

RECENSIONI

MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 2007, pp. 413.

In uno dei *Dialoghi pitici* di Plutarco, dedicati alla riflessione filosofica e religiosa intorno al santuario apollineo di Delfi, lo spartano Cleombroto, ricco viaggiatore interessato alla filosofia e alla teologia, descrive il mondo a lui contemporaneo come un cratere, al cui interno si sono mescolati *mythoi e logoi*, racconti mitici e discorsi filosofici (*De def. or.* XII 421 a).

La complessità e la stratificazione che avevano raggiunto le molteplici forme religiose e culturali nel Mediterraneo, dominato dall'Impero romano, sono dunque ben note anche agli intellettuali greci e romani vissuti tra I e II secolo d.C. Una tale ricchezza di culti e di riti non poteva naturalmente non determinare anche manifestazioni di esplicita rivalità e competizione tra i diversi gruppi religiosi: e in questo senso Luciano, nel suo *Alessandro o il falso profeta*, conserva l'interessante testimonianza relativa ai proclami lanciati contro cristiani ed epicurei, durante le cerimonie di iniziazione del culto del serpente Glicone, fondato dal profeta Alessandro di Abonotico (*Alex.* 38).

Le religioni, che nell'età tardoantica si trovarono in contatto e si nutrono del medesimo *humus* culturale, furono destinate ad influenzarsi a vicenda, a cedere e a conquistare ogni volta un brandello della loro specifica identità. Negli ultimi anni, questa prospettiva ha guidato le ricerche di alcuni studiosi, che si sono dedicati alla difficile analisi delle relazioni esistenti tra le varie comunità in quest'epoca di pluralismo religioso, ottenendo risultati importanti nella ricostruzione delle singole definizioni identitarie.

Tra le tante figure della tradizione greca con cui i cristiani dei primi secoli furono costretti a confrontarsi, Orfeo occupa, senza alcun dubbio, un posto di rilievo. Per comprendere il grado di attrazione che questa figura pagana poteva esercitare sulle più antiche comunità dei seguaci di Cristo – attrazione che peraltro aveva già esercitato in ambito ebraico con l'assimilazione al re Davide – sarebbe sufficiente osservare gli affreschi delle Catacombe di San Pietro e di San Marcellino a Roma: il cantore tracio, colui che è in grado, con il suono melodioso e incantato della sua lira, di ammansire le belve feroci e di portare a commozione i sovrani dell'Ade, diventa il modello di una raffigurazione di Cristo, seduto in un paesaggio naturale, con il tipico berretto frigio. Analogamente, un famoso pendente in ematite, di probabile origine pagana, conservato nei musei di Berlino e poi scomparso durante la Seconda Guerra Mondiale, rappresentava una figura crocifissa, sormontata da una mezza luna e da sette stelle, recante la scritta *Orpheos bakchikos*.

Sulla base di un'innegabile attrazione reciproca, visivamente espressa da questi particolari cortocircuiti iconografici, il libro di Miguel Herrero de Jáuregui intende riprendere lo studio dei rapporti tra la tradizione orfica e il cristianesimo, dando ampio spazio all'analisi delle testimonianze degli apologisti cristiani dei primi secoli. Come spiega l'autore stesso nell'Introduzione (capitolo I), tali rapporti furono al centro di un dibattito critico molto animato a partire dal XIX secolo, quando la *Religionsgeschichtliche Schule* si propose l'obiettivo di individuare le radici del cristianesimo all'interno dei culti misterici esistenti durante l'epoca imperiale romana. La *querelle* opponeva, da un lato, studiosi come A. Loisy, V. Macchioro e R. Eisler, che vedevano nell'orfismo tutta una serie di elementi incorporati successivamente dal cristianesimo e, dall'altro, A. Boulanger e M.-J. Lagrange che cercavano invece

di ridimensionare le analogie e i parallelismi che venivano superficialmente stabiliti tra cristianesimo e orfismo.

Dopo aver ricostruito brevemente le tappe della critica storiografica relative alla problematica che desidera affrontare nel suo saggio, Herrero dedica un lungo e necessario paragrafo alla messa a punto e alla giustificazione delle proprie scelte terminologiche: nel caso delle molteplici tradizioni che nell'antichità andavano sotto il nome di Orfeo, infatti, il discorso lessicale rappresenta un terreno altamente scivoloso e degno di un'attenta riflessione anche metodologica. L'autore ammette naturalmente la problematicità insita in un termine, «orfismo», che fin dalla sua comparsa nella storia degli studi ha provocato, e continua tuttora a provocare, ampi dibattiti e profonde contrapposizioni, tra coloro che sono portati a riconoscere l'esistenza di un nucleo di credenze orfiche già a partire dal VI secolo a.C. e coloro che mettono l'accento piuttosto sulle riletture e sulle reinterpretazioni in chiave filosofica avvenute solo molti secoli dopo, attraverso le quali si è cercato di dare una veste più sistematica al complesso dei racconti mitici e dei *hieroi logoi* attribuiti ad Orfeo. Ciò nonostante, Herrero ha scelto di utilizzare la categoria dell'«orfismo» sia come concetto di natura astratta, sia come aggettivo di volta in volta applicabile ai più svariati ambiti (cosmogonia, antropologia, teologia, rito), rinunciando soltanto all'uso del termine «orfici» *tout court*. Pur con tutti i dubbi, difficili da estirpare, per ciò che concerne l'utilizzo di categorie come «escatologia orfica» o «ritualità orfica», che rischiano di non dare conto della complessità degli insegnamenti attribuiti al mitico cantore tracio, è doveroso riconoscere allo studioso una certa prudenza – soprattutto rispetto ad altri storici delle religioni – e una tendenza a sottolineare l'assenza di sistematicità e di uniformità delle testimonianze e delle fonti a nostra disposizione.

Il libro si articola in due parti principali: la prima parte è dedicata, da un lato, alla ricostruzione dettagliata della tradizione orfica così come si presentava in età imperiale, attraverso l'analisi delle fonti letterarie, epigrafiche e papiracee che sono pervenute fino a noi (capitolo II); dall'altro lato, alla descrizione di tutti i luoghi possibili di incontro di questa tradizione con il cristianesimo (capitolo III).

La seconda parte, invece, si occupa di ricostruire le molteplici forme assunte dalle relazioni che si instaurarono tra orfismo e cristianesimo nel periodo che va dal II al V secolo d.C.

In primo luogo, si analizzano le testimonianze della tradizione orfica contenute nella letteratura apologetica, in lingua greca e latina (capitolo IV): gli autori cristiani, secondo Herrero, ebbero conoscenza dei miti, delle teogonie e degli inni orfici esclusivamente attraverso fonti letterarie. In particolare, l'autore evidenzia l'importanza dell'ampia trattazione dei misteri greci redatta da Clemente d'Alessandria nel *Protreptico* (II,12-22), sulla base di due fonti scritte, un trattato alfabetico sui misteri della fine dell'epoca ellenistica e un poema orfico del III secolo a.C. A prescindere dalla ricostruzione – per alcuni versi discutibile – delle fonti utilizzate nel *Protreptico*, appare difficile escludere del tutto che un autore come Clemente, vissuto in un centro religiosamente vivace come Alessandria d'Egitto, città in cui da secoli convivevano tradizioni e credenze differenti, non avesse avuto occasione di un confronto diretto con le pratiche misteriche. In ogni caso, due elementi dell'analisi di Herrero appaiono piuttosto interessanti: da una parte, la fortuna di questi passi del secondo libro del *Protreptico*, che influenzarono direttamente le descrizioni dei culti misterici greci dei successivi apologeti cristiani, dall'altra la diffusa tendenza, che Clemente rafforza e stabilizza, a unificare le varie forme rituali e culturali del paganesimo sotto la categoria di «misteri». La necessità che i cristiani

avvertono di delineare un quadro privo di contraddizioni interne dei miti e dei riti della religione greca, e in particolare di quelli collegati a Orfeo, in quanto iniziatore e fondatore dei «misteri», si giustifica con l'esigenza – tutta cristiana – di contrapporre alla nuova religione un «paganesimo» come fenomeno unitario e dunque più facilmente contrastabile.

In secondo luogo, si discutono le molteplici e varieguate strategie adottate dai cristiani davanti al fenomeno dell'orfismo (capitolo V): si va dalla tendenza più diffusa e più scontata, quella del «rifiuto», attraverso la quale era possibile mettere in luce tutta l'immoralità di cui erano portatrici le divinità greche, alle più sofisticate tecniche di appropriazione e di omissione. L'«appropriazione» tendeva a trasformare gli insegnamenti degli scritti orfici in argomenti di sostegno puramente propagandistico delle credenze cristiane: in questa prospettiva, per non citare che un caso limite, gli ultimi versi dell'*Inno a Zeus* attribuito ad Orfeo divengono una conferma orfica alla dottrina della resurrezione dei morti. L'«omissione», invece, garantiva che i seguaci del cristianesimo non percepissero alcune evidenti analogie che legavano la vicenda di Cristo e quella di Orfeo (sulle quali si veda, su tutti, Orig. *C. Cels.* II,55 e VII,53). Tuttavia, gli evidenti tratti comuni che rendevano almeno avvicinati – quando non addirittura apparentemente sovrapponibili – Orfeo e Cristo, potevano anche rivelare una interessante utilità, nel momento in cui fosse stato necessario trasmettere una dottrina cristiana ricorrendo ad immagini familiari per il pubblico greco. Herrero descrive ad esempio come Clemente d'Alessandria si fosse servito del mito di Orfeo per introdurre la teologia cristiana del *Logos* come seconda persona della trinità, un concetto che doveva apparire alquanto estraneo alla mentalità dei pagani (cfr. *Protr.* I,3,2-4,1). Più in generale, le modalità con cui gli autori cristiani si rapportarono alla tradizione orfica – insieme alle fondamentali riletture filosofiche dei neoplatonici – determinarono tutta la successiva fortuna della vicenda mitica del cantore tracio, la cui figura ha così potuto attraversare con successo costante la cultura filosofico-letteraria medioevale, rinascimentale e moderna.

L'ultima sezione del libro, infine, è dedicata alla comprensione delle nuove conoscenze e delle nuove prospettive che le testimonianze della letteratura cristiana antica – pur nella loro visione indubbiamente deformante – hanno portato allo studio dell'orfismo (capitolo VI). Emerge un quadro complesso in cui i nuclei fondamentali degli insegnamenti di Orfeo hanno certamente subito una deformazione in chiave cristiana: e questo spiega in parte il motivo per cui alcune ricostruzioni moderne della tradizione orfica finivano, spesso anche involontariamente, per determinare la percezione di un orfismo nelle forme di un «proto-cristianesimo». Tuttavia l'analisi precisa e puntuale delle fonti, compiuta dall'autore, permette di individuare e selezionare le informazioni utili per ricostruire un interessante quadro documentario relativo alla tradizione orfica.

Il metodo filologico adottato dall'autore, che prende avvio sempre dalla lettura dei testi antichi e che – solo in un secondo tempo – si confronta con le teorie elaborate da altre discipline, quali l'antropologia, la linguistica e la sociologia, si rivela estremamente proficuo e raggiunge l'obiettivo non semplice di mettere in evidenza le molteplici sfaccettature degli insegnamenti attribuiti ad Orfeo e la complessità delle relazioni esistenti tra orfismo e cristianesimo.

Francesco Massa

SANCTI HIERONYMI PRESBYTERI *Opera*. I. *Opera exegetica* 6. *Commentarii in epistulam Pauli Apostoli ad Galatas*, cura et studio Giacomo Raspanti («Corpus Christianorum. Series Latina», 57A), Brepols, Turnhout 2006, pp. 315.

During the summer and early autumn of 386, several months after settling into Bethlehem, Jerome wrote commentaries on St. Paul's epistles to the Ephesians, the Galatians, Philemon, and Titus. Until relatively recently, the only Latin texts of these commentaries were the much outdated editions printed in vol. 26 of Migne's *Patrologia Latina*. In 2003 Federica Bucchi published an excellent critical edition of the commentaries on Titus and Philemon («Corpus Christianorum Series Latinarum», 77C). Francesco Pieri is currently preparing, for the CCSL series, an edition of the commentary on Ephesians based on his 1997 doctoral dissertation at the Università degli Studi di Bologna. In 2006 the commentary on Galatians was edited by Giacomo Raspanti (hereafter R.), who has authored a number of very illuminating studies on Jerome's Pauline exegesis, including (most recently) *The Significance of Jerome's Commentary on Galatians in his Exegetical Production*, in A. Cain-J. Lössl (eds.), *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, Aldershot 2009, pp. 163-171. R.'s edition, presently under review, is a splendid piece of scholarship.

Of the seventy-eight known MSS containing all or part of Jerome's commentary on Galatians, R. has based his text on fourteen, which he assigns to two families, α (ten) and μ (four). In a very fulsome introduction, he includes brief descriptions of each MS (pp. XVI-LX), a detailed discussion of their relationships (pp. LXI-CXXVII; the stemma is on p. CXXVII), an overview of modern editions of the commentary since the Renaissance (pp. CXXVIII-CXLVII), and a summary of his collation methodology (pp. CXLVIII-CXLVI). The Latin text of the commentary, which Jerome divided fairly evenly into three books, fills 227 pages. Concluding the volume are over fifty pages of *annotazioni* (pp. 231-284) and two *indices locorum*, one each for Scripture and ancient authors.

R.'s choices between variants, on the whole, are judicious and on the mark. Only on rare occasions does one encounter a reading worth quibbling over. One example is at p. 7, 51-52 «argumentum itaque epistulae huius breuiter comprehendens hoc praefatione commoneo ut sciatis...»: R. evidently takes «hoc» as anticipating the final clause «ut sciatis». However, it seems more natural to read «hac» for «hoc», as earlier editors did. Their reading, preserved in Migne's edition, should to my mind be restored: «argumentum itaque epistolae huius breuiter comprehendens, hac praefatione commoneo, ut sciatis...». In support of this it may be noted that in two other places Jerome uses a construction similar to «hac praefatione»: cfr. *Apol. c. Ruf. 2.27* «hac praefatiuncula» and *Ep. adu. Ruf. 35* «hoc prologo».

The punctuation, too, can occasionally be queried. Usually the sense of the passage does not hang in the balance, but in at least one case it does. On p. 196, 104-109 we read: «Cuius mansuetudo aduersus Saul, Absalon et Semei uel maxime claruit? Cum alius eum uellet occidere, alius res nouas molitus fraudare imperio nitetur, alius lapides in eum iaciens et puluerem uentilans clamaret et diceret: Egrederere, egredere, uir inique». Rather than assume that Jerome is employing anacoluthon for no compelling rhetorical reason, we are on safer ground taking «cuius» not as an interrogative but as a relative referring back to the antecedent *Dauid*. The sentence can thus be re-punctuated as follows: «Cuius [sc. Dauid] mansuetudo aduersus Saul, Absalon et Semei uel maxime claruit cum alius eum uellet occidere, alius res nouas molitus fraudare imperio nitetur, alius lapides in eum iaciens et puluerem uentilans clamaret et diceret: Egrederere, egredere, uir inique».

The Biblical apparatus is extremely thorough. Nevertheless, a few omissions may be pointed out: p. 19, 41-42 «ea quae...quod non erat», cfr. 1 *Cor* 1.28b; p. 54.57-58 «Dauid...abiit», cfr. 1 *Sam* 21,13; p. 85, 58-59 «delere chirographum [...] illud cruci», cfr. *Col.* 2,14; p. 118, 28-30 «quod autem ait...iubilaeum uocant», cfr. *Deut.* 31,10; p. 143, 7-8 «sed postquam accepit [...] uertit ornatum», cfr. *Is* 50,1; p. 198.30-31 «semper mortificationem [...] in carne nostra», cfr. 2 *Cor* 4,10; p. 199, 51-52 «qui non iuxta carnem historiae militat», cfr. 2 *Cor* 10,3; p. 199, 3-4 «absconditus homo noster», cfr. 1 *Pet* 3,4. Occasionally a reference is misidentified. Two examples may be given. For p. 161, 14-15 «si uolueritis et audieritis me», R. refers us to *Ex* 19,5 «si ergo audieritis vocem meam, et custodieritis pactum meum», but *Is* 1,19 «si uolueritis, et audieritis me» is an exact match. The «spiritum mansuetudinis» on p. 182, 8 corresponds more closely to the «spiritu mansuetudinis» of 1 *Cor* 4,21 than to the «spiritu lenitatis» of *Gal* 6,1, which R. identifies as the allusion. These *lacunae* notwithstanding, R. is to be greatly commended for netting virtually every Scriptural allusion, however remote, in a text that, like most of Jerome's writings, is literally saturated with Bible-ese.

Echoes or references to secular literature are identified in the apparatus. A few however have fallen through the cracks. Jerome's remark about Marcella's intellectual independence, «nec sine ratione praëiudicata apud eam ualebat auctoritas» (p. 5, 18-19), is modelled on what Cicero says about the Pythagoreans: «tantum opinio praëiudicata poterat, ut etiam sine ratione ualeret auctoritas» (*Nat. deo.* 1,5,10). The anecdote about the emperor Titus (p. 217, 40-45) was taken over almost verbatim from the late antique epitomator Eutropius (*Brev.* vii,21,3). The anonymous Latin translation of a Greek elegiac couplet at p. 189, 143-144 («iustius inuidia nihil est, quae protinus ipsum / auctorem rodit excruciatque animum») = *Anth. Lat.* 485b (ed. A. Riese, *Anthologia Latina, Pars Prior: Carmina in codicibus scripta*, Amsterdam 1964, p. 28). This, incidentally, is the earliest attestation of this translation by a Latin author of the Greek original (Ὁ φθόνος ἐστὶ κάκιστος ἔχει δὲ τι καλὸν ἐν αὐτῷ τῆκει γὰρ φθονερῶν ὄμματα καὶ κραδίην), which is preserved in the *Anthologia Graeca* (11.193).

The register of patristic *fontes* needs to be supplemented as well. Hegesippus is likely the original source of the extrabiblical stories about James the Just (p. 38,37-41-39,42-46) and the Apostle John (p. 218, 52-61). An anonymous quotation given at p. 220, 42-47 can now be assigned to Eusebius of Emesa's now-fragmentary commentary on Galatians, that was one of the six Galatians commentaries in Greek Jerome claims he studied in preparation for his own exegetical enterprise (p. 6, 41-42 *Eusebium quoque Emesenum*). For this new attribution, see A. Cain, *An Unidentified Patristic Quotation in Jerome's Commentary on Galatians (3.6.11)*, in «Journal of Theological Studies» 61 [2010], forthcoming).

There are also numerous surreptitious borrowings from various Latin Fathers which must be mentioned because collectively they highlight the distinctly Latin texture of a commentary that has traditionally been discussed in terms of its large-scale appropriation of Greek exegetical material. Jerome's dependence on Tertullian in particular is striking. The allusion to the latter's condemnation of Apelles and Philumene (p. 21, 30-35 «elegantè in hoc loco uir doctissimus Tertullianus aduersus Apellen et eius uirginem Philumenen...») recalls *Praescr. haer.* vi,5-6 more immediately than *Carn. Chr.* 24,2, which is what R. singles out as the intertext. Jerome's characterization of the Mosaic Law as *laciniosa* (p. 173, 114) goes back to *Adu. Marc.* 4,1,6. The source of p. 16,44-49 about Valentinian cosmology is *Adu. Marc.*

1,5,1. Right before this, the sword-and-cup analogy at p. 16.36-41 was lifted directly from *Res. mort.* 16,4-8 (cfr. also *Pud.* 4,3). p. 25,29 «non in superficie sed in medulla» = *Res. mort.* 3,6 «in medulla est, non in superficie», p. 131,19 «natura non erubescenda, sed ueneranda est» = *An.* 27,4 «natura ueneranda est, non erubescenda». The wording of Jerome's concession that sex is permissible in marriage but only for the sake of procreation (p. 186.57-60) is dependent on *Ux.* 2,3,4. *Pud.* 13,16 may have informed Jerome at p. 124,79-82 about the early Christian opinion that Paul's thorn in the flesh was severe migraine headaches. p. 217,48–218,52 «quod si hoc ille sine lege, sine euangelio, sine Saluatoris et apostolorum doctrina naturaliter et dixit et fecit, quid nos oportet facere, in quorum condemnationem habet et Iuno uniuiras et Vesta uirgines et alia idola continentes?» = *Mon.* 17,4 «sunt et quae de tota continentia iudicent nos, uirgines Vestae et Iunonis Achaicae et Dianae Scythicae et Apollinis Pythii. etiam bouis illius Aegyptii antistites de continentia infirmitatem Christianorum iudicabunt» (cfr. *Exhort. cast.* 13,2). p. 65,4-10 «...unaquaque provincia suas habeat proprietates. Cretenses semper mendaces, malas bestias, uentres pigros uere ab Epimenide poeta dictos apostolus comprobatur; uanos Mauros et feroces Dalmatas latinus pulsatur historicus; timidos Phrygas omnes poetae lacerant; Athenis expeditiora nasci ingenia philosophi gloriantur» = *An.* 20,2-3 «Thebis hebetes et brutos nasci relatum est, Athenis sapiendi dicendique acutissimos, ubi penes Colyttum pueri mense citius eloquuntur praecoca lingua, siquidem et Plato in Timaeo Mineruam affirmat, cum urbem illam moliretur, nihil aliud quam regionis naturam prospexisse talia ingenia pollicitam; unde et ipse in Legibus Megillo et Cliniae praecipit condendae ciuitati locum procurare...Vulgata iam res est gentilium proprietatum. Comici Phrygas timidos inludunt, Sallustius uanos Mauros et feroces Dalmatas pulsatur, mendaces Cretas etiam apostolus inurit».

Jerome appropriates Cyprianic phraseology on four different occasions. p. 176, 58-61 «quando aliena torqueor felicitate et alterius bonum meum malum facio» was inspired by *Zel.* 7 «in malum proprium bona aliena conuertere, inlustrum prosperitate torqueri». Jerome's comments about true martyrs at p. 176,68-74 have been influenced by *Eccl. cath. unit.* 14. p. 12,64 «redempto fauore uulgi» = *Ep. ad Don.* 11, «redemptus fauor uulgi». Jerome's self-deprecating remarks about his own prose style at p. 157,2-10 have been modelled on *Ep. ad Don.* 2. There are two verbal echoes of Lactantius: p. 121,14 «uelut in aliqua sublimi specula constituti» = *Diu. inst.* 2,2,18 «uelut in aliqua sublimi specula constitutum»; p. 178,3-4–179,5 «caro praesentibus delectatur et breuibus, spiritus perpetuis et futuris» = *Diu. instit.* 7,1,5 «futura praesentibus et diuina terrenis et perpetua breuibus». On all of the aforementioned parallels, see further A. Cain, *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's Commentary on Galatians*, in «Revue des Études Augustiniennes» 55 (2009), pp. 23-51.

Jerome's commentary on Galatians is, without question, by far the most erudite of all the Latin patristic commentaries on this Pauline epistle with respect to its engagement with the classical and patristic literary traditions as well as for its preservation of otherwise lost Greek patristic exegesis – most notably Origen's commentary on Galatians, which Jerome says he followed closely (p. 6,34-35 «Origenis Commentarios sum secutus»). This commentary is valuable also because, as Jerome's first major systematic attempt at Biblical interpretation (it was composed right before his substantial commentary on Ephesians), it stands as a key witness to an early stage in its author's development as a Biblical exegete. R. has done a great service by making this monumental commentary available in a consistently reliable,

Recensioni

279

handsomely presented text. This edition should be on the bookshelf of every serious Hieronymist and every specialist in the patristic tradition of Pauline exegesis.

Andrew Cain

RAFFAELLA CRIBIORE, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007, pp. 360.

Quello della scuola è un tema che sperimenta un rinnovato interesse. Per chiunque voglia inoltrarsi nel labirinto dell'istruzione antica, a dispetto della data di pubblicazione Henri-Iréné Marrou (*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948) rimane una guida impareggiabile, della quale nessuno può fare a meno. Marrou, però, offre un quadro d'insieme. Diversa la strada che è stata intrapresa da quanti – specie angloamericani, di origine o di formazione – hanno preferito studiare funzionamento ed effetti del sistema scolastico classico e post-classico concentrandosi su alcune categorie di docenti, ovvero su aree geografiche più o meno omogenee, o ancora su determinati centri di studio particolarmente famosi. Questa pista di ricerca ha prodotto risultati importanti. Dopo Robert Kaster, per esempio (*Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1997), guardiamo con maggior consapevolezza alla figura del grammatico. Più di recente, Edward Watts (*City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Los Angeles-London 2006) ci ha ricordato il livello decisamente eccellente dell'insegnamento impartito nelle due maggiori università della Tarda Antichità, e Malcolm Heath (*Menander: A Rhetor in Context*, Oxford 2004) che il più noto teorico antico del genere epidittico era contemporaneamente anche un insegnante, e che i suoi trattati sono perciò un ottimo strumento per studiare l'attività delle scuole di retorica. Grazie a Raffaella Cribiore entriamo ora nella scuola di un altro, più famoso professore: Libanio di Antiochia.

Il saggio costituisce un'ulteriore tappa di un percorso di ricerca iniziato almeno nel 1997, quando esce *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (Atlanta), e proseguito in seguito col fondamentale *Gymnastic of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt* (Princeton-Oxford 2001), del quale esso si pone come la naturale prosecuzione: «When I was writing about Greek education in Egypt in *Gymnastic of the Mind*, I looked for an ancient writer against whom I could test some of the ideas that the papyri suggested. It soon became apparent that Libanius was ideal» (*Preface*, p. IX).

Tale sensazione non è nuova. Chiunque si sia accostato al retore antiocheno ne ha sempre tratto la conclusione che questi offriva davvero un punto di vista ideale dal quale osservare funzionamento ed effetti del sistema formativo dell'antichità. Così era già per Fritz Schemmel, che diversi contributi di rilievo ha scritto sulla scuola post-classica, e il cui lavoro su Libanio, del 1907 (*Der Sophist Libanius als Schüler und Lehrer*, apparso nel numero 20 dei *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und für Pädagogik*), è stato significativamente ristampato ottant'anni dopo da G. Fatouros e T. Krischer in apertura della miscellanea dedicata al maestro (*Libanios*, Darmstadt 1983, qui alle pp. 3-25). Così è stato più tardi per Peter Wolf (*Vom Schulwesen der Spätantike. Studien zu Libanius*, Baden 1952) e per A.J. Festugière, il quale molto spazio ha dedicato all'educatore Libanio nel suo *Antioche païenne et chrétienne* (Paris 1959). Così è stato di nuovo, pochi anni fa, per Bernard Schouler, uno dei maggiori specialisti dell'antiocheno, cui si deve un articolo importante su *Le*

rôle politique de l'école au temps de Libanius, apparso nel 2004 in un'altra miscelanea, dedicata stavolta alla città cui la fama del docente è indissolubilmente legata (B. Cabouret-P.-L. Gatier-C. Saliou [eds.], *Antioche de Syrie: Histoire, images et traces de la ville antique*, *Topoi* Supplément 5, pp. 97-115).

Chi ha trasformato siffatta convinzione in un progetto mirato è stato però Paul Petit: un precedente imprescindibile, per l'A., soprattutto per la decisione di costui di utilizzare quella miniera di informazioni che è rappresentata dall'impressionante mole degli scritti del retore per ricostruire il profilo dei suoi studenti. Frutto di un'intuizione felice, *Les étudiants de Libanius* (Paris 1956) è il vero testo scientifico con cui Cribiore si confronta. Ciò che ne esce è però qualcosa di completamente diverso e di veramente nuovo. Petit ci ha insegnato come servirci del capiente contenitore libaniano per ricostruire volti e per comporre statistiche (un metodo dai risultati spesso opinabili, secondo l'A.). Accompagnati da Cribiore, ci introduciamo invece nel mondo del professore, osservando tutto il resto – studenti compresi – per così dire dall'alto della cattedra.

Prima (nel Capitolo 1) facciamo la conoscenza del maestro e della città nella quale questi scelse di vivere e di esercitare la professione, e dalla quale perciò è impossibile separarlo.

Poi (nel Capitolo 2) visitiamo i centri di studio più noti dell'Oriente romano, nei quali Libanio si formò e (dapprincipio) insegnò: rispettivamente, la «leggendaria» Atene – nei confronti della quale lo studente Libanio provò sempre un misto di antipatia, attrazione e soggezione, come soggezione provò per i due maestri suoi contemporanei in assoluto più noti, Proeresio e Imerio; quindi Costantinopoli, città del cui corpo docente Libanio ebbe in genere pochissima stima, con l'unica eccezione di Temistio – il rapporto col quale, fatto di ammirazione reciproca ma anche di dissensi, viene spiegato alla luce della tradizionale rivalità disciplinare che opponeva il retore al filosofo. Impariamo però pure che altri “poli universitari” ed altri insegnanti esistevano, sparsi nelle diverse province orientali, i cui nomi emergono fitti nella corrispondenza del professore, e di cui Cribiore stila un'essenziale prosopografia (ma il sofista cappadoce Eustochio corrispondente di Gregorio Nazianzeno, e l'omonimo cui la *Suda* [E 3755] attribuisce un'opera *Sull'imperatore Costanzo* e una *Archeologia della Cappadocia e di altri popoli*, che l'A. distingue [pp. 69 e n. 147; 70 n. 157], è possibile che siano in realtà la stessa persona: cfr. S. Métivier, *La Cappadoce (IV^e-VI^e siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, Paris 2005, p. 331).

Nel Capitolo 3 approdiamo quindi ad Antiochia, ove il nostro – prima in qualità di insegnante privato, poi, dal 354, di docente incaricato della cattedra ufficiale di retorica – aprì la scuola che lo rese famoso, e che, secondo l'A., egli avrebbe tentato di trasformare in un polo capace di far concorrenza ai più blasonati del Mediterraneo orientale e in particolare di Atene – centrale nell'immaginario di tutti (p. 84). Nell'antichità, la vita di un insegnante, tanto più di un insegnante che intendesse emergere, non era facile. Dopo aver superato la *dokimasia* – sorta di esame consistente in un'esibizione pubblica dell'aspirante maestro, che permetteva a costui di dar prova della propria competenza nonché di segnalarsi all'attenzione di chi contava –, gli toccava mettersi al riparo da invidie e inimicizie. In un mondo altamente competitivo, nel quale la credibilità era l'unica moneta che contasse davvero, questo comportava accattivarsi il favore delle autorità, e crearsi una barriera protettiva fatta di colleghi e collaboratori fedeli perché parimenti interessati a proteggere un territorio comune. Fondamentale era però la rete di relazioni che l'insegnante riusciva a tes-

sere e a conservare con gli studenti e le loro famiglie, anche quando quelli diventavano degli ex. Che anzi, proprio gli ex erano uno degli strumenti più efficaci tramite i quali reclutare nuovi allievi, ed accrescere così la consistenza del «coro» – vale a dire della scuola del maestro, il numero dei cui “iscritti” era anche l’indice più significativo per valutarne il successo. La *paideia* che il docente impartiva ai discenti creava del resto un circolo virtuoso di reciproca amicizia: un’amicizia talora di convenienza, talora genuina, ma sempre utile, l’uomo ricco di amici potendo «vedere con molti occhi, sentire con molte orecchie e usare molte mani» (Lib. *Or.* 8, 7, cit. a p. 108 e n. 118).

«Ancient society ... accepted a world of inequality» (p. 129). Di disuguaglianza sociale, prima ancora che economica. L’analisi dei criteri di ammissione e di valutazione degli studenti di Libanio, sensibilissimo al fattore rappresentato dai buoni natali, offre, nel Capitolo 4, l’opportunità di verificare tale convinzione. Forti di una o più lettere di presentazione, altamente rivelatrici delle capacità di pressione delle famiglie, è vero che gli studenti – tutti maschi – erano ammessi tutti, dopo un test che non serviva a selezionarli ma ad assegnarli alle diverse classi (*symmoriai*), organizzate in base ai diversi livelli di preparazione. Nelle relazioni che, periodicamente, spediva ai genitori o ai parenti sotto forma di lettera, raramente il professore – memore della qualità, di solito alta, dei propri interlocutori – ammetteva le difficoltà o lo scarso rendimento dei loro ragazzi, contando sul potere comunicativo dei silenzi e delle omissioni, e sulla capacità dei destinatari di leggere tra le righe. Ciononostante, egli era ben consapevole delle disparità, e convinto che la buona riuscita di un giovane dipendesse dal contributo concorde del sudore e del talento. Anche in questo, infatti, l’antichità era un mondo di disuguaglianza: nel credere che le capacità innate fossero qualcosa di reale e di tangibile, che, in stato di sonno nella persona talentuosa, fosse compito del maestro risvegliare.

Il Capitolo 5 ci spiega quanto, per ottenere questo risultato, nella scuola di Libanio si lavorasse duro. Sotto la guida del docente e dei suoi assistenti (tra cui *non* figurava alcun grammatico: cfr. p. 33 n. 112), e con accanto il manuale dei proginnasmi o “esercizi preliminari” di retorica – un *corpus* dei quali sopravvive, composto dal docente stesso –, i giovani seguivano un *curriculum* prestabilito, ereditato dalla tradizione, «an exchangeable entity outside of a teacher’s influence ... truly an obligatory course, in every place where rhetoric was taught» (p. 147). Si studiava la prosa (Demostene e Platone, ma pure Libanio, i cui testi erano letti, talora, anche in scuole diverse dalla sua), e ugualmente l’epistolografia e la poesia – un’abitudine che ci permette di capire meglio il tempo speso da un uomo come il Nazianzeno nel comporre in metro. Poi, naturalmente, ci si esercitava nelle controversie e nelle declamazioni – alcune delle quali, di nuovo, appositamente composte dal maestro ad uso didattico.

Eppure, gli studenti che restavano per cinque o più anni – che intraprendevano cioè quello che l’A., nel Capitolo 6, chiama «the long path to rhetoric», erano una rarità, il percorso breve («the short path») di uno o due anni essendo la durata media del soggiorno (l’*Appendix Two. Length of Student’s Attendance* offre una statistica orientativa). Tale circostanza – unitamente all’altra, rappresentata dall’uso a lezione di testi composti da Libanio in persona – cozza tuttavia un poco con l’affermazione secondo cui insegnante e studenti si attenevano ad un *curriculum* rigido e omogeneo, poiché allora dovremmo ammettere che chi se la cavava con un solo anno di corso *interrompesse* la sua formazione (e che come tale fosse giudicato, cosa che non mi pare emerga mai nell’opera libaniana). Non so se possa esser presa in considerazione

ne, piuttosto, l'ipotesi che esistessero più *curricula*, magari calibrati sui tempi di permanenza degli iscritti. Come che sia, se qualcuno preferiva «il percorso breve» Libanio non se ne dispiaceva troppo, perlomeno quando un percorso simile si rivelava sufficiente a procurare il successo sociale di chi l'aveva seguito.

Parimenti, apprendiamo nel Capitolo 7 che non si dispiaceva troppo, il professore, se qualcuno dei suoi lo lasciava per darsi a studi più lucrativi quali il diritto romano (e dunque il latino) o la tachigrafia. Una delle idee più provocatorie e originali del libro consiste in effetti nello smentire l'immagine un po' stilizzata di un Libanio pregiudizialmente ostile a queste discipline. Tale ostilità – specie nei confronti del latino e del diritto, il quale peraltro, secondo l'A., sarebbe stato insegnato non in latino ma in greco –, pur palpabile nei suoi scritti, il professore l'avrebbe maturata in realtà dopo aver tentato invano di arruolare tra i suoi assistenti insegnanti di quelle materie, sia a Costantinopoli sia soprattutto ad Antiochia, con lo scopo di fare della sua scuola un centro di studio autosufficiente (pp. 210-212). Anche l'idea di un Libanio sempre più deluso e disincantato circa il reale impatto sociale della retorica – testimone, dunque, della decadenza culturale del tipo di società che egli apprezzava e difendeva – dovrebbe essere del resto ridimensionata, tenendo conto del dato biografico e psicologico: l'uomo acido e risentito, che si lamenta della crescente attrattiva esercitata sugli studenti dalle discipline rivali e dell'altrettanto crescente indifferenza di quelli verso la *paideia*, è l'anziano docente dal fisico deteriorato e dallo spirito indebolito che scrive l'*Autobiografia* (Or. 1), ben diverso dal giovane insegnante, documentato da molte lettere nonché dai numerosi testi scolastici autografi, fiducioso nella capacità della retorica di aprire le porte del successo (pp. 6; 227). Occorre dunque fare attenzione nel dedurre conclusioni di ordine generale da un atteggiamento che può esser stato la semplice conseguenza di un cambiamento biologico personale, più che di una convinzione lucidamente maturata.

Provvisto di una preziosa Appendice (*Appendix One. Dossiers of Students*), la quale raccoglie 206 lettere in traduzione inglese, ripartite alfabeticamente in base al nome dello studente al quale si riferiscono (e che completano le raccolte di A.J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, di A.F. Norman, *Libanius: Autobiography and Selected Letters*, 2 voll., Cambridge MA 1992 e di S. Bradbury, *Selected Letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian*, Liverpool 2004); godibilissimo per lessico e stile; attento ai dettagli di vocabolario (valga per tutti l'esegesi del termine *archè*, inteso nel senso di «full professorship, “tenure”», a p. 92 e n. 39), *The School of Libanius* impressiona per chiarezza e ricchezza di informazione chiunque abbia avuto modo di soffermarsi dinanzi ai dodici volumi dell'edizione Teubner dell'antiocheno, e sia in grado perciò di apprezzare lo sforzo compiuto dall'A. prima nel far proprio, e poi nel mettere a frutto un materiale così imponente allo scopo di ricostruire uno dei tanti Libanio di cui esso dà testimonianza, il Libanio insegnante di retorica.

Spunti di riflessione inattesi vi trova peraltro anche chi si occupa di modelli alternativi di formazione che si affermano nella tarda antichità, per esempio quello monastico. In effetti, quando illustra il rapporto che si creava, a scuola, tra docente e discenti, Cribiore ne rivaluta la componente emotivo-affettiva: il maestro si considera ed è percepito come un padre, il quale contribuisce alla maturazione di quei figli speciali che sono i suoi discepoli (pp. 137-141). La *paideia* che egli impartisce permette peraltro agli studenti l'accesso ad un mondo più vasto, che non è solo un mondo di forme ma pure di contenuti, suscitando in essi un sincero entusiasmo (l'amore per i *logoi* che, nel dettato libaniano, tanto insistentemente ricorre). Tutto questo, in un

Recensioni

283

contesto umano e spaziale altamente formalizzato. Oltre che un luogo dove assorbire nozioni e imparare ad usare strumenti culturali, la scuola del retore è infatti un posto dove si apprende un certo stile di vita: essa ha un ordine (*taxis*) e delle regole (*nomoi*), le quali prevedono un determinato comportamento, e che sono pensate per formare la persona (p. 127). Sarebbe interessante provare a capire se e quanto di un mondo del genere, risultato di una tradizione secolare, e che suona così familiare a chi si sia interessato a temi ad esso apparentemente estranei quali la direzione spirituale, sia passato nel nuovo mondo cristiano: un mondo che Libanio fece di tutto per ignorare, e che perciò – se si eccettua qualche pagina dedicata all'ex studente Basilio, ma in veste di reclutatore (pp. 100-104), ed un rapido cenno alla controversa legge scolastica di Giuliano, sulla quale il professore mantenne il più assoluto silenzio (p. 90) – è (senza alcuna colpa) completamente assente dal libro.

Federico Fatti

PHILIPPE BLAUDEAU, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclesiologie*, École Française de Rome, Rome 2006, pp. 810.

Quando gli fu portata la notizia della morte di Cirillo di Alessandria, Teodoreto di Ciro non riuscì a nascondere un serissimo timore:

«Ci ha messo tanto, ma finalmente il criminale se n'è andato! I vivi fanno festa. I morti, però, sono in angustie. E c'è da aver paura che la sua compagnia dia loro tanto fastidio che decidano di rimandarcelo indietro. Gran cura, perciò, bisogna prendere di porre una pietra grande e pesante sulla sua tomba, per esser certi che non torni di nuovo!» (Mansi IX, 295 = Thdt. ep. 180 Azéma).

È inutile dire che Teodoreto non avrebbe gradito un libro il quale, mentre rivale il fattore teologico come vero motore del conflitto che, prima e dopo Calcedonia, oppose Alessandria a Costantinopoli, dà alla prima il merito di aver combattuto non tanto per raggiungere determinati obiettivi di potere, né, come a lungo si è creduto, dall'Illuminismo in avanti, per ragioni di nazionalismo, ma appunto in difesa di una genuina convinzione dottrinale – quella dell'umanità integrale del Cristo. Né avrebbe gradito che un libro che si propone lo scopo meritorio di contribuire al dialogo ecumenico e allo scambio religioso, «alors que, tout autour du bassin méditerranéen, le risque du repli intégriste, selon des formes déjà ancienne ou renouvelées, demeure» – il riferimento è, in particolare, alle «violences antioyennes survenues dans le village de Al-Kocheh»¹ – non avrebbe gradito, dico, che scegliesse quale esempio di impegno in favore della distruzione delle «barriere di separazione» tra le fedi un uomo come l'odiato Cirillo. Questo, in effetti, fa Philippe Blauveau, già al termine del prezioso capitolo iniziale dedicato alla storia della storiografia (cfr. p. 114 e n. 565, citando *ACO* I, 1, 4, p. 15).

Secondo Blauveau, Calcedonia fu uno spartiacque che, lungi dal segnare l'affermazione di Costantinopoli a scapito di un'Alessandria fatalmente destinata alla sconfitta, come credeva Norman Baynes, creò due nuovi sistemi globali di organiz-

¹ Su cui «L'Humanité», 5 Jan. 2000, all'indirizzo http://www.humanite.fr/2000-01-05-International_Egypte-Au-moins-vingt-chrétiens-massacres-a-Al-Kocheh; e inoltre U.S. Department of State, Country Reports on Human Rights Practices 2002, 31 Mar. 2003, Sec. 1.a, all'indirizzo <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2002/18274.htm>.

zazione ecclesiastica, basati su opposte convinzioni cristologiche, tra loro non comunicanti (pp. 2; 247). Ma fu Alessandria – troppo spesso accusata di nutrire ambizioni eccessivamente terrene – la sede che, in questo confronto, giocò la parte della Chiesa desiderosa di promuovere l'ortodossia così come definita dai suoi vescovi, nella consapevolezza del legame di fraternità che già Paolo raccomandava alle comunità cristiane di non infrangere (p. 8; 110-111). Mentre se una parte ci fu il cui obiettivo consistette nell'imporre un primato fondato su presupposti giuridici, piuttosto che teologici (il riferimento è naturalmente al *can. 28* del Concilio di Calcedonia, vera «*pierre d'angle de la construction constantinopolitaine*» [p. 401]), quella fu Costantinopoli, la quale elaborò anch'essa, certo, una sua dottrina – la dottrina vittoriosa nel 451, strenuamente propagandata negli anni a seguire, con pochissime eccezioni, dai vescovi della capitale –, ma lo fece quasi esclusivamente nel tentativo di arginare e di isolare la pretesa alessandrina di imporre il proprio magistero monofisita quale magistero dominante (p. 111).

Fortunatamente, lo storico non è costretto a condividere le riserve teologiche che Teodoreto – e di certo molti nostri contemporanei – avrebbe certamente espresso in merito a siffatte convinzioni, perché può permettersi di non giudicare da teologo. Cosa che è un bene, dal momento che, dal punto di vista dello storico, questo libro è un ottimo libro. Non tanto per la malcelata simpatia dell'A. per una delle parti in causa – quella che già nel titolo figura emblematicamente al primo posto, e che nel testo è il vero motore dell'azione –, e nemmeno per la centralità attribuita al movente dottrinale – frutto peraltro di una impostazione che tende giustamente a rivalutare, nella storia tardoantica, il peso delle convinzioni religiose, non di rado frettolosamente subordinate a quelle strettamente politiche. Questo libro è un ottimo libro perché, se non sbagliato per la prima volta, presenta lo scontro in prospettiva geopolitica.

In *Alexandrie et Constantinople* le protagoniste del confronto si misurano in termini di strategie di occupazione e di controllo del territorio: in esso, «*il s'agit de distinguer les logiques territoriales et les stratégies mises en oeuvre en vue d'accéder à une situation de prééminence dans l'Église impériale ...*», di ricostruire «*une géographie des espaces de présence, des zones d'interventions, bref [de] délimiter les priorités territoriales conçues des adversaires*», prestando contemporaneamente una particolare attenzione «*à la constitution de réseaux d'information et de propagande*» (p. 7), poiché lo scontro si svolge anche tramite l'attivazione di canali di comunicazione coi vertici del potere imperiale e tramite la mobilitazione delle masse (molto penetranti sono, in effetti, le riflessioni dedicate all'occupazione degli spazi comunicativi da parte delle due concorrenti, in specie di Alessandria, alle pp. 330-380 e 446-459).

Questa prospettiva, che apposite carte consentono di apprezzare anche visivamente (pp. 777-784), Blaudeau la chiama *geoecclesiologica*, giacché ad esserne interpreti sono due Chiese, ciascuna delle quali tenta di imporre il proprio modello – appunto – di Chiesa. Ad essa, si potrà forse rimproverare di essere sin troppo alessandrina – o (a seconda della protagonista cui viene data voce) sin troppo costantinopolitanocentrica, dal momento che le altre sedi della cristianità coinvolte nel conflitto – ivi comprese le grandi sedi come Antiochia o Gerusalemme o la stessa Roma – si limitano il più delle volte al ruolo di figure di fondo, le quali reagiscono, piuttosto che agire, all'iniziativa di chi guida la partita. Quello che l'A. propone – e che rende meno rilevante soffermarsi su specifiche scelte narrative o su specifiche letture o su specifici approfondimenti, che molti ve ne sono e importanti – è però un nuovo metodo di fare Storia della Chiesa.

Con Blaudeau, il Mediterraneo diventa infatti uno scacchiere, sul quale non uno né due, ma più giocatori giocano muovendo una grande quantità di pedine. A giocare, poi, non sono tanto i giocatori in quanto individui, ma le sedi a nome delle quali essi giocano. L'obiettivo che costoro tentano di raggiungere, perciò, non è – o non è soltanto – un obiettivo dettato dalle proprie ambizioni personali, ma consiste in un progetto di respiro ecclesiale, diverso a seconda della Chiesa che lo promuove.

Nel caso specifico abbiamo, da un lato, non Dioscoro, né Timoteo Eluro né i loro successori, ma Alessandria, che intende imporsi quale sede teologicamente e magistralmente primaziale, anche a motivo delle sue origini apostoliche, l'insistenza sulle quali (e sul Concilio di Nicea, che già le considerava un criterio dirimente per stabilire quali Chiese meritassero determinati privilegi) equivale a ribadire la legittimità di tale pretesa. Dall'altro, non c'è Anatolio, né Gennadio né gli altri, ma Costantinopoli, la quale pretende per sé un primato essenzialmente giuridico, e che sceglie perciò come precedente ideologico di riferimento il Concilio di Costantinopoli, che correggeva in questo senso Nicea.

Il messaggio implicito del libro è che ognuno potrà decidere chi mettere nella parte del giocatore principale – non Alessandria o Costantinopoli, per esempio, ma Antiochia o Gerusalemme, o anche una sede minore – e vedere come si svolge la partita osservata dal nuovo punto di vista. È potrà farlo non solo per il V secolo, ma anche per il IV, troppo a lungo gravato dal protagonismo accecante di qualche attore individuale (penso ad esempio al pur fondamentale Atanasio, intorno al quale viene spesso fatta ruotare buona parte di quella che si è soliti chiamare la crisi ariana). Si creerà così, poco a poco, un'immagine poliedrica dello scontro, grazie alla quale sarà più facile capire l'entità della posta in gioco e le ragioni che spingono i diversi concorrenti a partecipare. (Un tentativo del genere è stato fatto recentemente, proprio per la crisi ariana, da Daniel De Decker, *Eusèbe de Nicomédie. Pour une réévaluation historique-critique des avatars du premier concile de Nicée*, in «Augustinianum» 45 [2005], pp. 95-170, il quale ha provato a risalire alle origini del progetto che Blaudeau attribuisce a Costantinopoli, trovandole nientemeno che in Eusebio di Nicomedia, e scoprendo che la prima occasione per ostacolarlo fu offerta proprio da quel Concilio di Nicea, curiosamente, costituì più tardi la bandiera dell'Alessandria monofisita).

Monumentale, come nella migliore tradizione della ricerca francese, dopo il capitolo sulla storia della storiografia – principiante con le *Centurie di Magdeburgo* (!), e che fa comprendere quanto sia importante, nella ricerca storica, risalire il più indietro possibile nel tempo per ritrovare i fili delle matasse ideologiche e interpretative che, talora inconsapevolmente, ancora sopravvivono nei moderni –, il volume prosegue con *Le rappel des faits* (cap. 2), ovvero descrivendo dettagliatamente gli avvenimenti susseguitisi con ritmo incalzante dal 451 al 491 – da Calcedonia alla morte di Zenone, che è essenzialmente l'arco di tempo del quale si occupa una delle fonti principali per questo periodo, il filomonofisita Zaccaria Scolastico –, e che concludendo la *Première Partie*.

I capp. 3 (*Contre Chalcedoine. La présidence alexandrine sur l'Église de l'Empire romain d'Orient*), 4 (*Avec Chalcedoine. La primauté constantinopolitaine en Orient*) e 5 (*Interférence ou résistance. Des conceptions ecclésiales concurrentes*), dai titoli parlanti, illustrano quindi i «progetti ecclesiastici rivali» che vengono perseguiti dalle due contendenti nella *Deuxième Partie*, progetti di volta in volta fiancheggiati o ostacolati dalla corte e dai settori delle rispettive Chiese i quali, pur non costituendone la componente predominante, ciononostante ne condizionarono a loro modo la politica (nella fattispecie, i calcedonesi alessandrini da un lato, e gli Acemeti dall'altro).

La *Troisième Partie* (capp. 6-9) consiste infine nell'analisi dei tre storici che si sono resi autori delle prime riletture d'insieme dello scontro – molto utile, giacché permette di apprezzarne la prospettiva parziale della quale occorre ricordarsi quando li si utilizza, come si dovrebbe fare, e spesso non si fa, con *qualsiasi* storico ecclesiastico –, preceduta da una sostanziosa premessa sulla storiografia cristiana ad essi anteriore e, soprattutto, sulla loro redazione e circolazione: si tratta del monofisita Zaccaria e dei calcedonesi Teodoro Lettore (convinto assertore del primato costantinopolitano) e Evagrio Scolastico (sostenitore invece dell'imperatore quale garante dell'unità religiosa).

Pochissime le omissioni nell'informatissima bibliografia (segnalo, ma solo a beneficio di chi voglia approfondire ulteriormente il già ricco orizzonte storico tracciato dall'A., Silvia Acerbi, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II Concilio di Efeso (449)*, Servicio de publicaciones Universidad Complutense, Madrid 2001; e Vincenzo Monachino, *Le origini del patriarcato di Costantinopoli e il canone 28 di Calcedonia*, Accademia Olubrense, Genova 1998 [ma 1999]).

Ancora di meno le sviste (Teofilo prete di Alessandria citato a pp. 165-166; 261; 396; 586-587; 597, finisce, nell'indice, nella voce «Théophile, évêque d'Alexandrie»; mentre i canoni «du concile d'Antioche tenu en 341» di pp. 170 n. 375; 576 e n. 430 è ormai consolidata consuetudine scientifica attribuirli al Concilio, pure antiocheno, ma del 327 o 328).

Federico Fatti

GILBERT DAGRON, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Gallimard, Paris 2007, pp. 294.

Il volume, arricchito di 68 belle illustrazioni, è una raccolta di saggi pubblicati nel corso di 25 anni da Gilbert Dagron, bizantinista del Collège de France, autore di lavori fondamentali (come ad esempio *Costantinopoli. Nascita di una capitale 330-451*, Einaudi, Torino 1991; ed. or. *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions*, PUF, Paris 1974), esperto di storia politica e diplomatica del mondo bizantino – forte anche di una carriera di circa 20 anni come diplomatico in Russia –, grande conoscitore in realtà della storia *tout court*, cui dobbiamo, nell'*Histoire du Christianisme*, una serie di capitoli dedicati a Bisanzio dal VII al XII secolo che costituiscono una delle migliori sintesi sulla storia del cristianesimo bizantino: chi vuol capire che cosa sia Bisanzio, non deve cercare altrove.

Il volume in questione si compone di un'introduzione e di otto capitoli, che ritornano tutti sul problema dell'immagine e dell'icona a Bisanzio, non già però nell'ottica dello studio della teologia dell'icona, come in lavori recenti e assai interessanti come quello di Graziano Lingua (*L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Medusa, Milano 2006). Gilbert Dagron afferma che la storia dell'arte bizantina non segue lo schema tradizionale di quella occidentale, non essendo fondata sulle nozioni di bellezza e creatività come l'estetica occidentale. Il volume non ripercorre certo la «questione bizantina» (sulla quale si veda Otto Demus, *L'arte bizantina e l'Occidente*, Einaudi, Torino 2008, ed. or. New York 1970) sul rapporto tra arte occidentale e arte di Bisanzio, ma è più che altro interessato a cercare di ripensare lo statuto delle immagini religiose o culturali nell'Oriente cristiano in relazione «à un genre, celui du por-

trait» e «à une formule picturale, celle de ce que l'on pourrait appeler l'"art iconique"». Dagron, a partire dalle elaborazioni di André Grabar e di Hans Belting, definisce il ritratto la rappresentazione di un personaggio «pour lui-même, figuré hors de tout conteste, sinon décoratif, et ne participant à aucune action, même s'il prend la pose», insomma una sorta di arte per l'arte *ante litteram*. L'icona ha in sé un doppio statuto: da un lato il problema della rappresentazione, dall'altro quello di un approfondimento teologico che incontra l'intrinseca aporia di un'immagine del Dio invisibile e la conduce alle sue estreme conseguenze.

Nel primo capitolo (*Image, imagination, icône*), si insiste sul rapporto interattivo tra pittore-modello-spettatore, sul ruolo dell'immaginazione e sul caso limite dell'icona in cui la persona rappresentata è Dio o un santo, lo spettatore è un fedele e in cui la tela dipinta diventa oggetto di un culto. L'iconoclasmo è il tentativo di eliminare il vasto campo dell'immaginazione, che si tratti di quella dell'artista, dello spettatore, dell'immaginario che si organizza all'interno di una coscienza individuale o collettiva e condiziona lo sguardo. Assai interessanti sono le considerazioni sul problema dello sguardo e della «maîtrisation de la vue»: agli occhi dei moralisti antichi vi è opposizione tra mondo interiore e mondo esteriore e, nell'ottica della pratica degli esercizi spirituali, lo sguardo «non maîtrisé» è un ostacolo alla meditazione e al pieno controllo di sé, nella misura in cui fa scomparire la frontiera tra esterno ed interno, tra oggetto e soggetto. Si tratta, in altre parole, del tema della responsabilità dello sguardo, al centro di illuminanti riflessioni nel recente libro di Leonardo Lugaresi, *Il teatro di Dio* (Morcelliana, Brescia 2008). La vista diventa lo strumento della dissoluzione del sé o della conversione a se stessi, della perdita della salvezza nella misura in cui ci si lascia ingannare dal demonio o della *visio* beatifica. Attraverso un percorso ricco, che passa attraverso le riflessioni artistico-estetiche di Platone, dei neoplatonici, di Clemente, dello Pseudo Dionigi mediato dal Damasceno, si può dire che ad Agostino dobbiamo la creazione di una vera e propria «économie d'une théologie de l'image», laddove l'Areopagita e il Damasceno accordano un'attenzione pressoché esclusiva ai rapporti tra immagine dipinta e modello. Nel terzo capitolo (*De l'image à l'icône*), da leggere in continuità con il primo, lo studioso si pone il problema di come si sia arrivati dalla versione "debole" dell'immagine che trae origine dalla semplice mimesi di ciò che si vede – anche se, è bene ricordarlo, gli antichi erano convinti che gli dei inabitassero veramente le statue (interessanti sono i rituali egizi tardo-antichi di animazione delle statue) e i cristiani avevano consapevolezza di tutto questo, ecco perché l'accanimento contro le statue, veicolo e ricettacolo dei demoni –, alla soluzione "forte" dell'icona che trae origine dall'invisibile ed è legittimata dalla dottrina dell'Incarnazione, in cui l'icona si fa portatrice della pretesa ostensiva e rivelativa che la fa essere canale di comunicazione tra l'umano e il divino. Il problema filosofico della rappresentazione è al centro del dibattito tra iconoduli e iconoclasti: Dagron ben mette in evidenza il *décalage* evidente tra la fuga in avanti degli "iconoduli ordinari", sensibili comunque a certe ragioni messe in campo dagli avversari contro talune esagerazioni della teologia delle immagini, e l'approccio filosofico dei difensori delle icone che giocano sul paradosso di una immagine incorporea e che fanno al contempo della visibilità un criterio di veridicità, elaborando un sistema totalmente chiuso che giustifica l'immagine per l'immagine. Nell'Oriente cristiano i criteri di somiglianza sono infatti assai meno importanti di quelli di verità; di qui la necessità di distinguere radicalmente la materialità del supporto e l'immaterialità della persona rappresentata: il ritratto diventa dunque designazione e nella relazione tra un fedele e Dio è difficile distin-

guere chi guarda e chi è guardato. Il *décalage* dedica ampio spazio al ruolo accordato nella sintesi finale, che pur decreta la vittoria delle immagini, non alla dottrina iconoclasta condannata senza appello, ma ai suoi argomenti e alle sue reticenze: in questo senso Dagron preferisce parlare non già di eresia e ortodossia, ma di ortodossia negativa e di ortodossia positiva.

L'immagine del culto è un *nomen sacrum*, che possiede una sacralità intrinseca: quando Teodoro Studita parla di una verità relazionale dell'icona non intende la verità di un significante in relazione a un significato, ma una continuità concreta che può rendere sicuro il cammino della preghiera e la risposta sperata di una santificazione. Non è un caso dunque che, a partire dalla fine dell'iconoclasmo in poi, quando si tratta di caratterizzare un'estensione abusiva della sacralità alla materia, non si parli più di idolatria, bensì di *hylolatria* (da ὕλη, materia). Questa considerazione forte dell'icona determina l'eliminazione dello statuto individualistico del pittore: «Pour que vive l'icône, il faut que le peintre disparaisse», che sia solo uno strumento nell'elaborazione dell'immagine, giacché la sua mano è segretamente diretta da colui di cui riproduce i tratti. In questo senso, paradossalmente, «Toute icône est un autoportrait» (p. 73). Dunque l'apice dell'immagine di culto è il grado zero dell'arte di immaginazione ed è la stretta imitazione di modelli anteriori da parte del pittore, per i motivi "canonici", normativi di cui si è già detto.

Nel secondo capitolo (*Iconoclisme, iconodoulie*) si prende in esame il dibattito soprattutto costantinopolitano fra iconoclasti e iconoduli. In linea con quanto già sostenuto a proposito dell'Iconoclasmo (*L'Iconoclasmo e la nascita dell'Ortodossia (726-847)*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*. Vol. 4), secondo lo studioso non si tratta di una crisi – troppo lunga sarebbe la durata di 120 anni! –, ma di un periodo di stabilità e consolidamento che segue a una crisi, cui pongono fine gli imperatori-soldati Leone III e i suoi discendenti, il primo dei quali salva la capitale assediata dagli arabi. L'iconoclasmo è dunque da considerare come la difficile riformulazione di un'antropologia cristiana in semi-rottura con l'eredità antica, cioè l'ultima tappa di una cristianizzazione che non può eludere, né interamente risolvere il problema delle radici giudaiche e quello della trascendenza divina.

A partire dal capitolo IV, Dagron affronta il problema dei cosiddetti *Portraits en mots*. Nel caso dell'icona, per ragioni di normatività religiosa (come ben ha messo in evidenza Lingua, l'arte bizantina rispetta un canone e la norma che fa della scelta kenotica di Cristo di lasciarsi vedere e disegnare è la vera causa dell'icona e determina dunque la fissità dell'arte stessa), si ha un'osmosi tra le parole della descrizione fisica e i tratti dell'immagine dipinta: se la retorica antica aveva i due generi dell'ἔκφρασις (descrizione in cui le parole rivaleggiano con la pittura) e dell'εἰκονισμός (ritratto di identificazione in parole) come connotanti il descrivere e il dipingere, a Bisanzio i legami con la pittura cambiano e l'ἔκφρασις non rivaleggia più con la pittura, ma cerca anzi di rivalorizzare la scoperta visuale, di interiorizzare e individualizzare lo sguardo facendone strumento di un'esperienza spirituale. Essa pone il problema della ricezione dell'immagine, l'εἰκονισμός quello della sua costruzione. Se l'ἔκφρασις è l'evocazione verbale, l'εἰκονισμός è la lista più sobria delle caratteristiche fisiche e morali: retorica da un lato, efficacia pratica dall'altro; frasi, metafore e parole ricercate per la prima, giustapposizione di aggettivi per il secondo. L'*eikonismos* si situa prima della pittura e serve a preparare i tratti e i colori di quella che diventerà l'immagine, mentre l'*ekphrasis* si situa dopo la pittura e impone al retore di confrontarsi con un pittore reale o fittizio. Nel V capitolo (*Systèmes classificatoires et portraits typologiques*), a partire dalla considerazione del corpo come

sistema di segni che devono essere classificati, si individuano tre approcci possibili per farlo: l'espressione dei sentimenti mediante l'analisi sul volto della paura, della collera e dei segni corrispondenti; l'estrapolazione delle caratteristiche etniche che dà luogo a una comparazione in forma di sillogismo (il tale assomiglia a un trace, i traci sono ingiusti, parassiti e ubriacconi, dunque il tale è ingiusto, parassita e ubriaccone); ci si riferisce a specie animali e se ne trae una tipologia umana. Il cuore del problema del ritratto consiste nel fatto che il «portrait iconique» coglie l'individuo solo come l'elemento individualizzato di un gruppo. Dopo un *excursus* sul ritratto astrologico, Dagron esamina le descrizioni degli eroi omerici fatte da autori come Malalas e Tzetze secondo l'andamento dell'*eikonismos* e in linea con testimonianze attribuite da entrambi a un fantomatico Diktys, senza dubbio un autore del I secolo d.C. Le testimonianze visuali date corrispondono a un enorme desiderio di vedere non soddisfatto dal testo omerico, in cui le notazioni morali sono frequenti, ma non quelle fisiche. Lo studioso individua le descrizioni di imperatori, e anche di personaggi non cristiani come i califfi, quelle che meglio rivelano i differenti aspetti del ritratto tipologico, sia esso classificatorio, emblematico o premonitore: sicuramente le più interessanti si trovano in un testo anonimo, la *De Stephano Alexandrino commentatio*, che riporta i ritratti di Muhammad, il profeta dell'Islam, e di Abu Bakr, suo primo successore.

Se il ritratto del pittore offre un'immagine soggettiva, pressoché totalmente individualizzata, il ritratto iconico spinge la somiglianza fino all'estremo dell'individualizzazione, ma lascia a chi guarda il compito di apportare l'ultimo tocco, dunque di completare il ritratto con immaginazione creatrice. Il capitolo seguente (*Des mots à la peinture: apôtres et saints*) esamina il processo attraverso il quale arrivano a farsi le immagini iconiche di apostoli e santi: l'immagine iconica diviene il proprio riferimento, sfugge non solamente ai capricci dell'artista, ma anche alle strette della storicità. L'attenzione è puntata su un testo molto importante l'Ἐκ τοῦ Ἐλπίου τοῦ Ῥωμαίου ἀρχαιολογουμένων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας περὶ χαρακτήρων σωματικῶν θεοφόρων, opera che contiene la descrizione di undici Padri della Chiesa (Dionigi l'Areopagita, Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Atanasio d'Alessandria, Giovanni Crisostomo, Cirillo d'Alessandria, Cirillo di Gerusalemme, Eustazio d'Antiochia, Tarasio, Niceforo di Costantinopoli), di cui viene offerto un ritratto fisico (come avveniva nella fisiognomica classica) ma secondo le tipologie fisiche che traducono il rigore dell'asceta, la penetrazione del teologo etc., suggerendo dei modelli visuali e rinviando a un'iconografia. Tenendo conto che l'autore Elpio (o Ulpio) visse nella seconda metà del v-inizi vi secolo e che Tarasio e Niceforo vissero nel ix secolo, l'ipotesi più probabile è che il testo fornitoci dal manoscritto più antico sia frutto dell'opera di un *excerptor* venuto dopo che ha aggiunto le ultime notizie sui Padri più tardi.

Un problema essenziale che viene affrontato è quello della legittimità della rappresentazione del Cristo (capitolo vii, *Le «vrai» visage du Christ*): Dagron si muove lungo il solco già tracciato da Ernst von Döbschutz (*Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Hinrichs Leipzig 1899, 1909; tr. it. parziale *Immagini di Cristo*, Medusa, Milano 2006; e Charles von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I et le II concile de Nicée (325-787)*, Editions Universitaires, Freiburg 1976; tr. it. *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988). Mi sembra tuttavia che non sia messa sufficientemente in evidenza l'importanza dei cosiddetti achiropiti (da ἀχειροποίητος, non fatto da mano d'uomo) nel processo di legittimazione delle immagini, giacché

queste immagini non prodotte da mano d'uomo, che nascono miracolosamente o si generano per contatto con il volto di Cristo, come il *mandylion* di Edessa o il Cristo di Camuliana, non infrangono il divieto veterotestamentario dell'idolatria – e l'ido- lo è la saturazione della presenza del divino, per dirla con Nancy – e sono dunque l'anello mancante tra l'interdetto ebraico dell'idolatria e la scelta cristiana di rappresentare il Cristo: il rimando, su questo punto, è alle riflessioni di Graziano Lingua nel libro citato.

Altresì interessante è il tema della doppia rappresentazione di Cristo, un Cristo di natura umana e un Cristo di natura divina, come è dato di vedere nelle monete di Giustiniano II: l'effigie del Cristo *Pantocrator* con la barba e i capelli lunghi appare nelle emissioni durante la prima fase di regno (685-695), quella del Cristo giovane con la barba e i capelli corti nelle emissioni della seconda fase, dopo il Concilio in Trullo, con la sua rinuncia alla figurazione simbolica dell'agnello per raffigurare invece il Cristo nei suoi tratti umani, quasi storici.

Gli ultimi due capitoli sono dedicati alle immagini del sogno e della visione, in particolare ai legami tra mondo dei morti, visione, icona e sogno: cartina di tornasole è l'onirocritica, la scienza dei sogni, i cui testi restituiscono rapporti tra consul- tante, di cui intuimo vita, desideri, universo affettivo e mentale, e il consultato. Spesso il consultante non racconta il sogno, ma attende che sia l'onirocrita a indovi- narlo, consultando le sue tavolette da astrologo: «C'est le sommet de l'art: une vir- tuousité absurde et une supercherie grossière [...]» che rispondono a una verità psico- logica, quella del consultante che in fondo domanda «Parlami di me»... Come osser- va Dagron, ormai «Plus de visions, plus d'images, mais d'autres démons à exorciser» (p. 234).

Questa rapida sintesi riesce solo in parte a dare ragione dell'estrema ricchezza e complessità del volume, che non è bizantinocentrico, ché anzi fa continuamente i conti con l'Occidente coevo e con la pittura moderna, nella consapevolezza che, ad esempio, Kandinski e Matisse non si richiamano al modello bizantino in maniera artificiosa, ma consci della necessità di un'arte di comunicazione che esiga non solo degli spettatori, ma dei partecipanti.

Rosa Maria Parrinello

PIERANTONIO PIATTI, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Città Nuova Editrice, Roma 2007, pp. 192.

Il volume si propone di indagare l'inesplorato e impervio terreno del «formarsi di un atteggiamento istituzionale» dell'Ordine agostiniano verso la penitenza fem- minile, innestandosi nel filone di studi relativo ai movimenti religiosi medievali in cui figurano, tra gli altri, anche i nomi di Anna Benvenuti (che cura la prefazione al presente volume) e Kaspar Elm. Si tratta, però, di un percorso di ricerca non agevo- le in quanto risulta cronica l'assenza di documentazione per il periodo basso medie- vale della vita della congregazione religiosa, specialmente dal punto di vista delle fonti archivistiche. Questa consapevolezza porta l'autore a spostare l'attenzione verso la produzione trattatistica e verso quella legislativa, perseguendo una precisa strategia volta a cercare di individuare e seguire «un possibile percorso evolutivo a livello istituzionale delle *moniales* progressivamente affiancatesi al ramo maschile». Tentativo peraltro centrato, grazie ad un approfondito scavo nelle fonti documenta- rie conosciute ma indagate sotto un'ottica innovativa. La parte iniziale del lavoro si

concentra sulla «lettura della prima, nascente, memoria storica ufficiale agostiniana», anche se, per stessa ammissione dell'autore, queste fonti storico-apologetiche non lasciano quasi mai trapelare accenni «all'esistenza di monache legate agli Eremitani». Più significativa risulta invece la documentazione della metà del XIV secolo, il cui scandaglio costituisce la seconda – e più ricca – parte del volume. In particolare, lo spoglio sistematico dei due volumi dei registri di Carlos Alonso del *Bullarium o.s.a.*, unito a quello dei *Registri dei Priori Generali* e dei Capitoli generali e provinciali dell'Ordine per i secoli XIII e XIV, rivela la scarsità di documentazione per gli albori dell'ordine ma al contempo evidenzia le prime attestazioni interessanti, già a partire dalla bolla *Cum ab omni* del dicembre 1289. L'*excursus* sulle fonti istituzionali porta alla luce le testimonianze di un'assistenza dedicata alle *mulieres religiosae* che, benché frammentata, prelude alla futura creazione di monasteri femminili istituzionalmente legati all'Ordine dei Frati Eremiti, attestata nel tritico di bolle pontificie formato dalla *Religionis vestrae* (1345), dalla *Sacra vestrae religionis* (1354) e dalla *Licet vobis per alias* (1356). Inoltre, sul fronte dei *Registri dei Priori generali*, emerge una progressiva «maturità teoretica e pragmatica nella *cura monialium*», frutto della pluridecennale attività pastorale che interessa l'Ordine. Anche nel caso dell'analisi delle *definitiones* dei Capitoli generali, Piatti è costretto a registrare l'estrema «scarsità e laconicità delle fonti» non senza, per questo, riuscire ad enucleare la ricchezza documentaria del Capitolo generale celebrato a Napoli nel 1300. Nonostante dunque «la storia del nascere e dello strutturarsi del ramo femminile agostiniano» sia e rimanga un problema aperto, il volume di Piatti porta all'attenzione degli studiosi una documentazione che risulta essere, se non quantitativamente, almeno qualitativamente rilevante: da essa emerge con forza la costante attenzione che l'Ordine riversa nei confronti del movimento femminile agostiniano che si declina in una più generale attenzione pastorale, prodromo ineludibile della futura ricezione e assimilazione «del frastagliato fenomeno pinzocherile e del terziariato femminile». Siamo dunque di fronte «ad uno studio complessivo sulla fase medievale delle cosiddette "agostiniane"» che, come ha avuto modo di precisare anche mons. Pagano, Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, nella prestigiosa e lusinghiera postfazione al volume, si inserisce a pieno titolo «nella più genuina e matura storiografia delle istituzioni ecclesiastiche e in specie agostiniane».

Roberto Benedetti

KLEINE UTA, «Gesta, Fama, Scripta». *Reinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007, pp. 481.

Gesta, fama, scripta di Uta Kleine si occupa delle raccolte di miracoli di area renana redatte in lingua latina tra l'XI ed il XIII secolo. Il punto di partenza è l'idea secondo cui in questo periodo ci sarebbe stato un aumento dell'"utilizzo" della santità, con uno sviluppo dei racconti di *inventiones*, *translationes*, *vitae*, componimenti liturgici e, soprattutto, racconti di miracoli, che secondo l'autrice rappresentano una novità del periodo. Fino all'XI secolo le raccolte di miracoli erano inserite nelle vite dei santi e non si trovavano mai da sole, oppure si trovavano in grosse miscellanee. Da questo momento il culto si sviluppa come fenomeno di massa e come tale fu percepito e registrato. L'incontro materiale con il santo e con le reliquie è un'espressione importantissima della santità medioevale, e spesso culminava nel miracolo, la

forma più intensa di contatto tra cielo e terra. Visto in quest'ottica, il miracolo può essere considerato un fenomeno sociale, e proprio questa è l'impostazione che la Kleine ha dato al suo studio. La domanda che si pone l'autrice è infatti se il miracolo ha una funzione nella struttura sociale e del potere, e lo scopo è dunque capire l'"utilità sociale", *das soziale Nutzen*, del miracolo.

Il miracolo è considerato sotto tre aspetti: come evento straordinario (*gesta*), come racconto orale (*fama*) e come testo scritto in latino (*scripta*), con grande attenzione al passaggio da un livello all'altro, in particolare a quello tra la tradizione orale e la tradizione scritta, durante il quale si verifica non solo la fissazione di un racconto che è ancora in qualche modo modificabile, ma vi è anche il passaggio dalla lingua volgare al latino clericale («Eine Untersuchung auf drei Ebenen: Mirakel werden nacheinander als außerordentlicher Tatzusammenhang [*gesta*], als mündliche Erzählung [*fama*] und als lateinische Schriftwerk [*scripta*] beleuchtet»; p. 14). L'inclusione della tradizione orale nello studio della Kleine risponde al principio secondo cui gli scrittori e i destinatari delle raccolte scritte hanno esigenze diverse da chi ha vissuto e tramandato oralmente i racconti di miracoli: nel passaggio dall'avvenimento al racconto scritto vi è una doppia frattura («Der Übergang von Ereignis zum Schriftstück unterlag also einer doppelten, sozialen und medialen Brechung»; p. 7), che rispecchia il dualismo tra la cultura popolare e quella elitaria («Dualismus zwischen unterdrückter Volk- und dominierender Elitkultur»; p. 10). Poiché l'interesse è storico-sociale, la Kleine rivolge la sua attenzione alla cornice materiale della tradizione manoscritta, così che per ogni culto che analizza si preoccupa di dare uno sguardo ai manoscritti nei quali si trovano le raccolte di miracoli. In questo modo si evidenzia la funzione che quella determinata raccolta assumeva all'interno della comunità.

Lo studio si sviluppa attraverso l'analisi di alcune raccolte i cui protagonisti sono quelli che la Kleine riconosce come prototipi della santità renana del periodo di riferimento. Il santo fondatore ed il santo vescovo, che a volte sono incarnati da un'unica figura, come nel caso di Eriberto, arcivescovo di Colonia e fondatore di un monastero benedettino, o ancora Annone, anch'egli arcivescovo di Colonia e fondatore di ben tre monasteri. Non mancano le testimonianze di santità femminile, come nel caso di Adelaide di Vilich, prima badessa del monastero fondato dalla sua famiglia e la cui raccolta di miracoli, composta da una monaca dello stesso convento, promuove la figura della *nobilissima virgo* e *sancta mater*. Un ultimo caso è quello del monastero di Brauweiler, con riferimento non più ad un singolo santo ma ad un'istituzione a cui si riferiscono tre diverse raccolte di miracoli: gli *Actus Brunwilarensis monasterii fundatorum*, i *Miracula s. Nicolai Brunwilarensis* e la *Vita Wolfhelmi*.

Gesta: Mirakel als soziale Tatsache. Per poter comprendere la mentalità del Medioevo è indispensabile capire quanto il corpo e la sua integrità fossero importanti per il lavoro. In un periodo in cui malattia ed infermità erano frequenti a causa della precarietà delle condizioni di vita, il miracolo diventa un fatto sociale perché in grado di ristabilire l'integrità perduta. I protagonisti sono per lo più uomini con infermità fisiche e le guarigioni miracolose rappresentano la maggior parte dei miracoli registrati («Wunderbaren Krankenheilungen machten zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert den größten Teil [etwa neun von zehn] der registrierten Mirakel aus»; p. 18). Il miracolo diventa una "necessità", in mancanza di una conoscenza della medicina che permettesse di curare le malattie più frequenti. I beneficiari di queste guarigioni miracolose appartengono generalmente a categorie privilegiate: si tratta di viaggiatori, contadini, poveri e bambini, che rappresentano anche i soggetti più esposti ai pericoli della vita medioevale.

Il miracolo non ha solo a che fare con la malattia ed il pericolo e con la mancanza di terapie mediche efficaci, ma si lega anche alla pietà medioevale e alla ricerca di salvezza. È un'inaspettata manifestazione di Dio nel mondo degli uomini, perché Egli, come dio creatore e onnipotente, può in ogni momento modificare la sua creazione ed intervenire su di essa. Il santo è il principale intermediario del miracolo, grazie alla sua presenza contemporaneamente in cielo ed in terra, ed egli opera principalmente laddove si trovano le sue reliquie.

Infine è da considerarsi il significato etico, perché esiste nella coscienza medioevale uno stretto rapporto tra azione e stato di salute, tra virtù e meriti («Ethisch bestimmte das Wunder als des Verhältnis von Tun und Ergehen, genauer, von Tugenden und Verdiensten»; p. 24). Tale valore si inserisce anche nella concezione stessa della santità cristiana, perché se è vero che il santo opera miracoli perché è santo, è vero anche che il santo è tale perché opera miracoli, e la "conseguenza tauturgica delle virtù" era un elemento fondamentale nel culto dei santi («Die "thaumaturgische Verdienstkonsequenz" war eine zentrale Denkfigur der christlichen Heiligenverehrung»; p. 24).

Fama. Mirakel als mündliche Erzählung. Uta Kleine sostiene che i racconti di miracoli che confluirono nelle raccolte non erano inizialmente delle prediche, perché gli *exempla* appartengono ad un periodo precedente. I racconti presi in esame suscitano nel pubblico l'*admiratio* piuttosto che l'*imitatio*, con lo scopo di accendere la fede tra un *patronus* ed il *fidelis* attraverso la gestualità rituale («Mir scheint, daß man der ursprünglichen Intention der Mirakel näher kommt, wenn man ihren glaubensstiftenden Wert nicht im moralisch-ethischen Sinne versteht, sondern im emotionalen. Mit Glauben meinten die Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts, so meine These, nicht das Befolgen eines Ensembles von christlichen Verhaltensnormen, sondern das persönliche Bald [fides] zwischen *patronus* und *fidelis*, das durch rituelle Gesten geknüpft und aufrechterhalten wurde»; p. 61). La Kleine sottolinea più volte la centralità di tale gestualità, perché se anche il miracolo ed il racconto del miracolo hanno lo scopo di suscitare emozione, non si tratta di una spontanea ed incontrollata emozionalità, ma di un inventario ritualizzato di canti e racconti popolari («Es handelt sich hierbei keineswegs um konfuse Äußerungen einer spontanen, unkontrollierten Emotionalität, sondern um ein ritualisiertes Inventar bekannter volkstümlicher und volkssprachlicher Sing- und Sprechweisen»; p. 372).

I momenti privilegiati per la diffusione dei racconti orali sono rappresentati dai pellegrinaggi e dalle processioni, durante i quali si potevano sentire canti dedicati alle vite dei santi ed assistere a danze rituali (pp. 371-372). In queste occasioni i racconti orali mostrano tutta la loro fugacità, perché la parola appare come voce volante, *fliegendes Gerücht*, ma che presenta due altre caratteristiche esclusive dell'oralità: l'onnipresenza e la semplicità, perché la diffusione è più forte nelle strade e nelle piazze, in cui ci si incontra e maggiormente si parla («Charakteristische Züge der Wunderrede sind ihre Flüchtigkeit, aber auch ihre Allgegenwart und Offenheit: nirgendwo wurde anscheinend so viel gesprochen wie auf die Straßen und Plätzen»; p. 423).

Scripta: Mirakel als lateinische Schriftwerk. La parte più consistente dello studio si occupa necessariamente dei testi scritti e della funzione delle raccolte di miracoli. In una prima parte l'autrice prende in esame il miracolo come strumento per comprendere la scienza divina. Nei racconti si possono riconoscere i diversi sensi della lettura che sono utilizzati per le Sacre Scritture, sebbene qui siano utilizzati in maniera meno sistematica. Il senso letterale è il primo grado di lettura, indispensabile per la comprensione. Per i racconti di miracoli esiste uno specifico ordine stori-

co di comprensione, le cui coordinate sono la *persona*, il *locus*, il *tempus* ed il *negotium*. In particolare il tempo non è rappresentato dall'*ordo annorum*, ma dalla *similitudo miraculorum*, per cui non si segue il tempo lineare ma il "tempo del santo". Il significato allegorico rappresenta il secondo livello di comprensione, e lo scopo è l'*aedificatio fidei*. Vi è in questo un collegamento diretto o indiretto con la Bibbia perché i miracoli sono la dimostrazione della presenza di Dio. Il significato tropologico, secondo livello di figuralismo, rappresenta la dimensione etica del miracolo, perché mostra la via che conduce alla salvezza («Der tropologische Sinn [...] zeigte exemplarisch Wege zum Heil auf»; p. 58). Infine il senso anagogico sottintende la separazione tra l'anima ed il corpo, il cui ricongiungimento si avrà solo con il giudizio finale ma che in qualche modo è prefigurato dalle reliquie, luogo d'incontro tra cielo e terra (p. 62).

Come detto, la Kleine volge la sua attenzione alla realizzazione materiale delle raccolte e alla stesura del testo: a partire dal racconto orale, l'autrice ripercorre le varie tappe che portano alla dettatura del testo finale. Vi era una prima fase di raccolta del materiale attraverso l'ascolto dei testimoni dei miracoli, e poi il materiale era ordinato e diviso in capitoli, come nel caso di Berta, che ascolta il racconto della cameriera personale di Adelaide di Vilich prima di compilare la raccolta dei miracoli della santa. Solo dopo questa fase, si passava alla realizzazione materiale tramite dettatura, con attenzione non più solo allo stile, ma anche alla bellezza della manifattura. La realizzazione delle raccolte di miracoli richiedeva la partecipazione di due figure distinte: l'autore e lo scrivente («Die Niederschrift oder besser, die *mise en page* des so Geordneten erfolgte im Zusammenwirken von Diktator [Autor] und Schreiber[in]»; p. 398).

Attraverso l'analisi dei diversi casi presentati nel corso del libro, la Kleine presenta i possibili scopi della messa per iscritto di alcuni racconti di miracoli. In particolare ne individua due, strettamente connessi l'uno all'altro: la valorizzazione del culto del fondatore o del vescovo protettore rappresenta un modo efficace per rafforzare l'identità della comunità, così come permette anche di consolidare il proprio potere nelle circostanze conflittuali o di crisi (p. 62).

Se lo scopo della ricerca, come ripete più volte l'autrice nel corso della sua opera, è quello di dimostrare il valore sociale del miracolo all'interno della società medioevale, lo studio si chiude con la proposta di nuovi scenari di studi: il confronto con gli altri periodi storici, dal Tardo Antico all'Età Moderna, per capire l'evoluzione della funzione del miracolo, e la collaborazione tra la storia economica e la storia sociale, non solo rivolta allo studio delle grosse manifestazioni politico-religiose o della santità dinastica, ma anche alla religiosità politica nel chiostro e nella quotidianità sia nobile sia contadina (p. 424).

Laura Porceddu

Mistici italiani dell'età moderna, a cura di Giacomo Jori, *Introduzione* di Carlo Ossola, «I millenni», Einaudi, Torino 2007, pp. LVIII + 703.

Dopo le ben note antologie di Elémire Zolla, *I mistici*, Garzanti, Milano 1963 (e poi Id., *I mistici dell'Occidente*, 7 voll., Rizzoli, Milano 1976-80), e di Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi, *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988, un'altra raccolta, dedicata ai *Mistici italiani dell'età moderna* (cui seguirà il volume sul medioevo) offre ai lettori la possibilità di accedere a testi sovente dimenticati o poco

Recensioni

295

accessibili, minime schegge di una letteratura vasta e in larga misura ancora poco indagata (e ancor meno edita). Curato da Giacomo Jori e introdotto da Carlo Ossola, il volume fornisce così l'occasione per un bilancio, pur rapido e provvisorio, a proposito di una tradizione, quella degli studi sulla cosiddetta mistica, che negli ultimi vent'anni ha visto crescere le proprie fortune editoriali – aiutata in ciò anche da quel «ritorno delle religioni» sulla scena pubblica e quindi nella coscienza collettiva su cui storici e sociologi si interrogano da qualche tempo – stimolando al contempo nuove ricerche sul piano scientifico.

Questo nuovo volume, frutto di un importante impegno editoriale e culturale, si presenta ricco di spunti di riflessione. Anzitutto, il principale aspetto di innovazione risiede nell'organizzazione della parte antologica, nella quale i brani scelti dei vari mistici, uomini e donne, sono suddivisi secondo quattro sezioni, distinte sulla base di criteri sia formali-stilistici, di genere letterario, sia contenutistici, almeno in una certa misura, in conseguenza dello stretto rapporto che stile e argomento intrattengono proprio nei testi mistici. I diversi autori (tra i quali compaiono nomi celebri, come s. Maria Maddalena de' Pazzi, s. Veronica Giuliani, s. Filippo Neri, Pier Matteo Petrucci, e parecchi altri meno noti, almeno al grande pubblico, come Caterina Paluzzi, s. Carlo da Sezze, Giulia di Marco, Gregorio da Napoli, Virgilio Cepari, Giacinto Parpera, e altri) sono così disposti secondo i quattro registri letterari della «Mystica experimentalis» (le cui fonti consistono nelle relazioni autobiografiche sulle proprie esperienze ascetiche, estatiche e carismatiche, che i mistici stessi – quasi sempre le mistiche – scrivono per ordine dei confessori e direttori spirituali; testi abitualmente redatti in una lingua intrisa di oralità, di «parlato», e non per essere pubblicati ma per servire da materia per il discernimento spirituale, la *discretio spirituum*, da parte dei direttori, molto più raramente da parte delle stesse autrici o autori), della «Mystica memorialis» (le cui fonti non sono più la «presa diretta» dell'esperienza religiosa autobiografica, ma la «voce mediata» dei testimoni ai processi di beatificazione, dei biografi, e anche degli inquisitori), della «Theologia mystica» (i cui documenti sono rappresentati dalla vera e propria trattatistica teorica sulla mistica, in cui questa viene presentata, e interpretata, alla luce della teologia scolastica, dell'esegesi e delle tecniche ascetiche e contemplative) e della «Poesis mystica» (il cui registro è appunto quello della poesia a soggetto mistico o, più genericamente, spirituale). Vi saranno così autori presenti in una sola sezione, e altri, le cui produzioni scritte si sono estese su più generi e registri, presenti in più sezioni, e tra i quali spicca il caso del contemplativo romano, appartenente all'ordine francescano, Carlo Marchionne da Sezze (1613-1670), che descrisse le proprie esperienze mistiche in una autobiografia spirituale, le *Grandezze delle misericordie di Dio*, ma fu anche autore di un testo teorico, il *Trattato delle tre vie*, e di poesie, i *Canti spirituali*. Senza entrare nel merito delle singole scelte antologiche di ciascuna sezione, e senza, ancor più, insistere sulle omissioni (ad esempio, la notevole quantità di autrici mistiche italiane tra secondo '500 e primo '700 – l'arco cronologico coperto dal volume –, da Caterina de' Ricci a Maria Domitilla Galluzzi, da Brigida Morello a Maria Arcangela Biondini, da Maria Crocifissa Tomasi a Paola Maria Centurione, da Giacinta Marescotti alla carmelitana torinese Mariangela Fontanella, per ricordare solo alcune tra le più note, imponeva di per sé una selezione anche drastica, che tuttavia si è inopinatamente spinta ad escludere una delle ultime grandi estatiche del primo Settecento, fortemente segnata dall'esperienza del quietismo, come la beata bresciana Maria Maddalena Martinengo (1687-1737), che avrebbe ampliato i limiti cronologici e soprattutto la proposta storica ed ermeneutica del volume [si veda tut-

tavia l'importante edizione: beata Maria Maddalena Martinengo, *Gli scritti*, voll. 2, Istituto storico dei cappuccini, Roma 2006, pp. 2545]), occorre osservare che i succinti profili biografici premessi ad ogni autore forniscono anche scarse indicazioni utili a comprendere i motivi che ne hanno determinato la presenza nell'antologia. Nell'insieme, oltre all'inclusione di autori poco noti, tranne che agli specialisti, dei quali appare meritevole la riscoperta (come Ignazio Lupi, Bernardo di Sant'Onofrio, Giovanni Maria Gramaldi, Giacinto Parpera, Tommaso Menghini, per la sezione della «Theologia mystica», o di Gregorio Comanini, Maria Alberghetti e Tiberio Malfi per quella sulla «Poesis mystica»), o di altri, più conosciuti, ma le cui pagine lasciano trasparire una peculiare densità concettuale, teologica e spirituale (come Achille Gagliardi, Virgilio Cepari, Gregorio da Napoli, Giovanni Bona, Pier Matteo Petrucci [a proposito del quale occorre rettificare, a p. 668, i dubbi sulla prima edizione delle *Poesie sacre* del 1674, il cui ritrovamento è annunciato da S. Stroppa, *Libri e letture*, pp. 100-103, citato *ivi*] per la «Theologia mystica»), giustificandone di per sé la presenza nell'antologia, il volume si segnala appunto per lo sforzo di rendere visibile la complessità del fenomeno mistico, appunto distinguendone i molteplici registri testuali, che rinviano – almeno implicitamente – alle differenti intenzioni e finalità compositive, ai diversi contesti e modi di produzione scrittoria e di concreta fruizione, alle differenti specificità di contenuto. L'impressione complessiva è dunque che nell'organizzazione dei brani dei diversi autori si sia in parte sedimentato quel rinnovamento degli studi sulla mistica cui si è accennato, e che questa proposta possa costituire la premessa per una maggiore definizione delle specificità non solo letterarie, ma soprattutto storiche, per un verso, e contenutistiche (teologiche, dottrinali) oltre che linguistiche, per un altro verso, del grande campo dei testi mistici italiani dell'età moderna.

L'impresa, in sé ardua, di fornire le indispensabili chiavi di lettura dell'insieme degli autori e dei testi presenti nell'antologia – tanto più necessaria quanto più ampia e diversificata, appunto, la qualità e l'organizzazione delle fonti – è assunta dall'*Introduzione* di Carlo Ossola, tesa a definire il profilo de *La parola mistica* [pp. VII-L]. Denso e ricco di spunti, ed esso stesso sovente solidale con i testi di cui costituisce l'accesso, lo scritto introduttivo affronta in cinque paragrafi la complessità del fenomeno della mistica, disegnando un percorso insieme affascinante e arbitrario, sospeso, in modo ambivalente, tra una innegabile – e forse insopprimibile – attrazione per gli aspetti evocativi, incantatori ed estetizzanti della «parola mistica» e l'esigenza scientifica, anch'essa ormai ineludibile – a rischio, altrimenti, di far svanire nel variegato supermarket «spirituale» dell'attuale nebulosa *New Age* la specificità dei testi mistici dell'età moderna –, di cercare altre prospettive e altre forme e modi di accesso alla mistica. Non più, o non tanto, dunque, fondata sulle aporetiche certezze che una larga messe di studi, in massima parte dipendenti dalle molte intuizioni, ma anche dalle oscurità espressive e concettuali così come dalle molte affermazioni controverse quando non inverificabili sul piano filologico e storico, di Michel de Certeau e della sua scuola, aveva diffuso nella storiografia sulla mistica almeno degli ultimi vent'anni, l'*Introduzione* evidenzia la consapevolezza della posta in gioco, il rischio, appunto, insito nella «riduzione della mistica a mero linguaggio» [«Amore morto», pp. VII-XIII, p. IX], a un canone astratto e autoreferenziale tanto nei propri codici quanto nei suoi interpreti, antichi e moderni, e lascia emergere la necessità di dover ormai «riscrivere una storia alla quale un linguaggio non tanto “manca” ma – più ancora – “non basta”» [*ibi*]. Garbato ma significativo congedo, questo, soprattutto implicito, da una lunga stagione di studi a cui ha dato egli stesso notevo-

le impulso, Carlo Ossola sembra lasciar affiorare l'esigenza di fuoriuscire dalla mera dimensione letteraria ed evocativa della «parola mistica» per ritrovare i volti molteplici, in fondo, della sua storicità. E certo un importante passo avanti in questa direzione è rappresentato proprio da quella opzione strutturale dell'antologia distinta in generi e registri, che, almeno sul piano delle forme letterarie, contribuisce a incarnare il fenomeno mistico non ancora nel concreto dei contesti quanto tuttavia nello specifico dei testi. Visto da questa prospettiva, il volume nel suo complesso appare così un importante laboratorio ermeneutico, virtualmente aperto a decisivi passi in avanti della ricerca. Non si può non osservare tuttavia che, sia in rapporto all'antologia che la segue, sia in se stessa, l'*Introduzione* appare percorsa da una duplice tensione, che resta infine asimmetrica e come tale non ricomposta, tra l'esigenza, inizialmente affermata, di «ritorno alla storia» e la persistente tendenza all'estetizzazione della mistica, mediante l'esaltazione del potere evocativo e fascinatore del linguaggio, lasciando del tutto sullo sfondo i contesti, le cause e i modi di elaborazione dei testi in cui è depositato quello stesso linguaggio. In tal modo, anche le discontinue ma importanti riflessioni di natura terminologica finiscono per sfumare nell'indistinto di un'ermeneutica autoreferenziale che isola i caratteri e le sonorità dei termini della mistica dai contesti di riferimento in funzione di un modello astratto, che si rende così disponibile ad essere applicato, e ritrovato, nelle epoche e negli autori più diversi. È soltanto, infatti, sulla base di un tale modello, in fondo aprioristico, che diviene possibile decontestualizzare radicalmente la «parola mistica» di uomini e donne dal suo specifico referente storico – il cattolicesimo dell'età moderna in Italia (non sono infatti presenti mistici di altre confessioni, in sostanza assenti nella penisola tranne che nel Cinquecento, ma con i quali utili raffronti in prospettiva europea potevano riuscire illuminanti in sede introduttiva), che costituisce l'orizzonte imprescindibile dell'antologia e del secondo paragrafo dell'*Introduzione* [«Una “soledad sonora”. I secoli XVI e XVII», pp. XIII-XXIV] – e seguirne le trasformazioni e le migrazioni in contesti del tutto diversi, sia sul piano geografico sia sul piano storico e religioso-confessionale, nei secoli successivi fino al Novecento. Fin dal terzo paragrafo [«L'“exhaustio” mistica. Il XVIII secolo», pp. XXIV-XXXI] l'orizzonte italiano e il contesto religioso cattolico escono di scena e la ricostruzione del grande tramonto storico della mistica, con le sue complesse cause culturali, teologiche e politiche (a tutt'oggi un problema ancora aperto, al di là della pur rilevante *querelle* sul Quietismo di fine Seicento), resta affidato ad un'indagine linguistico-comparativa che, pur in sé molto interessante e da proseguire ed estendere in modo sistematico, si fonda sui dizionari... francesi del Settecento. E se le accezioni, tipiche della mistica, di quei molti termini che essa aveva in comune con il linguaggio profano – ad esempio tecnico-professionale, se non specificamente scientifico, come «ébullition» o «exhaustion» – lasciano minime tracce o scompaiono del tutto nei dizionari del XVIII secolo in Francia [cfr. pp. XXVIII-XXX], questo dato sembra piuttosto segnalare l'alto grado di secolarizzazione del linguaggio corrente (francese) in generale – o forse meglio: dei linguaggi laici tecnico-scientifici, da poco nati e in grande espansione – piuttosto che la specifica perdita di prestigio linguistico del linguaggio mistico. Resta così il dubbio se sia proprio quello dei dizionari il terreno documentario più adeguato ed esemplificativo del tramonto della mistica e della sua scomparsa dal linguaggio collettivo. La grande frattura, piuttosto, andrebbe forse misurata sul piano, più congruo e dunque maggiormente significativo, del linguaggio religioso, che nelle sue diverse forme ed espressioni letterarie (dalla trattatistica all'agiografia e alla letteratura di pietà etc.) si andò rapidamente (ma quanto, e secondo quali modalità?) depu-

rando, fino a rendersi quasi impermeabile, dai vocaboli e dalle formule tipiche del linguaggio mistico, come si può osservare in uno dei grandi avversari della mistica della prima metà del Settecento, Ludovico Antonio Muratori, i cui influssi culturali (e in generale quelli della cosiddetta «Aufklärung cattolica») sul panorama italiano sono ovviamente ben noti, ma attendono ancora di essere analiticamente indagati in questa prospettiva. Ben poche perplessità, tuttavia, vi sono sul fatto che fu soprattutto in quell'ambito che si inaugurò un canone letterario, e insieme teologico e intellettuale, destinato a segnare profondamente non solo le istituzioni ecclesiastiche ma anche il linguaggio religioso cattolico in una direzione programmaticamente antimistica sul piano culturale e, di fatto, anche linguistico. Un altro esempio significativo di terreno privilegiato – rimasto fuori dalla prospettiva dell'*Introduzione* – per una simile indagine, letterariamente e storicamente fondata, è certo costituito dall'agiografia, e più precisamente dalle diverse versioni di «vite dei santi» in senso ampio (ossia di personaggi «morti in odore o in concetto di santità», soprattutto se non successivamente canonizzati) che nel corso del Seicento e del Settecento vennero sottoposte a successive riscritture, nel tentativo, quasi sempre fallito, di rendere compatibili esperienze religiose di tipo mistico-estatico, in specie femminili, con i nuovi canoni di santità che la Chiesa era venuta elaborando, lentamente e tra molte difficoltà, fin dall'ultimo Cinquecento, consolidatisi poi con i decreti di Urbano VIII e definitivamente istituzionalizzati da Benedetto XIV nel secondo quarto del Settecento. È noto che tali nuovi canoni di santità erano (e sono tutt'ora) incentrati sul concetto di «esercizio delle virtù in grado eroico» e in essi sostanzialmente nullo era lo spazio per la santità mistica: la progressiva scomparsa del «fatto» mistico dalle scritture agiografiche, frutto di una duplice dinamica di adeguamento alle istanze istituzionali e di ripiegamento di fronte alle pressioni esercitate dalle medesime istituzioni ecclesiastiche così come dal Sant'Uffizio, comportava la scomparsa dello stesso linguaggio – sovente derivato proprio dai mistici – utilizzato per descriverle.

Divaricata dai suoi concreti contesti storici e fuoriuscita dall'ambito cattolico e italiano, come si è accennato, la «parola mistica» viene così resa disponibile a vertiginose migrazioni linguistiche e geografiche, dalla Francia di Balzac, Flaubert, Bernanos, Bresson all'Italia di Leopardi, dalla Russia di Leskov, Turgenev, Gončarov, Dostoevskij all'America di Melville, sotto il segno della «pura perdita» [«Secolo XIX», pp. XXXI-XXXIX], dell'«inutilità», della «miseria irredenta» e dell'«umile nudità», per approdare al Novecento [«O Morgenlandfahrer”. Il XX secolo», pp. XXXIX-L], dove riaffiora nelle meditazioni che nutrivano l'alta lezione etica – apprendo, ma di sfuggita, uno squarcio sul legame tra mistica e politica – di Dag Hammarskjöld, Segretario generale dell'Onu perito in un tragico quanto poco chiaro incidente aereo, e nelle definizioni della lingua *tuareg* stilate da Charles de Foucauld, compiendo così un percorso segnato dalla ricerca dell'«incondizionato» [p. IX] nel linguaggio.

Affascinante nei suoi *détours*, la traiettoria dell'*Introduzione* disegna un profilo in cui il gesto ermeneutico appare preponderante e approda al polo opposto rispetto ad alcune delle sue stesse premesse, poiché le evocative epifanie dell'«incondizionato» – che pure, sotto certi aspetti, è l'autentico «oggetto» della mistica – nel linguaggio dell'età contemporanea, finiscono per collocarsi agli antipodi di quel «ritorno alla storia», al concreto dei testi e dei contesti, dei conflitti e degli scontri, che era parso affiorare inizialmente, nella consapevolezza del rischio implicito nella «riduzione della mistica a mero linguaggio» autoreferenziale. E se larga parte delle ricerche degli ultimi decenni – come i molti studi di storia delle donne e di *gender history*,

Recensioni

299

che pure hanno sovente assunto come campo d'indagine le mistiche e posto in luce molte delle cause storiche e sociali che presiedettero alle modalità di redazione dei testi mistici, soprattutto femminili, dell'età moderna; o come l'ampia messe di ricerche sulla santità e sulla direzione spirituale in età moderna e sulle sue ricadute in campo cattolico, sia istituzionale e teologico sia, in fondo, culturale e letterario – non sembrano aver offerto spunti in relazione alle vicende della «parola mistica» ripercorse nell'*Introduzione*, ciò non appare irrelato ai presupposti stessi in base ai quali essa è concepita, così come al lettore non può non restare, tra il resto, la curiosità di sapere se nell'Italia, e nel cattolicesimo, tra Otto e Novecento non siano davvero più state pronunciate «parole mistiche», umili e perseguitate, mormorate magari nelle desolate terre del Meridione o vergate con grafia incerta ma limpida intuizione nei borghi di qualche provincia toscana o veneta, o se invece Pio da Pietrelcina, o Gemma Galgani, o Antonio Ricucci, o tante altre figure dimenticate, o deformate, o ridotte al silenzio potrebbero ancora offrire occasione di udire riecheggiare frammenti di «incondizionato», riluttanti quando non tetragoni ad ogni estetizzazione.

Guido Mongini

INGEBORG JOSTOCK, *La censure négociée. Le contrôle du livre à Genève. 1560-1625*, Librairie Droz, Genève 2007, pp. 440.

È assai difficile, trattando argomenti al centro del dibattito storiografico da decenni, poter presentare un punto di vista profondamente innovativo. Il libro di Ingeborg Jostock sulla censura libraria a Ginevra tra fine Cinquecento e inizio Seicento riesce brillantemente in questo arduo compito, offrendo ai lettori non solo un'indagine documentatissima, ma anche prospettive di ricerca originali, capaci di superare vecchi schemi interpretativi e di presentare un'antica questione sotto nuovi punti di vista. Sollecitata da una conoscenza vasta e aggiornata della storiografia sulla censura europea e da una particolare attenzione per la storia dell'editoria, l'autrice propone di studiare gli apparati repressivi sulla stampa a Ginevra, uno dei più importanti fulcri d'irraggiamento della Riforma e centro tipografico di prima grandezza, a partire da singoli *case-studies* e alla luce di una precisa valutazione dei mutevoli giochi di forza. Attraverso le fonti interne delle istituzioni ginevrine il volume non si limita a descrivere le vicende della censura libraria, ma percorre l'intera storia della città mostrando come ogni singola proibizione fosse oggetto di una intensa negoziazione tra varie esigenze e poteri. Il procedimento censorio doveva infatti contemperare la volontà di controllo dottrinale e morale imposta dal Concistoro e dalla Compagnia dei pastori, organismi che avevano anche un ruolo di esempio e direzione morale per tutto il calvinismo europeo, con le necessità politiche ed economiche delle magistrature cittadine e del mondo dell'editoria e del commercio, che tanta ricchezza convogliava a Ginevra. Il risultato fu una censura negoziata, costretta quasi sempre al compromesso, e una situazione mai completamente asservita a mere pretese confessionali.

Diviso in tre parti che scandiscono le varie fasi della storia della stampa ginevrina e dei conflitti tra il potere ecclesiastico e quello secolare, il libro comincia con il tracciare l'organigramma istituzionale della censura. A partire dal 1559 la censura preventiva fu sottoposta al controllo congiunto di Stato e Chiesa con misure simili a quelle che si ritrovano nel mondo cattolico (esame dei testi da parte di consultori, obbligo del deposito legale del manoscritto e della copia stampata). L'anno

seguito i tipografi furono riuniti in una corporazione di mestiere, al cui vertice fu posta una commissione per la stampa formata da un membro del Consiglio cittadino, da un membro eletto dalla Signoria e, dal 1580, dal rettore dell'Accademia. Dal punto di vista formale il ruolo dei pastori era quindi garantito, anche se non era preponderante. In realtà, finché Calvino rimase in vita (1664), la Chiesa ebbe il sopravvento anche nel campo della censura. Il caso del processo allo stampatore Vincent Brès, qui presentato per la prima volta con una ricca edizione di fonti in appendice al volume (Annexe II), dimostra la larga influenza goduta in quel momento dalla Compagnia dei pastori: Calvino in persona denunciò Brès, reo di avere pubblicato un abecedario sospetto di antitrinitarismo, ne ottenne la condanna e, allo stesso tempo, sfruttò l'occasione per introdurre nuove misure più severe sulla qualità della stampa. Alla morte del Riformatore, però, la situazione economica e politica mutò rapidamente: da una parte, le tipografie ginevrine iniziarono a soffrire la concorrenza dei propri confratelli protestanti di Francia, che impiantarono ed organizzarono proprie stamperie; dall'altra, la strage di San Bartolomeo (agosto 1572) impose ai pastori calvinisti una presa di posizione contro la corte francese e le tesi ufficiali del massacro, sovvertendo in questo modo la politica moderata della Repubblica verso i re di Francia, utili alleati della confederazione svizzera soprattutto in funzione antisavoiana. In questo periodo di tensioni tra Compagnia dei pastori e Consiglio Beza, spesso assente dalla città per i suoi incarichi a favore delle chiese riformate di Francia, preferì evitare gli scontri più aspri tra il potere politico e quello ecclesiastico in modo da mantenere il mito di Ginevra, a cui guardavano con speranza gli ugonotti. In complesso si assiste nel corso del secolo ad una avanzata del potere politico nel campo del controllo librario: in questi anni si colloca forse il caso più eclatante di censura preventiva, quello che conosce come protagonista lo stesso Beza e la sua opera monarcomaca *De droit des magistrats*, la cui prima edizione non ebbe la possibilità di essere stampata a Ginevra. Jostock è comunque sempre attenta a rilevare la flessibilità di ogni decisione e l'uso spregiudicato delle stampe alla macchia, che permettevano di salvare il buon nome della città e, allo stesso tempo, garantirne la missione religiosa.

Ad inizio Seicento le condizioni sono ancora più sbilanciate a sfavore della Compagnia dei pastori, ormai priva anche dell'autorevolezza di Beza e divisa al suo interno per ragioni dottrinali e di prestigio. Il nuovo equilibrio di forze permise una maggiore libertà di stampa per le tipografie ginevrine, che si rivolsero con sempre maggior lena al mercato cattolico, ben più ampio di quello protestante. Pubblicazioni di libri destinati ai nemici di religione non erano una novità nemmeno nel Cinquecento, ma furono in genere ostacolate efficacemente dall'intervento della Compagnia dei pastori. Con il nuovo secolo esse paiono divenire la norma: mascherate attraverso l'uso di falsi indirizzi, le tipografie calviniste davano alla luce sia stampe per i magistrati della vicina Savoia sia opere di diritto canonico e anche libretti di devozione cattolica, un vero successo tra i lettori fedeli a Roma. Secondo l'autrice, una delle ragioni principali della crisi della stamperia ginevrina nella seconda metà del Settecento fu per l'appunto la soppressione della Compagnia di Gesù.

Al tema principale del confronto di poteri all'interno dell'*establishment* ginevrino, la ricerca di Jostock aggiunge altri filoni minori d'indagine per completare il quadro della censura nella "Roma protestante". I capitoli ottavo e nono sono assai interessanti, in particolare per il lettore italiano, perché introducono due altri aspetti della politica censoria ginevrina, la disciplina delle letture e le esportazioni, che

si ritrovano con frequenza sul versante cattolico. Se si può ammettere una certa libertà di stampa, favorita dagli interessi politici ed economici delle magistrature cittadine nell'industria tipografia, Ginevra si dimostrò invece all'altezza della sua fama di rigore per quanto riguarda il controllo dei costumi all'interno della cerchia delle sue mura. La lettura di libri considerati lascivi, innanzi tutto Rabelais, romanzi di cavalleria e versi d'amore come quelli di Catullo, Ovidio e Petrarca, era severamente vietata e condannata, soprattutto tra gli irrequieti studenti dell'Accademia e tra gli artigiani. Erano inoltre proibiti tutti quei generi di stampa popolare, come gli almanacchi, in cui trovassero ancora posto pronostici o altri artifici divinatori. Stessa faccia di una medesima medaglia erano poi le pratiche di riscrittura, che permettevano di riassetare scritti dalla incompleta ortodossia. Jostock studia in particolare l'opera del pastore Simon Goulart, che nel corso della sua vita procedette a stampare edizioni espurgate delle canzoni di Orlando di Lassus, dei *Six livres de la République* di Jean Bodin e probabilmente anche degli *Essais* di Montaigne. Benché gli esempi riportati siano solo tre, essi risultano estremamente rilevanti: il caso di Orlando di Lassus è infatti uno dei pochissimi esempi noti di censura musicale, dal momento che Goulart non solo modifica i testi, ma anche interviene sugli spartiti. Anche l'espurgazione di Bodin può dirsi eccezionale in quanto, a differenza delle edizioni riviste di Orlando e Montaigne, fu promossa direttamente dal Consiglio cittadino e coinvolse gli interessi politici di Ginevra. In generale, i criteri di espurgazione non paiono discostarsi molto dall'*ars censoria* codificata dalle congregazioni pontificie di parte romana: anche a Ginevra si sottraggono i passi contrari alla fede e ai buoni costumi e, ancor di più, quelli che vengono a colpire rivendicazioni di carattere politico.

Infine, si segnalano le appendici documentarie che concludono il volume: oltre alla già citata appendice seconda relativa al processo Brès, il primo *annexe* del libro contiene l'edizione, parziale o integrale, di tutti i provvedimenti assunti dal Consiglio, dalla Compagnia dei pastori o dal Concistoro in materia di stampa tra il 1539 e il 1625, mentre il secondo fornisce una specie di Indice dei libri proibiti ginevrino, elencando tutti i libri vietati dalle autorità cittadine tra il 1560 e il 1620 e dando anche una breve spiegazione dei divieti. Inoltre, è aggiunta la lista dei libri espurgati e si introduce una distinzione assai opportuna tra i libri proibiti per ragioni politiche o religiose e quelli invece proscritti solo per questioni di privilegio di stampa.

In conclusione, il libro di Ingeborg Jostock si rivela un contributo innovativo sotto molti punti di vista. In particolare, questa ricerca aiuta a mettere a fuoco categorie storiografiche come quelle della confessionalizzazione e del disciplinamento sociale che tanta fortuna hanno avuto negli ultimi decenni. Da un lato questa ricerca evidenzia come gli strumenti della censura libraria rimanessero assai simili sia nel mondo riformato sia in quello cattolico: a Ginevra si incontrano roghi di libri, un sistema di censura preventiva e preoccupazioni confessionali accostabili a quelli romani. D'altra parte, le pressioni di carattere religioso, pur di primaria importanza, alla fine risultano perdenti nel quadro offerto dalla Jostock e mettono in luce una differenza sostanziale non tanto tra Cattolicesimo e Riforma, ma tra una struttura ierocratica come quella pontificia che si impone sostanzialmente in Italia e il sistema di paesi quali gli Stati calvinisti oppure anche la cattolicissima Spagna, dove la repressione della stampa rimase sempre materia di misto foro tra Stato e Chiesa.

Marco Cavarzere

GIORGIO SPINI, *Una "testimone della verità". Eleonora de Fonseca Pimentel tra impegno civile e riflessione etico religiosa*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Ed. "La città del sole", Napoli 2007, pp. 86.

La figura della Pimentel e il suo "martirio" avevano colpito il giovane Spini che aveva letto e meditato il saggio del Cuoco sulla Rivoluzione napoletana del 1799. Le ultime parole della nobile patriota napoletana, pronunciate prima di salire il patibolo e che erano una citazione dall'*Eneide* di Virgilio (*Aen.* I, v.203), «Forsan et haec meminisse juvabit», venivano poste come emblema e *incipit* di un romanzo giovanile di Spini pubblicato nel 1938, *1,99%*, (tipografia editrice «La Vittoria», Catania), che era un omaggio alla presenza evangelica in Italia e un invito alla resistenza contro la dittatura fascista. La cifra alludeva al censimento del 1931 che, condotto con criteri approssimativi che dovevano dimostrare la scomparsa del protestantesimo in Italia, chiedeva non quale fosse la religione degli intervistati, ma «in quale religione» fossero battezzati. La conclusione, che dichiarava la presenza di solo 100.000 protestanti in Italia, l'1,9 %, doveva dimostrare la assoluta e *totale cattolicità* degli italiani. Il volume veniva riedito dalla Claudiana nel 2004 (*Anno XVI dell'era fascista*, 1,9%, a cura di Rosa Maria Galleni Pellegrini e con introduzione di Antonio Di Grado) e Spini riproponeva quella citazione con una nota che ne spiegava il profondo significato autobiografico:

«Nel 1938 quel ragazzo di ventidue anni, che ero io allora, aveva a sua volta ripetuto le parole di Enea e di Eleonora come messaggio ai suoi lettori, in quel nero anno XVI dell'Era Fascista, così privo apparentemente di qualsiasi speranza per chi non si piegasse alla schiavitù. Questo che oggi proviamo sulla nostra carne viva, con tanto dolore [...], "olim" un giorno che certo sarebbe venuto, non sarebbe stato che un ricordo su cui tornare col pensiero rasserenato. Più o meno era questo il messaggio che quel ragazzo tentava di mandare a chi leggesse le sue pagine, magari ingenuo, o ancora immaturo letterariamente. E alcuni lo raccolsero anche se certamente pochi e certamente quasi tutti all'interno del ghetto protestante».

La ripresa di questo tema e lo studio della Pimentel non erano quindi occasionali, quando Spini tenne le sue lezioni all'Istituto italiano per gli studi filosofici nel dicembre 2005; era la riproposizione di un antico tema di riflessione nel quale la ricerca e lo studio si collegavano ad un messaggio di libertà che aveva ispirato la sua vita e la sua ricerca. Spini non ha potuto completare totalmente il lavoro e il suo allievo Stefano Gagliano si è preoccupato di curare l'edizione con alcune utili indicazioni e/o riferimenti bibliografici. Ma il testo conserva tutta la vivacità degli interventi propria dello storico e anche il linguaggio dell'uomo che viveva con grande partecipazione le vicende culturali, politiche e religiose del suo tempo.

Della Pimentel l'autore ripercorre il profilo biografico, valorizzando tra gli altri gli studi di Croce, descrive le sue origini familiari e le vicende che portarono lei e la sua famiglia, di origine portoghese, ad approdare a Napoli dopo che nella Roma di Clemente XIII, dove la sua famiglia si era trasferita alla metà del secolo alla ricerca di prebende, non si doveva più trovare un clima favorevole. La sua formazione letteraria e la sua ampia cultura rivelano una figura paterna che era stata di «aiuto e non ostacolo» (p. 17); le sue frequentazioni di alcune famiglie come i Serra di Cassano, in onore dei quali pubblicava sonetti, cementano rapporti che sarebbero rimasti forti negli anni. Nell'agosto del 1799 la poetessa sarebbe salita sul patibolo insieme al giovane Gennaro Serra di Cassano. Spini ripercorre i rapporti culturali le "dotte amicizie", analizza la sua produzione letteraria evidenziando i temi illuministici ma anche

quelli di «un riformismo religioso non lontano dal giansenismo» (p. 30). In particolare l'aver ospitato nel 1785 Friedrich Münter, vescovo luterano, studioso di archeologia e *gros bonnet* massonico, diviene un indice significativo del rapporto con la massoneria e con la società segreta degli Illuminati. Nel 1790 Eleonora de Fonseca Pimentel traduceva dal latino un'opera dei primi del Settecento di Niccolò Carovita, *Niun diritto compete al Sommo pontefice sul Regno di Napoli*, un lavoro che era un modo di intervenire nella polemica relativa alla chinea. La sua introduzione ricordava Giannone come «martire della causa nazionale» (p. 35). Nel 1792 traduceva un'opera di un regalista avversario del potere pontificio, Antonio Pereira de Fuguerido, *Analisi della professione di fede di Pio IV*. Spini collega questa iniziativa agli echi della rivoluzione francese, e in particolare della Costituzione civile del clero, già condannata da Pio VI l'anno precedente, ritenendo che la Pimentel e il sacerdote Cestari, curatori dell'opera, abbiano voluto in questo modo sostenere «la posizione dei fautori della Costituzione, come i giansenisti Grégoire e Clement, dimostrando che i decreti papali non erano articoli di fede» (p. 38). La tesi dell'opera era che «il deposito della fede si era chiuso con la morte degli apostoli» e che quindi «La chiesa Romana, in pratica, non poteva che farsi esegeta di tal deposito; ogni posteriore addizione, anche se avallata da decreti papali, non aveva lo stesso grado di autorità» (p. 39). Commenta Spini: «La distanza dal "Sola Scriptura" protestante si riduceva al minimo». Analogo il significato di un'altra opera della Pimentel, l'oratorio sacro *La fuga in Egitto*, dedicato a Carlotta di Borbone, moglie dell'erede al trono portoghese; l'operetta è molto lontana dagli stilemi consueti di carattere devozionale; tutto il testo riprende quasi alla lettera la narrazione biblica. Il fatto assume rilievo se si ricorda che in Italia la lettura della Sacra Scrittura non era diffusa e la Bibbia tradotta dal Martini non era di facile consultazione, tanto che Spini si chiede se non avesse visto la traduzione del Diodati. Pur non potendo dimostrarla, l'autore afferma che «L'ipotesi di una Eleonora giansenista in fatto di anti-papalismo, ma arminiana in fatto di ottimismo antropologico è seducente assai» (p. 47). Nell'ultimo capitolo vengono descritti gli ultimi anni di vita della Pimentel e l'impegno nella rivoluzione del 1799. Dal 1792 al 1799 non si hanno notizie della sua attività; questo silenzio sarebbe un «indizio» del «ripudio del terrore» montagnardo che poi avrebbe stigmatizzato successivamente in un articolo del «Monitore». Per questo motivo lo studioso ritiene che sarebbe sbagliato qualificarla come «giacobina» (p. 53) e la avvicina al vescovo giansenista Serrao, che la ricorda in una lettera a Scipione de' Ricci del 1797 insieme ai «tanti virtuosi amici, immolati alla vendetta del papa» (p. 55), come il sacerdote Giuseppe Cestari, Francesco Conforti, Mario Pagano, Ignazio Ciaia uccisi dai reazionari. La partecipazione all'attività della Repubblica napoletana si esprimeva con i contributi pubblicati su il «Monitore Napoletano», di cui fu praticamente redattrice unica. Spini analizza gli articoli e parla di «candore» a proposito delle «missioni civiche» (p. 63) proposte per spiegare ed educare alla democrazia il popolo, anche se riconosce centrale il problema della educazione popolare che non poca attenzione avrebbe raccolto nei decenni centrali del Risorgimento. Diversi e rilevanti sono i problemi affrontati in questi articoli, come il resoconto del dibattito tra Cestari e Pagano sull'abolizione della feudalità, nel quale la Pimentel sostiene la posizione mediana di Giuseppe Albanese. Dopo la partenza dei francesi nel maggio 1799 Napoli è abbandonata a se stessa e la fine tragica è segnata; l'appello per una Italia unita che viene pubblicato sul «Monitore» sembra a Spini un «grido profetico»: «questa donna ammirabile sembra aver scorto di là dal cupo presente, il giorno in cui la libertà farà ritorno» (p. 72). Sono parole che possono spiegare quel richiamo ammirato che aveva posto come *incipit* del suo

romanzo giovanile. Egli descrive la vendetta delle truppe sanfediste del cardinal Ruffo e la carneficina di tanti nobili e illustri personaggi. Da una testimonianza derivante dalla confraternita dei Bianchi che aveva assistito i condannati Spini trae la notizia che si sarebbero preparati alla morte leggendo la Bibbia. La sua grande ammirazione per la donna trucidata gli suggerisce il termine di martire, così come la sua fede evangelica l'equiparazione tra martire e testimone della verità che dà il titolo al libro: «Per questa fede che non può non dirsi evangelica, essa visse e lottò. Di questa fede morì martire, nel senso che il termine *màrtir* [sic] ha nel greco del Nuovo Testamento: "testimone della verità"» (p. 86).

Bruna Bocchini Camaiani

ROBERTO REGOLI, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, pp. 514.

Roberto Regoli, professore di storia della Chiesa contemporanea alla Pontificia Università Gregoriana, ricostruisce, in quest'opera, la vita ed il lavoro di Ercole Consalvi presso la curia romana ed in particolare l'attività di segretario di Stato svolta in due momenti cruciali della storia dello Stato Pontificio: il concordato con Napoleone e il congresso di Vienna. «Consalvi ricorda [nelle sue *Memorie del Cardinale Ercole Consalvi*, a cura di Mario Nasalli Rocca di Corneliano, Angelo Signorelli, Roma 1950, p. 161] che al tempo del suo primo ministero, il segretario di Stato era ministro dell'Interno, dell'Estero e di ogni genere d'affare» [p. 155]. L'autore spiega che in realtà non vi era affatto una definizione di ruoli né a livello pratico né teorico all'interno della curia romana e fu proprio durante il periodo consalviano che l'ufficio della segreteria di stato andò definendosi e rafforzando le sue funzioni. Il Segretario era il primo rappresentante del pontefice e colui che metteva in atto la volontà pontificia, con l'uso di prerogative e poteri particolari: si occupava di questioni legislative, amministrative oltre che diplomatiche, da intendere non solo come affari politici, ma anche spirituali e religiosi.

Consalvi nasce a Roma da famiglia nobile e all'età di sei anni fu affidato alla protezione del cardinale Negroni grazie al quale ricevette la prima istruzione presso gli Scopoli di Urbino e in seguito presso il seminario-collegio di Frascati. Proseguì i suoi studi all'Accademia dei Nobili Ecclesiastici di Roma e conseguì il dottorato in diritto presso la Sapienza. Nel periodo della sua formazione fu a contatto diretto con alcune personalità del clero che sostenevano una posizione di reazione contro le diverse correnti presenti nel periodo in tutta Europa – giansenismo, episcopalismo, febronismo, giurisdizionalismo, giuseppinismo, gallicanesimo – per difendere il pontefice e le sue prerogative. Questi ecclesiastici influirono all'interno della curia romana, ma anche sulle giovani generazioni a loro affidate.

Fu durante il periodo degli studi universitari che Consalvi venne a contatto con questa posizione teologico-politica attraverso la lettura di testi e in particolare tramite il suo docente di diritto Francesco Antonio Zaccaria, uno degli scrittori gesuiti più noti del periodo e insegnante all'Accademia dei Nobili Ecclesiastici. Educato in questo ambiente, Consalvi sosterrà, spiega l'autore, il primato pontificio e l'inalienabilità del territorio dello stato per tutta la sua vita, pur concedendosi una certa libertà di pensiero all'epoca del concordato francese.

Il cardinale viene descritto dall'autore come un uomo di carattere, di salute cagionevole ma sempre disposto a viaggiare; interessato alla cultura in generale e

Recensioni

305

con il desiderio di una vita tranquilla, che gli permettesse di coltivare i suoi numerosi interessi (pp. 137-138): era appassionato di letteratura, di musica, delle belle arti, della coltura dei fiori e infine scrittore di poesie.

Iniziò la sua carriera all'interno della Santa Sede nel 1782. Fu all'interno della curia di Pio VI che Consalvi mosse i primi passi della sua carriera svolgendo ruoli che lo posero al centro degli affari ecclesiastici. I primi incarichi ufficiali furono: votante di Segnatura di Giustizia, segretario della Congregazione particolare sull'Esame dei ricorsi dei bolognesi contro il piano Boncompagni, uditore di Rota e assessore della Congregazione Economica Militare. A questi andarono ad aggiungersi, anche, incarichi ufficiosi tra i quali si ricorda l'impegno a tenere la corrispondenza con mons. Giuseppe Albani in missione speciale a Vienna nel 1796. Analizzando queste lettere, Regoli riporta i punti più importanti affrontati nella corrispondenza con Albani ovvero: la politica verso l'imperatore e verso la Francia, i beni temporali dello Stato pontificio, le questioni militari e la plenipotenza di Albani a Vienna.

Soffermandoci sui beni temporali si evince come in quel periodo Consalvi si dimostrava intransigente nella conservazione dei territori pontifici. Le motivazioni, come spiega Regoli, erano duplici: una d'ordine di principio: il papa aveva compiuto dei giuramenti che lo obbligavano a mantenere integri gli Stati della Chiesa; e un'altra d'ordine politico internazionale: l'equilibrio italiano sarebbe stato sconvolto dalla ridefinizione dei confini dello Stato pontificio. Tali motivazioni ritorneranno per tutto il ventennio successivo e in particolare al tempo del congresso di Vienna. Consalvi così si esprime scrivendo ad Albani: «se vi obiettano che il Papa ha ceduto ai francesi le provincie, fate rilevare la bella differenza che corre fra il cederle a tavolino, per trattato e il cederle a forza, col coltello alla gola, e col nemico alla porta di casa» (Lettera di Consalvi citata da Lajos Pásztor, *Un capitolo della storia della diplomazia pontificia. La missione di Giuseppe Albani a Vienna prima del Trattato di Tolentino*, in «Archivium Historiae Pontificiae» 1[1963], pp. 295-383), ma di fatto, come ricorda l'autore, «era comunque [stato] firmato un trattato tra legittimi poteri» (p. 173). Il recupero dei beni temporali della chiesa fu al centro delle maggiori preoccupazioni dei cardinali riuniti a Venezia per il conclave. I cardinali erano d'accordo nel «dare peso a Vienna, ma divergono nell'effettiva ingerenza che questa può avere all'interno del conclave e dunque della Chiesa» (p. 184).

Consalvi fu eletto prosegretario del conclave e tale carica gli imponeva di mantenersi neutrale rispetto all'elezione. Dalla corrispondenza tra Consalvi ed Albani, l'autore evince che all'interno del Conclave vi erano tre schieramenti: uno neutrale composto da Gerdil e de Zelanda; il secondo capeggiato da Antonelli e Herzan; infine il terzo diretto da Albani. La storiografia ha messo in questione l'effettivo ruolo svolto da Consalvi per l'elezione di Pio VII, non trovando comunque una valutazione condivisa.

Lo storico Lajos Pásztor «riconosce in lui [Consalvi] l'ideatore della strategia che sbloccò il conclave» (p. 190): secondo la sua tesi fu infatti il prosegretario a suggerire ad Antonelli, attraverso il cardinale Ruffo, il nome di Chiaramonti quale candidato per il proprio Partito.

Ma, leggendo la corrispondenza segreta tra Consalvi ed Albani, Regoli propone una nuova lettura delle fonti ed asserisce che il prosegretario perorò fino all'ultimo la candidatura di Bellisomi, cercando di convincere Albani a trovare sostegno a Vienna (p. 198).

Chiaramonti fu eletto il 14 marzo 1800 e il giorno seguente nominò Consalvi segretario di Stato «sia per svincolarsi dal partito capeggiato dallo Herzan, che vole-

va il cardinale Flangini (filo imperiale) che per servirsene, a causa delle capacità tecniche» (p. 199).

L'azione ecclesiale consalviana interna alla Curia era legata a più dimensioni: rapporti umani, visione politico-ecclesiale e mentalità. Consalvi non aveva cercato di ricoprire alte cariche nella Curia, come ci racconta Regoli, ma a causa della necessità dei tempi e della mancanza di uomini si era ritrovato immesso in servizi delicati e responsabilità di là dei suoi meriti. A livello di rapporti umani Consalvi fu inizialmente apprezzato e ricercato, e ben inserito nell'ambiente curiale dove aveva diverse amicizie. Nel tempo questa serenità di rapporti venne meno: a partire dall'assunzione di maggiori responsabilità entrò in rapporti tesi ma ancora rispettosi con Antonelli, mentre conflittuali erano quelli con di Pietro e addirittura spiacevoli con Flangini. Il rapporto con Spina fu invece costantemente sereno.

L'autore definisce la visione politica di Consalvi moderata. Se sotto Pio VI questa sua posizione fu marginale, con Pio VII divenne, invece, chiave di volta delle nuove relazioni internazionali. Si mostrò moderato verso la Francia, anche se inizialmente con discontinuità, per arrivare a riconoscere al nuovo governo il suo ruolo politico e militare. Ovviamente il cardinale era intransigente nel voler recuperare i territori della chiesa.

Consalvi entrò gradualmente nell'affare delle trattative con la Francia. All'inizio la sua partecipazione era essenzialmente funzionale, cioè interveniva in virtù del suo ufficio di segretario di Stato: come moderatore dei lavori, era lui a ricevere i dispacci di Spina e da lui erano inviate le risposte. L'autore afferma che in tutto questo Consalvi non assunse nessuna posizione teologica, bensì politica: l'obiettivo era la riconciliazione con la Francia. Consalvi fu decisivo prima a Parigi, dove interpretò le istruzioni e, di fatto, era andato oltre, poi a Roma, dove fece opera di pressione sui cardinali per la ratificazione. Regoli sostiene che la convenzione, voluta e ottenuta dal potere civile, si era potuta accettare dalla Santa Sede grazie all'opera di Consalvi.

Il segretario di Stato seguì il destino di Pio VII e fu nel medesimo periodo allontanato dalla Santa Sede e in seguito liberato nel 1814 e richiamato dal papa nel suo incarico. Pio VII aveva un'urgenza: ripristinare l'autorità pontificia sia a livello del potere temporale sia spirituale.

Consalvi, rientrato nel suo ruolo di segretario di Stato, iniziò i suoi viaggi di missione per ricostituire la struttura politico-giuridico-amministrativa degli Stati pontifici, così si recò a Parigi, Londra e Vienna. Regoli utilizza per questo periodo la corrispondenza tra Consalvi e il cardinale Pacca, prosegretario di Stato. Il segretario, in Francia, si trovò a dover affrontare la questione dei vescovi non dimissionari e dei vescovi in generale; si trattava di stabilire la circoscrizione delle diocesi, la loro dotazione, ovvero tutto ciò che riguardava gli elementi stabiliti con il concordato. In Inghilterra si trovò a discutere con il ministro degli esteri a proposito dei cattolici, cui fu concessa l'emancipazione e parificazione agli altri sudditi attraverso una semplice legge e non un concordato tra i due poteri, come avrebbe preferito la Santa Sede. I rapporti con gli Asburgo furono più complicati. Roma aveva bisogno dell'aiuto austriaco per il recupero del pieno potere temporale e per questo motivo si usarono dei riguardi rispetto all'invasione dell'imperatore nelle nomine religiose all'interno del suo regno. La situazione con la Germania era ancora più complicata e si giunse a una soluzione solo dopo il congresso di Vienna.

L'autore si pone in costante confronto con la storiografia precedente per «debito formativo, informativo ed anche veicolante» (p. 19) offrendo un'analisi lunga ed elaborata della letteratura precedente. Regoli utilizza e offre al lettore con indicazio-

Recensioni

307

ni precise della reperibilità le fonti prodotte direttamente dal cardinale e quelle prodotte dagli uffici alle sue dipendenze. Oltre alla ben nota corrispondenza al tempo della convenzione con la Francia (1800-1801) edita da Alfred Boulay de la Meurthe e le lettere pubblicate in «La civiltà cattolica», utilizza le fonti epistolari dei periodi 1800-1801 e 1814-1815, in cui il segretario di Stato dall'estero espresse le sue opinioni. Parte di queste fonti, in particolare quelle pubblicate nella rivista «La civiltà cattolica» sono state già analizzate in diversi studi, e da questi ne usciva un Ercole Consalvi essenzialmente uomo politico, come afferma Adolfo Omodeo: «era tutt'altro che un'anima religiosa [...]. Era sopra tutto un tecnico, a cui era affidata la gestione degli affari della Chiesa, e questo suo mandato l'assolverà con rigorosa fedeltà» (Adolfo Omodeo, *Cattolismo e civiltà moderna nel secolo XIX*, III, *Il Cardinale Consalvi al Congresso di Vienna*, I, in «La critica» 36 (1938), pp. 426-440, qui p. 429) (p. 140). Regoli si vuole porre in continuità con questi studi ma allo stesso tempo si percepisce la sua volontà di presentare Consalvi come uomo religioso e in risposta a Omodeo afferma: «non manifestava il suo rapporto con Dio, quando ciò non andava fatto».

La novità promossa dall'autore è l'utilizzo di fonti prodotte da personaggi coevi come le memorie del cardinale Bartolomeo Pacca, il piano di riforma del prelado Giuseppe Antonio Sala, il diario del conclavista Brunelli, e infine il *Giornale* di mons. Michele di Pietro relativo all'iter curiale di approvazione della convenzione del 1801 e la corrispondenza dei prelati in esilio. Gran parte delle fonti è conservata all'*Archivio di Stato Vaticano*, all'archivio degli *Affari ecclesiastici straordinari* e all'archivio della *Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli* dove vi si trova il Fondo Consalvi.

L'autore sostiene nuove prospettive di ricerca – ad esempio la questione della tratta dei negri – e propone nuove letture, ma a tratti risulta poco convincente, ad esempio laddove asserisce, per contraddire la precedente storiografia che sosteneva l'inimicizia consalviana verso i gesuiti, che le scelte del segretario erano obbligate per motivi di politica estera, ma non fornisce – in questo caso – chiare indicazioni a sostegno della sua tesi, e lascia aperta la possibilità di un ulteriore approfondimento.

Sara Codolo

LOÏC ARTIAGA, *Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIX^e siècle*. Préface de Jean Yves Mollier, Presses Universitaires de Limoges, Limoges 2007, pp. 194.

Questo volume, nato come sviluppo di una tesi di dottorato in Storia dell'Università di Versailles Saint Quentin-en-Yvelines diretto da Jean Yves Mollier, si propone di illustrare i numerosi strumenti della strategia della Chiesa di Roma per la riconquista del controllo delle coscienze e per il governo dell'opinione pubblica, in un periodo, l'Ottocento, nel quale spinte alla secolarizzazione ed aumento vertiginoso della produzione a stampa tendevano sempre più ad emarginare dallo spazio pubblico gli insegnamenti ecclesiastici.

L'ambito di questa ricerca – ed è certamente una novità di rilievo – non è soltanto il territorio dello stato francese ma il ben più largo spazio francofono, che comprende anche Belgio e Québec, dove le linee di intervento di politica culturale della Chiesa mostrano omogeneità significative. Più che il frutto di una prospettiva comparatistica che avrebbe richiesto l'analisi di altre realtà a cominciare dalla Svizzera

francese, questa scelta sembra voler sottolineare le evidenti analogie nelle iniziative che si sviluppano sul terreno della stampa nei paesi nominati, e la costruzione di reti sovranazionali di comunicazione che consentono scambi di informazione e soprattutto progetti comuni.

Sul piano cronologico ma anche tematico, come sottolinea nella prefazione lo stesso Mollier, lo studio di Artiaga si ricollega al precedente lavoro di Claude Savart sui cattolici in Francia nel XIX secolo (*Les catholiques en France au XIX siècle. Le témoignage du livre religieux*, Beauchesne, Paris 1985), anche se, a mio avviso, le due prospettive di ricerca appaiono, pur se ambedue legittime, certo sostanzialmente divergenti. Mentre infatti Savart si mostra più attento alle dinamiche istituzionali ed ai contesti politici, come dimostrano ad esempio le analisi dei conflitti tra i vescovi di Francia e Curia Romana a proposito dell'obbedienza all'*Indice*, Artiaga appare più interessato alle pratiche sociali, indagando con ampiezza di dati sui nuovi modelli ed usi della lettura proposti dalla Chiesa cattolica in opposizione «à la culture médiatique naissante» (p. 165), simboleggiata emblematicamente dal feuilleton popolare di origine francese, primo prodotto della industria editoriale di massa.

In questo quadro, l'indubbio merito del lavoro è quello di coniugare insieme interdizione e regolazione, ponendo l'accento non solo sulle condanne dei libri pericolosi, formulate senza soluzione di continuità lungo tutto l'arco dell'Ottocento sia dalla Congregazione dell'*Indice* che dalle pastorali dei Vescovi, ma anche sulla promozione capillare di una lettura sanamente cattolica attraverso la diffusione di buoni libri, in gran parte creati appositamente da editori specializzati, utili per contrastare i nuovi modelli di comportamento sociale prodotti dalla cultura laica.

La prima parte della ricerca è forse la meno innovativa. Muovendosi infatti nel solco dei numerosissimi studi sull'attività di censura condotta dalla Congregazione dell'*Indice* – anche se ci saremmo aspettati un dialogo più serrato ed approfondito con l'ormai vasta storiografia italiana e straniera su tale argomento (per una panoramica sugli ultimi studi sull'*Indice* nel XIX secolo si veda Maria I. Palazzolo, *L'ultimo secolo dell'Indice. La censura ecclesiastica nell'ottocento*, in «Passato e presente» xxv [2007], pp. 145-156) – Artiaga conduce un'attenta analisi quantitativa su ritmo delle condanne e tipologie dei testi sanzionati, soffermandosi in particolare sulla produzione francese. Da questa copiosa messe di dati si conferma una verità già nota, e cioè che mentre nei primi decenni dell'Ottocento l'attenzione dei consultori dell'*Indice* era rivolta in prevalenza alla produzione di testi sospettati di eterodossia o di *pamphlets* che mettevano all'ordine del giorno una radicale riforma della Chiesa in funzione dell'abbattimento del potere temporale del Pontefice, successivamente l'interesse si amplia, spostandosi in particolare verso la narrativa che a metà dell'Ottocento era ormai divenuta il genere di consumo di lettura usuale in Europa. È intorno a quegli anni infatti, con un picco significativo nel 1864, che vengono messi all'*Indice* numerosissimi romanzi tra i quali i testi dei Dumas, di Feydeau, Flaubert e Murger, oltre a diversi volumi di Honoré de Balzac, al quale Artiaga dedica un'indagine specifica.

Questa acribia censoria, che non ha precedenti per la produzione di altri paesi, è probabilmente motivata dalla necessità di dare una risposta forte alla progressiva laicizzazione della cultura francese, testimoniata tra l'altro dalla fortuna editoriale della *Vie de Jésus* di Renan pubblicata nel 1863, ma anche da situazioni contingenti come l'arrivo a Roma come consultore della Congregazione di Jacques Marie Baillès, già vescovo di Luçon e campione del tradizionalismo più retrivo – Baillès è autore, tra l'altro, di una *Instruction pastorale de Msgr, l'Eveque de Luçon sur l'Index de livres*

Recensioni

309

prohibés, J. Lecoffre et C., Paris 1852 e, alcuni anni più tardi, de *La Congrégation de l'Index mieux connue et vengée*, V. ve Poussielgue et fils, Paris 1866, in risposta ad un duro attacco alla Congregazione del senatore Gustave Rouland –, firmatario appunto di gran parte dei pareri sulla letteratura francese di intrattenimento.

È certamente vero, come sottolinea Artiaga, che le letture dei consultori, spesso basate più su un pregiudizio sulla persona che su una scrupolosa analisi dei testi, appaiono spesso superficiali ed affrettate quasi che si volessero evitare contaminazioni con il disordine morale che emerge dai *feuilletons*, considerati metaforicamente come la peste del secolo. Tuttavia la scarsa accuratezza nell'analisi dei testi non pare, a mio avviso, una prerogativa esclusiva dei giudizi sulla narrativa, ma denota in generale l'affanno con cui i consultori sono costretti a misurarsi quotidianamente per tener dietro alla sempre più ampia e caotica produzione a stampa. Se a questo riguardo un appunto si può fare al lavoro di Artiaga è quello di aver fornito una rappresentazione eccessivamente piatta ed univoca del lavoro all'interno della Congregazione, in cui non sembrano emergere divergenze e conflitti, che invece vi furono, sia in relazione alle risposte da dare alle accuse provenienti dall'esterno, sia in merito alla reale efficacia delle condanne, soprattutto di quei testi che avevano già raggiunto, come i romanzi, una larga notorietà nel mercato librario. Certo, queste differenze non emergono in forma palese nello spazio pubblico, ma si evidenziano nel dibattito interno, come dimostrano alcune vicende emblematiche, dalla lunga controversia su Ubaghs e l'Università di Lovanio alle dimissioni da Prefetto della Congregazione del Cardinale Girolamo D'Andrea (si veda Johan Ickx, *La Santa Sede tra Lamennais e San Tommaso d'Aquino. La condanna di Gerard Ubaghs e della dottrina dell'Università di Lovanio [1834-1870]*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2005).

Nuovi e convincenti appaiono i capitoli dedicati alla pedagogia della lettura, che non a caso costituiscono la parte più consistente del volume. Non è la prima volta, nell'arco dei secoli, che la Chiesa romana afferma l'utilità di accompagnare all'azione puramente censoria una coerente persuasione alla buona lettura, come ricorda del resto la *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino e come hanno dimostrato per il Settecento alcuni studi recenti (ad esempio Patrizia Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna 2007, in particolare il cap. IV). Ma certamente l'ampliamento della domanda di lettura ed il contestuale sviluppo della produzione rendono sempre più impellente la necessità di una iniziativa con caratteri nuovi, capace di rivolgersi a strati più ampi della popolazione, rinnovando al contempo i linguaggi e le modalità di diffusione. Basandosi sull'analisi puntuale di una consistente massa di cataloghi e di dati, conservati presso gli archivi diocesani o pubblicati nelle bibliografie cattoliche coeve, Artiaga illustra contenuti e protagonisti dei numerosi progetti sorti esplicitamente in ambito cattolico per contrastare i malvagi «torrents de papier».

È dei primi anni Venti dell'Ottocento la prima realizzazione, l'*Oeuvre des Bons livres*, nata per impulso di un parroco di Bordeaux ma estesa presto anche in Québec e subito appoggiata dal Vescovo, che le fornisce lo statuto dell'arciconfraternita. A questa seguono nei decenni successivi numerose altre iniziative, tendenti a creare delle piccole biblioteche presso ogni parrocchia, dove sotto l'occhio vigile del parroco, del bibliotecario e di "zélateurs" appositamente nominati, i fedeli possono accostarsi ai buoni libri, scelti accuratamente dalle autorità, spesso manipolati e censurati per divenire veri rimedi per la salute delle anime. Il funzionamento del prestito, descritto accuratamente da Artiaga, non consente una effettiva autonomia di scelta;

come i libri, anche i lettori vengono classificati a seconda del censo, delle capacità di lettura ma anche dell'osservanza delle pratiche religiose, in modo da adattare il libro al profilo del singolo fedele. In questo senso, l'attività delle biblioteche parrocchiali, a Parigi come nella Francia rurale, funziona come una gigantesca e capillare azione di controllo sociale in cui il libro edificante o devoto concesso in lettura diviene lo strumento per una ripresa dell'egemonia della Chiesa romana sulle masse cattoliche.

Ma come attrarre il pubblico dei lettori e distoglierli da quella marea di feuilletons popolari a basso costo che costituiva, al di là dell'appartenenza religiosa, la dieta letteraria di giovani e donne del XIX secolo? A questo problema tenta di dare una risposta la massiccia produzione di romanzi edificanti, nati a cominciare dagli anni Trenta e diffusi sul mercato anche attraverso il circuito delle biblioteche parrocchiali. L'obiettivo sembra quello di utilizzare l'artificio della fiction per attrarre i lettori e soprattutto le lettrici: da qui descrizioni di conflitti elementari in contesti storici paradigmatici (le crociate, la Rivoluzione etc.) nei quali al male, esemplificato spesso da figure di rivoluzionari dal volto feroce e dalla bestiale immoralità, si contrappone il bene e la virtù, che guidata dalla fede, appare trionfante sin dal titolo. Esempio a questo riguardo il più famoso best seller cattolico di quegli anni, il romanzo *Fabiola, o la Chiesa delle catacombe*, scritto dal primate d'Inghilterra Nicholas Wiseman nel 1852, in cui alle note archeologiche a carattere erudito si accompagna una descrizione a fosche tinte della persecuzione di Diocleziano nei confronti dei primi cristiani, in cui si adombra anche una sorta di analogia tra i protomartiri cristiani ed i vandeani difensori della Fede e dell'ordine costituito.

Il passaggio dalla "censure sèche" alla regolazione ed alla selezione delle letture comporta quindi l'uso consapevole, da parte della Chiesa, di quegli strumenti della modernità, come la stampa industriale, in precedenza condannati dal cattolicesimo intransigente. Come nota Artiaga, «la culture médiatique naissante est [...] au service du catholicisme, un moyen d'apostolat, au même titre que d'autres champs d'action» (p. 171). Ma proprio questa scelta porta inevitabilmente a misurarsi nel mercato librario, a divenirne parte in regime di concorrenza. Da qui deriva, come emerge dalle analisi delle biblioteche sia cattoliche che laiche della fine del XIX secolo, l'inevitabile contiguità tra "buoni" e "cattivi" romanzi, tra feuilletons popolari e narrativa edificante, tutti prodotti di quell'unica industria editoriale da cui i lettori attingono a piene mani per soddisfare il piacere della lettura. Mentre la Chiesa scende in campo per produrre e orientare una sana lettura, l'offerta libraria ormai massificata consente ai nuovi lettori quel "braconnage", che diventa anche la cifra per la comprensione della fruizione culturale nel mondo contemporaneo.

Non dissimile, a mio avviso, l'itinerario della Chiesa in Italia dove all'aspra conflittualità con lo stato laico si accompagna una ricchissima produzione di letture pedagogico/istruttive per il popolo, a cominciare dalle *Letture Cattoliche* di don Bosco, sulle quali ancora non esiste uno studio accurato. In questo quadro il libro di Artiaga può costituire un utile modello ed uno stimolo per l'analisi delle strategie culturali della Chiesa Cattolica nel contesto delle società liberali.

Maria Iolanda Palazzolo

LETTERIO MAURO (ed.), *Benedetto xv. Profeta di pace in un mondo di crisi*, Minerva Edizioni, Bologna 2008, pp. 368.

Non molti anni fa, all'atto di presentare la traduzione italiana del libro di John

Recensioni

311

Pollard, *Il papa sconosciuto. Benedetto xv (1914-1922) e la ricerca della pace*, l'allora mons. Dionigi Tettamanzi, arcivescovo di Genova, non nascondeva la propria soddisfazione per un'opera che finalmente aveva deciso di sottrarre all'oblio della storia la «grandezza» del pontificato di Giacomo Della Chiesa, riparando così ad una delle «assenze» e delle «incomprensioni» più gravi – almeno a giudizio dell'allora titolare dell'arcidiocesi genovese – nella storia della chiesa e del papato nel Novecento (D. Tettamanzi, *Prefazione* a J. Pollard, *Il papa sconosciuto. Benedetto xv (1914-1922) e la ricerca della pace*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 5-8). Ed era lo stesso Tettamanzi a ricordare come trent'anni prima un suo illustre predecessore sulla cattedra episcopale genovese, Giuseppe Siri, avesse già lamentato, a proposito di Della Chiesa: «La sua figura ha diritto alla giustizia della storia. Purtroppo, la storia si muove tanto quanto si muovono gli scrittori allorché si tratta dell'apprezzamento degli uomini. Chi non ne trova sulla sua scia, è costretto alla oscurità. È quello che è accaduto a Benedetto xv. Se qualcuno sorgerà per scrutarlo a fondo renderà giustizia al grande papa e renderà più onesta la storia» (*ivi*, p. 5). Almeno nella «sua» Genova non sembra dunque che sia stata poi tanto rimossa la memoria del più «sconosciuto» (o almeno così vuole un ormai consolidato luogo comune che, dal punto di vista degli studi storici, si è soliti far risalire a F. Hayward, *Un pape méconnu: Benoît xv*, Casterman, Paris-Tournai 1955) tra i papi del xx secolo. Ed è quindi sulle tracce di una attenzione antica che si colloca il volume collettaneo su Benedetto xv promosso dall'arcidiocesi di Genova – e dal card. Tarcisio Bertone in particolare – e recentemente pubblicato a cura di Letterio Mauro per le edizioni Minerva, a Bologna.

Più d'una ragione invita ad una sua, per quanto breve, riconsiderazione in sede critica. In primo luogo per segnalare l'attenzione che il libro ed i suoi illustri promotori nel corso degli anni – da Bertone a Bagnasco: attualmente segretario di stato, il primo, e presidente della Conferenza episcopale italiana, il secondo – si propongono di riportare sul pontificato di Benedetto xv. Pontificato «breve ma non marginale» – scrive Tarcisio Bertone, nel suo *Incipit* all'opera – esso è «ingiustamente caduto in oblio [...]. Quali sono invece i meriti che [...] rendono a giusto titolo [Benedetto xv] uno dei grandi protagonisti del secolo xx? Quale impronta ha lasciato nella Chiesa? Quali gli effetti della sua azione sulla società di oggi?» (p. 7). Attenzione tutt'altro che semplicemente «erudita»; e che vuole invece contribuire a riscoprire e a mostrare l'attualità, oltre che l'importanza storica, del magistero di papa Benedetto: «Mi sembra opportuno – scrive ancora Bertone – che sia stata Genova a promuovere questa iniziativa editoriale tesa a far sì che l'opinione pubblica possa riscoprire un Papa avvolto da un silenzio non giustificato; e ancor più significativo mi pare che il volume, proprio in occasione della sua visita pastorale all'Arcidiocesi genovese, sia presentato ed offerto al Santo Padre, il quale ha scelto come nome Benedetto anche in ricordo e in omaggio a Benedetto xv» (p. 8). Attualità – il cardinale non ha paura di aggiungere – riconosciuta dunque dallo stesso pontefice.

Quale – è però doveroso chiedersi ora – a giudizio di Bertone la cifra caratteristica del pontificato di Della Chiesa, e pertanto della sua attualità? Più d'un indizio è offerto al lettore, da parte dell'attuale segretario di stato, sin dalle primissime righe dell'opera:

«Quando il 3 settembre del 1914 fu chiamato a succedere a san Pio x, il cardinale Giacomo Della Chiesa si trovò a raccogliere un'impegnativa eredità, un gravoso compito e un «tremendo» ufficio che esercitò sino al 22 gennaio del 1922, in anni tormentati nei quali si avvertiva sempre più la necessità di una guida illuminata che conducesse la cattolicità a dialogare con la modernità. Il contesto sociale e politico internazionale risultava gravemente compromesso



dalle ferite inferte all'umanità dalla prima guerra mondiale, e Benedetto xv con profetica lungimiranza cercò di guidare la barca di Pietro preoccupandosi di "togliere di mezzo ogni disordine, richiamando in vigore i principi del cristianesimo, con l'intenzione di sedare ogni conflitto e di mettere in assetto la società» (cfr. Lettera enciclica *Ad beatissimi*, 1 novembre 1914, in *Enchiridion delle Encicliche* 4, 374) (p. 7).

È dunque sul terreno del confronto con la modernità e, al suo interno, sul terreno dei rapporti tra chiesa e società che andrebbe colta – sembrerebbe di poter leggere tra le righe di Bertone – l'importanza e l'attualità del magistero di papa Della Chiesa; e sul terreno, più in particolare, della scelta «profetica» che Benedetto xv avrebbe operato di fronte a quello stesso confronto. Ed è il curatore del volume, Letterio Mauro a dare, sulla scia delle suggestioni proposte dal cardinale segretario di stato, una maggiore articolazione al profilo «profetico» dell'insegnamento di papa Benedetto, per il quale

«non si trattava soltanto – scrive Mauro, della cui *Introduzione* vale la pena leggere un ampio stralcio – di fermare il corso, devastante sotto tutti i profili, della guerra e di alleviare le sorti delle popolazioni e dei prigionieri con un inesausto impegno umanitario. Il vero problema [...] era quello di creare, al di là di questi pur necessari passi, una mentalità nuova, ponendo ancora una volta al centro della vita degli Stati le norme e i principi della sapienza cristiana [...]. Soltanto essi, infatti, potevano garantire il superamento dei mali che travagliavano la società [...] e, quindi, le condizioni per una pace giusta e duratura; ed essi occorreva perciò richiamare in vigore, se si voleva veramente sedare ogni conflitto e mettere in assetto la società. [...] Sarebbe assai riduttivo interpretare in chiave angustamente politica queste tesi [...] come un tentativo di penetrare nei diversi ambiti della società civile, allo scopo d'imporsi l'egemonia della Chiesa. A illuminarne il senso profondo, autenticamente pastorale, di cui è difficile non sentire la forte attualità e il carattere perciò davvero profetico, giova richiamare alcune affermazioni della *Pacem, Dei munus* (23 maggio 1920), nella quale alla soddisfazione per la pace appena raggiunta si accompagnava il timore che nei diversi popoli continuassero a esistere i germi degli antichi rancori. Per questo essa ricordava a tutti gli uomini [...] che una pace autentica poteva fondarsi soltanto su qualcosa di più profondo di una giusta e impegnata trattativa, ossia su una riconciliazione degli animi basata sulla vicendevole carità, esortandoli perciò a dare luogo al reciproco amore e alla concordia [...], al reciproco perdono delle offese, al superamento delle rivalità. In questa prospettiva, il pontefice, rammentando di avere costantemente riproposti, già durante la guerra, tali principi, conformemente alla legge di Cristo e alle esigenze dello stesso consorzio civile [...], li riproponeva a buon diritto, nell'ora della pace restaurata, a tutti gli uomini e popoli della terra, affinché aderissero di mente e di cuore alla Chiesa Cattolica e, attraverso questa, a Cristo redentore del genere umano» (pp. 12-13).

Su due aspetti mi sembra insistere maggiormente l'interpretazione «profetica» – sui cui limiti tornerò tra un attimo – proposta da Bertone e Mauro: vale a dire, da una parte, sulla "impopolarità" delle scelte operate da Benedetto xv – profeta «inascoltato» e, a tratti, persino «deprecato», come ammonisce il card. Bertone (p. 9); dall'altra, sulla «lungimirante» analisi che Della Chiesa avrebbe compiuto di una modernità lacerata da odi e contrasti insanabili se non «ponendo ancora una volta al centro della vita degli Stati le norme e i principi della sapienza cristiana» (p. 12). Interpretazione che si limita, di fatto, a riproporre le medesime tesi offerte all'epoca dai documenti pubblici emanati dal papa genovese; sfuggendo ad una reale opera di contestualizzazione di quegli stessi documenti e, di conseguenza, alla comprensione di almeno parte del loro significato e delle loro implicazioni. Nessun accenno all'eredità intransigente, e alle risonanze più generali, di quella già citata invocazione alla pace come portato di una nuova adesione delle istituzioni pubbliche alle «norme e [a]i principi della

sapienza cristiana»; nessun accenno, allo stesso modo, a quel contesto di una guerra fra cristiani – e fra cattolici, nello specifico – che più d’una scelta imponeva allora al governo universale di papa Benedetto, soltanto per ricordare due tra le questioni più rilevanti e più recentemente affrontate dalla storiografia (e in particolare dagli studi di Daniele Menozzi da una parte, e di Roberto Morozzo della Rocca dall’altra, tra i quali mi limiterò a ricordare D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 15-46; e R. Morozzo della Rocca, *Benedetto xv e la sacralizzazione della prima guerra mondiale*, in M. Franzinelli–R. Bottoni [eds.], *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 165-181).

Limiti di una interpretazione che, nondimeno, aiutano a dare ragione dell’interesse mostrato dal card. Bertone e dall’arcidiocesi genovese per l’insegnamento di Giacomo Della Chiesa. Magistero «inascoltato», nella sua ferma denuncia dei caratteri “secolari” della società moderna e nella sua, altrettanto ferma, invocazione d’una nuova cristianità quale unica via d’uscita rispetto alle contraddizioni e ai «mali» del mondo moderno, esso sembra – quantomeno nel profilo tracciato da Bertone e Mauro – avere molto a che vedere con i problemi e le proposte del magistero più recente (cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2007). Magistero del quale, se vogliamo, il volume in questione non costituisce che un minimo riflesso, una delle tante declinazioni possibili, eppure interessante anche e soprattutto nella misura in cui essa si svolge sul terreno dell’indagine storica.

Indagine non priva, per altro, di diversi meriti e, in qualche caso, anche di significativi apporti documentari. I saggi ripercorrono l’intero arco della biografia di Benedetto XV, dagli anni della giovinezza, a Genova, sino a quelli del pontificato, spesso affrontandone aspetti inediti o comunque poco noti. Agli anni genovesi e al costante rapporto mantenuto poi da Giacomo Della Chiesa con la propria diocesi d’origine sono destinati i contributi di Doldi e Fontana; agli anni romani “dell’apprendistato” in Segreteria di stato è invece dedicato un corposo saggio di Scottà, mentre l’esperienza episcopale a Bologna è al centro degli interventi di Venturi e Goriup–Macciantelli. Prevedibilmente, poi, sono gli anni del pontificato ad attrarre la maggiore attenzione dell’opera, che ad essi dedica ben 11 contributi (Poggi, Zanotti, Butturini, Luppi, Del Zanna, Guasco, Malusa, ancora Doldi, Mauro, Varnier, Veneruso).

Il più rilevante, tra tutti, sembra essere quello di A. Scottà, *Lo Stato Liberale ed il progetto di infeudazione della Chiesa di Roma. Missione esplorativa fra i metropolitani d’Italia di mons. Giacomo Della Chiesa* (pp. 31-80). Costruito su materiali inediti della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari – non sempre, a dire il vero, accompagnati da un’adeguata contestualizzazione – il saggio di Scottà ha il merito di far luce su una vicenda notevole dell’apprendistato romano di Benedetto XV. Vicenda notevole ed inconsueta, rispetto a quella formazione “rampolliana” che i diversi biografi di Giacomo Della Chiesa ci hanno abituati a scorgere nell’atteggiamento “diplomatico” del futuro pontefice, anche e soprattutto in relazione ai rapporti con il Regno d’Italia. Siamo nel luglio del 1887. Il 15 giugno, nella lettera indirizzata al nuovo segretario di stato, Mariano Rampolla del Tindaro, Leone XIII aveva riservato dure parole alla situazione della chiesa in Italia, non mancando di lamentare la condizione di “ostaggio” in cui, a suo giudizio, lo Stato italiano s’ostinava a mantenere la stessa Sede apostolica. E un mese più tardi era proprio il card. Rampolla ad incaricare il giovane Della Chiesa – già suo assistente personale presso la nunziatura di Madrid – di una «missione esplorativa» tra i vescovi metropolitani

d'Italia allo scopo di misurarne l'adesione effettiva alla causa del potere temporale del papa. Della Chiesa avrebbe dovuto verificare al contempo gli orientamenti dello stesso laicato che, data «l'anormale» situazione italiana, non avrebbe dovuto battersi che per la «restituzione della sovranità territoriale e di Roma al Sommo Pontefice» (pp. 34-35). Un breve stralcio delle *Direttive* che gli erano state affidate dalla Segreteria di stato e che egli avrebbe dovuto consegnare ai diversi metropolitani varrà a dare un'idea della missione assegnatagli:

«La situazione religiosa in Italia si fa di giorno in giorno più grave. Per un triste congiunto di circostanze la rivoluzione ha raggiunto il suo intento, e le sette che ne sono state il principale strumento, dopo aver devastata la Chiesa ed abbattuto il principato civile del Romano Pontefice, si sono impadronite del tutto della pubblica cosa. Quale sia lo scopo ultimo delle sette, nella guerra feroce mossa alla sovranità temporale della Santa Sede, non è più un mistero: [...] in una parola si mira alla secolarizzazione della società, che significa la soppressione del cristianesimo, attaccandolo nel suo principale centro e nel suo stesso Capo» (pp. 49-50).

Fra gli altri saggi, quelli di Zanotti, Guasco e Del Zanna, rispettivamente dedicati al *Codex Iuris Canonici*, alla *Fine del modernismo?* e alla questione armena, offrono una buona messa a punto di alcune tra le questioni più importanti del pontificato di Benedetto XV; mentre altri (Poggi, Mauro, Fontana, Butturini, Luppi), preferiscono sondarne, sulle base di nuove acquisizioni documentarie, aspetti abitualmente più trascurati. Tra questi ultimi – pure assai diseguali qualitativamente – segnalerei in particolare l'intervento di Luppi, *Il contributo di Benedetto XV al riconoscimento ecclesiale dei santi: «una presentazione nuova della perfezione cristiana»* (pp. 209-227). Muovendo da un'analisi sistematica degli interventi di papa Benedetto, l'autore ha buon gioco nel svelarne l'insistenza su un modello “accessibile” di «eroicità cristiana» che – non inedito, per altro, sul piano dottrinale – configurava in ogni modo una precisa opzione «pastorale», una specifica «politica della santità» per la chiesa del XX secolo: santità delle «opere semplici», del «comune e del quotidiano», non meno «eroica» perché priva di «fatti insoliti e straordinari, che suscitano la meraviglia degli uomini»; quella medesima «santità sociale», potremmo dire, in cui Giorgio Rumi ha creduto di intravedere la cifra caratteristica della presenza cristiana nella società contemporanea, da Armida Barelli a Agostino Gemelli (cfr. G. Rumi, *Santità sociale in Italia tra Otto e Novecento*, SEI, Torino 1995). Ho voluto ricordare il saggio di Luppi, così come quello di Giorgio Rumi, per dare un'idea della complessità, della pluralità dei modelli di santità sperimentati dal cattolicesimo contemporaneo; il quale, nondimeno, sembrerebbe aver preferito alla lunga il più consolidato modello “straordinario” e taumaturgico della santità di padre Pio da Pietrelcina – il cui percorso novecentesco, iniziato proprio durante il pontificato di Benedetto XV, avrebbe incontrato comunque più d'una resistenza, e tra le stesse mura del Vaticano (come ha recentemente mostrato S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007).

Sante Lesti

MARCELLO MALPENSA–ALESSANDRO PAROLA, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 872.

A oltre venti anni di distanza dalla sua morte, la figura di Giuseppe Lazzati, uomo di fede e di cultura, continua a essere oggetto di profonde riflessioni sia da

Recensioni

315

parte di chi ne ha condiviso ideali e progetti, sia da parte di coloro che, entrando in contatto con lui attraverso i suoi scritti o le testimonianze di chi lo ha conosciuto, sono rimasti affascinati dalla coerenza e dal rigore intellettuale di quest'uomo, protagonista di molti passaggi decisivi della storia dell'Italia repubblicana e della Chiesa italiana del dopoguerra.

Questa imponente biografia, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)* (Il Mulino, 2005) frutto di un pluriennale lavoro di ricerca e studio delle fonti e dei documenti, rappresenta un passo fondamentale nella conoscenza di un testimone del cattolicesimo italiano tra i più rappresentativi del xx secolo. Come precisato dal prof. Giuseppe Alberigo (1926-2007), autore della Premessa:

«La presenza di Giuseppe Lazzati nell'Italia del xx secolo non è stata forse una delle più clamorose, ma ha dato un apporto cruciale e ha avuto un significato ricco, complesso e ancora fecondo. Questa biografia vuole essere un contributo di riconoscenza verso un testimone di grande statura e, non meno, intende favorire per i più giovani la conoscenza di un uomo che ha affrontato con indomito coraggio e inconsueta fermezza problemi ancora aperti, indicando piste di superamento ancora valide» (p. 9).

La ricerca, iniziata nel 1998, è stata condotta con estrema perizia da due studiosi, Marcello Malpensa e Alessandro Parola, che si sono potuti avvalere, nel progredire del lavoro, dell'apporto dell'intero Istituto di Scienze Religiose di Bologna. Tale Istituto, infatti, si è reso promotore di una sistematica raccolta dei documenti prodotti da Lazzati, cercando di costruire un archivio con tutte le sue carte, al fine di rendere giustizia alla figura del professore, duramente attaccata nell'estate del 1986 da *Il Sabato*, settimanale di Comunione e Liberazione, che lo aveva definito un protestante e lo considerava ispiratore del fronte dei "cattolici del no" rispetto alla questione del divorzio.

L'opera è suddivisa in due parti ben definite, per un totale di 9 capitoli.

La prima parte, curata da Marcello Malpensa, abbraccia tutto il periodo dalla nascita alla fondazione dei *Milites Christi* nel 1939; mentre la seconda parte, a opera di Alessandro Parola, prende l'avvio dall'esperienza del Lager e arriva fino alla morte di Lazzati. E in effetti è proprio l'esperienza della deportazione a segnare una cesura nella vita e soprattutto nel pensiero di Lazzati, quello che muoveva la sua spiritualità e il suo impegno civile: «in quel periodo Lazzati è stato stimolato a riflettere sulla corretta presenza dei cattolici nella vita politica, una presenza capace di fondere l'ispirazione cristiana con una nuova concezione dello Stato e di conservare vivo il senso delle distinzioni» (pp. 471-472).

Nella ricerca i due autori si sono avvalsi di una mole cospicua di fonti, dirette (scritti che Lazzati ha prodotto durante la sua vita e in relazione ai disparati impegni svolti: lettere, appunti di esercizi spirituali, opere, articoli, documenti...) e indirette (testimonianze rilasciate da chi ha avuto modo di conoscerlo e tutti i documenti che parlano di Lazzati, lettere, articoli ecc.), tratte dall'archivio personale di Lazzati, da quello dell'Università Cattolica, dall'archivio dell'Azione Cattolica e da molti altri archivi di storia contemporanea.

La collocazione recente della vita di Lazzati e il fatto che lo stesso sia oggetto di un processo di beatificazione ha posto alcuni problemi alla ricerca che, come sottolinea Alberigo nella premessa, «ci si è impegnati a superare nella consapevolezza dell'importanza dei ruoli svolti via via da Giuseppe Lazzati e dell'eco significativa che la sua testimonianza ha tuttora in tanti ambienti e nei molti che hanno avuto la sorte di conoscerlo» (p. 11).

La prima parte del libro (pp. 18-461) prende in analisi la formazione del giovane Lazzati, dalla famiglia fino alla fondazione del sodalizio dei *Milites Christi* (1909-1939). L'ampia contestualizzazione politico-sociale della Milano del tempo, con la quale si apre questa prima parte, è propedeutica all'inserimento della figura di Lazzati in un contesto storico-culturale del quale ha subito gli influssi: delle varie anime che hanno caratterizzato la cattolicità ambrosiana nel primo venticinquennio del XX secolo quella che ha rivestito un ruolo fondamentale nella formazione del giovane Lazzati è sicuramente quella che fa riferimento al gruppo gemelliano.

La famiglia e in particolare la madre, che ha avuto un ruolo fondamentale nell'educazione cattolica del piccolo Giuseppe, è l'alveo nel quale Lazzati coltiva la propria spiritualità e acquisisce quegli insegnamenti che saranno poi alla base della sua granitica fede e che lo accompagneranno nella sua prima esperienza associativa alla San Stanislao: «i testi e le testimonianze sinora rinvenuti circa la sua partecipazione alla vita associativa documentano che egli era piuttosto attratto dagli aspetti più propriamente religiosi e spirituali di essa; inoltre essi rivelano una spiccata propensione a conservare piena fedeltà alle politiche di pietà apprese dall'insegnamento materno e dalla frequentazione delle scuole Vittoria Colonna» (p. 84). Con l'iscrizione all'Università Cattolica e l'adesione ai Missionari della Regalità di padre Agostino Gemelli, Lazzati si trovò a condividere il progetto che, sulla scorta del magistero di Pio XI, aveva individuato nell'esaltazione della regalità di Cristo l'ambivalente via per rilanciare la supremazia cattolica sulla società in un tempo di totalitarismi: «Se la scelta di iscriversi all'Università Cattolica e quella successiva di entrare a far parte dei Missionari della Regalità possono essere correttamente lette all'interno di un'adesione al progetto di ripristino della regalità di Cristo sulla società lanciato da Pio XI e prontamente raccolto negli ambienti milanesi, le concrete modalità con cui egli nel tempo rielaborò e maturò quell'adesione l'avrebbero portato ad esiti tali da attribuire un significato nuovo e sostanzialmente diverso a quello stesso progetto». E in questa ottica si inserisce anche la sua presidenza della GIAC milanese, alla quale fu eletto il 13 maggio del 1934 e dove rimase per 9 anni. Nel frattempo, il 1 maggio del 1931, Lazzati aveva scelto il celibato permanente, mosso dalla convinzione che in questo modo sarebbe stato possibile compiere opera di apostolato al massimo grado. Col tempo matura in lui la presa di distanza dall'AC nazionale rappresentata dal suo presidente Luigi Gedda, con il quale entra in contrasto anche per altre vicende legate alla vita dei Missionari della Regalità: il suo intento era quello di evitare pericolosi cortocircuiti tra l'agire politico e l'agire cattolico. Il 30 maggio 1938 Lazzati abbandona i Missionari della Regalità per dar vita a un nuovo gruppo:

«con l'appoggio determinante del cardinale Schuster, arcivescovo di Milano – che inquadrando il sodalizio come nuova e quarta famiglia della Congregazione degli Oblati di San Carlo riuscì ad eludere la legislazione fascista volta a disincentivare il celibato – cominciava così alla fine del 1939 la storia dei *Milites Christi*, che il 1° maggio del 1952 avrebbero ottenuto il riconoscimento a livello diocesano come Istituto Secolare e il 27 ottobre 1963 avrebbero conseguito il decreto di lode pontificia da parte di Paolo VI» (p. 410).

Si conclude con la fondazione dei *Milites Christi* la prima parte del libro, curata da Marcello Malpensa. Nella ricostruzione della formazione culturale e spirituale Malpensa ha fatto ricorso principalmente agli appunti degli *Esercizi Spirituali*, che delineano limpidamente il percorso interiore che ha accompagnato Lazzati nei suoi anni alla San Stanislao e successivamente il suo percorso di studi alla Cattolica. Per

Recensioni

317

la sua presidenza della GIAC e il suo *cursus studiorum* alla Cattolica di preziosa importanza sono gli articoli apparsi su alcune riviste del tempo, come «L'Azione Giovanile». Malpensa cerca di ricostruire il periodo della nomina di Lazzati come delegato degli studenti della San Stanislao, probabilmente il 1933, prendendo come base tre suoi articoli, ma la ricostruzione non è aiutata dalle fonti particolarmente lacunose per il periodo. Il tentativo di ripercorrere la vita di Lazzati, in questo primo periodo, si basa su documentazioni relative alle associazioni di cui il Nostro ha fatto parte, ricoprendo spesso ruoli di primo piano, e dai carteggi, relativi sempre ai ruoli ricoperti, che egli ha scambiato con eminenti personalità del periodo: padre Gemelli, card. Schuster, Luigi Gedda ecc.

Con gli incontri di casa Padovani si apre la seconda parte (pp. 463-847), curata da Alessandro Parola, che ripercorre la vita di Lazzati dagli anni della guerra fino alla sua morte (1941-1986).

Degli incontri che si svolsero settimanalmente tra il 1941 e il 1943 a casa di Umberto Padovani, docente di Filosofia della Religione alla Cattolica, non vi è documentazione scritta. Stando alla testimonianza di mons. Carlo Colombo è probabile che gli incontri di casa Padovani siano stati alternativi a quelli tenuti in Cattolica, sia per il carattere riservato e completamente separato dalla vita universitaria, sia per l'occasione che portava a radunare il gruppo di amici preoccupati di elaborare una dottrina e una posizione politica dei cattolici di fronte ai prevedibili problemi della vita italiana del dopoguerra. Agli incontri partecipano Dossetti, Fanfani, La Pira, Lazzati e altri, oltre ovviamente Padovani. Un gruppo ristretto che avvia una riflessione sistematica sullo Stato e sulla forma democratica e compila un documento programmatico, poi smarrito da Dossetti durante la Resistenza.

Il 9 settembre 1943 Lazzati viene fatto prigioniero e inviato nei campi di lavoro. Il periodo della prigionia è occasione di profonda riflessione sugli ideali civili e di confronto sulla ricostruzione post fascista. In questo periodo Lazzati è stimolato a riflettere sulla corretta presenza dei cattolici nella vita politica, una presenza capace di fondere l'ispirazione cristiana con una nuova concezione dello Stato e di conservare vivo il senso delle distinzioni. Ma l'impegno principale è per rendere il tempo del Lager un'occasione di espiatione e di piena disponibilità alla Parola di Dio: «rinnovamento religioso e cultura politica sono i campi di interesse dell'attività quotidiana di Lazzati prigioniero» (p. 478). Per il periodo della prigionia Parola si è avvalso dell'eccezionale testimonianza costituita dalla piccola agenda da taschino di Lazzati, trovata casualmente dopo la sua morte. Essa contiene la preziosa contabilità della corrispondenza e soprattutto registra annotazioni sulla vita da prigioniero dal momento della cattura fino al settembre del 1944, portando alla luce, pur nella frammentarietà del documento, una realtà e un universo interiore altrimenti sconosciuti.

Nei campi di prigionia nascono l'impegno e l'esperienza politica di Lazzati. Tornato in Italia il 31 agosto 1945 è subito chiamato da Giuseppe Dossetti all'impegno politico diretto nelle file della Democrazia Cristiana. I due erano accomunati da una particolare concezione della politica come servizio più che come occupazione del potere, sostenuta dal costante riferimento a luoghi formativi e dalla scelta di restare un movimento di opinione all'interno della DC, a costo di risultare invisibili a De Gasperi e sospettabili dalla Chiesa per eccesso di laicità. Il primo passo ufficiale che segna l'ingresso di Lazzati tra le fila della DC è la nomina a delegato regionale per la cultura. Lazzati entra nel partito a titolo personale, senza inquadramento in una corrente. Nel 1946 è eletto consigliere comunale a Milano e membro dell'Assemblea Costituente, partecipando molto attivamente alla revisione della Carta Costituzio-

nale. Lazzati è convinto che una fase di civiltà sia terminata e che la Costituente debba assolvere il compito di rifondare lo Stato su basi profondamente rinnovate, dandosi una struttura che garantisca lo sviluppo integrale della persona umana. Egli pare maggiormente orientato a contenere il suo coinvolgimento in un impegno indiretto e a indirizzarsi verso ciò che sa fare meglio, l'educatore e il formatore di coscienze. Sempre nel 1946 partecipa con Dossetti, Fanfani, La Pira, i cosiddetti professorini, alla Comunità del Porcellino e con gli stessi, il 3 settembre dello stesso anno, fonda l'associazione *Civitas humana*, il cui obiettivo era quello di «contribuire al rinnovamento cristiano della civiltà in Italia, riunendo uomini e donne che, in tutti i campi della vita associata, intendevano operare in perfetta aderenza alla dottrina cattolica, in piena soggezione alla Gerarchia, e nel quadro di una visione comune e di un comune piano di azione» (p. 525). Si tratta dunque di un'associazione di tipo particolare perché unisce una rigorosa struttura di vita religiosa con una finalità politico-sociale. Tra il 1946 e il 1947 Lazzati si occupa delle missioni religiososociali istituite dalla Gerarchia, nel momento in cui si avverte il pericolo comunista, ma quando si accorge che tali missioni tendono a trasformarsi in comizi elettorali in funzione della battaglia del 18 aprile 1948 è categorico nel dissociarsi e nel voler porre fine all'esperienza, pronunciandosi per la loro chiusura e rifiutandosi di assumere la responsabilità di promuovere e sostenere tale propaganda attraverso la formazione di quadri a livello centrale.

Nel 1948 Lazzati è costretto a candidarsi alle elezioni per obbedienza al card. Schuster. Le poche tracce dell'attività parlamentare consentono di ribadire la posizione defilata di Lazzati nella concreta vita politica. Sui temi istituzionali e di politica internazionale più significativi il suo apporto è di intesa con il gruppo dossettiano. All'interno della DC, invece, Lazzati appare meno intransigente di Dossetti, ma continua a seguirlo sulla linea di impostazione critica a De Gasperi. Si oppone, però, fortemente a Gedda e ai suoi Comitati Civici, struttura elettorale ecclesiastica parallela, se non alternativa, alla DC, che, sostiene Lazzati, sono stati un'opera di ingegneria elettorale ma ora non ha più senso confondere azione cattolica e azione politica. La contrapposizione con Gedda è ancora più marcata nella polemica sull'impegno politico diretto dell'AC al quale Lazzati si oppone fortemente, anche in un'accorata lettera a Pio XII. La sua posizione resta però marginale all'interno della DC. In Lazzati è preminente l'esigenza di salvaguardare l'azione politica che va fatta dai cristiani, in questo ispirandosi a Maritain. Con questo approccio vive tutta la stagione politica fino al 1953, quando in primavera comunica il suo ritiro dalla politica. In una lettera scritta a Dolcini nel 1954 Lazzati traccia il bilancio dell'esperienza politica che si trovò a vivere suo malgrado e che intende ormai lasciarsi alle spalle.

Nel 1954 Lazzati torna a Milano e in particolare all'Università Cattolica: ha necessità di una cattedra ma incontra il forte ostruzionismo di Padre Gemelli, che non ha dimenticato le sue posizioni assai critiche nei confronti dei Missionari della Regalità nel 1939. Gemelli non permetterà che Lazzati ottenga la cattedra presso l'Università Cattolica; egli la otterrà all'università di Bari, grazie all'aiuto del cardinale Pellegrino, nel 1959. Da Bari poi riuscirà a tornare a Milano, alla Cattolica, dove prenderà la cattedra di Letteratura Cristiana Antica. Tutta la vicenda concorsuale, la cui ricostruzione mantiene una oggettiva rilevanza, attestata innanzitutto dalla mole di documenti finora inesplorati, costituisce un momento fondamentale della vita di Lazzati e dell'evoluzione delle sue sensibilità personali.

Nel 1955 viene trasferito a Milano il card. Montini, con il quale Lazzati stringe da subito un forte sodalizio. Montini intuisce fin dall'inizio che Lazzati ha capacità

Recensioni

319

formative superiori alla media e lo impiega in diversi servizi per la chiesa ambrosiana: lo fa presidente dei laureati cattolici milanesi e gli affida la rifondazione dell'Istituto Sociale Ambrosiano. La consuetudine e la profondità del rapporto di Lazzati con Montini ebbero nel corso degli anni milanesi una continua e progressiva intensificazione. La dimostrazione di gran lunga più netta di una fiducia crescente fu data dall'affidamento della direzione del quotidiano cattolico «L'Italia» nel 1961. Siamo negli anni in cui Aldo Moro intuisce che è arrivato il momento di percorrere nuove strade e Lazzati sposa in pieno la causa morotea e del centrosinistra, scontrandosi con resistenze anche interne e scommettendo su una generazione di nuovi giornalisti. Questa esperienza, che durò tre anni, fu intensa per Lazzati e lo debilitò anche fisicamente, tanto da spingere la madre a scrivere a Montini, nel frattempo diventato papa, affinché rimuovesse il figlio da quell'incarico.

Nel 1964 Lazzati lascia la direzione del giornale e nello stesso anno viene nominato presidente diocesano dell'AC. La scelta è dettata non solo o non tanto per il parere più o meno decisivo di qualcuno, ma soprattutto per il bisogno di normalizzare il movimento incontrollato di Gioventù Studentesca che fa riferimento a don Giussani. La vicenda dello scontro con il movimento di don Giussani è per certi versi emblematica e rivelatrice del legame ombelicale che Lazzati ha avuto con l'AC. Le iniziative che nascono con l'impronta di Lazzati sembrano voler valorizzare le espressioni positive del magistero di Paolo VI sull'AC. In questa opera di rigenerazione dell'Azione Cattolica Lazzati è coadiuvato da Bachelet e Costa.

Negli stessi anni prende l'avvio un ripensamento delle funzioni dell'Università Cattolica con un ricambio ai suoi vertici. Nella riunione di tutti i professori di ruolo, tenutasi nel 1962, Lazzati pronuncia una relazione sui «compiti specifici di una università cattolica»: un vero e proprio manifesto programmatico che inciderà profondamente sulla vita dell'Università e ispirerà un moto di ripensamento critico delle sue funzioni. Nel 1965 viene nominato preside della facoltà e nel 1968, quando Franceschini lascia il rettorato anche per motivi di salute, è nominato rettore della Cattolica.

Alessandro Parola, nell'affrontare questo capitolo, afferma quanto sia difficile e delicato ripercorrere i quindici anni di Lazzati alla guida dell'Ateneo, sia a causa del tempo troppo breve per una raccolta completa delle fonti, sia soprattutto per la titubanza di chi deve affrontare tale argomento affrancandosi da pesi ideologizzanti. La prima impressione che Lazzati rettore offre di se stesso alla guida dell'Università è quella di una persona dai modi morbidi e al tempo stesso fermi. Tra le prime iniziative adottate vi fu quella della dichiarazione liberatoria in cui gli studenti erano chiamati a sottoscrivere l'impegno di accettare la specificità dell'ateneo e le conseguenze connesse: «L'Università sia per tutti luogo dove meglio si approfondisce il valore del rapporto tra relazione e scienza, dove attraverso l'acquisto di mentalità critica, si attua il modo proprio dell'Università di creare servizio alla società e alla Chiesa» (p. 732). Gli anni del rettorato di Lazzati furono contrassegnati da un costante braccio di ferro con Comunione e Liberazione, da tentativi di riforma come quello di istituire una facoltà di Teologia alla Cattolica, dal rilancio della rivista «Vita e Pensiero» e soprattutto da lotte interne, anche da parte della gerarchia che comincia a far mancare il proprio sostegno a Lazzati. Gli ultimi anni alla guida dell'ateneo furono per Lazzati motivo di sofferenza per la sistematica caduta dei principali obiettivi cui aveva ispirato il suo ruolo. Nel 1983, nonostante l'espressione degli organi dell'ateneo a favore di una riconferma di Lazzati nel ruolo di rettore (pur non volendosi egli ricandidare) per arginare lo strapotere dell'influenza ciellina, la richiesta vaticana di



un ricambio al vertice dell'Università avrà un peso determinante nel decretare la fine del lungo rettorato di Lazzati. Nel 1983 viene nominato rettore Bausola, sostenuto da Comunione e Liberazione. Libero da impegni universitari, Lazzati torna a una sua antica aspirazione, ovvero quella di costruire un'idea alta della politica, attraverso la creazione dell'associazione "Città dell'uomo". Riprendendo il pensiero dossettiano, Lazzati in un'intervista al Corriere della Sera, rilasciata il 2 marzo 1985, affermava che «prima di entrare in politica bisogna svolgere un'azione culturale tra i cattolici» (p. 791). È dunque l'ambito prepolitico, quello della formazione, che cattura l'attenzione di Lazzati e lo impegna in una proposta operativa, con alcuni collaboratori da lui personalmente scelti tra i suoi amici di lunga data. Nella conferenza stampa di presentazione di "Città dell'uomo", Lazzati sottolinea l'indipendenza dell'associazione: «non possono aderirvi politici di professione, né essa deve diventare strumento di corrente partitica o assoggettarsi all'autorità ecclesiastica» (p. 803). Nel frattempo gli viene diagnosticato un tumore, che lo costringerà ad allontanarsi dall'attività programmatica dell'associazione, finché la mattina del 17 maggio 1986, all'alba del giorno di Pentecoste, muore.

L'ultimo capitolo del libro, il tredicesimo, pone l'attenzione sulla spiritualità di Lazzati, affrontata fino a questo momento in maniera marginale, ma che a ben vedere costituisce il sostrato unificante di tutta l'azione di Lazzati. Una ricostruzione biografica di Lazzati non poteva tacere questo aspetto, senza il quale è difficile comprendere fino in fondo le ragioni del suo carisma e della sua passione di educatore. Il tentativo di indagare la spiritualità di Lazzati si è rivelato, per ammissione degli stessi autori, un'impresa impervia, sia per la naturale riservatezza che contraddistinse Lazzati in vita, sia perché chiunque avesse tentato di affrontare l'argomento si era limitato all'aspetto della preghiera. Dall'indagine sulle fonti e sui documenti elaborati dallo stesso Lazzati si evince che la sua formazione laicale non fu dissimile da quella dei sacerdoti: «una spiritualità che si abbeverava alle medesime fonti» (p. 821). Oltre le letture, come l'*Imitazione di Cristo* o il *Sillabario del Cristianesimo* di mons. Olgiati, fondamentali per la formazione di Lazzati furono gli *Esercizi Spirituali* ignaziani: dagli appunti redatti in quelle occasioni è possibile desumere numerosi particolari della spiritualità lazzatiana. Particolare importanza, nell'esplorare la spiritualità di Lazzati, rivestono la scelta della consacrazione laicale e la dedizione alla formazione dei laici all'interno della Chiesa:

«fare unità tra consacrazione, intesa come chiamata a seguire Cristo più da vicino attraverso l'impegno dei consigli evangelici, e secolarità, intesa nel senso in cui essa qualifica i laici e che consiste nell'essere impegnati nelle realtà temporali per ordinarle secondo Dio: è questa la sintesi e la cifra a cui l'ultimo Lazzati orienta il suo magistero spirituale; nella consapevolezza sempre più nitida, però, che dopo il Vaticano II è la dimensione del laicato a emergere come l'aspetto più consistente e promettente, in quanto momento fondamentale dell'esistenza cristiana, non solo a livello ecclesiale, ma anche a livello antropologico, che è il punto reale dove si pone il rapporto tra l'esistenza umana e la fede» (p. 847).

Benché scritta a quattro mani, l'opera risulta omogenea mostrando un continuum anche stilistico. Il racconto biografico è condotto seguendo la cronologia degli eventi, ponendo maggior attenzione a quelli più significativi nella ricostruzione della vita di Lazzati. Nel dipanarsi degli avvenimenti è da notare come emergano sempre alcune costanti della personalità di Lazzati: la sua spiritualità, la sua vocazione di apostolato nell'insegnamento come nella politica e nell'associazionismo, la sua profonda fede e il suo discernimento. Questi elementi costituiscono il "filo rosso" di una



Recensiones

321

personalità complessa, che ha vissuto e operato in un arco cronologico piuttosto ampio e denso di avvenimenti su scala nazionale e mondiale. L'opera si avvale inoltre di una cospicua mole di documenti consultati, dei quali alcuni brani vengono spesso riportati all'interno del racconto, contribuendo così alla costruzione di un'idea il quanto più possibile completa della personalità di Lazzati.

Nonostante l'apertura del processo di canonizzazione di Lazzati, l'opera di Malpensa e Parola è avulsa da qualsiasi tentativo di creare un'agiografia del personaggio, ma tratta con rigore scientifico, sulla base di documenti storici, le vicende della vita di Lazzati, dalle quali si evince la coerenza della sua personalità, il suo interesse primario per l'educazione e la formazione, la sua apertura a persone e idee nuove, la sua fermezza, tutte caratteristiche che concorrono a formare una figura quanto più possibile aderente alla realtà, nella quale tuttavia è evidente quell'anelito alla santità che Lazzati perseguì per tutta la vita.

Francesca Sbardella

SILVIA SCATENA, «In Populo Pauperum». *La chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 545.

A partir de la puesta en juego de una cantidad admirable de fuentes, documentos y bibliografía, Silvia Scatena ha construido una obra excepcional, capaz de adentrar al lector en el «'68 de la Iglesia», verdadera primavera de renovación y cambios de los años sesenta. El objeto del texto es el estudio de la construcción y transformación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), un prisma a través del cual la autora propone comprender los profundos cambios que la Iglesia latinoamericana vivió en la teología, la pastoral, la liturgia, y en general, en su vínculo con la sociedad. Pasar del "juridicismo" al "profetismo", optar por los pobres, comprometerse, "deslatinizar" a la Iglesia, fueron al mismo tiempo los objetivos y las marcas de una época percibida por los mismos actores como una era de cambio profundo y urgente.

El trabajo se ha dividido en cinco capítulos. En la introducción, Scatena explica al lector los antecedentes de los cambios que la Iglesia latinoamericana vivió desde los años cincuenta: la llegada de sacerdotes europeos en misiones o como parte de la renovación de la órdenes, el interés de centros de formación intelectual – como la Universidad de Lovaina – en la problemática latinoamericana, y la consiguiente formación de hombres de la Iglesia en ámbitos donde se debatían nuevas formas de acción pastoral. Se verifica, en los años del Concilio Vaticano II, una "latinoamericanización" de la problemática eclesial, expresada en la reunión del CELAM de 1955 y en la creación de la CAL (Pontificia Comisión para América Latina), lo que justifica con creces el objeto de estudio elegido por la autora. Como anticipo e hipótesis, la autora advierte que la política del CELAM a lo largo de la década del sesenta se inscribió en una triple tensión que involucró a las conferencias episcopales nacionales, las nunciaturas y la curia romana.

El primer capítulo servirá para mostrar las transformaciones en la política latinoamericana y en el CELAM en la década del sesenta. En ese marco, la Revolución Cubana cambió, sin duda, la historia del continente. Este hecho no sólo colocó a Latinoamérica en un lugar expectante entre los escenarios de la revolución mundial, sino que transformó la agenda de las preocupaciones de los Estados, las organizaciones sociales y políticas y, sobre todo, la de la Iglesia. Los años

sesenta al interior del mundo católico fueron una etapa de crisis de las estructuras de participación tradicionales del laicado (modelo de la Acción Católica). La lógica del desarrollismo se impuso en las organizaciones públicas y privadas desde los años cincuenta, y la Iglesia no fue la excepción: se hablaba de “planificación” de la pastoral y cada vez con más frecuencia los “peritos” (formados en las renovadas ciencias sociales) cumplieron un rol destacado en el relevamiento de información y en la programación de las distintas instancias de acción religiosa. En este capítulo se describe el proceso de descentralización que el CELAM vivió bajo la presidencia de Manuel Larraín, cuya dirección fue clave para el cambio de perfil de la institución. Se avanzó hacia una especialización de los roles dentro del organismo, con la creación del ICLA (Instituto Catequístico Latinoamericano) y el ISPLA (Instituto Superior de Pastoral Latinoamericana), entre otros. Estos institutos se convirtieron en centros de irradiación de novedades pastorales, teológicas y litúrgicas. Esta enérgica conducción de Larraín buscaba transformar la imagen del CELAM en sintonía con los vientos del Concilio. Este reforzamiento debió superar diversas resistencias que, como señala la autora, no necesariamente tuvieron un origen ideológico. La transformación del CELAM vino acompañada de una nueva visión sobre el rol de los laicos, incluidos en un nuevo esquema de “colegialidad”; sumado a la conformación de una nueva *intelligentia* teológica, liderada por figuras como las de Lucio Gera y Gustavo Gutiérrez. La imagen que intentaba proyectar el CELAM era la de una Iglesia de servicio, solidaria con aquellos problemas más urgentes de los hombres y mujeres del continente.

Un nuevo ciclo de cimbronazos en Latinoamérica modificaría el contexto inmediatamente previo a la reunión de Medellín: el golpe de estado en Brasil de 1964 generó importantes conflictos entre el Estado autoritario y el sector más avanzado de su episcopado, liderado por el obispo de Olinda y Recife, Hélder Cámara. El golpe de estado en Argentina, en 1966, y el acceso al gobierno en Chile del demócrata cristiano Eduardo Frei, con su consigna de “revolución en paz”, no hicieron más que agitar las aguas del catolicismo, construyendo un clima de urgencia en el cual la necesidad de una toma de posición frente a la realidad se volvió una demanda recurrente. El compromiso de los católicos de América Latina con un proceso de transformación estructural se convirtió en un desafío que distintos sectores de la Iglesia aceptaron enfrentar: el caso del sacerdote y sociólogo colombiano Camilo Torres catalizó el problema de la violencia como medio de acción para la transformación social, que se sobreimpresionó en los debates del mundo católico. Una redefinición de los términos acompañó a este proceso: el pecado, por ejemplo, fue reemplazado en su versión de culpa individual por una concepción colectiva, asociada a la injusticia, la explotación y el sometimiento de los sectores más pobres de la sociedad. La paz ya no era posible sin justicia, y la Iglesia parecía dispuesta a pasar al frente de la escena, comprometiéndose como líder de un “nuevo bolivarianismo”. El *desarrollo* comenzó a ser substituido, en estos años, por el concepto de *liberación*.

El segundo capítulo da cuenta del clima de renovación que vivió la iglesia latinoamericana, sintetizada en la noción del “Concilio como evento” al “Concilio como estilo”: los cambios y la revisión del rol de la iglesia, afirma Scatena, fueron el producto de la acción de organismos eclesiales de carácter colegiado continental contenidos por el CELAM, que interpelaron a episcopados nacionales divididos ante las transformaciones conciliares. La autora puede hablar de verdaderos actores “celamicos”, provenientes de diversas iglesias latinoamericanas, que formaron la CELAM en los sesenta actuando con un alto grado de coordinación y coherencia programáti-

ca. Los jalones que marcaron la llegada a la reunión de Medellín, es decir, las reuniones y encuentros previos al “pequeño concilio”, parecen afianzar esta hipótesis. La reunión de Mar del Plata (Argentina) en 1966 y el seminario de Buga (Colombia) de 1967 exhibieron el intento de abandonar la imagen de un clero en exceso “juridicista” y “estático” en favor de un modelo de compromiso con la comunidad. Algunos hechos puntuales, como el conflicto que protagonizó el CIDOC (Centro Intercultural de Documentación) de Cuernavaca y su responsable, Ivan Illich, demostraban que el CELAM, en sus intentos por mediar entre distintos actores en pugna en el revuelto mar del catolicismo post-conciliar, pasó a ocupar un rol de articulador de distintas instancias eclesiales, una acción habilitada por la legitimidad adquirida y la consolidación de una verdadera opinión pública católica latinoamericana.

Silvia Scatena dedica el tercer capítulo a la construcción del encuentro de 1968, en especial a la elaboración del *Documento Básico* y a las reacciones que éste generó en los distintos episcopados. Para comprender la temática e inclinación del documento, la autora pone de relieve el impacto que la encíclica *Populorum Progressio* (1967) logró a nivel universal y particularmente en Latinoamérica. Paulo VI condenaba allí el colonialismo y promovía el desarrollo “integral” del hombre. Negaba la premisa del “progreso” en los términos del liberalismo, buscaba una apertura hacia la problemática de la violencia y presentaba sus posibles justificaciones en caso de «...tiranía evidente y prolongada». El *Documento Básico*, por su parte, denunciaba la marginalidad urbana y rural, la existencia de “gérmenes de violencia” en la región, e incluía una crítica a la Iglesia en ese proceso, en tanto su acción no se había diferenciado de otros “grupos de poder”. La orientación teológica era cristocéntrica e integral, y propugnaba una salvación de carne y espíritu, a la vez individual y social. En este punto, sostiene Scatena, la influencia de Gustavo Gutiérrez se dejaba percibir en un *ranheriano* concepto de catolicismo anónimo, implícito, más allá de las fronteras visibles de la iglesia. La pastoral del *Documento Básico* proponía una reforma del ministerio y la colegialidad en las estructuras eclesiales. La autora describe las reacciones opuestas que el documento generó de parte de aquellos sectores más conservadores de los episcopados nacionales.

En la descripción de Scatena, el objetivo de los hombres del CELAM era hacer de Medellín una reunión verdaderamente ecuménica, incluso superando en este aspecto al Concilio Vaticano II. Por eso los “celamicos” aspiraban a que los invitados no católicos participasen activamente. Durante la reunión se ensayaron diversas innovaciones litúrgicas, seguidas de cerca por Roma, que en muchos casos las desautorizó. Se buscaba “deslatinizar” a la Iglesia latinoamericana, desarrollando una verdadera “encarnación” cristiana, impulsando una reflexión teológica con sentido local. En términos de modelo político, la conferencia fue pensada en un contexto de fracaso de las opciones reformistas, en el que la única vía al cambio de estructuras parecía ser la *liberación*. La radicalización de grupos católicos y la adopción del marxismo como clave interpretativa exponían la voluntad de una corriente importante de católicos latinoamericanos de desolidarizarse con regímenes que consideraban injustos. La violencia era un tema que ya no dejaba lugar para la neutralidad. La “teología de la revolución” se convirtió en el eje que más divisiones generó en los meses previos a la conferencia. La violencia revolucionaria aparecía en estas concepciones justificada frente a otras formas de violencia social como el hambre, la pobreza, la injusticia, etc. Desde la *populorum progressio* Paulo VI se convirtió en el «Papa del Concilio y del coraje social», y la proyección de su figura se agigantó al anunciar su viaje a Colombia. Una parte de los católicos de Latinoamérica, señala

Scatena, esperaban del Papa el reconocimiento de la única salida que veían posible para el continente: *la revolución*.

El capítulo IV es medular en la obra de Scatena: centrado en el desarrollo de la reunión de Medellín, su análisis incluye una descripción minuciosa del ambiente, la conformación de las comisiones, los debates internos de cada una y las negociaciones que dieron lugar al documento final. La apertura con la alocución de Paulo VI pareció augurar un duro tránsito para los “celamicos”, en tanto su pedido de “cambios sin violencia” y opuesto a toda forma de revolución parecía “cerrar más que abrir” en la mirada de algunos protagonistas, como es el caso de Hélder Cámara. Sin embargo, los discursos de la asamblea – hegemonizados por los representantes “progresistas” – instaron a una transformación de la parroquia en una verdadera comunidad dedicada a la formación integral del hombre. El trabajo en comisiones dejó de lado el *Documento Básico* para instalar en su lugar nuevas problemáticas. La línea “avanzada” se puso claramente a la cabeza. En el medio de las discusiones se agitó la resistencia dentro y fuera de la asamblea, dado que muchos grupos se oponían al alejamiento que mostraban los delegados de las tradicionales soluciones del magisterio para el problema social. También era cuestionada la mirada “dependentista” del problema latinoamericano, así como las nuevas concepciones sobre clero y el laicado. Los episcopados de Colombia y Argentina figuraron entre los que más claramente enfrentaron las innovaciones en estos tópicos. El documento final perfiló un modelo de Iglesia personalizante, pluralista, dialógica, concientizadora y crítica; descentralizada y organizada en “comunidades de base”; que intentaba superar la pastoral “conservadora” centrada sólo en los sacramentos por una reconversión hacia una fe madura y conciente. La opción por los pobres obligaba a los católicos a sostener una actitud de denuncia frente a la injusticia.

El último capítulo funciona como una conclusión, e intenta evaluar la trascendencia de Medellín, que a todas luces y según sus testigos, supera la dimensión “material” del encuentro y las definiciones más o menos retocadas de su documento final: Medellín, en palabras de monseñor Pironio, parece valer más por lo que sugiere e inspira. La pobreza de la iglesia y la presencia de Cristo entre los pobres se proyectaron al centro de la reflexión cristiana como el carácter vertebrador de una nueva imagen eclesial. En ese último apartado Scatena señala la importancia que tuvieron en este proceso ciertos personajes que, más allá de las estructuras y los climas de época, imprimieron el perfil particular que adquiriría el CELAM como símbolo de la avanzada transformadora dentro de la iglesia Latinoamérica. Las distintas interpretaciones que se han hecho de Medellín, afirma la autora, no pueden negar un punto: su papel de divisor de aguas, la existencia de un antes y un después de Medellín.

En resumen, el texto de Scatena ofrece un buen balance en la descripción de aspectos teológicos e institucionales del proceso de transformación intraeclesial que desemboca en Medellín. Es necesario aclarar que el texto se ha enfocado en la dinámica del CELAM y ha dejado en un segundo plano la trayectoria interna de cada uno de los episcopados. Decisión absolutamente justificada en tanto no pretende ser una historia de la iglesia latinoamericana, sino de una parte de la misma, tal vez la que más impulsó el proceso de transformación post-conciliar. La inmersión en las fuentes demuestra maestría interpretativa y habilidad en su disposición en el texto. Puede que en algunos pasajes esa inmersión sea excesiva, convirtiendo el relato en una pintura asaz realista. Esa vocación descriptiva tal vez ocluya la voz de la autora, sus interpretaciones e hipótesis. Se extraña, a su vez, un anexo bibliográfico en un texto que ha puesto en juego tal volumen de fuentes y obras. Más allá de estos detalles,



Recensioni

325

estamos frente a un trabajo que logra superar las visiones parciales y testimoniales en busca de una imagen de conjunto y diacrónica de un proceso trascendental en la historia de la iglesia Latinoamericana.

José A. Zanca



