani fondarono a loro volta conventi di terziarie domenicane a Milano, Ferrara e Soncino, consacrando sempre a Caterina da Siena, e anche Osanna Andreasi fu durevolmente influenzata dalla Guadagnoli. Inoltre, i rapporti tra queste donne riformatrici furono sempre stretti, anche attraverso incontri reali o avvenuti nel corso di rapimenti mistici, e testimoniano il costante appoggio che si fornirono reciprocamente.

Per ragioni facilmente comprensibili la roccaforte del movimento savonaroliano al di fuori di Firenze fu Ferrara, dove lo stesso duca Ercole appoggiò la causa del suo antico suddito e chiamò a risiedere nel proprio territorio la già citata Lucia Brocadelli. La terziaria, stigmatizzata come santa Caterina, legò le sue riforme e la sua reputazione alle proprie visioni di Savonarola, sul cui esempio modellò alcune delle sue esperienze mistiche. Ferrara svolse nei primi anni del Cinquecento una funzione di coordinamento per i savonaroliani che abitavano fuori da Firenze: Quinzani, per esempio, visitò spesso suor Lucia e il locale convento di Santa Caterina, il primo convento di clausura per terziarie, dove si coltivava incessantemente il culto di Savonarola. La fama di Brocadelli si diffuse in particolare in tutti i circoli savonaroliani della Penisola e giunse anche in Spagna, dove nel 1502 fu pubblicato un libretto in lode della suora domenicana. Anche un'altra «santa viva» non meno celebre di Brocadelli, la mantovana Osanna Andreasi, si pronunciò contro Alessandro VI e ispirò alcuni fautori di Savonarola come Giovanfrancesco Pico. La sua predicazione a favore di Savonarola fu nota solamente in ambienti ristretti e non godette della celebrità che invece accompagnò le visioni e profezie di Brocadelli: Andreasi infatti, ben conscia delle posizioni antisavonaroliane dei suoi protettori, i duchi Gonzaga, cercò di passare sotto silenzio questi aspetti della sua vita religiosa. Fu una scelta tattica che si rivelò vincente: alla morte di Ercole d'Este nel 1505 Brocadelli, ormai troppo compromessa con il messaggio di Savonarola, fu messa a tacere dai suoi superiori domenicani, che iniziarono un'opera di repressione nel convento savonaroliano di Ferrara non appena la suora ebbe perduto l'appoggio del potere politico. La caduta in disgrazia di Brocadelli fu un duro colpo per tutti i seguaci di Savonarola del Nord Italia, che si mantennero tuttavia fedeli al loro credo, anche se in maniera più prudente e nascosta.

La tradizione savonaroliana si preservò viva solo con Stefana Quinzani, che dopo la morte di Andreasi, avvenuta pochi mesi dopo quella di Ercole d'Este, fu presa sotto la protezione dei Gonzaga. Questa volta però la suora comprese che se voleva conservare una certa indipendenza dalle fluttuazioni degli umori principeschi doveva rimanere distante dalla corte ducale: Quinzani quindi continuò la sua riforma da Soncino, senza mai trasferirsi a Mantova. Come esempio di una seguace di Savonarola non appartenente al mondo delle terziarie domenicane, di cui facevano parte Brocadelli, Andreasi, Quinzani e tutte le altre religiose di cui tratta il libro di Herzig, viene citato il nome dell'agostiniana milanese Arcangela Panigarola, che però esercitò scarso peso sul più generale savonarolismo della Penisola. Dopo il 1530 una nuova atmosfera politica e religiosa iniziò a imporsi e le prime a farne le spese furono le esperienze di religiosità femminile. L'ultima voce di una visionaria savonaroliana fu quella di Caterina Mattei da Racconigi, una povera tessitrice priva dell'influenza di cui godettero Brocadelli e Andreasi. In seguito, non mancarono domenicane sinceramente devote al culto di Savonarola, ma non si trattò più di mistiche e profetesse che ambivano a guidare il movimento savonaroliano: questo model-

lo fu sostituito da quello più rassicurante di pie suore di clausura, come la pratese Caterina de' Ricci.

Questa breve sintesi, che forse è già riuscita a mostrare la capacità con cui l'autrice è riuscita a dipanare in modo chiaro ed efficace le complesse relazioni tra Savonarola e le sue seguaci, non rende però merito a quella che è la maggiore qualità del lavoro, ovvero l'abilità raddomantica della Herzig di scovare nelle fonti più varie l'autentica voce savonaroliana di queste «sante vive». La storia del savonarolismo femminile è infatti quella di una grande rimozione, compiuta già nel Cinquecento dagli stessi confessori e dai più fedeli cultori di queste donne, che cercarono di far riconoscere la santità delle loro eroine. Al fine di promuovere il loro culto essi evitarono in ogni modo di legare la memoria di queste mistiche con la predicazione di Savonarola, personaggio dalla eredità assai controversa. Grazie ad un attento lavoro sui documenti d'archivio, reperiti in molte istituzioni italiane e straniere, Herzig riesce dunque con successo a ricostruire una parte della vita religiosa italiana dei primi decenni del Cinquecento, che era stata posta in ombra dalla vittoria della Controriforma. Si deve notare che, se nel corso della narrazione storica le numerose citazioni di testi cinquecenteschi sono tradotte in inglese, in nota sono sempre fedelmente riportate le versioni originali in latino o in italiano, accorgimento che permette un diretto e agevole confronto con le fonti. Volgendosi alla storia delle donne, questo volume offre dunque un importante contributo alla storia complessa e variegata del *Nachleben* savonaroliano dell'età moderna, allargandone i confini al di là di Firenze. In questo *Savonarola's Women* è anche la testimonianza di un nuovo momento della storiografia su Savonarola, che dopo la conclusione dell'edizione nazionale degli scritti del Frate e la comparsa di molti importanti lavori sugli ambienti savonaroliani toscani, si sta estendendo sempre più di frequente al di fuori dei territori medicei, come prova efficacemente l'innovativo lavoro di Stefano Dall'Aglio sul savonarolismo in Francia.

Marco Cavarzere

ALLAN GREER, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005, pp. 250.

Questo libro costituisce una biografia storica della giovane indiana mohawk Catherine Tekakwitha, di Kanawake, villaggio vicino a Montréal in Canada, ma anche uno studio su alcune specifiche varianti della santità, quella di genere (femminile) e quella etnica (indiana), che si possono rilevare nella vicenda della giovane Catherine, morta nel 1680 a ventiquattro anni dopo una conversione e una vita ascetica che spinsero i missionari francesi a proclamarne la santità, pur se nessun procedimento ufficiale in tal senso fu messo in atto fino al XX secolo con la beatificazione conseguita nel 1980. Furono i gesuiti Claude Chauchetière e Pierre Cholenec, missionari a Kanawake, che redassero, ognuno per proprio conto, la biografia della «sainte sauvagesse», testi dichiaratamente agiografici da trattare quindi con le dovute cautele da parte dello storico, che tuttavia costituiscono la base ineludibile per la conoscenza degli avvenimenti, anche perché nella pur ricca documentazione missionaria gesuita sulla Nuova Francia, non sono molti i riferimenti a Catherine. Per affrontare una ricerca così complessa Allan Greer ha dovuto muoversi su piani diversi e partire innanzitutto da una comprensione d'insieme dell'azione della Chiesa cattolica posttridentina e dei gesuiti in particolare nel contesto extraeuropeo nella scia

delle sintesi di A.D. Wright e di R. Po-chia Hsia, ma anche delle relazioni missionarie, di cui ha curato una recente edizione (*The Jesuit Relations: Natives and Missionaries in Seventeenth Century North America*, Bedford Books, Boston 2000). Inoltre ha studiato i processi di conversione rispetto all'identità delle popolazioni indigene (*Conversion and Identity. Iroquois Christianity in Seventeenth Century New France* nell'importante volume collettivo di K. Mills-A. Grafton [eds.], *Conversions: Old World and New*, University of Rochester Press, Rochester N.Y. 2003, pp. 175-198). Infine si è posto il problema della santità nel contesto coloniale del Nuovo Mondo esponendone le caratteristiche nell'articolo *Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France* (in «William and Mary Quarterly» III serie, 57 [aprile 2000], pp. 323-346) e fornendo un ampio quadro d'insieme nella cospicua raccolta curata insieme a Jodi Bilinkoff, *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800* (New York, Routledge, 2003) dove vengono passati in rassegna casi relativi al Nuovo Mondo spagnolo, portoghese e nordamericano costruito sui tre assi tematici del mixing culturale, del rapporto santità maschile/santità femminile e del uso del sacro attraverso l'agiografia.

In questo ambito resta preponderante l'elemento coloniale, non quello indigeno, come è invece il caso di Catherine Tekakwitha, sul quale Greer rivolge il suo interesse in questo volume. Un problema iniziale è, come accennato, quello dell'utilizzo delle fonti agiografiche e della corretta comprensione della mentalità dei loro estensori che porta Greer a interrogarsi sulla capacità di uno storico di oggi di comprendere la sensibilità religiosa e, in generale, il quadro mentale di un missionario del XVII secolo. Ciò lo ha spinto a intraprendere un'accurata ricerca sui due gesuiti, in particolare su Claude Chauchetière, il religioso che più degli altri subisce il fascino della spiritualità di Catherine e lo trasmette nel suo testo, mentre l'altro gesuita Pierre Cholenec mostra un atteggiamento più pragmatico, legato alla sua funzione missionaria. Un intero capitolo, basato su un'autobiografia lasciata da Chauchetière, ma anche sulle fonti "ufficiali" della Compagnia di Gesù (i *Catalogi*), è dedicato al gesuita, alla sua formazione a Poitiers, alla sua sensibilità mistica nella Francia del Seicento (con riferimento anche alle ricerche di M. Bergamo), alle motivazioni che lo hanno spinto a rispondere alla vocazione missionaria, alla sua compenetrazione nel mondo indiano (con l'apprendimento precoce della lingua) travagliata da crisi interiori, al rapporto con Catherine che egli ha seguito negli ultimi tre anni della vita di lei e del cui carisma egli si è nutrito negli anni successivi passati in Canada fino alla morte.

Del resto per un gesuita del XVII secolo il fatto che una indiana mohawk mostrasse le qualità di una santa, che gli appariva nel corso di visioni mistiche, che operava guarigioni miracolose, comportava un notevole sforzo di comprensione. Il mondo indigeno restava il destinatario dello sforzo di conversione dei religiosi: si accettavano, ad esempio, degli indiani come collaboratori dei missionari (i *dogiques*), ma non si ammettevano agli ordini sacri a causa delle loro pretese naturali «imperfezioni» morali. Come l'autore mette chiaramente in luce, la diade (che appare un ossimoro) «selvaggio»/«santo» costituisce il *Leitmotiv* dell'esperienza dei missionari i quali sperimentano, nell'esperienza a fianco di Catherine, nella sua «bella morte» e nella successiva redazione delle agiografie, un percorso di *reductio ad unum* di due elementi, quali la «sauvagerie» e la santità, pertinenti a due mondi geografici, mentali e religiosi completamente differenti. Per questo motivo Greer, visto anche che le fonti glielo permettono, è così interessato a seguire gli sviluppi di questo processo mentale nei due missionari gesuiti, in particolare in Claude Chauchetière, personaggio che nel libro ha un peso relevantissimo, accompagnando l'autore come una sorta



di Virgilio alla cui guida peraltro Greer sa bene di non potersi affidare senza il beneficio del dubbio.

Ma naturalmente la protagonista è Catherine e la sua breve, non semplice vita, segnata dalla guerra e dall'esilio. Catherine nasce tra i Mohawks, la più orientale delle Cinque Nazioni irochesi che viveva nel territorio facente parte dell'attuale stato di New York dove i gesuiti avevano ottenuto delle conversioni al cristianesimo. Sua madre era di origine algonchina, catturata in occasione di uno dei molti conflitti indiani, nei quali avevano un'influenza sempre più importante gli europei, soprattutto come fornitori di armi. In questa difficile situazione negli anni 1670 avviene una spaccatura tra i Mohawks, parte dei quali decide di accettare l'alleanza francese, spostandosi verso nord lungo il fiume San Lorenzo nella Nuova Francia, dove i gesuiti contavano di poter mantenere un livello accettabile di ortodossia tra gli indiani convertiti. Catherine è tra coloro che si battezzano (assumendo il nome in onore di santa Caterina da Siena) e migrano nel nuovo sito dove, quasi contemporaneamente arriva anche il gesuita Chauchetière proveniente da Québec. Siamo nel 1677: in soli tre anni si manifesta la santità della giovane indiana e si conclude la sua esistenza terrena.

Greer espone con chiarezza le caratteristiche della realtà indiana a Kanawake, il modo di vita, le strutture familiari e il ruolo delle donne che in una società matrilineare godono di spazi di autonomia. Il ruolo dei gesuiti è importante in quanto essi offrono a una comunità traumaticamente separata dal ceppo di origine un collante nella religione cattolica e un'azione di mediazione nei conflitti. Malgrado ciò i Mohawks fanno la loro vita tradizionale: non possiamo certo considerarli una popolazione colonizzata dai francesi, anche se gli avamposti di questi ultimi a Montréal non sono lontani e la tratta delle pelli mette in contatto europei e indiani.

In questo contesto si sviluppa tra le donne indiane convertite come Catherine un fervore religioso che sorprende gli stessi missionari. Nasce una pratica ascetica di preghiera e di rifiuto di piaceri della carne che arriva fino alla mortificazione del corpo con strumenti di tortura o con esposizioni al gelo. Greer articola un'ampia discussione sui vari aspetti di questo fenomeno orientandosi verso un'interpretazione che comprenda sia l'influenza europea, sia la persistenza di elementi culturali indigeni. La vita ascetica delle suore di Montréal può aver costituito un esempio, così come, malgrado l'azione pubblica di regolazione delle pratiche di culto, il fatto che gli stessi gesuiti praticassero in privato forme di mortificazione fisica. Nello stesso tempo va considerato che l'esperienza del dolore fisico era una forma di preparazione dei giovani indiani, una prova di coraggio nel prepararsi a una sfida come quella della guerra. Si è notato come le forme di autoflagellazione aumentassero nei momenti di pericolo e di tensione: per le donne poteva trattarsi di una forma di partecipazione indiretta alla guerra condotta dagli uomini. Ma l'elemento religioso è, secondo Greer, da mettere al primo posto. Con la conversione al cristianesimo, per gli indiani la vita assume un ruolo di preparazione alla salvezza eterna, che consiste anche in una lotta contro il pericolo della dannazione eterna dell'inferno. L'autoesposizione al dolore rappresenterebbe allora sia una pratica di rafforzamento fisico, terreno, sia il conseguimento di una forza spirituale in grado di vincere la guerra dell'eternità. Secondo Greer, questa commistione di psicologia indiana e di ascetismo europeo (di cui sono impregnati gli stessi missionari nella loro interiore percezione del proprio percorso salvifico, al di là dei loro comportamenti nell'opera di apostolato) è in realtà un elemento di fondo della religiosità, comune a indiani e europei, che passa sopra alle molte differenze nella visione del soprannaturale che hanno portato anche ai numerosi fallimenti nell'opera di conversione.

La dimensione collettiva femminile di questa ascetica spiritualità è uno specifico fattore e Greer si sofferma sui modi in cui si formano i legami tra queste giovani donne che hanno la libertà e la possibilità di riunirsi per praticare le loro penitenze, avendo rinunciato a sposarsi e a partecipare all'attività di caccia in una sorta di imitazione della vita conventuale. Queste iniziative dimostrano una notevole indipendenza dai missionari che cercano tuttavia di porle sotto controllo, anche se non ne parlano molto nelle loro lettere ai superiori. Un solo documento che tratta dell'attività di queste donne viene redatto quando Catherine è ancora in vita ed è utilizzato da Greer insieme alle fonti agiografiche successive. Certamente i missionari ne sono affascinati, in particolare da Catherine la cui fragile salute non supera tuttavia le dure prove cui essa si sottopone. Alla sua morte nel 1680 Chauchetière è già convinto della sua santità, fama che si diffonde anche tra i coloni. Mentre il gesuita scrive la biografia di Catherine, iniziano i miracoli. La terra raccolta vicino alla tomba di Catherine ha virtù curative che, si badi bene, intervengono soprattutto a vantaggio dei coloni francesi. Catherine non procura guarigioni miracolose agli indiani, che restano molto legati alle loro pratiche sciamaniche, nonostante le sollecitazioni dei missionari: solo alcuni indiani conosciuti da Catherine in vita ne ottengono intercessioni. Del resto, come fa notare Greer, molto attento a collegare i piani del soprannaturale e del reale, era pratica normale che i coloni, specialmente quelli degli avamposti occidentali, si rivolgessero agli indiani per curarsi e quindi non sorprende questa fiducia verso le capacità taumaturgiche della «sainte sauvagesse».

La fama della santità e le virtù di Catherine intanto si allarga e attraversa l'Atlantico fino ad arrivare alla corte di Luigi XIV. La sua intercessione viene chiesta dal vescovo di Québec contro gli stessi irochesi che alla fine del secolo minacciavano la colonia. Rivolgendosi a lei come alla Geneviève del Canada (in ricordo della santa che aveva salvato Parigi dagli Unni) il prelado ne attestava la santità "europea". Ma la componente indiana era destinata a rimanere e a prevalere, anche grazie al fatto che tale santità non venne formalizzata. Del resto, sottolinea Greer, il motivo per il quale essa aveva turbato la coscienza di Claude Chauchetière, il gesuita che per primo ne aveva promosso il culto, era proprio il fatto che la conoscenza reale di una donna indiana che aveva le doti di Catherine aveva sconvolto il quadro prefissato, astratto che opponeva la cristianità europea alla "diabolica" alterità degli indiani.

La miscela di elementi contrapposti scatenata dal confronto tra la visione preconstituita del "selvaggio" e l'esperienza di Catherine emerge sotto vari aspetti. Ad esempio, l'altro gesuita Pierre Cholenec nel suo testo insiste soprattutto su Catherine come santa vergine, sottotitolando addirittura la sua *Vie de Catherine Tekakwitha* con l'espressione *Première vierge Iroquoise*. Greer sottolinea come la castità fosse sentita nel circolo delle devote indiane come elemento di rafforzamento spirituale (come nella concezione cristiana) contro le spinte verso il ruolo tradizionalmente riproduttivo delle donne. Accanto a questo elemento, come contrappeso, Cholenec racconta il caso di una delle "sorelle" di Catherine, che prima della conversione aveva probabilmente mangiato carne umana per sopravvivere in una spedizione di caccia bloccata dal ghiaccio. Ecco qui ancora, in queste donne ai margini (per riprendere l'espressione di N.Z. Davis), o forse anche un poco oltre una diade inquietante: vergine/cannibale che Greer evidenzia nel racconto agiografico e che, nella sottolineatura dell'elemento sessuale, si ritrova anche nelle successive immagini stereotipate della femminilità indiana, come ad esempio in Chateaubriand.

Il volume si conclude con un salto di due secoli; quando cioè alla fine del XIX secolo la figura di Catherine, rimasta nella memoria e nei manoscritti dei due gesui-

ti, venne ripresa – attraverso una nuova biografia – come figura simbolo della Chiesa americana in cerca di una icona nazionale, un processo nel quale è intervenuta anche la chiesa quebecchese francofona e che ha portato alla beatificazione del 1980. Intanto il culto di Catherine (il cui nome è ora traslitterato in Kateri) si è diffuso grazie alla Tekakwitha Conference (fondata nel 1939) in varie parti del continente e Greer ci racconta le sue visite a Kanawake e nel New Mexico che dimostrano una riappropriazione da parte indiana della figura della beata, mantenendone in certo modo l'identità "sauvage".

Allan Greer ha scritto un libro che, pur mirato su una figura individuale e su una particolare vicenda di santità, non è mirato solo agli specialisti di questo settore. Esso infatti apre uno sguardo generale sul tema sempre vivo del confronto culturale tra Vecchio e Nuovo Mondo nel contesto della sensibilità religiosa. Il libro è scritto con l'intento di esaminare le vicende in una prospettiva larga di comprensione, senza rinchidersi in una ricostruzione erudita all'interno del tema della santità. Giovandosi delle sue ricerche precedenti, egli fa riferimento in questo volume a una letteratura selezionata, che copre vari campi di interesse, allargandosi dalla storia religiosa alla psicologia, alla *ethnohistory*, arrivando a citare il pensiero di Friedrich Nietzsche sulla questione delle pratiche ascetiche. L'interesse del libro è aumentato dalla possibilità fornita dalle fonti – e che l'autore ha ben colto – di personificare i termini del confronto culturale cui si accennava, non solo dal lato indiano nella complessa e animata figura di Catherine (e delle sue "sorelle"), ma anche dal lato europeo in quella dei due gesuiti, personaggi differenti tra loro nella rispettiva visione della devota indiana. Missionari della seconda generazione non più portati dal fervore apostolico eroico dei primi gesuiti, (i Jogues, i Brébeuf e gli altri santi martiri dell'epopea missionaria canadese), essi ricevono da questo episodio il senso di una forte relativizzazione dei valori di fondo del confronto tra la cristianità europea e gli "altri". Catherine Tekakwitha muore nel 1680 e Claude Chauchetière le sopravvive fino al 1719, dopo aver promosso il suo culto e scritto sia la biografia dell'indiana sia la propria autobiografia: non è forse il caso di ricordare che queste due date sono solitamente indicate – anno più, anno meno – come i termini cronologici di quella che è stata chiamata la crisi della coscienza europea?

Giovanni Pizzorusso

SILVIA FRANCHINI-MONICA PACINI-SIMONETTA SOLDANI (eds.), *Giornali di donne in Toscana. Un catalogo, molte storie (1770-1945)*, Olschki, Firenze 2007, pp. 628, 2 voll.

A distanza di tredici anni dalla pubblicazione della *Bibliografia dei periodici femminili lombardi (1786-1945)*, primo censimento italiano che affrontava il rapporto tra donne e stampa periodica, anche il contesto toscano viene preso in esame da un ricco repertorio.

Il lavoro si rivela di notevole interesse anche per gli studiosi di storia religiosa, poiché una parte non irrilevante della produzione è costituita da testate di orientamento cattolico. Per questo motivo, dopo alcune necessarie osservazioni sull'impostazione generale dell'opera, sarà opportuno focalizzare l'attenzione proprio su questa specifica produzione, per metterne in evidenza alcuni degli aspetti fondamentali e mostrarne l'importanza e il significato.

L'opera si presenta come un'indagine su scala regionale di quei periodici che, su molteplici versanti, hanno affrontato un discorso sulle donne e per le donne. Appare

evidente la volontà di valorizzare non solo la ricezione di messaggi e modelli di morale da parte di un pubblico femminile, che nel corso degli ultimi due secoli è andato progressivamente allargandosi, ma anche il ruolo attivo delle donne, come protagoniste e mediatrici nel processo di modernizzazione culturale attraverso la scrittura e il mutamento dei ruoli sociali.

Nei saggi introduttivi delle tre curatrici vengono via via delineate le difficoltà di individuazione, reperimento e selezione dei numerosi materiali, poco studiati e spesso quasi irrintracciabili all'interno di piccoli come di grandi fondi – primo fra tutti quello della Biblioteca nazionale centrale di Firenze, ma anche quelli di biblioteche pubbliche e private di centri più piccoli – eterogenei sia per i temi trattati, che per localizzazione, diffusione e periodicità.

La definizione dei limiti cronologici entro i quali è stato ricostruito questo panorama composito è stata dettata da motivi differenti: la data d'inizio, il 1770, risponde più a un criterio «interno», poiché coincide con la nascita delle prime forme di giornalismo «galante» (non a caso il primo periodico censito risponde al nome di «La Toelette», a cui collaboravano però solo penne maschili), in un quadro più ampio di rinnovamento del mercato editoriale che coinvolge anche la realtà fiorentina. Per quanto riguarda invece il termine di chiusura, il 1945, esso rispetta, come precisato da Monica Pacini, un criterio «di periodizzazione esterna alle dinamiche dei giornali, che dà rilievo, piuttosto, alla specificità delle vicende toscane in rapporto al processo di insurrezione e liberazione nazionale e alla frattura storica profonda rappresentata dalla Resistenza e dalla fine della Seconda guerra mondiale» (p. 29).

Un altro aspetto peculiare del regesto è rappresentato dalla scelta di presentare i periodici non in ordine alfabetico ma cronologico (anche se sono stati realizzati alcuni indici per permettere riscontri incrociati), secondo un andamento che, come puntualizza Simonetta Soldani, «rispetti il più possibile la sequenza delle loro date di nascita» (p. 37). Tale criterio risponde all'esigenza di offrire al lettore utili spunti per una contestualizzazione, in modo da non considerare il repertorio un mero strumento di consultazione, ma un vero e proprio sussidio volto alla comprensione sia dei singoli testi che di legami e rapporti altrimenti destinati a non essere colti.

Per lo stesso motivo le schede, realizzate da «un gruppo di lavoro dal profilo professionale composito, in modo da valorizzare tesi e ricerche già compiute o in corso e da attingere a competenze disciplinari funzionali alla multiforme tipologia dei periodici esaminati» (Pacini, p. 35), oltre a fornire indicazioni specifiche sui criteri di catalogazione e sugli aspetti anche materiali, economici e cronologici dei periodici, dedicano ampio spazio ai contenuti. Molte non si limitano ad una mera descrizione, ma hanno un carattere interpretativo, per ricostruire, per quanto possibile, i processi di creazione e di circolazione delle idee e il rapporto con i vari contesti, per evidenziare, pur all'interno di uno schema unico, i caratteri particolari e distintivi di ciascuna pubblicazione, ma anche per far riflettere sui possibili rimandi e corrispondenze tra le caratteristiche proprie dello spazio regionale e il quadro più ampio di quello nazionale.

Da questa indagine la stampa femminile toscana risulta piuttosto frammentata, con pochissime testate che durano nel tempo, con una stretta dipendenza da singole figure (pedagogiste, letterate, educatrici, emancipazioniste) o da alcuni enti e istituti per lo più educativi o di beneficenza e che si rivolge a un pubblico di varia estrazione sociale e culturale anche se non troppo fidelizzato, poiché non sempre disponibile a sostenere l'onere di un abbonamento annuale. Le curatrici notano inoltre una certa riluttanza da parte degli editori più importanti della regione a investire in una

stampa povera di messaggi consumistici e impegnata a proporre «modelli di solerzia e moderazione, [...] attenta a proiezioni di vita extradomestica purché leggibili come inveramento della domesticità» (Soldani, p. 40), a fronte invece di un numero rilevante di donne disposte a collaborare a periodici o a dirigerli.

Nell'impossibilità di soffermarsi sulla pluralità di temi e suggestioni che questa rigorosa mappatura propone, possiamo solo soffermarci su alcuni degli aspetti chiave, che appaiono costantemente nell'arco di quasi due secoli. Nel suo contributo Simonetta Soldani individua con nettezza «la centralità dell'educare a educare», un processo di «acculturazione alla modernità» che ha come presupposto «l'ingresso delle donne nel mondo della cultura scritta non solo in quanto fruitrici ma in quanto mediatrici attive: sia che si chiedesse loro di occuparsi dell'istruzione/educazione dell'infanzia, sia che le si incoraggiasse all'uso partecipe di un a stampa "minore" e di scarso prestigio come quella dei periodici di varietà, di moda e di "bagatelle"» (pp. 38-39).

Un'educazione che durante il periodo pre-unitario si esprime anche attraverso la diffusione dei valori rivoluzionari e patriottici: si pensi alla «Polimazia di famiglia» (1853-1854), diretta da Luisa Amalia Paladini, destinata «a ravvivare e mantenere gli aspetti purissimi di famiglia, e quelle cristiane e civili virtù che sono fra gli uomini fonte inesaurita d'amore e di carità», che voleva coniugare argomenti più strettamente culturali, artistici e letterari con elementi più pratici di «economia domestica, igiene, coltivazione dei fiori» oppure a «Il Romito» rivista livornese di Angelica Palli Bartolomei (1859-1861), che si distingue per il forte accento patriottico in un periodo cruciale del processo unitario. L'impegno nell'ambito educativo, dopo il 1861, viene finalizzato alla costruzione di un moderno Stato nazionale: è la stessa Paladini che con «La educatrice italiana» sente come una vera e propria missione «educare le nostre donne italiane e italianamente educarle per le città e pei villaggi, pei palazzi e per le capanne, ciascuna secondo il suo stato; e ciò spetta alle madri e alle maestre». In questo momento viene dunque attribuito alle donne un ruolo fondamentale nella formazione della coscienza nazionale attraverso la loro azione nella famiglia come nella scuola, nella quale, nei decenni successivi all'Unità, la presenza femminile era divenuta sempre più consistente.

La questione educativa in senso lato continua ad essere centrale anche nel periodo a cavallo tra Otto e Novecento. Diversi periodici – il più celebre e duraturo dei quali è «Cordelia» (1881-1911), fondata da Angelo de Gubernatis e dal 1884 diretta da Ida Baccini – contribuirono in maniera significativa, e non solo in ambito regionale, alla formazione, attraverso un linguaggio piano e concreto, di una nuova identità femminile, che individuava come interlocutrici privilegiate le appartenenti a quel segmento del ceto medio rimasto ai margini delle grandi trasformazioni del XIX secolo. «Un codice identitario fatto di una equilibrata misura di razionalità e sentimento, di aspirazioni e orizzonti di vita rigidamente e preventivamente delimitati, in cui l'unico scatto di orgoglio ammesso era quello volto a dare il meglio di sé senza mai nulla chiedere in cambio» (Soldani, p. 68), che intendeva superare la fino ad allora dominante categoria di italianità, per concentrarsi esclusivamente su quella di femminilità *tout court*.

L'idea che le donne dovessero essere costantemente educate e indirizzate nel loro percorso di integrazione con la modernità, e la conseguente proposta (o imposizione) di modelli di comportamento e di pensiero, continua anche nella stampa di buona parte del XX secolo. Questo risulta evidente nelle riviste ispirate all'ideologia fascista (non molte, in verità), ma appare assolutamente dominante e quasi ossessi-

vamente presente nelle moltissime testate cattoliche che, dal 1873, data di inizio della pubblicazione «La madre cristiana», fino alla Seconda guerra mondiale, rappresentano una consistente fetta del mercato editoriale femminile toscano.

I contenuti, che attraversano quasi un secolo di storia, rispondono a un unico criterio, quello di uniformarsi agli orientamenti del Magistero e di essere quindi un veicolo di mediazione e diffusione del progetto di riconquista cristiana della società e di lotta alla secolarizzazione, con lievi differenze a seconda degli orientamenti editoriali, dei contesti e del pubblico. Ciò avviene tra Otto e Novecento con un numero assai limitato di titoli, mentre a partire dagli anni Venti, con l'avvento al potere del fascismo e il rafforzamento delle organizzazioni confessionali, le pubblicazioni aumentano considerevolmente.

Sia la già citata «La madre cristiana», ma soprattutto «La voce della carità» (fondata nel 1902 dalle Sorelle dei poveri di Santa Caterina e tuttora in corso), due tra i periodici più significativi a cavallo dei due secoli, appaiono a Siena e si rivolgono alle donne cristiane in toni analoghi, come madri oppure devote emulatrici dello spirito di Santa Caterina nella carità e l'assistenza fuori delle mura domestiche: esse dovevano dedicarsi con abnegazione e impegno ai loro doveri di madri, educatrici, consolatrici delle pene degli afflitti, ma nello stesso tempo porsi al servizio della chiesa cattolica e della società cristiana minacciate dalla rivoluzione e dall'ateismo.

L'azione femminile, ben lungi dall'intervento nella sfera pubblica, doveva essere efficacemente presente sia sul piano assistenziale che dell'educazione religiosa – le preghiere, le pratiche di devozione, le buone letture e la buona stampa – promuovendo anche quel legame tra la religione e i caratteri dell'identità storica, sociale e culturale della nazione, consapevole che la chiesa «è maestra e cultrice» delle costumanze degli italiani.

Un ruolo non apertamente politico, ma tuttavia non avulso dal contesto storico: «La voce della carità», in piena consonanza con gli indirizzi del pontificato di Leone XIII, invita le donne all'accettazione di alcune libertà del mondo contemporaneo che definisce «oneste», anche se frutto di una legislazione prodotta da «settori antireligiosi». Le cattoliche dovevano però anche essere pronte a intervenire là dove i valori cristiani erano minacciati e c'era il reale pericolo che l'apostasia del mondo moderno potesse avere la meglio (ad esempio l'invito alla mobilitazione contro la proposta di legge sul divorzio del 1902, oppure la condanna della deliberazione contro l'insegnamento religioso votata al Congresso femminile di Roma del 1908, o dei modernisti, definiti «lupi rapaci»).

La centralità del magistero papale e la costante devozione al Pontefice, che nella stampa cattolica femminile assume un rilievo del tutto particolare, divengono ancora più evidenti con la nascita delle organizzazioni ufficiali, a partire dal 1910: prima l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia, voluta da Pio X e presieduta da Cristina Giustiniani Bandini, poi la Gioventù femminile di Azione cattolica di Armida Barelli contribuiscono a dare ulteriore compattezza e unità di intenti al laicato italiano.

Il progetto delle associazioni ufficiali si diffonde ed è riproposto in maniera sistematica in tutta la stampa di orientamento: l'idea che le donne dovessero essere educate a una vita di serietà e responsabilità e a misurarsi con gli avversari con le armi della parola e della penna, per difendere gli interessi della chiesa e favorire «la restituzione a Cristo della nostra Italia», diviene un tema caro a testate come «Matelda» (1911-1923), rivista «per signorine» fondata da Rodolfo Bettazzi, infaticabile attivista della Lega per la pubblica moralità e di quella per la protezione della giovane, e da sua moglie Marianna Bondi. Il periodico è schierato fin dai primi numeri

contro la corruzione generata dalla modernità e per il trionfo dei valori cristiani, ed è improntato a un rigido moralismo: un modello femminile che concede ben poco alla mondanità, promuovendo una separatezza domestica ispirata ai valori di un cattolicesimo fortemente intransigente nelle devozioni così come nella sfera sociale, anche se qualche apertura si nota nel periodo bellico, giustificata esplicitamente dall'emergenza della situazione.

La scelta religiosa e spirituale è declinata innanzitutto come obbedienza a una serie di regole morali e pratiche imposte da una struttura gerarchica; l'evidente, sin dai primi del Novecento, e la necessità di organizzarsi in strutture che inquadrino, educino e controllino il laicato femminile secondo modelli prestabiliti, tranne in rari casi, rappresentati da riviste di ispirazione murriana di breve durata.

Questa esigenza trova molti punti in comune, nel primo dopoguerra, con la nascente ideologia clerico-nazionalista, che finirà poi per confluire in quella fascista e che spingerà molte appartenenti all'Azione cattolica a simpatizzare, se non a collaborare con le organizzazioni di regime, secondo una «doppia cittadinanza» – religiosa e politica – fondata comunque sull'obbedienza. Il fatto che le testate cattoliche femminili del Ventennio superino di gran lunga quelle fasciste, può essere una spia del fatto che, come osserva Soldani, «la nazionalizzazione delle donne toscane [sia avvenuta] sotto un segno dominato da ideologie clerico-nazionaliste in cui l'identità italiana risulta inscindibile dall'idea di primato della Chiesa e della sua parola» (pp. 78-79).

Tale carattere risulta davvero dominante nella stampa cattolica e impressiona la compattezza dei messaggi e dei modelli proposti. La quasi totalità dei periodici dopo gli anni Venti – dai bollettini parrocchiali e di conventi, a quelli di istituti di educazione, assistenza e beneficenza, alle riviste per religiose, fino alle pubblicazioni ufficiali della Gioventù femminile di Azione cattolica – oltre a riconoscersi nel progetto di riconquista cristiana della società, che con Pio XI avrà un grande rilancio, hanno in comune linguaggi, contenuti, modelli, strategie, obiettivi stabiliti dalle gerarchie che, soprattutto dopo i patti Lateranensi, divengono sempre più potenti, a fronte invece di un clero e di un laicato sempre meno autonomi.

I curatori delle varie schede sono concordi nell'evidenziare le caratteristiche comuni della stampa cattolica toscana, anche se non direttamente controllata dalle organizzazioni ufficiali: la distanza da una realtà storica che irrompe in un mondo quasi completamente autoreferenziale solo in pochissime occasioni (le persecuzioni dei religiosi in Russia, le violenze durante la Guerra civile spagnola, le celebrazioni delle conquiste coloniali del regime, il silenzio sul dramma del secondo conflitto mondiale almeno fino all'8 settembre, un conflitto comunque generato dalla follia degli uomini allontanatisi da Dio e dalla Chiesa); la ripetizione pressoché identica degli stessi precetti, preghiere e devozioni (Maria e il Sacro Cuore su tutti) e un moralismo estremo che si manifesta nelle «crociate» per la purezza, contro i balli, il cinema, la moda, i divertimenti in genere.

Il quadro disegnato dall'indagine, per lo meno per quanto concerne le testate di carattere religioso, rispecchia in larga parte quello nazionale, nel quale, soprattutto dopo l'enciclica *Pascendi*, che poneva fine a ogni tentativo di autonomia di pensiero e di azione da parte dei cattolici, la diffusione capillare del progetto di ricristianizzazione della società e di mobilitazione anche della componente femminile appaiono inequivocabilmente dominanti.

Per concludere vale la pena notare come, dopo la Seconda guerra mondiale, il ruolo delle donne nella chiesa sarà ancora condizionato da una visione tradizionale,

che rimarrà tale almeno fino agli anni Sessanta: solo con il pontificato di Giovanni XXIII, in particolare con l'enciclica *Pacem in terris*, troverà legittimazione una nuova presenza femminile nella sfera pubblica, non più come baluardo contro la secolarizzazione o come rassegnato adeguamento ai fatti compiuti, ma come un vero e proprio segno del cambiamento dei tempi. Proprio in tal senso vogliamo auspicare che indagini altrettanto rigorose e approfondite vengano realizzate anche per quanto riguarda la seconda metà del Novecento, anche per permettere la comprensione e facilitare la riflessione sulla multiformità di esperienze e suggestioni generate nel mondo cattolico dai profondi cambiamenti della stagione conciliare.

Isabella Pera

ADRIANA VALERIO (ed.), *I Luoghi della Memoria. I. Istituti religiosi femminili a Napoli dal IV al XVI secolo*, Fondazione Pasquale Valerio per la Storia delle Donne, Napoli 2006, pp. 416; EAD. (ed.), *I Luoghi della Memoria. II. Istituti religiosi femminili a Napoli dal 1600 al 1861*, Fondazione Pasquale Valerio per la Storia delle Donne, Napoli 2007, pp. 541.

Riconsegnare alla storia la presenza viva delle donne, valorizzando il loro cammino e le loro esperienze sociali e culturali: è questo l'obiettivo del progetto *I Luoghi della Memoria* avviato dalla Fondazione Pasquale Valerio per la Storia delle Donne. Lungo la storia, infatti, le donne sono state soggetti spesso invisibili, trascurate da una memoria selezionatrice che non ha considerato come sia il complesso intreccio di esperienze e relazioni tra i due sessi a dare forma ai molteplici aspetti del vissuto umano.

Il progetto mira, dunque, a ridare visibilità all'esperienza delle donne attraverso una collana editoriale dedicata ai luoghi in cui esse trascorsero gran parte della loro vita, animandoli di esperienze umane, relazioni sociali, crescita culturale, novità religiose e devozionali. È stata quindi avviata una ricerca sistematica per reperire le tracce che la presenza femminile ha lasciato nella storia di tre città molto diverse tra di loro, ma legate dalla comune e secolare appartenenza all'impero spagnolo: Napoli, Salamanca e L'Avana. In collaborazione con il Ministero della Cultura cubano e l'Università pontificia di Salamanca, e con il patrocinio dell'Università Federico II di Napoli, si è avviato un censimento delle istituzioni presenti su questi territori e si è proceduto ad una schedatura analitica del relativo materiale documentario custodito nelle biblioteche e negli archivi di tali città, anche per rintracciare nuove fonti e valorizzare eventuali esempi di scritture femminili ivi presenti.

La prima fase del progetto è partita dando rilevanza ai luoghi religiosi. Sotto questa accezione sono stati considerati non solo conventi e monasteri, ma anche educandati, conservatori, rifugi ed ospedali. Negli ultimi anni, è cresciuto l'interesse degli studiosi per la presenza delle donne all'interno di questa specifica tipologia di istituzioni. Ciò perché, per tutta l'età moderna e malgrado le limitazioni imposte dall'esterno, tali strutture resero possibile ad una parte della popolazione femminile di ritagliarsi uno spazio di autonomia non solo per quanto riguarda la dimensione del sacro, ma anche quella del vivere sociale, economico e culturale. Inoltre consentirono alle monache di esprimere, soprattutto nella gestione della vita comunitaria, capacità e potenzialità che di rado avrebbero potuto esercitare da laiche nel mondo secolare.

Il lavoro di censimento e raccolta delle fonti documentarie ha già portato alla realizzazione e pubblicazione dei primi due volumi della collana, che sono stati dedi-



cati agli istituti religiosi femminili presenti a Napoli nei secoli compresi tra l'età tardo-antica e l'Unità d'Italia.

Il primo tomo si concentra sulle istituzioni fondate tra il IV e il XVI secolo. Aprono il volume alcune riflessioni di Adriana Valerio sull'evoluzione della presenza, delle caratteristiche e del significato dei monasteri femminili a Napoli a partire dai primi insediamenti tardo-antichi fino alla "crisi" cinquecentesca, scatenata dalle decisioni del Concilio di Trento e dall'estensione dell'obbligo della stretta clausura a tutti gli ordini di religiose. Le prime comunità cenobitiche femminili napoletane furono in genere di tipo greco e di regola basiliana; la maggior parte di esse adottò in seguito lo stile di vita benedettino, segnando la definitiva latinizzazione della realtà monastica partenopea. Ampia fu poi la diffusione degli ordini mendicanti, grazie ai legami che essi riuscirono ad instaurare con le dinastie regnanti soprattutto dopo la seconda metà del Duecento. La Valerio evidenzia, però, come tale varietà di regole monastiche entrasse spesso in contrasto con le norme di comportamento comuni imposte dalle alte gerarchie ecclesiastiche, intese ad uniformare gli stili di vita e ad appiattare le differenze. Tuttavia, fino a tutto il XVI secolo, la vita delle monache napoletane fu segnata da complesse dinamiche di relazioni sociali, di iniziative culturali e di esperienze religiose che ne fecero un vanto per tutta la città e resero i conventi forti centri di potere economico e politico. Emergono, quindi, gli stretti intrecci di potere che legarono molte comunità alle famiglie aristocratiche e soprattutto ad alcune casate regali, come evidenziato dall'esempio del monastero di *S. Chiara*, fondato da Sancia d'Aragona-Angiò e sede delle grandi cerimonie di Stato, delle incoronazioni e delle sepolture della dinastia angioina. L'essere denominati «fondazioni regie» rendeva i conventi centri di emanazione del potere sovrano nonché titolari di privilegi e benefici svincolati dall'autorità episcopale; e ciò faceva scattare la rete di alleanze e strategie messe in atto dalle diverse famiglie nobili al fine di accaparrarsi il controllo delle comunità più in vista, ad esempio attraverso l'elezione alla carica di badessa di una monaca appartenente al proprio gruppo parentale.

Su questo sistema di vita si abbatté la riforma tridentina con le sue profonde trasformazioni della vita materiale e spirituale delle monache. Com'è noto, l'imposizione della clausura stretta ebbe riflessi anche sull'architettura conventuale italiana, imponendo l'innalzamento di mura, grate, cancelli; tuttavia, Adriana Valerio ricorda come alcuni monasteri napoletani furono teatro di un peculiare esperimento architettonico, quello dei «chiostri aperti» che si affacciavano sul mare consentendo alle religiose di godere della vista del golfo (fu, ad esempio, il caso dei conventi dei *SS. Marcellino e Festo* o di *S. Potito*, il cui chiostro possedeva addirittura due ali panoramiche).

Proprio lo spazio, inteso non come dimensione neutra ma come un "sistema" strutturato in base a precise dinamiche socio-culturali, è il tema centrale del secondo saggio presente nel volume in esame, quello di Helen Hills dell'Università York. La studiosa evidenzia, innanzitutto, la correlazione metaforica esistente tra il convento – inteso come recinto o *claustrum* – e il corpo femminile chiuso e recluso; quindi riflette sul rapporto tra architettura e vita spirituale all'interno dei chiostri di fine Cinquecento, e sulle modifiche degli spazi imposte dalla clausura. La Hills afferma che la fine dei monasteri aperti pre-tridentini, la decostruzione degli ambienti e l'edificazione di nuovi, e chiusi, spazi fu una vera e propria forma di "iconoclastia", la cui portata non è stata ancora pienamente riconosciuta da tutti gli studiosi. L'architettura conventuale controriformistica mostrò disprezzo per il mondo e per il genere umano, e si propose di "contenere" ma nello stesso tempo "costruire" un

modello ideale di spiritualità femminile. In altre parole, secondo la Hills il livello di aderenza delle monache a questo tipo-ideale venne, sempre più spesso, valutato e misurato in termini architettonici: grandezza di dormitori comuni, presenza di grate e tende ai parlatori, altezza di porte e finestre, arredo degli ambienti, ecc.; e tutto ciò venne sottoposto ad un meticoloso ed ossessivo controllo, come appare leggendo gli atti delle Visite Apostoliche del tempo. Inoltre, la vasta opera di riforma della vita religiosa ebbe a Napoli, come in molte altre città italiane, ripercussioni profonde anche sull'assetto urbanistico, sostenendo un processo di sacralizzazione del tessuto cittadino proprio attraverso l'espansione della presenza monastica femminile.

Dopo i due saggi di Adriana Valerio e di Helen Hills, seguono, nel libro in esame, undici schede che raccontano la storia di altrettanti istituti religiosi e che costituiscono la parte centrale del volume. I curatori dell'opera hanno scelto di descrivere gli istituti per i quali esiste una sufficiente documentazione storica, documentazione che è stata ritrovata nell'Archivio di Stato di Napoli, nella Biblioteca Nazionale e nell'Archivio Storico Diocesano della città e in altri archivi religiosi. Le informazioni fornite da queste fonti sono state poi integrate con le notizie riportate in alcune fonti a stampa edite tra il XVI e il XIX secolo. Alla fine di ogni scheda appaiono l'elenco dei documenti d'archivio consultati e una breve bibliografia di riferimento. Infine, corredano le informazioni storiche alcune immagini, tratte da illustrazioni e dipinti del tempo, e suggestive fotografie di chiostrì, giardini e scorci monumentali degli istituti religiosi ancora esistenti, ad esempio *S. Gregorio Armeno*, alcuni dei quali non facilmente accessibili al visitatore comune come *S. Andrea delle Monache*.

Il secondo tomo della collana *I Luoghi della Memoria* è ancora dedicato agli istituti religiosi femminili napoletani, fondati nell'arco di tempo che va dal 1600 al 1861. Anche questa volta Adriana Valerio ha curato il primo saggio introduttivo del volume, soffermandosi sugli effetti della Controriforma religiosa avviata dalla Chiesa romana allo scopo di rilanciare i dogmi del cristianesimo cattolico, riorganizzare la vita devota, controllare le coscienze dei fedeli e stroncare qualunque esperimento di novità religiosa. Uno degli esperimenti più innovativi del Cinquecento si organizzò, come è noto, proprio a Napoli intorno alle figure di Bernardino Ochino e Juan de Valdès nel cenacolo della nobildonna Giulia Gonzaga. Questa, tra l'altro, dopo la morte del Valdès si ritirò nel monastero napoletano di *S. Francesco delle monache* senza prendere i voti, e lì, nelle stanze a lei riservate, continuò a ricevere i valdesiani tenendo vivo il ricordo del maestro, conservando le sue opere e addirittura curandone la pubblicazione; alla sua morte, avvenuta nel 1566, tutti gli scritti che erano stati in suo possesso vennero sequestrati dall'Inquisizione. Dunque, disciplinare la vita devota femminile e riappropriarsi di uno stretto controllo sulle comunità monastiche apparve alle gerarchie ecclesiali assolutamente improcrastinabile. Tuttavia, anche in seguito, le monache napoletane furono tutt'altro che passive interpreti delle direttive ecclesiastiche e seppero manifestare dissensi e contrasti, ma anche favorire mediazioni ed accettare compromessi. Inoltre, la necessità di rendere sopportabile la clausura e di abbellire le chiese adiacenti ai monasteri richiamò a Napoli, tra Sei e Settecento, artisti di notevole fama, come Domenico Fontana o Luigi Vanvitelli, permettendo alle religiose di esercitare un importante patrocinio nel campo delle arti.

Questo devozionismo esteriore e il fasto che lo accompagnò, tipico della cultura barocca, non riuscì però a celare però la profonda inquietudine che attraversò per circa due secoli il sentimento religioso partenopeo percorso da correnti che aspiravano una spiritualità più intima, favorita dalla diffusione del misticismo quietista nei

chiostri napoletani. Ma il processo ai quietisti e la nuova concezione settecentesca di una fede illuminata dalla ragione seminarono diffidenza verso lo stato passivo del totale abbandono a Dio. Tuttavia, la società napoletana rimase comunque permeata da una religiosità fortemente emotiva, testimoniata ad esempio dal successo del culto di Gesù Bambino, dalla devozione alle piaghe del Cristo crocifisso, e dal desiderio di alcune religiose di uniformarsi agli strazi della Passione alla ricerca della sofferenza espiatrice, come nel caso di Maria Francesca delle Cinque Piaghe, morta nel 1791 ed in seguito proclamata santa. La Valerio evidenzia anche come le contraddizioni del mondo religioso femminile napoletano nel Settecento dessero vita, a volte, ad episodi di vera e propria litigiosità all'interno dei monasteri oppure tra un convento e l'altro; e ricorda il caso emblematico del tumulto avvenuto nel 1728 ad opera delle "Pentite" dell'ospedale degli *Incurabili*, che invasero l'adiacente convento dei frati di *S. Maria delle Grazie* perché avevano negato di cedere una parte del loro giardino all'ospedale, bisognoso di spazi per gli infermi. Nell'Ottocento, infine, i monasteri attraversarono una vera e propria crisi di identità, travolti dal processo di laicizzazione avviato dal governo francese prima e dallo Stato italiano dopo: diversi istituti furono soppressi, e suore e monache vennero trasferite in altri conventi o furono invitate ad abbracciare la vita laica.

Il successivo saggio di Pasquale Rossi si concentra sulle concrete trasformazioni urbanistiche avvenute a Napoli durante l'età moderna. La seconda metà del XVI secolo appare un momento centrale nella modifica della topografia della città, perché segnò l'inizio della creazione di complessi monastici di vaste proporzioni nel nucleo cittadino. Ciò non fu soltanto la conseguenza dei dettami tridentini, che prevedevano l'inurbamento dei monasteri periferici, ma rappresentò anche una forma di controllo della città spagnola portato avanti dal papato romano con il sostegno dell'aristocrazia napoletana. Ma fu il Seicento il secolo d'oro dello sviluppo dell'edilizia religiosa femminile, con la fondazione di ben 15 nuovi monasteri, mentre durante tutto il XVIII secolo ne furono costituiti soltanto 2. Queste grandi e splendide *insulae* ecclesiastiche apparivano circondate, nel centro cittadino, da un intreccio di vicoli stretti e disordinati, e da edifici sciatti e dall'altezza eccessiva, conseguenza della crescita incontrollata di abitazioni provocata dal forte aumento demografico settecentesco. L'analisi di Rossi affronta poi il periodo delle soppressioni monastiche operate nel decennio francese del 1805-15, illustrando alcune ipotesi illuministiche di riordinamento razionale della città che non vennero, però, mai realizzate. Con il ritorno dei Borboni alcuni dei monasteri soppressi tornarono a nuova vita, mentre altri furono trasformati in opifici e fabbriche, come avvenne per *S. Maria della Vite* che divenne uno stabilimento per la produzione di candele e cera, e come *S. Pietro Martire* destinato alla lavorazione del tabacco (e oggi sede della Facoltà di Lettere dell'Università Federico II). Queste trasformazioni proseguirono nei decenni successivi, quando altri edifici monastici furono espropriati dallo Stato Italiano e adattati a soddisfare altre funzioni pubbliche – scuole, fabbriche, caserme, uffici comunali – oppure vennero demoliti nell'ambito di progetti di risanamento urbano, ad esempio nel caso dei monasteri di *S. Croce di Lucca* e di *S. Maria della Sapienza*.

Anche in questo volume, compaiono diverse schede descrittive delle singole istituzioni religiose e delle strutture assistenziali. Il Seicento napoletano vide infatti, oltre ad una notevole espansione delle fondazioni monastiche, anche la creazione di ben 20 conservatori e rifugi per donne e ragazze, considerate l'anello debole della società e dunque bisognose di protezione. Durante il XVIII secolo l'espansione di opere pie e caritative continuò a pieno ritmo, con la fondazione di 14 collegi e con-

servatori, ma fu soprattutto il riflesso di una religiosità più aperta all'utilità sociale ed in parte influenzata dalla polemica anticuriale contro l'improduttività dei monasteri (di cui, come si è visto, si ebbero nel Settecento soltanto 2 nuove fondazioni). Nel XIX secolo, invece, soprattutto durante l'occupazione francese, le suore furono inquadrare nel sistema di beneficenza istituzionale.

Infine, pure tra queste pagine non mancano suggestive immagini dei luoghi descritti, illustrazioni e piante antiche e moderne della città.

Dunque, il progetto sull'individuazione dei "luoghi della memoria" femminile sottolinea il radicamento che tali istituzioni ebbero nella città, evidenzia la loro importanza nel tessuto socioeconomico-politico, e rappresenta un momento importante nel processo di valorizzazione di un patrimonio documentario e storico-culturale ancora poco conosciuto. Inoltre, studi di questo tipo vanno ad aggiungersi alle molteplici attività di ricerca che sono al momento in atto su tutto il territorio italiano con lo scopo di guardare alla storia attraverso un'ottica di genere. Ricerche che, a poco a poco, stanno facendo emergere dall'oblio l'esistenza delle donne, per consegnare a tutti noi, e alle generazioni future, le tracce della loro presenza e i molteplici aspetti del loro vissuto.

Alessia Lirosi

MARIO TOSTI, *Una Costituzione per la Chiesa. La proposta di un Concilio ecumenico negli anni della Rivoluzione francese*, Nerbini, Firenze 2006, pp. 311.

Tosti pubblica un opuscolo di grande interesse, redatto nel 1791, al momento della promulgazione della Costituzione francese, ma edito poi a Lugano da Agnelli (ben noto per le sue edizioni di testi del giansenismo toscano) probabilmente nella seconda metà del 1793, con il titolo di *Idee sull'organizzazione uniforme e generale della gerarchia ecclesiastica. Preludio ad un concilio ecumenico*. Il testo, rimasto poi pressoché sconosciuto, viene ora riedito con una introduzione molto ampia che spiega la genesi, il contesto del dibattito politico-ecclesiologico, il probabile autore, le fonti e i riferimenti impliciti ed esplicitati. Nella introduzione Tosti propone una panoramica degli studi relativi al «Settecento religioso» che hanno permesso «di elaborare una concezione più articolata, più sfumata e spesso contraddittoria del secolo dei Lumi» (p. 9), sottolineando come, al di là degli studi sul giansenismo, sul riformismo ecclesiale, sulla attività pastorale e sulla vita religiosa, due filoni risultano più sviluppati negli ultimi tempi: quello sulla *Aufklärung* cristiana e quello relativo alla strategia di «riconquista» religiosa delle masse attuata dalla Chiesa romana e che prefigurano le caratteristiche del cattolicesimo «papale e autoritario» dell'Ottocento. In questa prospettiva egli valorizza due ampi contributi recenti, editi dall'École française nel 2004, che, pubblicando nuove fonti, permettono di rileggere criticamente il grande confronto tra la Curia romana e la Rivoluzione. Il primo di Gérard Pelletier, che ha il titolo di *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)* (École française de Rome, Rome 2004), analizza la documentazione relativa alla Congregazione romana per gli affari di Francia; questa lavorava in parallelo con quella deputata all'esame dei decreti del Sinodo di Pistoia, mentre alcuni cardinali erano presenti in entrambe le Congregazioni, come Gerdil. Un aspetto questo di grande interesse e che può ulteriormente spiegare il taglio della condanna poi formulata nella *Auctorem fidei* del 1794, relativa al sinodo pistoiese, del quale si condannava in primo luogo il parro-

chismo, con evidenti riferimenti alla situazione francese e alla «democrazia ecclesiastica» della Costituzione civile del clero. La Congregazione per gli affari di Francia è composta da personaggi di rilievo come Antonelli, Gerdil, Carandini, Braschi, Rezzonigo, che propongono analisi e strategie diversificate. In particolare risulta rilevante la figura del cardinal Borgia, che riteneva utile la convocazione di un concilio per risolvere alcune delle controversie più gravi suscitate dalla Costituzione civile del clero, come l'elezione dei vescovi. In questo crogiolo di dibattiti si sarebbe formata e rafforzata, da alcune prese di posizioni non ancora organizzate sistematicamente, quella scuola teologica romana che si sarebbe contrapposta al gianesismo, gallicanesimo e alle correnti riformatrici. L'altro volume valorizzato da Tosti è quello curato da Luigi Fiorani e Domenico Ricciolo (*Chiesa romana e Rivoluzione francese, École française de Rome, Rome 2004*), che presenta anche un ricco repertorio di fonti vaticane inedite o poco conosciute. La corrispondenza delle nunziature in particolare permette di far emergere un quadro molto articolato e complesso della politica pontificia nell'ultimo decennio del XVIII secolo, evidenziando le prudenze diplomatiche, la lentezza di alcune decisioni, pur nella convinzione netta di Pio VI della radicalità dello scontro. Tosti delinea un'ampia panoramica delle proposte di riforma che avevano caratterizzato "le istanze di Concilio tra assolutismo «dispotico» e crisi della *societas christiana*: dalla bolla *Unigenitus* alla richiesta degli Appellanti per un Concilio, il rilievo dell'opera di Febronio e la sua proposta di un concilio ecumenico a metà Settecento, fino al Sinodo di Pistoia con il tema delle «verità oscurate» che un Concilio avrebbe dovuto riproporre, e infine l'opposizione sempre più radicale a tutti questi progetti ed istanze da parte romana. La Costituzione civile del clero riapre il dibattito, l'autore richiama le varie letture e interpretazioni di quella riforma, la proposta di mons. Boisgelin di indire un concilio nazionale della Chiesa gallicana per discutere il problema della riforma ecclesiastica. Una proposta che non veniva accettata né dall'Assemblea, che vedeva in un concilio nazionale una sorta di contropotere, né da Roma che intendeva riservarsi la decisione su un tema così rilevante. In effetti fin dal 10 luglio del 1790 Pio VI aveva con un breve avvertito il sovrano del carattere ritenuto scismatico dei decreti, che sarebbero stati approvati due giorni dopo. La condanna papale, come è noto, sarebbe poi stata resa pubblica con il breve *Quot aliquantum* del marzo 1791 e le trattative di quei mesi rivestono grande interesse. Lo studioso evidenzia le diverse concezioni dell'autorità del papa rispetto al potere dei sovrani e sull'origine della giurisdizione episcopale per evidenziare il contesto dal quale emerge la proposta dell'opuscolo pubblicato. Rispetto all'idea che si stava diffondendo di un «complotto che individuava nella *Costituzione civile del clero* la conseguenza del gallicanesimo e del gianesismo» (p. 22) il testo qui pubblicato propone un «confronto con nuove istituzioni politiche che permettevano di garantire la libertà di tutti, non solo dei cattolici», accettando quella «libertà di culto garantita dalla nuova Costituzione» (p. 174); un confronto che permettesse di ricreare un clima di pacificazione nella frattura verificatasi tra costituzionali e refrattari. In questo atteggiamento ottimistico Tosti individua un possibile collegamento con il clima culturale del riformismo illuminato; un cenno finale alla «costituzione ecclesiastica come parte integrante dei diritti dell'uomo sembra rivelatrice di questo indirizzo, orientato chiaramente dal confronto con la *Costituzione civile del clero*, più che col Sinodo di Pistoia» (p. 24). L'autore dell'opuscolo non condivide le riforme introdotte dalla Costituzione civile, mentre ritiene che debba essere valorizzata l'esperienza di governo ecclesiastico che era propria della curia romana; la proposta della convocazione del Concilio è pertanto vista come uno stru-

mento straordinario dovuto ad una situazione di emergenza; non c'è alcun riferimento ad uno dei temi classici del conciliarismo, quello della regolare convocazione del Concilio ecumenico. C'è piuttosto un'analogia con la proposta di una parte dei vescovi francesi di un concilio nazionale e con i *voti* di alcuni cardinali della Congregazione per gli affari di Francia. Il quadro ecclesiologicalo è di carattere «verticistico», incentrato sui poteri del papa e della curia, che alla fine vengono rafforzati come centri propulsori della Chiesa universale; ma vengono anche potenziate le voci della periferia, con la ricezione del tema della sinodalità che in quegli anni veniva proposto da Gregoire. Se non si dedica molta attenzione al sinodo diocesano, che di fatto viene sostituito dal collegio dei preti cittadini, una forte valorizzazione viene riservata al concilio provinciale e alla sua regolare convocazione; quello che era nella tradizione conciliare il ruolo del collegio dei vescovi viene piuttosto riservato al collegio dei cardinali, mentre si auspica che «il papa e il collegio cardinalizio formeranno a Roma un "perpetuo Concilio ecumenico"» (p. 25) che avrebbe dovuto rendere inutile ogni futuro altro Concilio. Sulla linea della Costituzione civile era la considerazione che i beni ecclesiastici fossero beni della nazione, ma se ne chiedeva una amministrazione da parte del clero, con una partecipazione laicale. Il testo quindi recepisce non pochi elementi del dibattito politico-culturale trasferendoli nell'ambito religioso ecclesiastico; in questo senso Tosti ritiene si possa considerare come un documento della permeabilità e delle reciproche influenze esistenti tra cultura religiosa e politica. Egli analizza l'edizione, ne individua l'autore o i possibili autori. Il capitolo che descrive l'edizione, individua l'autore o i possibili autori e le fonti dell'opuscolo è molto accurato; la copia da cui ha preso avvio la ricerca è conservata nella biblioteca dell'Abbazia di s. Pietro in Perugia che conserva numerosi volumi del giansenismo italiano ed europeo, dovuti alla presenza nel monastero di due monaci cassinesi, Giuseppe Maria Lauri e Giuseppe Giustino Di Costanzo, legati a gruppi di giansenisti liguri e toscani. Ma l'ambiente in cui venne redatto il testo sembra essere Piacenza e l'autore sarebbe il sacerdote Lodovico Giuseppe Maria Loschi. In realtà un'altra copia del volume porta l'indicazione manoscritta che l'attribuisce a Vincenzo Benedetto Bissi, preposto della cattedrale. I due erano legati da grande amicizia e quando il primo nel 1824 divenne vescovo di Piacenza nominò il Bissi vicario generale. Il Tosti formula l'ipotesi che quella nota che attribuisce al Bissi l'opera in realtà possa essere «stata suggerita da motivi di opportunità» «considerata la fratellanza tra i due personaggi» (p. 67) per una forma di «difesa d'ufficio» per un ecclesiastico che era in predicato di fare una brillante carriera e che nel clima della Restaurazione poteva incontrare difficoltà per le sue precedenti simpatie per le «moderne idee portate dagli eventi francesi», anche se non ritiene si possa documentare con certezza questa ipotesi o altre ancora. Tosti richiama le contrapposizioni, i conflitti che caratterizzarono l'ambiente piacentino, il ruolo di formazione e di apertura svolto dal collegio Alberoni per la formazione del clero, dove aveva studiato anche il Loschi, del quale descrive l'itinerario biografico e le linee dell'episcopato piacentino, caratterizzato dal «culto dell'autorità» (p. 80), secondo una efficace definizione di Mezzadri. In realtà anche l'analisi del testo richiama, secondo il Tosti, «opinioni e fonti che rimandano all'ambiente culturale del collegio Alberoni», caratterizzato da un forte rapporto con la tradizione, ma anche da «un confronto critico con la modernità e in questo senso il testo potrebbe anche considerarsi un'opera "collettiva", cioè progettata ed elaborata all'interno di quel contesto, con il Loschi che poi materialmente ha provveduto alla sua stesura» (p. 87). Le varie ipotesi e riforme proposte dall'opuscolo vengono contestualizzate nell'ampio dibattito settecentesco e

nel dibattito francese. Ne emerge un testo complesso e di grande interesse, nel quale le derivazioni e le ascendenze dal mondo giansenista si mescolano e talvolta si sovrappongono con quelle che provengono dal mondo francese, in una struttura che non ha una logica strettamente coerente e unitaria, ma che è indice di un mondo in fermento con una osmosi tra proposte diverse del dibattito religioso e politico.

Bruna Bocchini Camaiani

EVA FONTANA CASTELLI, *«La Compagnia di Gesù sotto altro nome»: Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù. (1797-1814)*, Institutum Historicum S. I., Roma 2007, pp. 325.

Grazie a Fontana Castelli disponiamo finalmente di una monografia che tratti di uno dei punti più oscuri e bistrattati della storia della Chiesa nell'età rivoluzionaria: i paccanaristi, ovvero la Compagnia della Fede di Gesù che, fra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo cercò di far risorgere, sin dal nome, la *Societas Jesu* estinta da Clemente XIV nel 1773. Su di loro, la scienza storica non ha finora detto molto: le ricostruzioni che li riguardavano, filtrate attraverso la storiografia sui gesuiti, li hanno sempre presentati come un equivoco della Compagnia di Gesù, un episodio tutto sommato marginale della storia più illustre e, certo più conosciuta, di questa.

La vicenda storica dei cosiddetti paccanaristi è sempre sembrata avvolta nella nebbia dell'ambiguità, sorta naturalmente attorno alla questione della loro stessa identità e dei loro rapporti con la ex Compagnia. Nell'ambito della ricerca sul periodo di "morte" della congregazione gesuita, fra l'estinzione del 1773 e la "resurrezione" del 1814, è rimasto particolarmente disertato l'arcipelago delle diverse associazioni religiose che in vario modo tentavano di ricostituire il nome, soprattutto a causa della loro apparente marginalità. Gli ex gesuiti della diaspora settecentesca pensavano al loro Ordine come a un "corpo" – in senso peculiarmente naturale – che, dopo aver ricevuto la morte, sarebbe risorto a immagine di Colui che ne era considerato il capo; non avrà forse avuto origine allora quella suggestione organicistica che, attraverso la storiografia gesuitica, ha tanto calcato la ricerca scientifica, da aver determinato il lungo abbandono dello studio di tutte queste varie congregazioni che, in molte parti d'Europa, nacquero per tentare di colmare il vuoto lasciato dalla scomparsa della Compagnia? Non è altro che un luogo comune, ma quanto mai vero, che l'errore prospettico indotto dalla nostra posterità ci fa trovare un esito ovvio all'indeterminabilità di quel momento storico, in cui non una ma molte "compagnie" variamente gesuitiche ebbero vita, sebbene effimera. Molte di esse sorsero dalla confusione e dalla desolazione, sia politica che spirituale, in cui la rivoluzione aveva gettato il cattolicesimo francese: nacquero così soltanto Oltralpe tre piccole congregazioni gesuitiche: la *Société des Pères du Sacré-Cœur de Jésus*, la *Société du Cœur de Jésus*, i *Pères de la Foi de Jésus*, oltre all'enigmatica "Congregazione", più mitica che reale.

In Italia, nello stesso periodo storico, nel contesto degli ambienti popolari più vincolati alla diaspora gesuitica – in cui si vedevano le madonne muovere gli occhi a segno di sventura imminente e monito di conversione – più esattamente nell'oratorio del Caravita, storica emanazione del Collegio Romano, iniziò la sua esperienza di *revival* religioso il vero protagonista di questa vicenda storica, Niccolò Paccanari, «duce e padre» della Compagnia della Fede di Gesù e ragione fondamentale della sua ignominia. Questi, nato nei dintorni di Trento nel 1774 da una famiglia modesta, fin dal 1793 si trovava a Roma dove, come tanti disperati, si arruolò nelle

truppe pontificie; stancatosi presto di quest'impiego, andò a Napoli, poi tornò a Roma, dove si mise a frequentare il Caravita, praticando assiduamente le quarantore e la *via crucis*, secondo i modelli devozionali promossi dall'ala zelante del clero. A quest'epoca cominciò ad avere "lumi", visioni e profezie, che lo spinsero a compiere un pellegrinaggio a Loreto e poi ad Assisi, dove maturò la convinzione che per volontà divina a lui fosse affidato il compito di restaurare la Compagnia di Gesù per la difesa della fede, minacciata dall'invasione dei "nuovi turchi". La contrapposizione frontale alla penetrazione dell'incredulità e all'avanzata delle idee rivoluzionarie caratterizzò fin dall'inizio il carisma della nuova congregazione, proprio a causa del vincolo strettissimo che la legava alla personalità del suo capo e fondatore; cosicché, il testo fondamentale della spiritualità paccanarista furono *Gli ultimi avvisi e misericordie di Maria*, avvertimenti sulla punizione imminente della diffusione dell'irreligiosità e assicurazioni della protezione della Deipara alla nuova compagnia, che avrebbe dovuto combattere l'errore e così salvare il mondo dal castigo, secondo lo schema apocalittico che caratterizzava e caratterizza una parte significativa della devozione mariana. Le regole della congregazione di Paccanari erano largamente tratte dalla letteratura spirituale gesuitica, quali gli *Esercizi spirituali* del Loyola e l'*Imitatio Christi* che li avevano ispirati; ma anche, ed è un dato notevole, le *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* del p. Barruel, segno evidente che la spiritualità a cui si intendeva fare riferimento, più che nella gesuitica classica, trovava le sue radici nella cultura dell'intransigenza e della reazione che stava nascendo nel vasto mondo della diaspora gesuitica, incontrando estimatori nel *coté* zelante della Curia romana, in particolare nel cardinale vicario Della Somaglia, il quale fin dagli inizi esibì la sua protezione verso i paccanaristi. Inoltre, Paccanari e i suoi si dedicarono fin da subito con entusiasmo alle missioni popolari e all'assistenza agli infermi, due missioni che potevano dare molte possibilità di lenire le ferite spirituali e anche politiche procurate dalle successive invasioni ed emergenze rivoluzionarie. A tutto questo si sommava, come da tradizione ignaziana, l'obbedienza ligia agli ordini della s. Sede, con una sottomissione ancor più rigida – e più confusa – di quello che aveva caratterizzato il *circa missiones* gesuitico, poiché essa si estendeva a qualunque ambito e non si accontentava delle volontà espresse, ma, quasi in un eccesso di zelo, persino di quelle non chiaramente espresse.

Tuttavia, grazie a questo modo d'imitare le istituzioni della vecchia Compagnia di Gesù, fin dal 1798 Paccanari ottenne per la sua piccola Compagnia una forma di approvazione da parte di Pio VI, cacciato via da Roma dall'invasione francese, il quale vedeva con favore ricomparire dinanzi a sé l'abito ignaziano e sperava si trattasse di una Compagnia di Gesù «sotto altro nome»; grazie all'approvazione papale la Compagnia della Fede, tutto sommato piccola e di non elevato livello culturale, riuscì a inglobare in sé la Società del S. Cuore di Gesù, fondata Oltralpe da Tournély e Broglie, ex sulpiziani dell'emigrazione aristocratica. Le differenze fra i due istituti rimasero grandi, anche durante l'unione formale, cosicché fin dal 1799 cominciarono a sorgere contrasti fra gli italiani, ovvero i paccanaristi propriamente detti, e i transalpini. A questi contrasti si aggiunse l'ostilità aperta di quasi tutti gli ex gesuiti, i quali, nel frattempo, vedevano sempre più rafforzarsi la posizione dei loro confratelli della Russia Bianca, che sembravano garantire la continuità di spirito e costumi con l'antica Compagnia. L'esistenza e la progressiva legittimazione della Compagnia in Russia costituì la vera, grande debolezza della congregazione paccanarista: nata come erede della Compagnia di Gesù, come poteva sopravvivere alla sopravvivenza dell'originale? Si instaurò così una dialettica fra la vera e la falsa Compagnia, fra il



vero e il falso spirito ignaziano, che nel giro di pochi anni annullò i riconoscimenti che, nonostante tutto, Paccanari era riuscito a conseguire; significativo l'episodio della fallita convergenza con i Padri del S. Cuore del Clorivière, il quale si era fatto un'idea pessima dell'istituto paccanarista, a causa delle brutte descrizioni che ne faceva il p. Virginio, appartenente alle Amicizie Cristiane, la società segreta cattolica del p. Diessbach. Insomma, fin dall'inizio del XIX secolo la rete degli ex gesuiti individuò nella Compagnia della Fede uno dei principali ostacoli alla rinascita della Compagnia di Gesù ed operò per porre sempre più ai margini l'istituto concorrente, creando così una spaccatura nell'ambiente dell'intransigentismo e della reazione, a cui Paccanari doveva, in definitiva, buona parte del suo successo.

Tuttavia l'inizio del nuovo secolo coincise con l'apice della sua congregazione, grazie alla protezione di Marianna d'Asburgo, sorella di Francesco II d'Austria, la quale, sotto la direzione di Paccanari, fondò l'Istituto delle Dilette di Gesù, sorta di ramo femminile della Compagnia della Fede, che assennatamente Fontana Castelli interpreta come un ulteriore esempio del fenomeno di "femminilizzazione" della fede che, nel corso del Settecento, aveva procurato la moltiplicazione gli ordini religiosi femminili. Da allora, la vicenda di Paccanari e dei suoi dipese molto dall'egida che Marianna d'Asburgo aveva voluto stendere su di loro; grazie a lei e ai buoni uffici di Della Somaglia ottennero uno stabilimento a Roma, a S. Silvestro al Quirinale, e sembrò che potessero finalmente riuscire a ottenere un riconoscimento pieno da parte della s. Sede. Contrariamente alle loro speranze, l'ascesa al soglio pontificio di Pio VII, profondamente convinto della necessità di restaurare la Compagnia di Gesù, pose un limite invalicabile all'espansione dell'ordine, che peraltro, a causa delle deficienze culturali e spirituali dei suoi membri aveva già in più modi cominciato a mostrare le sue debolezze. Il forte carisma di Paccanari, che aveva determinato la riuscita iniziale del suo progetto, costituì a tutti gli effetti il suo principale limite: padre e padrone della sua congregazione, il suo carattere autoritario e rude causò contrasti con alcuni suoi sottoposti, e in breve portarono a un processo presso il Sant'Uffizio, che lo mise sotto indagine fin dal 1807. Le accuse vertevano principalmente attorno all'oppressione a cui sottoponeva i suoi confratelli e a certi episodi di *sollicitatio ad turpia* che non potevano che stimolare l'interesse degli inquisitori e fare la gioia dei suoi principali oppositori, gli ex gesuiti, i quali non esitarono a utilizzare questi episodi per eliminare l'ostacolo costituito dalla Compagnia della Fede alla rinascita del loro antico ordine. Inoltre, furono poste sotto osservazione anche le presunte doti profetiche di Paccanari, che qualche ex gesuita accostò alla vicenda dei convulsionari giansenisti. Durante il processo Paccanari fu allontanato da Roma e fu Marianna d'Asburgo a prendere in mano le sorti della congregazione paccanarista, agendo quasi da "co-fondatrice"; tuttavia, neppure la sua protezione bastò a evitare una condanna, che arrivò il 31 luglio 1808 – festa di s. Ignazio di Loyola. Oramai negli ambienti curiali prevaleva un atteggiamento filogesuitico, che spinse a cercare una condanna di Paccanari per poter smantellare la sua congregazione, già da quando, con l'inizio del secolo, si erano moltiplicati i segni di una prossima risurrezione della Compagnia di Gesù. Con la condanna del suo padre e fondatore, la Compagnia della Fede subì una vasta dispersione, finché gli ultimi paccanaristi rimasti non furono autorizzati da Pio VII ad aggregarsi ai gesuiti, quando questi, nel 1814, videro il loro ordine restaurato.

È dunque grazie a Fontana Castelli se finalmente possiamo una ricostruzione scientifica dell'intricata parabola della Compagnia della Fede di Gesù. Il suo libro si presenta facile alla lettura, schematico nell'impianto e perciò agevole alla compren-

sione, anche se si può forse rimproverare all'autrice di non aver sempre voluto approfondire la vicenda storica di Paccanari e della sua congregazione nell'evoluzione del contesto culturale dell'intransigentismo; in particolare, sembra che sia stata privilegiata una prospettiva interna, che talvolta porta a un racconto descrittivo, a discapito dell'analisi storica e della critica della poca storiografia esistente sull'argomento. Tuttavia, nel complesso l'opera costituisce uno sforzo lodevole, sulla via della comprensione di uno dei periodi più oscuri nella storia della Compagnia di Gesù e della coscienza religiosa in Italia.

Fabrizio Melai

FRANCESCO TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 344.

La rinnovata attenzione per i temi della nazione non ha mancato di coinvolgere gli studiosi della vita religiosa e della Chiesa cattolica. Coinvolgimento per altro auspicabile (e auspicato), nella misura in cui il nesso tra nazione e religione, in una realtà storica come quella italiana – ma non solo quella italiana – richiede un'analisi delle posizioni della Chiesa istituzionale (cfr. R. Moro, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile*, in «Storia contemporanea» xxvi, 2[aprile 1995], p. 325). E tuttavia non sempre i contributi sono stati all'altezza delle nuove sfide che poneva l'analisi della dimensione religiosa dei nazionalismi. Se non sono mancate forti difficoltà di uscire da vecchie diatribe ideologiche sul problematico rapporto tra cattolici e Stato nazionale, accreditando magari la tesi di una fedeltà cattolica sottilmente mai interrotta verso lo Stato e la nazione (cfr. D. Veneruso, *Movimento cattolico e questione nazionale*, in F. Traniello-G. Campanini [eds.], *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Marietti, Genova 1997, pp. 35-47), sembra essere mancato soprattutto il necessario e preliminare approfondimento analitico: l'individuazione, la selezione e (solo dopo) l'interpretazione delle fonti precipe per lo studio di questi temi (un esempio di tali limiti mi pare essere G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, il Mulino, Bologna 1998).

Un diverso spessore sembra avere il nuovo libro di Francesco Traniello, che propone ora un'interpretazione complessiva del rapporto tra nazione e religione cattolica. La sua lettura costituisce un buon momento di riflessione, permettendo di interrogarsi su metodi e approcci a questo nodo di problemi. Lettura interessante anche perché allo storico si devono alcuni precoci interventi sul nesso religione-nazione nell'Ottocento italiano, tra cui un denso saggio che aveva l'indiscusso merito di proporre un dossier imprescindibile per lo studio del tema intorno al 1848 (*La polemica Gioberti-Tapparelli sull'idea di nazione e sul rapporto tra religione e nazionalità*, ed. or. 1985, ora in Id., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 43-62).

Adesso però lo sguardo si allarga. La storia che l'A. vuole infatti tracciare comincia dal Risorgimento e finisce di fatto nel secondo dopoguerra. Gli anni '70, scanditi dalle battaglie sul divorzio, avrebbero visto la definitiva crisi di una «certa idea dell'Italia», coltivata in modo variabile dal mondo cattolico italiano, mostrando «i riflessi e le tracce di una visione che attribuiva una permanente esemplarità alla nazione italiana come nazione cattolica» (p. 11). L'intenzione dichiarata è quella di seguire un percorso – una vicenda che l'autore esplicitamente pone «nella storia d'Italia sul

lungo periodo» – seguendo un «duplice registro»: da una lato, si tratta di mostrare il «ruolo nevralgico – quanto variamente contestato» della «figura della nazione cattolica» nella storia italiana otto-novecentesca; dall'altro, di esplorare i «significati multipli» che a quella figura sono stati conferiti nel corso del tempo (p. 16).

Il libro è composto da nove capitoli, sette dei quali già comparsi in altra sede e riproposti senza modifiche di rilievo se non nell'enfasi di alcune espressioni, e solo due (il II e III) inediti. L'A. ci propone quindi un percorso composto da "mosse" in gran parte già compiute in precedenza a cui ora aggiunge una lunga introduzione riepilogativa: *La nazione cattolica: lineamenti di una storia*. Torneremo più avanti sulle modalità di approccio alla "figura" storica di cui tale introduzione vuole riassumere la vicenda. Ma diciamo subito che il merito principale di questo libro risiede appunto nel tentativo di circoscrivere un oggetto storiografico finora non indagato a sufficienza.

I primi cinque capitoli – più della metà del libro – coprono un arco cronologico limitato, corrispondente al processo di unificazione della penisola, fino alla costituzione dello Stato nazionale. Questo insieme di saggi non traccia però un itinerario diacronico progressivo. Analogamente alla struttura complessiva del volume, il capitolo I sembra fare da ricapitolazione a successivi colpi di sonda che spesso però seguono, anziché precedere, la sintesi interpretativa.

Apparso nel 1992, il saggio *Religione, nazione e sovranità nel Risorgimento* voleva essere una complessiva messa a punto dei rapporti tra religione e nazione. Dopo essersi occupato pochi anni prima della *querelle* tra il gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio e Vincenzo Gioberti, l'A. allargava lo sguardo a tutta la prima metà del secolo XIX, incorporando e generalizzando le acquisizioni del suo precedente studio e ponendo l'accento su quelli che definiva «guelfismi». Era – ed è rimasta – un'indagine che dichiaratamente procedeva per via indiziaria e, pur lamentando l'assenza di una ricerca approfondita sulle fonti ecclesiastiche, seguiva «in prevalenza le fonti letterarie» (p. 65). Oltre a «religione» e «nazione», l'A. inseriva un terzo tema, quello della «sovranità»; e proprio quest'ultimo risultava essere il perno su cui si dovevano decidere (per l'autore in modo «irreversibile») i rapporti tra i primi due. Il torinese storico decisivo di questo complicato rapporto veniva individuato negli esiti delle rivoluzioni del 1848. Ma l'analisi partiva da prima, dal retroterra culturale guelfo della Restaurazione. Il 1819, anno di pubblicazione del *Du pape* di de Maistre e delle *Osservazioni sulla morale cattolica* di Manzoni, assurgeva a data simbolica per la formazione di due "archetipi", che evidenziavano la «genesì altamente differenziata della cultura guelfa» (p. 66). Tale difformità originaria doveva avere la sua ragione ultima in una diversa valutazione del confronto con la modernità politica e l'idea di sovranità che vi stava alle spalle. Emblematica in questo senso la polemica tra Gioberti e i gesuiti: mentre il primo andava sempre più considerando la nazione come un *primum*, che precede e plasma l'ordinamento politico, Taparelli avanzava la tesi opposta e simmetrica di una precedenza degli ordinamenti legittimi sul diritto d'indipendenza delle nazioni, in linea con il tradizionalismo politico post-rivoluzionario. Dato questo quadro, la frattura avvenuta dopo il 1848 tra Pio IX e il movimento nazionale doveva essere ricercata nelle contraddizioni del principato pontificio e nello «scacco in cui incorsero nel '48 i tentativi di mutarne la fisionomia istituzionale [...] introducendo una distinzione formale e sostanziale tra le funzioni di governo politico e le funzioni di governo ecclesiastico» (p. 86). A tutto questo si aggiungeva la sottolineatura, per altro opportuna, dell'avversione per il costituzionalismo che veniva progressivamente segnando il processo di unificazione.

Quando tornava all'analisi dei filoni culturali del mondo cattolico dopo il '48, l'A. riproponeva il «dualismo» originario: da un lato i cattolici liberali della nebulosa conciliatorista, tra cui più marcata si faceva la distinzione tra la società civile e la società religiosa fino a proporre «alcune delle più pertinenti formulazioni dei principi separatisti» (p. 94); dall'altra, quel mondo intransigente e tuttavia portatore di un'immagine guelfa, seppure antiliberal, della nazione. La distinzione sembrava suggerire come gli ostacoli ad una certa nazionalizzazione degli italiani provenissero dall'ala intransigente, mentre una funzione altamente positiva veniva assegnata a quel cattolicesimo conciliatorista cui lo studioso di Rosmini ha dedicato i suoi primi lavori.

La predilezione per quest'ultimo filone si sostanzia qui in una serie di contributi (i capitoli II, III e V) che analizzano le opere di alcune personalità di spicco. Il saggio *Cristianità e secolarizzazione nelle «Cinque piaghe» di Rosmini* consiste in una rilettura del famoso testo del roveretano, che dimostrerebbe una «considerevole audacia innovativa per la cultura del suo tempo» (p. 118). Nello scenario storico tracciato dal filosofo si profilerebbe «un'idea della secolarizzazione, che aveva assai poco in comune con i canoni interpretativi allora prevalenti nella cultura ecclesiastica» (p. 120). Al di là della condivisibilità di questi giudizi, risulta problematica la coerenza con gli obiettivi complessivi del volume, e cioè l'analisi della «nazione cattolica»; a meno che lo scopo non sia invece quello di valorizzare una corrente culturale e, come vedremo, prepararne una successiva rinascita sul terreno del cattolicesimo politico organizzato.

Nel saggio *Teorie e modelli costituzionali nella cultura cattolico-liberale*, finora inedito, si propone una lettura di alcune opere composte nella fase a cavallo della concessione degli statuti nel 1848: l'*Apologia del Gesuita moderno* di Gioberti, *La costituzione secondo la giustizia sociale* di Rosmini e il *Della monarchia rappresentativa in Italia* di Balbo. Se dal confronto tra queste varie posizioni vengono agevolmente ricavate le differenze rispetto alle posizioni dottrinali, come alle concrete soluzioni proposte, le connessioni con il problema della «nazione» rischiano però di passare in secondo piano: così, ad esempio, i riferimenti rosminiani al «riconoscimento dell'essenza cattolica della nazione italiana» e soprattutto alla necessità di una sua «formale proiezione nel campo delle garanzie costituzionali», vengono richiamati ma non sottoposti a sufficiente scavo analitico. Scivola così il riferimento, esplicito in Rosmini, all'Italia come «nazione cattolica» (richiamato solo in una nota dell'introduzione: p. 24, n. 22), che avrebbe forse richiesto una maggiore attenzione per la storia del lemma in questione. Problemi analoghi presenta il saggio dedicato a *La democrazia di Gioberti*. Un conto è rilevare che la soluzione da lui adottata riproponeva «senza risolverla, la tensione tra l'idea di democrazia come fine e l'idea di democrazia come forma» (p. 186), con tutte le conseguenze dottrinarie e politiche del caso; un conto è porsi il problema del contributo giobertiano alla formazione di una certa idea di nazione, come del resto l'A. aveva fatto in modo apprezzabile nel saggio del 1985.

Nel capitolo IV (*La sconfitta del neoguelfismo*), un testo scritto in occasione del LXI congresso di storia del Risorgimento, l'A. torna infatti su quello che chiama «ciclo» giobertiano, identificato nella congiuntura del 1848, «crogiolo» e tornante storico decisivo. Se le tesi sul rapporto religione-nazione rimangono analoghe a quelle del saggio del 1992, la differenza è che qui si enfatizzavano i riferimenti alla «sacralizzazione» della nazione – nel frattempo esplorata da tutta una storiografia e sollecitata dalla committenza – e all'«abuso di religione» ad essa connessa. Il caso

di Giovanni Corboli Bussi, l'intelligente consigliere di Pio IX, con i suoi «dilemmi», sarebbe rappresentativo della «presa di distanza dalle forme sentimentali di religiosità romantica» da parte di un settore dell'élite ecclesiastica, da mettere in relazione col persistente ruolo primaziale del papato (p. 166). Sarebbe tuttavia interessante, stante questo abbozzo di analisi, capire come tutto ciò si connettesse col fenomeno del «mito» di Pio IX – sempre che non si voglia ridurre quest'ultimo al solo fenomeno neoguelfo. La soluzione interpretativa viene comunque trovata ancora una volta nell'articolazione del «dualismo» prodotto dagli eventi e che sfocerà subito dopo nei due paradigmi intransigente e conciliatorista.

L'A. ripropone poi nel capitolo VI un saggio del 1993 in cui esplorava le forme di cultura popolare cattolica post-unitaria individuando tre «circuiti», composti di istituzioni, uomini e relazioni: salesiano, intransigente e democratico-cristiano. Era un tentativo di tracciare le vie cattoliche al «fare gli italiani» sottolineando, pur nelle differenze tattiche e strategiche, la dimensione realmente nazionale dei tentativi cattolici di acculturazione popolare; ma per il tipo di committenza cui originariamente questo saggio si rivolgeva, più attenta ai risvolti pedagogici della nazionalizzazione italiana che alla cultura politica, non veniva abordata la questione politico-culturale della nazione. Tale trattazione sembrava comunque dipendere ancora da una scelta interpretativa che puntava sul «dualismo» guelfo richiamato sopra. Sembra confermarlo la strana assenza di riferimenti ad uno dei rari studi che hanno documentato analiticamente le tendenze dell'opinione cattolica nei confronti della questione nazionale nella seconda metà del XIX secolo, sostenendo la tesi, per certi versi opposta a quella dell'A., del progressivo convergere di intransigenti e conciliatoristi sui temi dell'onore nazionale (alludo al mai invecchiato saggio di Luigi Ganapini, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Laterza, Bari 1970).

L'A. passa poi nel capitolo VI all'Italia fascista, ripubblicando un lungo saggio di sintesi del 1995. Confrontandosi con le nuove categorie analitiche di «nazionalizzazione delle masse» e di «religione secolare», l'A. si interrogava sul rapporto controverso con il regime totalitario partendo opportunamente dalla realtà religiosa della Grande guerra e dall'impasto di sentire religioso e sentire patriottico che ne ha contraddistinto il vissuto. Il «dualismo» insito nel mondo cattolico nei confronti del rapporto tra politica e religione riappariva nelle figure di Sturzo e Gemelli (p. 227 ss.); ma non si trascurava l'apporto del magistero di Pio XI nella ridefinizione dei quadri della vita religiosa italiana degli anni '20 e '30, con la competizione aperta dal conflitto mondiale per «la ridefinizione dei valori e dell'ethos nazionale» (p. 231). È in questo contesto che la rivendicazione di una «nazione cattolica» trovava un posto nel più complessivo tentativo di accrescere il ruolo della Chiesa nella fase post-liberale. Un ruolo centrale avevano la Conciliazione e i suoi effetti sull'«Italia cattolica». Negli anni del consenso si manifestava una «rivitalizzazione della nazione cattolica», concepita però adesso come «un'identità collettiva da promuovere e costruire dentro e attraverso il sistema fascista» (p. 246-247); un modello cui i Patti lateranensi sembravano aver dato sanzione formale e di cui bisognava verificare la consistenza reale. Gli effetti della guerra d'Etiopia riportano l'A. al nodo dei rapporti tra «sentire religioso» e «religione della patria»: culmine di quel fenomeno di «nazionalcattolicesimo» che si era ingrossato sotto il regime, il conflitto abissino registrava la massima convergenza tra «Italia cattolica» e «Italia fascista», rafforzando nel mondo cattolico i «fattori di arroccamento nazionalistico» (p. 261). Era tuttavia il comune riferimento all'autorità pontificia, imponendo ai cattolici una «doppia fedeltà», a fungere

da seconda polarità che avrebbe contrastato lo scivolamento in «logiche e ideologie statal-nazionalistiche di tipo totalitario» (p. 262).

Gli ultimi due saggi, scritti rispettivamente nel 1997 e nel 2005, trattano della stagione successiva e conclusiva del lungo itinerario che si è voluto tracciare. Il primo affronta il nesso guerra-religione nel secondo conflitto mondiale, insistendo sul concetto di «mutamento religioso». Da qui parte una trattazione della «crisi di senso» prodotta dagli anni di guerra, crisi che per l'A. sembra investire l'«amalgama» o l'«impasto» tra cattolicesimo e fascismo, basato tra l'altro sulla «ri-legittimazione dell'autorità politica in relazione e in funzione della nazione cattolica» (p. 272). Il passaggio alla belligeranza avrebbe eroso il «delicato e complesso equilibrio» tra identità cattolica e identità fascista, e ciò a causa di «fattori strutturali» del cattolicesimo italiano «restio a interiorizzare profondamente e diffusamente uno spirito di crociata bellicosa» (p. 276). Le condizioni e l'andamento della guerra avrebbero accentuato la distinzione tra doveri verso la patria e adesione ai motivi della guerra fascista, profilandosi così tre modelli idealtipici di risposta alla crisi: la «religione-rifugio», la «religione-mobilitante» e la religione come «fattore di auto-determinazione» (p. 290). Nella grande frammentazione seguita all'8 settembre '43, proprio i referenti religiosi incorporati nell'ethos collettivo avrebbero rappresentato un «fattore di coagulo». Su questa linea, la Resistenza viene inquadrata come processo di «ricerca di senso» che ha innestato dinamiche religiose e modi di essere, convergenti verso il consolidamento di una «identità comunitaria» e una «religione di comunità» (p. 294).

Al dopoguerra viene dedicato l'ultimo saggio (*Civiltà cristiana e civiltà europea: metamorfosi di un'idea*). Partendo dal testo di una nota conferenza di Alcide De Gasperi del novembre 1948 sulle «basi morali della democrazia», l'A. avanza la tesi che lo statista democristiano fosse giunto ad una revisione dei consolidati impianti della propria cultura politica. Già negli anni dell'«operoso silenzio» della Biblioteca vaticana il futuro statista, analogamente a quanto andava facendo Sturzo – ma senza documentare un possibile legame e riferendosi ad un «substrato di cultura politico-religiosa» (p. 318) –, sarebbe pervenuto ad una «tendenziale» «conversione culturale» a taluni paradigmi del cattolicesimo liberale ottocentesco. L'attestarsi di De Gasperi sul terreno del primato della libertà politica come condizione di ogni altra libertà si sostanzierebbe infatti dell'insistito richiamo alla «esperienza dei neoguelfi dell'Ottocento» (p. 334), in modo da incardinare il suo partito e la sua opera da un lato alla tradizione risorgimentale e «nazionale», dall'altro alle istanze federaliste ed europee iscritte anch'esse nell'esperienza neoguelfa. Nella valutazione dell'A., il ritorno alle istanze guelfo-liberali dell'Ottocento – come affermerà più esplicitamente nel saggio introduttivo – significava soprattutto «una fuoriuscita dai canoni più spiccatamente nazionalistici della tradizione guelfa italiana» (p. 52). Il capitolo inedito dedicato alle opere di Balbo, Rosmini e Gioberti, appare a questo punto un necessario tassello per valorizzare meglio la «riscoperta» degasperiana. Sembra suggerirlo la citazione di un documento personale del 1943, che espressamente richiama i neoguelfi e la *Monarchia rappresentativa* di Balbo (p. 51). Lo statista democristiano assurge così quasi a esempio precoce della erosione dell'idea di nazione cattolica avvenuta paradossalmente proprio quando un partito e una classe dirigente cattolica venivano ad assumere la guida dello Stato nazionale. E tuttavia, come l'A. precisa nell'introduzione (pp. 49-50), De Gasperi stesso aveva puntato sul «fatto storico» della conformazione cattolica del popolo italiano come garanzia del consenso al nuovo ordine repubblicano. Rimane da valutare se tale posizione delineasse real-

mente una sorta di religione civile «in un senso che potremmo definire liberale» (p. 50), o se altri ne fossero i presupposti.

Che cosa è dunque la «nazione cattolica»? E soprattutto, a che livello è dato allo storico di studiarla? Se il ripetuto richiamo al «canone» della nazione cattolica (pp. 17, 20) sembra essere una spia della lettura del saggio di Alberto Banti sulla nazione risorgimentale (*La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000, citato a p. 23), diversi appaiono gli strumenti analitici qui adoperati. Non si tratta di circoscrivere un *corpus* di testi individuato in base a criteri di lettura interni ad un gruppo sociale, bensì di definire un'idea, declinata in maniere differenti, che avrebbe costituito un «perno» nei rapporti tra Stato e Chiesa, pur non identificandosi integralmente né con l'uno né con l'altra. È lecito domandarsi quindi se il tentativo di uscire da una prospettiva che vede come protagonisti i due referenti istituzionali venga compiuto fino in fondo. Così, la ricapitolazione dei percorsi multipli – ma in definitiva incentrati su un “dualismo” di fondo – di questa «figura», proposta nella corposa introduzione, rischia di delineare “fili rossi” ideali nel corso delle contingenze istituzionali, più che di tracciare la storia di un «canone» culturale. L'utilizzo, nel saggio introduttivo, di quella storiografia che da diversi anni si occupa dei rapporti tra Chiesa e società, anche in relazione alle religioni politiche, sembra indicare una positiva ricezione delle recenti acquisizioni; ma qui l'accento sembra cadere soprattutto sul ruolo positivo di una certa articolazione della cultura cattolica nel contrastare quello che Sturzo chiamava il «sonno dell'avvelenamento nazionalistico» (p. 17). Si tratta certo anche di sfumature di giudizio. E tuttavia, chiediamoci: la proposizione del «dualismo» sopra richiamato (tanto più se connotato in termini archetipici) nell'attribuzione della natura di nazione cattolica alla nazione italiana è un dato acquisito, o un'ipotesi da mettere alla prova da successivi lavori analitici? O ancora, in che modo le modalità di ricezione del «canone» della nazione cattolica da parte del vertice della gerarchia hanno interagito col nesso orientativo fondamentale tra direttive romane e cattolicità italiana? E infine, l'insistenza sulla specificità del caso italiano – peraltro innegabile – non rischia di precludere una visione più ampia dei rapporti tra Chiesa cattolica e sentimento nazionale, che hanno avuto anche una dimensione europea? Le risposte che l'ultimo libro di Francesco Traniello sembra dare a questi come a molti altri interrogativi, al di là delle legittime divergenze d'opinione, hanno l'indubbio merito di sollevare un nodo di problemi che merita di essere affrontato in una prospettiva storico-critica.

Ignazio Veca

FRANÇOIS LAPLANCHE-ILARIA BIAGIOLI-CLAUDE LANGLOIS (eds.), *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*, Brepols, Turnhout (Be) 2007, pp. 351.

Il volume raccoglie gli atti del convegno tenuto in occasione del centenario della pubblicazione di *Autour d'un petit livre* (1903), il «libretto rosso» con cui Alfred Loisy (1857-1940) intese affermare il diritto alla libertà di ricerca per lo storico della chiesa e l'esegeta biblico, rispetto ai limiti imposti dalla teologia. Proprio le istituzioni culturali laiche (l'Ecole Pratique des Hautes Etudes e il Collège de France) che consentirono a Loisy di esercitare effettivamente tale diritto dopo la reazione dell'autorità ecclesiastica, culminata nella scomunica *vitandus* (1908), hanno patrocinato convegno e pubblicazione. Ad eccezione di Maurilio Guasco e Charles Talar, vi hanno contribuito i maggiori studiosi contemporanei dell'opera loisyana (Poulat,

Laplanche, Arnold, Amsler e Ciappa), noti specialisti della crisi modernista e di varie personalità in essa implicate (Montagnes, Sardella, Sorrel, Weiss, Antonello, Biagioli, Botti, Cerrato), storici del contesto intellettuale più generale in cui operò Loisy (Beretta, Bonnet, Colin, Grondeux), alcune attuali autorità francesi degli studi da Loisy a suo tempo coltivati (Gibert, Koch-Pietre, Lemaire, Mimouni, Serandour) e un esponente di spicco della teologia cattolica contemporanea (Théobald).

Nella massa di contributi si può distinguere un gruppo relativo alla prima carriera di Loisy, quella di esegeta e storico cattolico delle origini cristiane, ed un secondo relativo all'attività dello storico delle religioni, ormai privo di appartenenza confessionale. Praticamente tutta l'opera di Loisy viene presa in esame e, come proveremo qui a segnalare, scorrendo la lettura dei vari contributi risulta agevole misurare sia la continuità sia gli scarti tra i due momenti della vicenda intellettuale di Loisy, che comunque, come afferma Poulat nel saggio conclusivo, rimane il personaggio «eponimo» e l'«epicentro» della crisi modernista, *topos* ineludibile nello studio sul confronto fra il cattolicesimo e la modernità. Diamo quindi conto del contenuto del volume riformulando l'ordine più articolato proposto dai curatori, che presenta un primo gruppo di contributi sull'opera di Loisy esegeta e storico cattolico, in relazione al mondo culturale del protestante del XIX secolo e a quello cattolico suo contemporaneo, un secondo sui temi da lui affrontati soprattutto successivamente al rifiuto dell'ortodossia cattolica, un terzo sui suoi rapporti con alcune importanti personalità contemporanee (Goyau, Lacroix, Mignot, Pouget, Buonaiuti, Cumont, Petre) e con i contesti cattolici tedesco e ispanico coevi alla crisi modernista, infine uno conclusivo, in cui ritorna il confronto con importanti personalità (Lagrange) o istituzioni (la rivista «Recherches de sciences religieuses») dagli anni d'incubazione della crisi modernista, sotto il pontificato leonino, fino agli anni Trenta del XX secolo.

Passando così a valutare i contributi relativi all'opera del «modernista cattolico», va segnalato lo studio di François Laplanche che, utilizzando anche alcuni inediti loisiani del grande manoscritto da cui l'autore ricavò gli articoli firmati «Firmin» e alcune parti dei due «libretti rossi» del 1902 e 1903, ne mostra efficacemente la punta critica contro l'individualismo del protestantesimo liberale e insieme l'incompatibilità con qualsiasi idea di ortodossia teologica. Il contributo di Claus Arnold mostra come appunto i titolari dell'ortodossia cattolica durante la crisi modernista - non senza instaurare una forte dialettica al loro interno - operarono nelle massime istituzioni dottrinali del magistero romano (la Suprema e l'Indice) per squalificare l'opera dello storico esegeta francese, prima attraverso la messa all'indice di cinque volumi nel 1903 e poi redigendo il catalogo di errori del 1907, che fu il decreto *Lamentabili* del Sant'Uffizio. In proposito va sottolineato come la situazione di Loisy divenne disperata dopo la pubblicazione del libretto del 1903, quando sotto il pontificato piano riprese fiato una forte vena intransigente (Merry del Val, Billot, Pie de Langogne, Vives y Tutó, Van Rossum, De Lai), costretta comunque ad accettare compromessi che, a partire da *Divino afflante spiritu* (1943), avrebbero consentito un nuovo sviluppo dottrinale in materia d'esegesi. Il contributo di Rosanna Ciappa verte sul confronto Blondel-Loisy. Insistendo nel solco di Laplanche, la studiosa invita a non fraintendere l'epistemologia di Loisy nel senso di un mero oggettivismo positivista, come invece capitò proprio al grande filosofo cattolico francese. Sono quindi pure condivisibili le osservazioni - già formulate da Poulat - relative all'inadeguatezza della risposta (sostanzialmente metafisica) di Blondel per ovviare alle inevitabili lacune e alla coscienza infelice che sempre accompagnano la conoscenza storico-critica. Se, però, il postulato loisiano della separazione fra la storia dei fenomeni e delle loro



relazioni e la conoscenza del fondo sovranaturale delle cose risulta pienamente adeguato a legittimare l'autonomia dello statuto della storia del cristianesimo rispetto alla teologia, sempre sul piano epistemologico, tale postulato potè ragionevolmente venire inteso da Blondel come sintomo dell'inadeguata consapevolezza che un presupposto del sapere storico è inevitabilmente costituito dalle sue premesse esistenziali (per utilizzare un termine acquisito solo dopo la lezione dei maestri dell'ermeneutica contemporanea), tradotte sul piano teorico in pregiudizi di carattere ideologico (da sottoporre al controllo del lavoro di verifica critica, comunque incapace di disattivarli completamente). Sarebbe però ingiusto, come si è detto, seguire l'interpretazione blondeliana su questo punto. Anzi, a nostro avviso, una prova ulteriore di ciò si può trovare proprio in quei passaggi di *Autour d'un petit livre*, in cui l'autore sostenne tanto l'impossibilità di separare nettamente «critica del testo» (la critica interna) e «alta critica» (sull'autenticità d'attribuzione dello stesso), come il mutuo costituirsi di analisi critica dei vangeli e ricostruzione storica del cristianesimo primitivo, mostrando così di comprendere che pure il lavoro basilico dell'«umile spulciatore di testi», come Loisy si autodefiniva, risulta condizionato dal più generale sapere storico, di cui egli rivendicò, proprio con Blondel, la «folle» portata apologetica. Quanto poi al cosiddetto «primitivismo» di Loisy, a cui fu indotto dal confronto con Harnack, esso ci appare superato ancora una volta proprio nel lavoro del 1903 (che fu prodotto dopo il confronto con Blondel), in cui Loisy si mostrò consapevole del carattere ideologico e non meramente storico, non solo del quarto vangelo, ma pure dei Sinottici. Il lavoro di Frederic Amsler verte proprio su l'opera d'esegeta neotestamentario di Loisy, insistendo sulla sua dipendenza (come pure di Harnack) dagli studi tedeschi del XIX secolo sulla fonte Q (a cui l'Esegeta francese fece per la prima volta più diretto riferimento proprio in *Autour d'un petit livre*). Ne risulta la possibilità di misurare alla luce delle più recenti teorie della *Tendenzkritik* il superamento dell'illusione ancora coltivata dall'esegeta francese durante la fase cattolica della sua carriera di poter fornire una biografia compiuta di Gesù. Il denso lavoro di Christoph Théobald si sofferma a valutare l'attualità del contributo di Loisy relativamente alla concezione della rivelazione che si ricava dai suoi scritti di esegeta e storico cattolico. Criticando l'individualismo del protestantesimo liberale, Loisy riformulò pure completamente gli argomenti dell'apologetica scolastica, giungendo a prefigurare la distinzione affermata definitivamente col Vaticano II tra *depositum fidei* e formule dogmatiche. L'idea di sviluppo e di «rivelazione progressiva», con il connesso gradualismo e la conseguente insistenza sull'unicità del Nazareno rispetto al contesto giudaico, risultato di una cultura filosofico-teologica ottocentesca, sono due aspetti ormai superati dalla teologia della rivelazione intesa come auto-comunicazione di Dio da cui ne risulta pure offuscato l'ateismo metodologico rivendicato dalle moderne scienze religiose. Quindi, anche se il contributo di Loisy rimane stimolante per pensare la storicità della rivelazione, esso non riesce ad articolare il carattere definitivo.

Diversi contributi sulle personalità che ebbero un ruolo più o meno di primo piano durante gli anni della crisi modernista sono quelli relativi al mondo cattolico progressista, critico però delle posizioni radicali di Loisy. Fra essi si segnala in primo luogo il contributo sui rapporti che l'Esegeta francese ebbe con l'altro grande biblista cattolico, Lagrange, fornito dallo specialista del fondatore della Scuola biblica di Gerusalemme, Bernard Montagnes. Ne viene documentato l'iniziale tentativo di mantenere Loisy nell'ambito dell'ortodossia, frustrato prima dai dissapori seguiti alla sua presa di posizione dopo la comunicazione dello studio di Lagrange sulle fonti del Pentateuco al congresso degli intellettuali cattolici di Friburgo (1898), poi

dalla presa di distanze, garbata ma ferma, dopo la pubblicazione di *L'Évangile et l'église*, in nome appunto di un'esegesi che assume il dettato teologico ortodosso quale limite insuperabile per la libertà di ricerca. Anche il lazzarista Guillaume Pouget, come mostra il contributo di Erminio Antonello, seppure inizialmente favorevole alle tesi de *L'Évangile et l'église* per la loro portata apologetica antiprottestante, assunse presto un atteggiamento critico nei confronti dell'«autonomismo» metodologico di Loisy che, separando esegesi e teologia, rendeva problematica l'affermazione del dogma della divinità di Cristo. Un atteggiamento simile nei confronti di Loisy fu pure, come risulta dallo studio di Jérôme Grondeux, quello tenuto dallo storico cattolico-liberale Georges Goyau, di cui viene documentato l'iniziale tentativo di offrire soccorso all'Esegeta nel 1893, in occasione delle prime noie con le autorità dottrinali, che Goyau intendeva aiutare a mantenere un ruolo equilibrato nella dialettica fra tradizione e innovazione e che rimasero sempre per lui il termine di riferimento decisivo nelle fasi di discernimento critico.

Tra i contributi degli specialisti della crisi modernista relativi ai rapporti di Loisy con personalità definibili «moderniste», Christian Sorrel presenta le manovre messe in atto tra il 1901 e il 1904 da monsignor Lacroix, il «vescovo dei modernisti» (come si autodefinì), per evitare la condanna dell'autorità dottrinale romana e, successivamente, per favorire l'appartenenza ecclesiale di Loisy, intransigente – da canto suo – circa il rispetto dovuto alla propria coscienza di studioso e, dunque, pubblicamente, ma non privatamente abbandonato dal vescovo di Tarantaise. Louis-Pierre Sardella introduce invece il grande amico di Loisy e – come lo definì Bremond – «papa dei modernisti», l'arcivescovo d'Albi monsignor Mignot. Estimatore di Loisy, Mignot intervenne a più riprese, anche a Roma, per evitarne la rovina, conservandogli stima e amicizia, pure quando dopo la pubblicazione del «libretto rosso» del 1903 gli apparvero più evidenti i punti di contrasto con l'ortodossia. Infatti, sebbene Mignot, a differenza di Loisy, ritenne che il dogma potesse accomodarsi con i risultati della ricerca scientifica, alla scuola di Newman maturò pure (con Tyrrell) tanto una concezione ecclesiologica carismatica (oltre che giuridica), quanto una comprensione non intellettualistica della fede personale (prossima a quella di Laberthonnière), che gli permisero di poter guardare con benevolenza oltre lo steccato confessionale. Rocco Cerrato ha documentato il lungo contrastato rapporto fra Buonaiuti e Loisy, spesso poco generoso nei confronti dell'italiano a cui rimproverò l'atteggiamento ondivago nei confronti dell'autorità dottrinale, animato da un forte desiderio di appartenenza ecclesiale. Improntato a comprensione e stima reciproca, proprio forse per una maggiore affinità nella condotta tenuta nei confronti delle gerarchie, fu invece il rapporto di Loisy con Maud Petre, ricostruito da Ilaria Biagioli. Otto Weiss ha illustrato l'evolversi delle prese di posizione in Germania tra gli «ultramontani», i rappresentanti del *Reformkatholizismus*, anch'essi sovente critici delle conclusioni radicali dell'Esegeta francese, apprezzato invece dagli intellettuali protestanti (Troeltsch, Eucken) e dal gruppo dei modernisti tedeschi di Monaco, che con Loisy mantennero pure rapporti personali diretti. Alfonso Botti, ha chiarito come in un contesto come quello ispanico, piuttosto estraneo alla crisi modernista, *L'Évangile et l'église* fu comunque, nel 1910, l'unico scritto modernista, oltre al *Santo* di Fogazzaro a meritare una traduzione, allorché il cardinal Vives y Tutó era già intervenuto nella rivista dei seminari, sotto pseudonimo, per immunizzare dalle deleterie influenze che l'opera di Loisy e degli altri modernisti avrebbe potuto esercitare.

Il lavoro di Francesco Beretta inquadra la figura e l'opera di Loisy su un ampio arco di tempo, oltre i limiti della crisi modernista propriamente detta. Utilizzando gli

strumenti concettuali messi a punto da Pierre Bourdieu, lo storico svizzero invita a leggere il caso Loisy alla luce delle dinamiche instaurate nella lotta intrapresa dai titolari, più o meno autorevoli dell'ortodossia, con le loro strategie di conservazione dello *statu quo* dottrinale, nei confronti dei vari esegeti cattolici progressisti – più o meno radicali –, rispetto al nodo cruciale del senso da conferire all'ispirazione divina delle Scritture, lasciato indefinito dal Vaticano I, identificato con quello sostenuto dalla scuola rigorista dalla *Providentissimus* (1893) e ancora dalla *Spiritus paraclitus* (1920). Nel senso (già evocato) della critica espressa da Lagrange nei confronti della produzione di Loisy, si mossero pure le *Recherches de Science Religieuse* a partire dalla fondazione della rivista gesuita nel 1910, quando ormai il «caso» Loisy era stato regolato dall'autorità. Ne fa oggetto la trattazione dello specialista della storia dell'esegesi biblica, Pierre Gibert, che segnala oltre le tesi loisyane ormai smentite dalle ricerche più recenti (derivazione ellenistica del genere apocalittico), pure quelle a suo tempo respinte dagli esegeti cattolici e divenute oggi moneta corrente anche fra loro (struttura composita del libro degli *Atti degli apostoli*, non autenticità giovannea di quello dell'*Apocalisse*). Sull'amicizia intellettuale che legò ad Alfred Loisy (ormai scomunicato) lo storico belga delle religioni dell'antichità pagana, Franz Cumont e sulle relazioni di quest'ultimo con l'ambiente religioso e culturale romano tra la fine del pontificato di Pio X e l'inizio di quello di Pio XI, puntuali indicazioni si ricavano nel lavoro di Corinne Bonnet. Ancora all'opera «non cattolica» di Loisy, sviluppata durante la sua «seconda carriera» e alla recezione prodotta da filosofi e intellettuali laici francesi suoi contemporanei è dedicato il contributo di Pierre Colin. Dopo il crollo della speranza di poter far evolvere il cattolicesimo, fu l'«inutile strage» del 1914-18 a provocare le riflessioni del Professore al Collège de France, ancora fiducioso nell'avvenire religioso dell'umanità, capace di superare se stessa, dopo il fallimento delle confessioni religiose ed approdare ad uno stato di moralità più elevata. In tale prospettiva Colin ha documentato pure la dialettica di Loisy con i due maggiori rappresentanti della cultura francese del tempo: Durkheim – di cui rifiutò il riduttivismo sociologistaico – e Bergson, con cui entrò in polemica dopo la pubblicazione dell'opera del 1932 sulla religione, a motivo dell'elitismo sottinteso alla concezione che il filosofo aveva elaborato del fenomeno mistico.

Le tesi sviluppate da Loisy dopo il suo congedo dall'ortodossia cattolica, sulla storia del sacrificio, la cultura giudaica precristiana e il cristianesimo dell'età apostolica sono state rispettivamente valutate alla luce degli studi più recenti da Renée Koch-Piettre, Arnaud Serandour e André Lemaire e da Simon Mimouni. La prima ha mostrato come nel passaggio dalla carriera cattolica di storico delle origini cristiane a quella di storico delle religioni (o, più precisamente, della *religione*), pur provando a tener fede al programma di diversificare gli approcci metodologici e di ampliare il campo di studi oltre i limiti della tradizione ebraico-cristiana, il modello del dono eucaristico continuò comunque a fungere da paradigma di riferimento per Loisy, benchè definitivamente orientato nel senso della religione dell'umanità. Serandour, pur confermando la difficoltà di Loisy a sbarazzarsi del punto di vista cristiano sulla storia d'Israele (maggiorando così l'originalità del *Secondo Isaia*), dopo aver rievocato le circostanze della pubblicazione delle edizioni della storia della *Religion d'Israël*, ne analizza il frutto maturo del 1933. Ne risulta che la pratica della critica storica consentì spesso all'Autore di correggere i dati ricavati dalla critica letteraria e di conseguire così risultati ancora apprezzabili relativamente alla datazione tardiva dello scisma samaritano e a quella postesilica del *Deuteronomio*, il cui nucleo legale, apprezzato da Loisy, fu secondo lui verosimilmente fissato verso il 500 a.C.,

a Babilonia. Lo studio di Lemaire si concentra sui capitoli del libro del 1933 relativi al giudaismo dell'epoca di Gesù. Vi viene sottolineato come i coevi lavori di Lagrange in materia si fondassero su una più ampia bibliografia primaria e secondaria, oltre che su più ampi riferimenti alle scoperte archeologiche. Nonostante ciò e malgrado le importanti scoperte successive e, in primo luogo, quella dei manoscritti del Mar Morto (la cui ignoranza da parte di Loisy spiega, ad esempio, il suo rifiuto in blocco del *testimonium flavianum*), pure è possibile individuare qualche felice intuizione di Loisy, come quella di considerare Gesù allievo di un *hazzan*. Relativo al testo su *La naissance du christianisme* del 1933, di cui quello sulla storia religiosa d'Israele doveva costituire l'introduzione, è il lavoro di Mimouni. In esso viene mostrato come Loisy si orientò nei confronti degli storici contemporanei, respingendo la tesi di Couchoud sull'inesistenza di Gesù il galileo, del quale comunque aveva ormai compreso l'impossibilità di ricostruire una biografia precisa e l'insegnamento autentico, dato il carattere essenzialmente ideologico delle fonti evangeliche. Loisy si pose quindi in una posizione intermedia fra Goguel, il cui Gesù possedeva lineamenti maggiormente simili a quelli del modello neotestamentario e Guignebert, che considerava pure la messianicità una concezione tardiva, frutto solo dell'elaborazione dottrinale delle prime comunità cristiane. Valutando l'opera di Loisy, Mimouni sottolinea infine come le scoperte successive al suo lavoro lo avrebbero dovuto indurre a valorizzare tanto il ruolo avuto dai giudeocristiani nel primitivo confronto fra le comunità, quanto quello di Paolo, probabilmente sottovalutato per il persistere di un sentimento antiprottestante, anche dopo la fuoriuscita di Loisy dall'ortodossia; meno convincente appare invece l'ipotesi di un presunto anti giudaismo in Loisy e questo proprio sulla base della conoscenza dei lavori del suo periodo cattolico.

La messe dei risultati ricavabili dallo studio dell'opera è certamente importante, anche se a una migliore conoscenza della lunga e complessa vicenda di Loisy avrebbe potuto giovare pure un'ulteriore esplorazione dei suoi rapporti con personaggi come Bremond e Desjardin (di cui non mancano gli studiosi aggiornati). Interessante, a nostro avviso, è ancora constatare come a fronte di varie iniziative loisyane tuttora in corso (fra cui segnaliamo la preparazione della prima traduzione italiana, dall'edizione del 1930, de *Les Mystères païens et le mystère chrétien*), proprio in Francia, solo Sorrel continui la tradizione degli studi storici sulla crisi modernista in ambiente universitario. È forse un sintomo del fatto che, come sostiene Claude Langlois nell'introduzione, neppure la Chiesa cattolica sia interessata a riattivare la memoria di quella crisi dolorosa (ancora inediti sono gli atti della giornata di studio che l'Institut Catholique de Paris consacrò sempre nel 2003 alla figura e all'opera di Loisy). È un motivo di più per condividere il giudizio di Poulat sull'attualità di questa crisi e non solo perchè la dottrina cattolica evolve sempre attraverso le inevitabili crisi prodotte dal confronto con le varie novità tecniche, scientifiche e politiche, ma pure per il fatto che alcune spinose questioni sollevate appunto in quella crisi dell'inizio del XX secolo (ad es. relative alla questione della libertà di coscienza del credente, della legittimità del pluralismo confessionale e religioso, del valore della democrazia) risultano ancora oggi vivamente dibattute in ambito cattolico. Se dunque l'esito della lotta per l'egemonia in campo dottrinale, con il Vaticano II, ha decretato più libero corso alle opinioni dei progressisti critici di Loisy, non ha però forse ancora disinnescato tutta la potenzialità sovversiva delle tesi di quest'ultimo, come ad esempio quella relativa alla distinzione fra il Gesù storico e il Cristo della fede, contro cui recentemente il documento di un'autorevole conferenza episcopale europea ha preceduto una Nota della Congregazione per la Dottrina della

Fede sul libro di un coraggioso teologo gesuita centroamericano. In proposito, l'attesa pubblicazione dei documenti relativi ai processi dottrinali a cui fu sottoposta l'opera «cattolica» di Loisy potrebbe offrire se non proprio la smentita, almeno un ulteriore importante elemento da dover valutare.

Giacomo Losito

SORELLA MARIA DI CAMPELLO-PRIMO MAZZOLARI, *L'ineffabile fraternità. Carteggio (1925-1959)*, introduzione e note a cura di Mariangela Maraviglia, prefazione di Enzo Bianchi priore di Bose, Edizione Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2007, pp. 377.

La pubblicazione della corrispondenza intercorsa tra don Primo Mazzolari e sorella Maria di Campello tra il 1925 e il 1959 offre un contributo utile per la conoscenza di figure, aspetti e problemi della chiesa del Novecento. La raccolta, finemente curata da Mariangela Maraviglia, arricchisce in primo luogo la conoscenza dei percorsi dei due interlocutori, le cui vicende sono oggetto di interesse storiografico da diversi decenni per quel che riguarda Mazzolari, in tempi più recenti nel caso della minore. Al contempo, come sottolinea la curatrice nella ricca introduzione che precede la pubblicazione del carteggio, «l'interesse della raccolta travalica la ricostruzione della biografia di Maria e del parroco di Bozzolo, o meglio, le lettere scambiate tra i due corrispondenti aprono scenari di più vasto rilievo religioso e storiografico» (p. 17). Nelle lettere si trovano infatti molteplici e interessanti riferimenti ai protagonisti, ai movimenti della chiesa e della società, non solo italiane, per un periodo denso di avvenimenti e di passaggi. Un periodo che, rispetto alle vicende individuali dei due interlocutori, corrisponde alla maturità e poi al tratto finale dei percorsi biografici. Mazzolari, nato nel 1890, viene a mancare nel 1959. Maria, nata nel 1875, muore due anni dopo il prete cremonese.

La prima lettera a Mazzolari Maria la scrisse nel marzo 1925, quando don Primo era un giovane parroco a Cicognara e, dopo l'esperienza come cappellano militare nella Grande guerra, stava elaborando una revisione dell'originario spirito interventista. In quella circostanza la religiosa si era limitata a presentargli brevemente la spiritualità della piccola famiglia di terziarie francescane che ella aveva avviato qualche anno prima a Poretta, e a chiedergli di indirizzare verso la vita francescana qualche giovinetta di buona volontà. Ma non fu questo primo approccio a originare la duratura relazione tra i due corrispondenti. Il carteggio vero e proprio ebbe infatti inizio nel 1939, quando Maria scrisse a Mazzolari chiedendogli di poterlo incontrare in occasione di una sua predicazione fiorentina. Dal 1926 le sorelle si erano trasferite all'eremo di Campello, nei colli spoletini, e in un clima ancora fortemente segnato dalla lotta al modernismo, erano state bersaglio del vescovo locale Pietro Pacifici. L'amicizia di Maria con Ernesto Buonaiuti, la presenza nell'eremo di due sorelle non cattoliche (una inglese anglicana e una americana episcopaliana) avevano allarmato il prelado al punto da indurlo a proibire ai sacerdoti di celebrare messa nella piccola comunità e ai laici di frequentarla. Nel frattempo anche Mazzolari aveva subito le prime condanne da parte del sant'ufficio in seguito alla pubblicazione del libro *La più bella avventura* (1934). Maria e Mazzolari si incontrarono dunque nel marzo 1939 a Firenze, dove il parroco di Bozzolo era impegnato in un ciclo di predicazioni al Battistero di San Giovanni. L'incontro sarebbe restato l'unico di questa lunga amicizia, che si espresse esclusivamente attraverso l'intenso carteggio, composto da 149 lettere di Maria e 90 di Mazzolari.

La raccolta si presta a diversi livelli di lettura. Un primo livello mi sembra molto efficacemente richiamato nel titolo: una ineffabile fraternità. La comunicazione tra Maria e Mazzolari, che nello scambio prende il nome di frater Ignazio avendo aderito alla famiglia dei non conviventi con il nome del vescovo di Antiochia, si sviluppa, soprattutto da parte della minore, su una dimensione spirituale, contemplativa di cui è difficile dar conto senza restare con la percezione di offuscarne in fondo l'essenzialità. Una dimensione di spiritualità francescana in cui Maria racconta a frater Ignazio la semplicità, il silenzio dell'eremo, lo stupore dinanzi al «fior di cicoria», ai faggi e alle querce, alla «farfalla frangiata d'argento», allo stanco somaro Maello per il quale ella spera una vita in paradiso fatta di riposo assoluto e di erba fresca. Numerose sono le pagine di Maria in cui, senza accenti retorici e senza ridondanze, il racconto dell'esperienza contemplativa quotidiana sovrasta su tutto con una intensità tale da restare appunto «ineffabile».

Ma fermarsi a questo piano di lettura sarebbe del tutto riduttivo. Il carteggio mostra con molti riferimenti come dall'eremo di Campello sorella Maria avesse intrecciato legami, diretti o epistolari, con uomini come Ernesto Buonaiuti, Gandhi, Albert Schweitzer, Yves Congar, Giorgio La Pira, solo per citarne alcuni. Nell'eremo giungono inoltre ininterrottamente anglicani, valdesi, luterani, evangelici provenienti da vari paesi europei, ma anche dall'India, dalla Tunisia, dagli Stati Uniti, in una ampiezza di relazioni che risalta dinanzi al carattere marginale della realtà di Campello. L'afflato ecumenico e interreligioso dell'eremo non è reso esplicito in modo concettualmente e teologicamente organico. Costante è anzi il richiamo da parte di Maria alla propria estraneità al dibattito teologico, e anche quando ella racconta del proprio rifiuto dinanzi alla richiesta del vicario foraneo di «abiurare l'amicizia con Buonaiuti», il suo ragionamento rifugge da discussioni dottrinali, per appuntarsi su due principi: il senso dell'infedeltà dell'amicizia e l'impossibilità di tradire la propria coscienza. Quest'ultimo passaggio è descritto dalla minore in una lettera inviata a Pio XII il 21 giugno 1942 e trasmessa a Mazzolari il 5 ottobre dello stesso anno (pp. 144-151). Si tratta di una lettera in cui è molto ben descritta la radice ultima da cui Maria sentiva originarsi quella spinta a un'apertura senza confini di confessione religiosa e di fede: il «bisogno di più largo respiro». Con un linguaggio deliberatamente informale e rifiutandosi di rivolgersi al pontefice secondo il cerimoniale d'uso, la religiosa illustrò al papa lo spirito dell'eremo, gli descrisse la presenza delle sorelle di diverse confessioni religiose, gli raccontò delle difficoltà incontrate con la gerarchia locale a motivo dei suoi contatti con Buonaiuti e delle ragioni che l'avevano portata a rifiutarsi di abiurare all'amicizia con quest'ultimo.

Le condanne, le accuse, i divieti inflitti a Mazzolari e a una rete di sacerdoti legati ai due corrispondenti rappresentano un altro elemento che ritorna nel carteggio. Esso restituisce così in tal modo un mondo culturale ed ecclesiale vivace, ma costantemente teso tra fermenti e censure, una rete di corrispondenze tra personalità che furono, a vario titolo e con diverse modalità, oggetto di interventi repressivi da parte della gerarchia: oltre a Mazzolari, Maria di Campello e Buonaiuti, Zeno Saltini, Giuseppe Del Bo, Ferdinando Tartaglia.

Il carteggio – si è detto – si interrompe nel marzo 1959. A dominare le ultime lettere è la figura di Giovanni XXIII, che Mazzolari incontrò a Roma alla fine del mese di febbraio, solo poche settimane dopo l'annuncio della convocazione di un concilio ecumenico nel segno dell'unità con le chiese cristiane separate. Il 4 marzo Mazzolari scrive a Maria dei passaggi fondamentali di una vicenda complicata, consumatasi nei due mesi precedenti: l'emergere, all'interno della conferenza episcopale lombarda,

della richiesta di una condanna formale di Mazzolari e della rivista «Adesso», avanzata da alcuni vescovi della regione; i tentativi curiali di impedire un incontro programmato tra Mazzolari e papa Roncalli; la decisione di quest'ultimo di bloccare ulteriori iniziative di censura nei riguardi del parroco di Bozzolo. Ed è a Giovanni XXIII che sono rivolte anche le ultime parole scritte da Maria di Campello in questa corrispondenza, il 9 marzo 1959: «Mi fa bene pensare che Voi tenete in cuore la pace di Giovanni XXIII. Io pure cerco di seguire come posso questo Fratello benigno». Mazzolari si sarebbe spento circa un mese dopo, il 12 aprile, mentre anche le condizioni dell'infermità di Maria si andavano aggravando. Il carteggio si chiude dunque con l'intuizione e con la speranza che il volgere della propria personale stagione possa coincidere con la nascita, per la chiesa, di una nuova stagione.

*Lucia Ceci*

