RECENSIONI

PAOLO PRODI, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 396.

Al termine della trilogia iniziata con *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Bologna 1992), e proseguita con *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (Bologna 2000), il volume si colloca all'interno di una prospettiva di indagine ampiamente nota e discussa, vale a dire il rapporto tra la genesi della modernità e la pluralità dei fori, che Paolo Prodi certamente ha voluto affrontare da storico dell'età moderna, ma soprattutto da storico delle istituzioni. Ciò lo ha costretto, in queste circostanze, ad affrontare una ricostruzione di lungo periodo di cui sempre più raramente si nutre ormai una storiografia di ampio respiro: tra l'altro, in un difficile equilibrio e in fitta discussione con varie discipline, dalla sociologia economica e dall'antropologia economica alla storia del diritto – mantenendo però saldo il rigore nell'indagine storica. In un libro fortemente costruito, l'analisi e l'esposizione si reggono su due criteri di metodo fortemente interconnessi, vale a dire una forte consapevolezza storiografica, frutto di un numero davvero sterminato di letture, ma soprattutto un deciso radicamento nell'attualità della storia. È questa constatazione a indurre ad azzardare, almeno in parte, un commento a un volume assai denso di indicazioni: vale a dire, nell'ottica della giurisdizione delle coscienze, sul percorso che dal peccato attraverso la colpa conduce al reato.

È comunque necessario perlomeno sgombrare il campo con una rilevazione iniziale. Malgrado l'*understatement* con cui si intitola l'undicesimo e ultimo capitolo, *Riflessioni attuali* (pp. 353-383), quasi che l'autore si volesse fare schermo degli asseriti limiti delle proprie competenze accademiche, non si ci può sottrarre all'impressione – e impressione non è – che l'attualità prema alquanto sulle pagine del libro, inevitabile riflesso di una passione civile di cui si innerva la responsabilità dello storico. A più riprese nelle pagine si sorprende Paolo Prodi a sottintendere quanto gli accadimenti del passato ci possano dare adeguata cognizione degli avvenimenti del presente in corso: per riprenderne un'espressione chiave, nella transizione «dal pluralismo dei fori al dualismo della coscienza».

I capitoli iniziali, relativi al mercato, alla ricchezza e al furto, conducono gradualmente al centro del volume. Per quanto riguarda il tema del passaggio *Dalla condanna dell'avarizia al settimo comandamento* (cap. v, pp. 105-134), vi si mette in giusta evidenza il carattere della giurisdizione delle coscienze, che ha innervato la teoria e la prassi penitenziale della Chiesa nell'ultimo secolo del medioevo, quando nelle *summae confessorum* i comportamenti connessi con l'economia avevano un ruolo davvero centrale, come lo avevano nella riflessione teologica (ma per questo argomento non si può che rinviare agli studi decisivi di Giacomo Todeschini): in modo tale da «smentire l'opinione corrente che la prassi del sacramento della penitenza abbia sempre privilegiato la morale sessuale rispetto ad altri peccati come quelli economici [...] allora il controllo della sessualità era solo una parte dell'attenzione delle Chiese verso la vita sociale» (p. 115).

In effetti, se la teologia – e la prassi pastorale – della Riforma hanno fortemente sottolineato la centralità del decalogo mosaico nella definizione dell'etica dei comportamenti (da qui l'enfasi sulla distinzione tra i precetti verso Dio nella prima tavola, e i precetti verso l'uomo, e quindi verso la società, nella seconda tavola), è stato già nella prassi penitenziale della Chiesa tardomedievale che gradualmente, ma incisiva-

12 Recensioni.indd 163 01/07/11 15.49

mente, nella valutazione dei comportamenti alla griglia delle virtù si è affiancata, sino ad assumere un ruolo preponderante, la precettistica fondata sui dieci comandamenti.

Il furto come peccato: l'etica e il mercato tra XVI e XVIII secolo è il titolo del lungo capitolo VIII (pp. 203-274). Intorno al esso si possono svolgere una serie di riflessioni, perché vi rifluiscono e ne dipartono tematiche che attraversano l'intero volume, e che in ogni caso richiamano anche le altre ricerche di Paolo Prodi.

Proprio per una certa enfasi storiografica che è stata conferita assai a lungo alla "scoperta" del decalogo mosaico come fondamento della legge morale da parte dei Riformatori, non è irrilevante la sottolineatura da parte sua di un percorso in sostanza parallelo tra le diverse Chiese cristiane, in materia di settimo comandamento, in quanto esse si trovarono di fatto a fronteggiare un analogo fenomeno di evoluzione e di sviluppo del mercato. Nel volume lo si sottolinea anche in rapporto a Desiderio Erasmo da Rotterdam e alla sua epoca: «Resta il fatto che le differenze nascono nel pensiero dei teologi e dei giuristi negli anni della frattura religiosa in rapporto alle diverse forze che operano nella società con l'inizio della modernità e si sviluppano non soltanto in base ai presupposti confessionali o alle scuole teologiche ma soprattutto in base alle diverse situazioni storiche» (p. 251).

L'aderenza alla concretezza della storia non consente però allo studioso di obliterare la rilevanza degli esiti discordanti, perché derivanti dai loro diversi assetti istituzionali: «Negli Stati cattolici certamente il discorso si sviluppa in modo più confuso [...] perché la tendenza è quella di difendere una giurisdizione ecclesiastica in piena decadenza [...] e di sottrarre gli ecclesiastici alla legislazione e alla giurisdizione economica trasformando le antiche "libertà" o autonomie diffuse in privilegi clericali» (p. 215).

In tale prospettiva, da un lato non ci si stupisce dunque nel constatare che, per un riflesso dell'ipostatizzazione della proprietà, si arrivi alla «sviluppo della demonizzazione del furto e della condanna sociale del "ladro"», a seguito di «un percorso simile sul tema della proprietà [che] si compie [...], per cammini diversi da quelli della tradizione tomista della seconda scolastica, nel pensiero di ispirazione protestante e riformata» (p. 244). D'altro canto, e di nuovo, si coglie l'occasione per rilevare le peculiarità che caratterizzavano gli atteggiamenti e le scelte della Chiesa cattolica: «l'impressione è che, in particolare dopo le rivolte popolari della metà del secolo (Napoli, Palermo), prevalga l'opinione più restrittiva, più aderente alla prevalenza della sacralità della proprietà. [...]. Anche in questo caso la sconfitta del probabilismo sembra coincidere con una chiara opzione della Chiesa romana per la conservazione degli assetti sociali esistenti» (p. 245).

Verrebbe quasi da parafrasare il titolo del paragrafo sui trattati *«de iustitia et iure»*, vale a dire "tra Stato e mercato" (cfr. p. 229), dal momento che il ruolo dei confessori cattolici vi emerge appunto come una «funzione di intermediazione tra lo Stato e il mercato» (p. 234). Salvo tornare su questo punto, importa soffermarsi sull'importanza dell'ennesimo snodo, la cui risoluzione si collocava all'interno di quella trattatistica: «È il tentativo del pensiero teologico-giuridico di trovare il fondamento di una giurisdizione autonoma e superiore a quella dello Stato, che certamente è collegata al magistero ecclesiastico ma che trova la sua giustificazione sia nella dottrina del diritto naturale sia nell'osservazione della società concreta» (p. 236). La valutazione è ribadita in altri termini anche più oltre: «La rivendicazione di una giurisdizione spirituale del mercato diviene nella vita economica concreta lo sforzo di trovare un equilibrio tra lo sviluppo massiccio dell'intervento statale e la rivendicazione di un ordine razionale e naturale del mercato rivendicato dalla repubblica

12 Recensioni.indd 164 01/07/11 15.49

internazionale del denaro» (p. 242). A fronte di tomi i cui autori si leggevano e si copiavano a vicenda, per centinaia e centinaia di pagine a stampa, era ancora una volta la pressione della realtà a essere ineludibile.

Nel concreto della ricostruzione del complesso mondo di *Monopoli, tassazione, moneta* (pp. 248-259), Paolo Prodi condivide una sorta di stupore da parte di alcuni studiosi, a proposito de «Il silenzio dei teologi in questa materia [che] è di per sé abbastanza significativo: il problema viene lasciato ormai ai canonisti come tecnici della disciplina interna del corpo ecclesiastico» (p. 256). Molte sono in effetti le strade della giuridicizzazione delle coscienze. A tale mutato orientamento, definitosi nella piena età moderna, è senza dubbio da ricollegarsi il carattere epocale allora rappresentato dalla marginalizzazione di Aristotele, come si mette in evidenza immediatamente dopo a proposito di *Interesse e rendite pubbliche*: «a poco a poco le citazioni di Aristotele sull'improduttività del denaro e delle stesse condanne dell'usura tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento divengono nei testi dei moralisti dell'età moderna citazioni erudite d'obbligo che vengono confermate migliaia di volte ma anche marginalizzate di fronte a una realtà economica che le ha rese obsolete nel mercato» (p. 260). Molto lontano, inoltre, condurrebbe il discorso sulla «posizione di rilievo» (p. 261) che una istituzione come la Chiesa cattolica ha assunto storicamente in quel contesto.

Snodo dopo snodo, nella lettura del volume si viene condotti a un altro punto cruciale, quando *La morale economica ritorna nel confessionale* (pp. 263-274), dopo esserne partita qualche secolo prima. Non si è trattato certamente di un percorso privo di conseguenze sulla prassi penitenziale all'interno della Chiesa cattolica: «Tra la fine del Seicento e il Settecento [...] la morale, carica del processo di giuridicizzazione delle coscienze che aveva caratterizzato la casistica del secolo precedente [...] si ripiega all'interno del corpo ecclesiastico nella disciplina del confessionale» (p. 263), tra le altre cose, con la fondamentale «accettazione dell'ideologia della proprietà privata».

Tra gli esiti di tale percorso storico è, in particolare, da annoverarsi una diversa, e più limitata, dislocazione del ruolo della Chiesa all'interno della società, su cui è opportuno insistere, per la sua rilevanza: «la Chiesa rinuncia di fatto a un pronunciamento sul piano del diritto positivo, canonico, per ritirarsi sul piano della coscienza, del tribunale della confessione» (p. 266).

Si è accennato, all'inizio, al percettibile retroterra di attualità civile che molte conclusioni di Paolo Prodi, pur saldamente ancorate in un'analisi puntuale della fattualità storica, lasciano intravedere nelle pagine del volume, e nemmeno tanto sullo sfondo. Tale appare essere la conclusione che egli trae dalle proprie analisi, dopo una attenta ruminazione tanto delle fonti quanto della storiografia: «È difficile non collegare questo atteggiamento con la più ampia politica concordataria tra Stato e Chiesa, con l'alleanza – piena di ambiguità e di tensioni – fra trono e altare: è stato giustamente notato il «gelido silenzio» del magistero romano nel Settecento sui temi economici» (p. 267). Anche quando, da parte sua, si attira l'attenzione sullo schieramento conservatore, se non addirittura reazionario, delle istituzioni ecclesiastiche, si sottolinea: «sembra che la preoccupazione dominante del mondo ecclesiastico [cioè cattolico] sia quella di difendere i privilegi clericali sul piano delle immunità giurisdizionali e fiscali, concedendo come contropartita al potere politico ogni aiuto per il rafforzamento degli interventi di "disciplinamento della società"» (p. 267). Non ci si può astenere dal rilevare che tale orientamento appare insito nella struttura stessa di una Chiesa di Stato: più evidente e immediato per le Chiese riformate di matrice luterana o calvinista, e solo apparentemente mascherato dall'universalismo della Chiesa cattolica (cfr. p. 267).

12 Recensioni.indd 165 01/07/11 15.49

Si potrebbe quasi concludere, forse forzando il pensiero dell'autore nel renderlo tanto esplicito, che da una siffatta scelta politica è derivata un'opzione morale, che a sua volta, peraltro, nel tempo si è fatta nettamente politica: «L'impressione è che l'attenzione sia volta principalmente verso la tutela della sfera privata e della famiglia con un'accentuazione del peso del sesto comandamento, della precettistica relativa al matrimonio e alla vita sessuale, rispetto al settimo che viene limitato alla pura sfera dei rapporti interpersonali» (p. 272).

Un ulteriore passaggio si colloca al centro del capitolo IX: *Il furto come colpa: dalle norme etiche alle leggi del mercato* (pp. 275-312), ed è la rilevazione della «osmosi che si verifica fra la trattatistica di teologia morale [...] e la dottrina giuridica: sembra quasi che il percorso di mediazione tra la dottrina giuridica e la vita concreta del mercato passi attraverso la mediazione dei trattati di etica e i casi di coscienza» (p. 282). Si trattava indubbiamente di un passaggio decisivo, sul piano speculativo, da cui derivarono a cascata innumerevoli conseguenze, e che ruotava intorno alla definizione ed elaborazione di una legge di natura: «Sulla base del pensiero della seconda scolastica lo sviluppo del pensiero del diritto naturale del primo Seicento segue il cammino di identificazione della legge divina con la legge di natura e cerca di fondare la legge del mercato come legge di natura» (p. 290). Sarebbe però fuori luogo in questa sede aprire una discussione sulla "invenzione" di una legge di natura. Il carattere epocale di tale snodo comunque emerge in tutta la sua pregnanza nella misura in cui se ne indichino appunto le derivazioni successive, come ha fatto Paolo Prodi: «Di qui, dalla storicizzazione della pena la distinzione tra la colpa come peccato e la colpa come reato: la legge di natura è eterna e si identifica con il decalogo e con il giudizio di Dio mentre il reato come infrazione delle leggi positive varia nelle diverse circostanze storiche» (p. 294).

Nel passaggio *Dall'etica all'economia politica*, come si intitola un paragrafo (pp. 304-310), l'autore ha «cercato di cogliere la trasfusione dal piano dell'etica a quello della scienza economica dei principi universalistici» (p. 305). Appare assai significativo il suo richiamo al singolare titolo di un libro del 1817 di Jean Baptiste Say, *Cathéchisme d'économie politique*, ma ancora di più, nel sottolineare le «radici teologiche della riflessione» economica – il giudizio si applicava a Joseph Alois Schumpeter –, una pregnante citazione dal frammento di Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, del 1921: «Il capitalismo è una religione che nasce dal semplice culto, senza dogma. Il capitalismo – come si deve poter provare non solo nel calvinismo, ma anche negli altri movimenti cristiani ortodossi – si è sviluppato in Occidente in modo parassitario sul cristianesimo in modo tale che alla fin fine la sua storia è la storia del suo parassita, del capitalismo» (p. 310). Queste parole di Benjamin inducono a richiamare un altro motivo di rilievo del volume, che in esso ritorna a più riprese. Andando oltre (ma non contro, si badi bene) alle indicazioni di Max Weber sul rapporto tra lo spirito del capitalismo e l'etica protestante, Paolo Prodi ha modo di ribadire in maniera davvero convincente come un'indagine storica condotta a ridosso delle fonti a sua volta indichi, in una visione «completa e complessiva», un percorso parallelo delle Chiese cristiane in età moderna nell'ambito dei rapporti tra cristianesimo ed economia.

La Chiesa – o le Chiese cristiane – e la norma positiva: tale sembra essere un filone che percorre le pagine del volume e al quale si vogliono dare più risposte, cercando per esse una coerenza tale da conferire loro carattere organico. In effetti, non si può non concordare: il processo che conduce alla modernità ha avuto il proprio momento di svolta nel secolo XI, vale a dire quando la vittoria dei riformatori

12 Recensioni.indd 166 01/07/11 15.49

monastici del partito romano sull'impero germanico e sui suoi sostenitori, nella lotta per la *libertas ecclesiae*, ha determinato la fisionomia della società nell'occidente europeo, con la ridefinizione dei rapporti tra sacralità e potere (con conseguenze che, con prospettive però differenti, si potrebbero valutare in altro modo rispetto a quanto fa anche in altri suoi studi Paolo Prodi, almeno per quanto riguarda lo statuto storico dell'istituzione ecclesiastica).

Il cuore della questione affrontata nel volume si ritrova allora in una puntualizzazione, al termine del percorso di indagine affidato ai capitoli centrali: «Il problema è che tutte le infrazioni a queste norme difficilmente possono essere considerate nella coscienza pubblica come peccati, ma sono evidentemente considerate soltanto come reati. Per essere considerate colpe hanno bisogno di essere fortemente ideologizzate» (p. 229). Si tratta indubbiamente di un groviglio di situazioni e di atteggiamenti davvero difficile da districare. A questo punto si dovrebbe affrontare un altro nodo del volume, vale a dire valutare il senso di un percorso storico, al termine del quale il venir meno del pluralismo dei fori si configura come l'elaborazione di una «norma a una dimensione» (con espressione che richiama la fortunata definizione di Herbert Marcuse).

Per concludere, parafrasando un titolo classico di Max Weber, si può dire che esistono degli "storici di professione". Nel caso di Paolo Prodi, invece, l'espressione dovrebbe essere più adeguatamente formulata, nel senso che egli è divenuto da tempo uno "storico di riflessione", come dimostra questo suo ultimo contributo.

Roberto Rusconi

Der Traktat «Vom Mysterium der Buchstaben». Kritischer Text mit Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von Cordula Bandt, de Gruyter, Berlin-New York 2007, pp. 260.

Joseph Paramelle, più di vent'anni or sono, in un corso all'École Pratique dedicato al testo oggetto dello studio di Cordula Bandt, lo aveva definito «une curiosité littéraire un peu négligée» («Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études» LXXXVIII [1979-1980], p. 385). Edito e tradotto in francese nella sua redazione saidica agli inizi del Novecento da A. Hebbelynck "a puntate" su «Le Muséon» (*Les mystères des lettres grecques d'après un manuscrit copte-arabe de la bibliothèque bodléienne d'Oxford*, in «Le Muséon» 1[1900], pp. 5-36 e 105-136; 2[1901], pp. 5-33, 269-300 e 369-415) sulla base di un manoscritto copto-arabo della Bodleian Library di Oxford (393 Huntington), trova ora un compiuto lavoro di edizione nella sua redazione greca a opera di Cordula Bandt, che ha portato a termine l'opera che aveva intrapreso Paramelle. L'edizione si basa su cinque manoscritti: la versione greca è più lunga e completa di quella copto-araba e la versione saidica è senza dubbio una traduzione dal greco.

Ma che cos'è il trattato edito dalla studiosa? Si tratta di una spiegazione simbolica delle ventidue lettere dell'alfabeto greco secondo la loro forma, il loro valore, l'alternanza delle vocali e delle consonanti (cosiddette ἄφωνα), il senso delle lettere siriache o ebraiche giudicate loro corrispondenti. L'autore è greco, ma conosceva siriaco ed ebraico ed è vissuto dopo Epifanio di Salamina, dal quale trae numerose citazioni. Il nome dell'autore compare numerose volte nella versione araba: si tratta dello ieromonaco Saba, la cui conoscenza di greco, siriaco ed ebraico ha fatto pensare che egli sia vissuto in Palestina tra V e VI secolo, anche se ormai si esclude che possa trattarsi di San Saba, il fondatore della Grande e della Nuova Laura.

12 Recensioni.indd 167 01/07/11 15.49

Il testo greco con traduzione tedesca che ha visto la luce nel 2007 a opera della studiosa tedesca è preceduto da cento pagine di introduzione. Abbiamo un primo capitolo sullo *status quaestionis* intorno al testo, sulla questione autoriale, sulla datazione, sulla struttura interna e sull'analisi del testo: una delle ultime proposte è stata di attribuire il testo a Giovanni Damasceno, formatosi in ambiente sabaita, ma non vi sono riscontri di opere con titolo simile nella sua produzione. Anche la paternità di Saba viene esaminata dall'autrice, che ricorda come Paramelle abbia proposto una datazione più bassa, tra VII e VIII secolo, vedendo nella critica che muove il trattato ai pagani una critica mascherata all'Islam, il nuovo ellenismo. La Bandt vede bene invece la contestualizzazione dell'opera in ambito sabaita, e precisamente nella seconda fase della controversia origenista che scoppia nei monasteri alla morte di Saba, e attribuisce la paternità dello scritto al calligrafo Eustazio il Galata, dichiarando però di non avere riscontri. Certo, l'attribuzione di paternità a uno "specialista" della scrittura è tesi suggestiva e che merita di essere tenuta in considerazione.

Per quanto riguarda l'organizzazione del trattato, la Bandt propone una struttura di questo tipo: Proemio-Introduzione (capp. 1-2: spiegazione del concetto di στοιχεῖα e spiegazione dei temi del trattato); capp. 3-8 sulle antiche tradizioni dell'alfabeto (le 22 lettere dell'alfabeto come archetipo delle 22 opere di Dio e di Cristo, la divisione della creazione in analogia a quella delle vocali e delle consonanti, perché come esistono creature φωνήεντα e ἄφωνα, così è per le lettere; la divisione delle lettere in sei serie come i sei giorni della creazione del mondo etc.); cap. 9 con il primo *excursus* polemico contro il sistema di apprendimento pagano; capp. 10-18 sulla forma delle lettere dell'alfabeto; capp. 19-22 *excursus* polemico contro pagani, ebrei e cristiani infedeli; capp. 23-25 sul significato dei nomi dell'alfabeto; capp. 26-34 sulla *waw-episemon* come segno di Cristo; capp. 35-42 approfondimento dei temi trattati. Segue un'accurata analisi di ogni singola parte del trattato, per comodità attribuito allo Pseudo-Saba.

Il secondo capitolo è invece dedicato al nesso tra la scrittura e la creazione, cioè la potenza cosmica dell'alfabeto, con un'analisi della tradizione enochica, della relazione di Abramo con il *Sefer Jezira*, della rivelazione mosaica, di Cristo come alpha e *omega*, cosa che viene ricondotta alla sua duplice natura, nonché delle speculazioni alfabetiche dello gnostico Marco. Il terzo capitolo, filologico, discute i manoscritti di cui la Bandt si è servita per la costituzione del testo.

Dopo il testo e la traduzione abbiamo un apparato di note (non ricchissimo), la bibliografia, l'indice delle citazioni e la riproduzione di alcuni fogli di manoscritti.

L'edizione del trattato è molto importante nell'ottica della ricostruzione della tradizione degli alfabeti spirituali: dopo gli importanti studi di Dragutin Anastasiewic (*Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur*, München 1905), di Franz Wutz (*«Onomastica sacra». Untersuchungen zum* Liber *Interpretationis* «*Nominum Hebraicorum» des Hl. Hieronymus*, Hinrich'sche, Leipzig 1914-1915), di Franz Dornseiff (*Das Alphabet in Mystik und Magie*, Teubner, Leipzig-Berlin 1925) e eccezion fatta per alcuni studi specifici sulla tradizione monastica pacomiana (si vedano gli articoli di Christoph Joest: *«Das Herz dem Bruder öffnen». Pachoms Brief 7: Deutsche Übersetzung und Deutung, zugleich ein Versuch zur Echtheitsfrage der Pachombriefe*, in «Zeitschrift für KirchenGeschichte» 107, 3[1996], pp. 300-318; Id., *Die Geheimschrift Pachoms-Versuch einer Entschlüsselung. Mit Übersetzung und Deutung der Pachom-Briefe 9a und 9b*, in «Ostkirchliche Studien» 45, 3-4[1996], pp. 268-289; Id., *Die pachomianische Geheimschrift im Spiegel der Hieronymus-Übersetzung. Mit dem deutschen Text von Brief 11b des pachomianische Schriftencorpus*

12 Recensioni.indd 168 01/07/11 15.49

und dem Versuch einer Übertragung, in «Le Muséon» 112, 1-2[1999], pp. 21-46; Id., *Das Buchstabenquadrat im pachomianischen Briefcorpus*, in «Le Muséon» 115, 1-2[2002], pp. 241-260; Id., *Die Pachom-Briefe 1 und 2 auflösung der Geheimbuchstaben und entdeckungen zu den Briefüberschriften*, in «Journal of Coptic Studies» 4[2002], pp. 25-98; Id., *Der sechste Brief Pachoms*, *ivi* 6 [2004], pp. 105-139; Id., *Von der Geduld der gläubigen. Pachoms Brief 11A und seine Botschaft*, *ivi* 7 [2005], pp. 23-47) e per il poco fortunato lavoro di Emanuele Testa (*Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Tipografia dei Padri Francescani, Gerusalemme 1962), di fatto non ci sono stati studi di insieme su questo affascinante aspetto della tradizione tardo-antica, nelle sue connessioni con la tradizione classica, quella ebraica e islamica, e con la fortuna medievale e bizantina, per arrivare all'età rinascimentale, con la *Grammatilogia* del Nascimbeni, fino agli alfabeti quietisti del Petrucci. Lo studio della Bandt, che contestualizza il trattato *Il mistero delle lettere greche* ed esamina la tradizione ebraica, quella pagana e quella gnostica da cui esso è imprescindibile e senza le quali non può essere compreso, è una tessera fondamentale del mosaico che si va faticosamente costruendo, e che può gettare nuova luce sulle modalità di apprendimento, di trasmissione del sapere, di meditazione nelle scuole e nei monasteri dell'antichità.

Rosa Maria Parrinello

Gary Macy, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 260.

Professore di Teologia presso il Dipartimento di Studi Religiosi dell'Università di "Santa Clara" in California, Gary Macy è specialista in "Teologia Storica e Sacramentale". Il suo lavoro si è imposto all'attenzione degli studiosi per aver evidenziato con forza le differenziate posizioni all'interno della tradizione cristiana, che mettono in discussione l'illusoria immagine di una Tradizione monolitica che, partendo dalla Riforma Gregoriana dei secoli XI e XII, si è protratta fino ai giorni nostri. Anche nel presente volume, focalizzato sulla storia nascosta dell'ordinazione femminile, lo studioso americano riafferma come la riforma avviata sotto il pontificato di papa Gregorio abbia rappresentato, sotto le ingannevoli spoglie del tentativo di mantenimento dell'unità della Chiesa, una svolta nella storia del cristianesimo, rivelandosi vera e propria operazione politica e teologica di rafforzamento del clero a danno delle donne, ormai marginalizzate all'interno della comunità ecclesiale.

I cinque capitoli che compongono il volume conducono il lettore lungo le sottili e complesse questioni relative alla storia dell'Ordine Sacro. Il primo capitolo (*The State of the Question*, pp. 4-22), evidenzia i fraintendimenti dovuti ad un approccio non corretto alle fonti nella misura in cui, ad esempio, si proiettano nel passato le odierne preoccupazioni relative al divieto di ordinazione presbiterale per le donne, ancora esistente nella Chiesa cattolica. La polemica dell'Autore è rivolta soprattutto nei confronti di quei teologi che, avvalendosi di criteri reputati "eternamente" validi, leggono e interpretano le fonti storiche attraverso lenti "dogmatiche" tendenti ad oscurare diversità e problematicità, e che giudicano inadeguato o "non vero" ciò che non rientra nei criteri fissi adottati. Ciò è tanto più vero per le questioni relative all'ordinazione delle donne. Quali sono i criteri per dire se un'ordinazione sia "vera", ossia "valida"? Esiste una definizione unica e stabile che sia valsa per tutte le epoche della cristianità? Differentemente dal teologo, lo storico si avvale di metodi di indagine critica attraverso i quali cerca di interrogare il passato per coglierne partico-

12 Recensioni.indd 169 01/07/11 15.49

larità e differenze; per quel che concerne il problema dell'ordinazione delle donne, ad esempio, va alla ricerca di fonti che possano attestare tale pratica. In questo modo scopre testimonianze – marginalizzate o ignorate – che fanno pensare all'esistenza in passato di ordinazioni valide anche per le donne. Partendo da tale premessa e passati in rassegna gli studi, di carattere prevalentemente teologico, pubblicati sull'argomento negli ultimi cento anni, Macy si chiede nel secondo capitolo (*What did Ordination mean*?, pp. 23-48) quali fossero nei primi secoli del cristianesimo i criteri che consentissero di ritenere valida un'ordinazione sacramentale. Va innanzitutto considerato come nel cristianesimo dei primi secoli la forma del rituale di ordinazione non fosse fissa. Volendo riprendere talune considerazioni di Congar, nel cristianesimo primitivo l'*ordinatio* non assume il carattere di potere irrevocabile; essa rappresenta, piuttosto, la consacrazione di una persona allo svolgimento di una particolare funzione o missione in una particolare comunità. *Ordinatio, consecratio, benedictio* erano termini interscambiabili ed abbracciavano un'ampia varietà di ministeri, inclusi quelli relativi alle donne. L'*ordo* non era necessariamente espressione di un particolare stato clericale. Ciascun *ordo* aveva una sua propria funzione ed una sua precipua importanza, investendo anche badesse, canonichesse, monache, vergini e vedove. Le condizioni richieste – ossia che il rituale fosse chiamato "ordinazione" e che fosse celebrato davanti all'altare da un vescovo; che fossero imposte le mani sull'ordinato; che fosse consegnata la stola e che gli ordinati ricevessero la comunione – erano applicate anche alle donne. Oltre che dalle liturgie di ordinazione, tale realtà trova la sua attestazione nelle non poche fonti relative a badesse che, al pari degli abati, godevano della piena facoltà di predicare, amministrare il sacramento della confessione e quello del battesimo. Soltanto posteriormente al XII secolo tali funzioni furono intese come potere riservato al solo clero, in linea con la ridefinizione del termine "ordinazione" e del ruolo del prete-mediatore della grazia di Dio, unico a rendere possibile e attuale la presenza del Cristo risorto nell'eucarestia.

Nel terzo capitolo (*The Ministry of Ordained Women*, pp. 49-88), attraverso l'analisi di fonti differenziate (anche se esigue, frammentarie e locali), l'Autore mostra come le donne fossero presenti in diversi *ordines* anche nel primo medioevo, non solo nella loro qualità di vedove, vergini o diaconesse, ma anche come episcope, presbitere, badesse e canonichesse. Sotto il profilo terminologico, soprattutto in merito alle presbitere e alle episcope, Macy ritiene che esse fossero chiamate in tal modo non soltanto per sottolineare il loro status di mogli di presbiteri o di vescovi, ma anche per indicare chiaramente una loro collocazione ecclesiale nell'esercizio del ministero o dell'amministrazione dei beni della Chiesa, ruolo molto probabilmente confermato da un rito di ordinazione. Richiami all'ordinazione delle donne si ritrovano nei documenti papali, episcopali e teologici del tempo, oltre che in alcuni riti di ordinazione acclusi dall'Autore in un'appendice documentaria da cui risulta come i riti di ordinazione degli abati e delle badesse fossero simili, se non identici: ad abati e a badesse erano conferite le insegne episcopali, venivano imposte le mani e conferite le medesime funzioni liturgiche, che consentivano loro di ascoltare confessioni, di predicare e, addirittura, di infliggere scomuniche nei territori soggetti alla loro giurisdizione.

Se queste fonti attestano l'esercizio di un ruolo autorevole svolto dalle donne, Macy si chiede nel quarto capitolo quale cambiamento sia avvenuto nel XII secolo (*Defining Women Out of Ordination*, 89-110). La teologia del XII secolo rimuove le donne dal presbiterato e dal diaconato. Si interpretano in chiave misogina taluni brani della Scrittura (la creazione e la caduta descritte nel libro della *Genesi*, nonché la 1*Cor* 10,7 e la 1*Tim* 2, 11-15). Ad eccezione di Abelardo, che accetta il ruolo delle diacones-

12 Recensioni.indd 170 01/07/11 15.49

se e difende il ruolo assolto dalle donne, tanto nei testi sacri quanto nella storia civile, gli scrittori medievali sollevano non poche riserve nei confronti del mondo femminile; tutto ciò ha una ricaduta in ambito giuridico (si veda il Codice di Graziano, ad esempio), nonché nella sfera dell'argomentare teologico (Bruno il Certosino e la scuola di Laon) e sortisce come conseguenza la squalifica del sesso femminile, divenuto ormai "impedimento" a ricevere l'*ordo*. Secondo la nuova definizione che ne dà Pietro Lombardo, l'ordinazione è un *potere* che conferisce carattere indelebile e permanente, che rende presente nella liturgia Cristo risorto. E solo il sesso maschile può essere legittimato ad assolvere tale compito. Questo lento processo avrebbe portato, a detta di Macy, all'eliminazione delle donne ordinate e persino alla loro cancellazione dalla memoria storica. Nelle sue conclusioni lo studioso evidenzia come la matrice di questo drammatico cambiamento sia da far risalire alla riforma gregoriana, all'insistenza della supremazia del clero e, particolarmente, del papato sul potere secolare. L'enfatizzata differenza tra laici e clero, la ridefinizione dello status delle donne, considerate inferiori in quanto "lette" attraverso l'antropologia aristotelica, il loro essere ridotte "allo stato laicale", nonché l'allontanamento dal clero attraverso l'imposizione della legge celibataria, comportano l'esclusione delle donne dal ministero ordinato che, a partire da questi secoli, si afferma dunque come *potere*. Tutti i poteri sacramentali si consolidano nelle mani del presbiterio, maschile e celibatario, così da cancellare ogni diversa concezione ed esperienza precedente. L'ordinazione delle donne diventa impensabile. Completano il volume due Appendici relative alla trascrizione di alcuni riti di ordinazione delle diaconesse e delle badesse del primo medioevo.

La suggestiva e accattivante tesi di Macy, qui brevemente espressa, merita alcune considerazioni. È certamente vero che il metodo teologico e quello storico spesso confliggono e che un corretto approccio alle fonti richieda un'attenzione "rispettosa" al dato mutevole e parziale. In questo senso è quanto mai opportuno evidenziare la "illusorietà" – a dirla con Macy – della pretesa unità e uniformità del cristianesimo, solcato sin dalle origini da diverse linee interpretative e da differenziate risposte pratiche, che includono anche il ruolo delle donne in maniera assai più articolata e vivace di quanto normalmente si tenda a presentare. Esiste una fluidità relativa tanto alle diversità socio-culturali, quanto agli stessi criteri di ortodossia e di eresia con i quali sono e sono stati giudicati i fenomeni dell'esperienza religiosa.

Forse troppo netta appare, a mio avviso, la svolta che Macy indica nel XII secolo, in particolare per quanto attiene alla riforma gregoriana, che certamente ha rappresentato uno spartiacque nella definizione di Chiesa, ma che non giustifica del tutto i cambiamenti avvenuti relativamente alle donne. Gli atteggiamenti misogini, infatti, sono presenti anche nel pensiero dei Padri della Chiesa, per i quali l'*infirmitas mulieris* è realtà ovvia e inconfutabile. Convivono, secondo il mio giudizio, più livelli di lettura dei fenomeni storici da prendere in considerazione. La posizione teorica e ideologica, l'ordinamento giuridico, nonché i rapporti quotidiani sono piani diversi e non sempre convergenti, cosicché i ruoli esercitati dalle donne prendono forma in molteplici espressioni concrete. La situazione della donna reale, lungo tutto il Medioevo, varia a seconda dei popoli, dell'appartenenza alle diverse classi sociali, del contesto urbano o rurale, dello specifico momento storico. La condizione femminile, che costringe la donna a vivere "sotto tutela", affidata all'autorità di un uomo, trova, ad esempio, la sua eccezione nella condizione della donna nobile, alla quale non sono impediti l'assunzione di dignità e l'uso del potere in forza di una "consuetudine" che, nell'esercizio di autorità in atto, supera la legge stessa. Ciò vale per le regine come anche per le badesse. A Las Huelgas la *domina abbatissa* appartiene ad una famiglia

12 Recensioni.indd 171 01/07/11 15.49

aristocratica e gode di ampi poteri, spirituali e temporali, su vasti territori della Castiglia e del León; ella riceve obbedienza e sottomissione dai monaci, dà licenza al clero di amministrare i sacramenti, rilascia licenze matrimoniali, emette censure ecclesiastiche, ha piena giurisdizione in materia giudiziaria: esercita, insomma, una vera e propria attività di governo. Circa l'appendice documentaria, io stessa ho pubblicato (cfr. *La questione femminile nei secoli X-XII*, D'Auria, Napoli 1983) i testi di sei riti di ordinazione, evidenziando l'elevato valore simbolico e politico delle preghiere di consacrazione per l'assegnazione alle badesse di poteri pastorali e giuridici. Nondimeno ho dovuto, più volte nel corso degli anni, considerare come tali prerogative fossero legate alla loro condizione sociale – e dunque di potere – che assegnava alle donne mansioni altrimenti non consentite.

Attraverso l'inasprimento delle leggi contro il clero indisciplinato e concubinario, la riforma della Chiesa gregoriana favorisce l'affermarsi di una concezione negativa della donna – che viene allontanata dal sacro, essendo quest'ultimo avvertito come incompatibile con la vita matrimoniale – e delinea, in maniera sempre più netta, una teologia del sacramento dell'Ordine Sacro considerato di diritto divino e riservato esclusivamente agli uomini (A. Valerio, *Il potere delle donne,* in Umberto Eco [ed.], *Il Medioevo*, Motta, Milano 2009, III, pp. 593-604; IV, pp. 612-621). Malgrado ciò, tuttavia, continuiamo ad incontrare, nell'arco dell'intera storia cristiana, una serie di testimonianze su donne che assumono funzioni ministeriali (cfr. Dinora Corsi [ed.], *Donne cristiane e sacerdozio*, Viella, Roma 2004). Indipendentemente, quindi, dal diritto o dalla teologia, fonti relative a movimenti considerati eretici (cfr. Guglielma da Milano), invettive contro quelle donne che celebrassero i sacramenti (cfr. Alvaro Pelayo, *De Planctu ecclesiae,* 1330 o Martino del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, 1599) o esperienze estatiche di mistiche che assumono funzioni sacerdotali (Geltrude di Helfta, Ida di Lovanio, Domenica da Paradiso, ed altre ancora) ci indicano, se non altro, perlomeno il rifiuto da parte delle donne dell'esclusione dall'esercizio dei ministeri relativi al sacramento dell'Ordine Sacro.

Tale permanenza storica indica una presenza costante delle donne nella ricerca di ruoli e funzioni autorevoli, presenza che mette in evidenza le diverse posizioni che nella cristianità sono state assunte in merito all'Ordine Sacro e ai ministeri. Pur rifacendosi ad esperienze teologiche e giuridiche differenti, il discorso investe tanto la Chiesa Cattolica quanto quella Ortodossa che, parimenti, non ammette l'ordinazione sacerdotale delle donne. Per quanto concerne le Chiese riformate, esse l'ammetteranno, ma in una concezione di ministero radicalmente mutata, in quanto non più legata alla sacramento dell'Ordine Sacro.

Adriana Valerio

VÉRONIQUE GAZEAU - MONIQUE GOULLET, *Guillaume de Volpiano, un réformateur en son temps (962-1031).* Vita domni Willelmi *de Raoul Glaber.* Texte, traduction et commentaire, Publications du CRAHM, Caen 2008, pp. 139.

Dopo secoli di cattiva fama, le opere del monaco borgognone Raoul Glaber sono state in tempi più recenti rivalutate e in particolare negli ultimi tre/quattro decenni hanno conosciuto una buona fortuna storiografica, rivelandosi fonti tra le più preziose per la conoscenza della società medievale nel momento di passaggio dal X all'XI secolo. A questa rivalutazione in sede storiografica va collegata la traduzione in varie lingue moderne degli *Historiarum libri*, a cominciare dalla versione in italiano

proposta da Dorino Tuniz nel 1982 (in Rodolfo il Glabro, *Storie dell'anno Mille. I cinque libri delle Storie. Vita dell'abate Guglielmo*, a cura di G. Andenna - D. Tuniz, Jaca Book - Europía, Novara 1982, pp. 55-170), seguita nel 1989 da quelle in italiano e in inglese dovute rispettivamente a Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi (Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille [Storie]*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Mondadori - Fondazione Valla, Milano 1989) e a John France (in Rodulfus Glaber, *Opera*, edited by J. France - N. Bulst - P. Reynolds, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 1-253) - condotte entrambe su rinnovate edizioni critiche – e nel 1996 dalla traduzione in francese di Mathieu Arnoux (Raoul Glaber, *Histoires*, par M. Arnoux, Brepols, Turnhout 1996). Altrettanto interesse ha suscitato la *Vita domni Willelmi*, soprattutto dopo la scoperta dell'unico codice di età medievale che la contiene e la conseguente edizione critica pubblicata da Neithard Bulst del 1974 (N. Bulst, *Rodulfus Glabers Vita domni Willelmi abbatis*, in «Deutsches Archiv» 30 [1974], pp. 450-487), migliorata nel 1989 quando le due opere di Raoul furono raccolte in un unico volume della collana «Oxford Medieval Texts» accompagnate dalla traduzione inglese di John France e Paul Reynolds (pp. 254-299 del volume sopra citato), mentre fin dal 1982 il testo agiografico si poteva leggere in italiano sempre grazie al Tuniz (pp. 171-194 del volume sopra citato), il quale nel 1989 ristampò la sua versione italiana in un libro tutto dedicato all'abate Guglielmo (Rodolfo il Glabro, *Vita di Guglielmo protagonista dell'anno mille*, a cura di G.M. Capuani - D. Tuniz, Europía, Novara 1989, pp. 43-68). Di quest'ultimo scritto di Raoul mancava una traduzione in lingua francese, oggi disponibile grazie al lavoro di Véronique Gazeau e Monique Goullet, studiose note per i loro contributi sul mondo monastico francese, e in particolare normanno, e sulla letteratura agiografica mediolatina. La traduzione, come esse stesse dichiarano nell'*Avant-propos*, ha lo scopo di mettere l'opera a disposizione di un ampio pubblico, tuttavia in questo caso ha anche fornito l'occasione per una riconsiderazione del testo e del contesto consentendo il confezionamento di un agile volumetto altrettanto utile per la più ristretta cerchia degli addetti ai lavori.

Il libro si può considerare suddiviso in tre parti. Si apre con una presentazione del racconto agiografico di Raoul sotto il profilo letterario, nella quale si sottolinea l'impossibilità di stabilire un tempo di redazione, oltre un generico *post quem* fissato al 1028, e si afferma il valore dell'opera al fine della acquisizione di dati storici grazie al suo essere «un fin mélange entre récit biographique et discours hagiographique», uno scritto dove la necessità di far trasparire le virtù della persona a giustificazione della sua santità, applicando gli schemi tipici del racconto agiografico (qui si insiste sulla nobiltà di nascita e sulla intelligenza, oltre che sulle tipiche virtù del monaco), si trova felicemente miscelata con la concretezza dei dati sulla vita dell'abate Guglielmo.

La seconda parte affronta la questione della tradizione testuale, azzardando una ipotesi di *stemma codicum* che separa la tradizione manoscritta digionese, dalla quale derivano le edizioni sei/settecentesche, da quella rappresentata dal codice parigino BnF, lat. 5390, risalente al XII secolo, proveniente dall'abbazia di Fécamp e alla base – come ho sopra anticipato – della edizione pubblicata dal Bulst nel 1974 nonché delle successive. Un codice che rivela forse, nelle sue numerose riscritture su rasura di mano del copista, un lavoro di revisione condotto nell'abbazia normanna e che ci consegna quindi una *Vita domni Willelmi* rivista, almeno sul piano linguistico, un trentennio dopo la sua redazione (si ipotizza un intervento compiuto da Giovanni, discepolo di Guglielmo e abate di Fécamp). Su questo manoscritto le due autrici hanno impostato il loro lavoro, che ha il pregio di presentarsi come una nuova edizione della *Vita* se consideriamo che hanno ricontrollato tutto il testo sul codice, introducendo otto varianti

rispetto all'ultima edizione del Bulst, e hanno approntato un apparato critico con le varianti delle antiche edizioni a stampa derivanti dal perduto codice di Digione.

Quanto alla traduzione (che con il testo a fronte è pari a un terzo del volume), come sempre avviene in questi casi è diventata occasione per misurarsi con alcuni passi di controversa interpretazione, che vale la pena di passare in rassegna. Nel capitolo dedicato alle notizie sulla famiglia e alla nascita di Guglielmo la difficoltà è rappresentata dalla identificazione del *signifer* delle truppe fedeli al re d'Italia Berengario II asserragliate nella fortezza dell'isola di San Giulio nel lago d'Orta, il quale durante l'assedio resistette al tentativo di Ottone I di corromperlo proclamando la sua condizione di *miles adiuratus* intenzionato a non tradire la fedeltà giurata (cap. I, pp. 34-35). La Gazeau e la Goullet ritengono che questo *signifer* fosse «le porte-etendarde» del gruppo di uomini armati che, agli ordini di Roberto (padre dell'abate Guglielmo nato proprio in quei frangenti), difendeva il castello assediato, optando per una interpretazione divergente da quella del Tuniz (1982, p. 174; 1989, pp. 44-45), il quale fa coincidere il *signifer* con Roberto stesso (France e Reynolds p. 257 traducono alla lettera «standard-bearer», senza entrare nel merito della identificazione). La scelta del Tuniz pare preferibile considerando che l'incorruttibilità e la fedeltà al giuramento prestato a costo della vita sono valori che dal padre si riverberano sul figlio, il quale dunque si trova a nascere in una famiglia con l'attitudine alla pratica delle più grandi virtù. Nella proposta interpretativa Gazeau - Goullet l'episodio del *signifer* fedele introdurrebbe invece una pausa nella tessitura narrativa risultando un *exemplum* superfluo e del tutto estraneo alla economia della *Vita*. Del resto è plausibile che Raoul abbia voluto mantenersi aderente alla espressione usata dallo stesso Guglielmo, del quale era discepolo e dal quale certo apprese la vicenda, e sappiamo che nell'Italia settentrionale di quel periodo *signifer* era adoperato per indicare il capo dei vassalli, il comandante della milizia feudale dei vescovi, e in senso figurato lo usa per esempio Benzone di Alba ricordando l'arcivescovo Ariberto di Milano come capo della cristiana milizia (l. IV, cap. 33: «Fuit enim christiane signifer milicie»), cosicché non stride una applicazione del medesimo vocabolo a Roberto, vassallo di re Berengario incaricato di comandare le truppe poste a difesa della importante fortificazione sul lago. Aggiungo che l'osservazione (p. 35, n. 4) riguardo alla dissonanza tra l'espressione «miles adiuratus» adottata per il *signifer* e la deferenza, colta nelle parole «sua domina», con la quale invece Raoul si riferirebbe alla moglie di Roberto, portata dalle due autrici a conforto della proposta di distinguere i due personaggi, nasce da un chiaro equivoco, poiché la «domina» di cui si parla è la regina Villa che l'agiografo asserisce presente nel castello sull'isola.

Accoglibile è la traduzione di «constituitur [...] scolę capitalis illius loci» con «on établit [...] maître de l'école du monastère» (cap. 3, pp. 38-39; ma si veda anche la spiegazione data a p. 90, n. 44), che migliora il Tuniz e soprattutto corregge France e Reynolds (p. 261: «he was made the constant guardian [...] and of the chief school in that place»), i quali avevano pensato a un incarico ottenuto presso la più importante scuola di Pavia. Meno felice pare invece la scelta di tradurre «materque virtutum discretio» con «et la sévérité qui est mère des vertus» (cap. 5, pp. 42-43); sul passo è inciampato anche il Tuniz (1982: p. 178; 1989: pp. 49) con l'improponibile «disposizione alla rinuncia e all'obbedienza, fonte di ogni virtù». Meglio qui hanno fatto France e Reynolds traducendo «discretion, the mother of virtues» (p. 265). Nel brano in questione Raoul innalza un elogio a Cluny, lodata per essere superiore a ogni altra abbazia in virtù della santità, della puntuale osservanza della regola e dell'applicazione della «discretio»: è quasi superfluo ricordare che Gregorio Magno nel secondo

12 Recensioni.indd 174 01/07/11 15.49

libro dei *Dialogi* esalta la *regula Benedicti* riconoscendola «discretione precipuam, sermone luculentam», espressione dove appunto la chiarezza del linguaggio è accostata all'eccezionale discrezione di cui la regola è intrisa, da intendersi come capacità (richiesta innanzitutto all'abate) di tener conto delle attitudini delle diverse persone che la accolgono come propria norma di vita. L'esperienza monastica cluniacense costituisce per Raoul il vertice del monachesimo occidentale (così afferma esplicitamente nell'altra sua opera) proprio perchè caratterizzata dalla rigorosa adesione alla regola, la quale è possibile per l'appunto in quanto fondata sull'esercizio della madre di tutte le virtù, quella discrezione che è inscindibile dalla *regula* poiché rappresenta la modalità applicativa della norma e ne interpreta il vero senso. Siamo dunque ben lontani dalla «sévérité».

Nello stesso capitolo è inoltre fuorviante l'aggiunta dell'aggettivo possessivo nella frase «Maieul [...] visitans comme à son habitude les saints lieux de ses églises» per tradurre «Maiolus, sacra ęcclesiarum loca ex more visitans», poiché sembra considerare il monastero di Lucedio visitato dall'abate cluniacense Maiolo un ente da lui dipendente, quindi appartenente all'ambito monastico di Cluny, mentre mai vi furono rapporti di tal genere tra le due abbazie; come è altrettanto errato (nel commento storico affidato alla nota 12 di p. 45) scrivere che Guglielmo fu ordinato sacerdote da Bruno di Toul, futuro papa Leone IX, poichè il «pręfatus Bruno episcopus» menzionato nel capitolo 9 (p. 54) come autore della ordinazione è Bruno vescovo di Langres, molte volte citato nei capitoli precedenti.

Nella terza parte del libro le due autrici tracciano in una quarantina di pagine il profilo biografico dell'abate Guglielmo, collocandolo nel contesto degli avvenimenti del periodo. Ne risulta un'agile e informata sintesi sulla vita e la vasta azione di riforma monastica intrapresa dalla «figura forse più tipica» espressa dal «monachesimo subalpino di più largo respiro europeo», come lo ha definito Giovanni Tabacco (*Piemonte monastico e cultura europea*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, Deputazione subalpina di storia patria, Torino 1988, pp. 4-5). Questa sezione, intitolata *Commentaire historique*, si sviluppa seguendo l'ordine del testo agiografico, il quale a sua volta ricalca la cronologia della vita dell'abate a partire dagli avvenimenti che fanno da contorno alla nascita, «considérablement enjolivés» secondo il giudizio delle autrici, le quali rilevano le incongruenze in cui cade Raoul agli inizi della sua opera, forse introdotte intenzionalmente al fine di esaltare la famiglia nella quale nacque il santo, laddove – per esempio – scrisse che la regina Villa, vedova di re Berengario, affidò la sua salvezza all'abilità militare del padre dell'abate rifugiandosi nel 962 nel castello sull'isola di S. Giulio, mentre sappiamo che a quella data Berengario era vivo e che forse la regina era già con lui a S. Leo, e lì vennero catturati due anni dopo.

In un lavoro attento e aggiornato, che sul piano storico si avvale delle competenze maturate dalla Gazeau nello studio del monachesimo della Normandia e della Lotaringia, dove Guglielmo ebbe un ruolo da protagonista, rincresce trovare ripetuta (stranamente a p. 16 come possibilità e a p. 109, n. 137 con un perentorio «sans doute») l'errata convinzione che Guglielmo attraverso la madre fosse imparentato con Arduino, marchese d'Ivrea e poi re d'Italia, basata sulla asserita (nel passato) appartenenza di Arduino alla famiglia dei marchesi anscarici di Ivrea Berengario e Adalberto, tesi da tempo dimostrata insostenibile da Giancarlo Andenna e Giuseppe Sergi (risultato che fatica tuttavia a imporsi fuori dai confini d'Italia, come ha osservato G. Sergi, *Arduino marchese conservatore e re rivoluzionario*, in *Arduino mille anni dopo. Un re tra mito e storia*, Allemandi & C., Torino - Londra - Venezia 2002, pp.

12 Recensioni.indd 175 01/07/11 15.49

16-18). Discutibile è anche la lettura del rifiuto di Guglielmo di prestare al vescovo di Vercelli il giuramento richiesto per accedere al diaconato come rifiuto di una pratica simoniaca (p. 91 e n. 48). Nel contesto della fine del X secolo sembra preferibile spiegare il fatto con la volontà di non venir meno al divieto di giurare imposto ai religiosi e agli ecclesiastici, e forse anche con quella visione della libertà della vita monastica carica di polemica verso i vescovi che si intromettevano troppo nella vita dei monasteri, di cui si ritrovano tracce lungo tutta la vita di Guglielmo (spiegazioni avanzate qualche anno fa da N. D'Acunto, *Guglielmo da Volpiano: un itinerario biografico*, in A. Lucioni [ed.], *Guglielmo da Volpiano*. Atti della giornata di studio [San Benigno Canavese, 4 ottobre 2003], Effatà editrice, Cantalupa 2005, pp. 53, 62-63]. Segnalo inoltre due sviste alle pp. 4 e 7 dove «Saint-Just de Cluse» va corretto in «Saint-Just de Suse» e a p. 97, riga 10 dove «Gerberge» va sostituito con «Ermentrude».

Piace infine constatare la presa di distanza da chi, a oltre trentacinque anni dalla pubblicazione delle sue *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*, L. Röhrscheid Verlag, Bonn 1973, va pur sempre considerato il maggior studioso di Guglielmo, ossia Neithard Bulst, ostinato a voler chiamare l'abate con il nome di Guglielmo di Digione. La Gazeau e la Goullet hanno invece felicemente optato per «Guillaume de Volpiano», che non è affatto tarda forma moderna – come ha sostenuto il Bulst (*Guillaume de Dijon, le bâtisseur de la rotonde*, in M. Jannet - C. Sapin [eds.], *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes*, Ed. Universitaires de Dijon, Dijon 1996, pp. 20-21) –, poiché il toponimico «de Vulpiano» si trova associato al nome di familiari dell'abate già nell'XI secolo.

Alfredo Lucioni

DIDIER LETT, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, pp. 473.

Questo libro, frutto di una ricerca per una abilitazione, ci introduce, già con il titolo, in una parziale ambiguità che trova la sua soluzione nella lettura del testo. Non si tratta infatti dello studio del processo di canonizzazione di Nicola da Tolentino visto letto ed interpretato in chiave agiografica, ma al contrario il processo di canonizzazione è solo un pretesto per costruire, anzi ri-costruire, la società che ha partecipato all'inchiesta (o la società *tout court*?) del 1325. Lo stesso autore lo dichiara con chiarezza: «la vedette de notre histoire n'est donc pas un saint mais une source», ovvero il Processo, che intende destrutturare, atomizzare, per comprendere la microstoria pur senza mai perdere di vista l'approccio macrostorico, onde evitare di ricostruire una società che sia «une pure construction discursive» e dunque, in fondo, un falso storico. Un approccio alla fonte «au ras du sol» con largo spazio ai singoli protagonisti e alle loro parole, non dimenticando le varie categorie che compongono la società stessa. Quanto le griglie stereotipe della tipologia documentaria del testo agiografico, che si sviluppa come una *inquisitio*, lascino spazio alla libertà d'espressione dei singoli personaggi rimane per l'A., e per lo storico, un dilemma: ma in fondo lo stesso contesto sociale determina il modo di essere dei protagonisti tanto che l'inchiesta diviene la messa in scena da parte dei ceti dominanti del consolidamento o, ove opportuno, della riaffermazione del loro potere. La doppia costrizione del contesto rende le modalità di espressione testimoniale, se non le sottoponiamo all'esame della categoria del "vero", un prodotto della società che le ha volute. Il contesto è anche quello di due entità legate da rapporti politici a doppio filo: da un centro con un ruolo anche

12 Recensioni.indd 176 01/07/11 15.49

temporale e da una periferia che a volte non si riconosce come tale, dal papato quindi, che controlla i processi di canonizzazione, e dalla Marca Anconetana in pieno sviluppo economico dove, pur in un sostrato comunale segnato da misure antinobiliari, stanno emergendo le grandi famiglie; e infine quello dell'anno 1325, a venti anni dalla morte dell'agostiniano Nicola, quando viene inviata dal papa una commissione d'inchiesta nella Marca Anconitana. Il testo è naturalmente quello del Processo, di cui rimangono due copie manoscritte, pervenute ad Avignone nel 1326. Nicola, che è nel Processo la figura prevalente, ha invece una posizione defilata nel saggio di Didier Lett a cui, in una prospettiva di lettura storico-sociale, interessa sapere perché solo in quel momento e in quel luogo si ha l'esigenza di "fabbricare" un santo, chi concorre a che questo avvenga e perché il papato, così avaro di canonizzazioni nel XIV secolo, sia invece sollecito nel promuovere quella dell'agostiniano.

Nella prima parte del libro (*Obtenir une bulle*) l'autore individua negli Agostiniani e nei notabili di Tolentino, i "gruppi di pressione" che si spendono per sostenere la canonizzazione di Nicola, che fino a quel momento non aveva lasciato traccia di sé in alcun tipo di documentazione, quasi non fosse mai esistito. I due gruppi erano alla ricerca di una, pur differente, legittimazione che l'apertura del processo avrebbe dato ad entrambi. Se l'Ordine francescano e quello domenicano avevano "elaborato i loro modelli di santità" già nella prima metà del XIII secolo, l'Ordine agostiniano agli inizi del XIV secolo aveva dovuto ripensare le proprie origini, "reinterpretando" s. Agostino, padre della Chiesa, in senso eremitico e "ri-facendone" il suo santo fondatore. Questo momento coincide con la caduta in disgrazia dell'Ordine francescano per la nota controversia sulla povertà, mentre i teologi agostiniani, tra i quali molti marchigiani, inserendosi nel dibattito sull'origine del potere temporale e sostenendo il papa contro re e imperatore, avevano acquisito prestigio e credito presso la sede avignonese ed erano in grado di fare pressioni sul papa e sul Collegio dei Cardinali. Gli stessi funzionari pontifici presenti nella Marca comprendono quale valenza legittimante potesse avere la presenza di una commissione incaricata dal papa nel territorio da loro controllato. In quella che l'autore definisce la «course aux saints» in cui tutti, dalla gerarchia ecclesiastica, a quella civile, passando per gli stessi abitanti delle città, hanno, a diversi livelli, qualcosa da guadagnare, si inserisce la "storia" di un'altra inchiesta, quella inviata nella Marca Anconetana nel 1341 da papa Benedetto XII, guidata da Jean Dalperier, con lo scopo di indagarne la situazione politica. Sebbene condotte con scopi differenti, le due inchieste, quella del 1325 e quella del 1341, hanno in comune la partecipazione di un medesimo gruppo di testimoni che, per la loro acclarata fedeltà al papa, ne divengono interlocutori privilegiati. L'"inchiesta" assume dunque una valenza politica, diviene una occasione per riaffermare il potere della Chiesa sulla provincia marchigiana.

Nella seconda parte (*Fabriquer un saint*) vengono prese in considerazione le tipologie dei miracoli operati da Nicola: in primo piano quello della liberazione dei prigionieri, che a lui si affidavano con la preghiera, catturati ingiustamente dai "ribelli" nemici della Chiesa, in relazione con la situazione particolarmente conflittuale esistente nella Marca Anconetana. Nicola appare così il campione di questa lotta, un *imitator papae*, ma anche uno strumento, insieme all'Inquisizione e alla scomunica, usato per ristabilire la pace in questi territori. Le testimonianze del Processo descrivono inoltre Nicola come un uomo pieno di carità, di compassione verso i malati, modesto, discreto, umile e obbediente. Ma come si pone il futuro santo nei confronti della povertà, questione drammatica e attuale che ha coinvolto la Marca Anconetana e la

12 Recensioni.indd 177 01/07/11 15.49

Sede Avignonese, ma che d'altra parte è divenuta storicamente uno dei fondamenti della santità *tout court*? Nei ventidue *articuli* del Processo, afferma l'A., viene dato un grande rilievo alla compassione del santo per i poveri, ma non viene mai fatto riferimento alla povertà di Nicola. Nell'analisi delle occorrenze nelle 371 testimonianze della parola *paupertas*, questa non compare mai; compare almeno 44 volte la parola *pauper*, ma mai riferita a Nicola. L'immagine di santità di Nicola riflette la condanna senza appello della povertà da parte di Giovanni XXII, e di conseguenza decreta il successo della sua canonizzazione. Significativamente, nella Bolla di canonizzazione del 1447, la sua intercessione per la liberazione dei prigionieri, la questione della povertà e anche le sue qualità di esorcista non compaiono: i tempi sono mutati e si ritorna all'"ordine agiografico tradizionale", dove gli unici miracoli a cui si fa riferimento sono la resurrezione, la guarigione dalla cecità e dalla paralisi. Eppure le possessioni demoniache hanno nel Processo un ruolo centrale, ancora in connessione con il "tiranno" nemico della Chiesa, definito sovente anche con i termini di eretico, di idolatra, accusato di fare patti con il diavolo e di praticare la magia. La relazione speculare con i grandi processi politici condotti dalla Chiesa nel XIV secolo è evidente: l'accusa di relazione con il demonio per screditare il nemico diviene in quegli anni una «véritable stéréotype».

Nella terza parte (*Produire une documentation*) dopo aver esaminato la procedura di apertura del Processo e l'argomento dei ventidue *articuli interrogatorii*, l'A. concentra l'attenzione sulla scelta e selezione delle persone invitate a testimoniare facendo assumere una forte valenza euristica alla lista dei testimoni, frutto di una struttura concettuale nuova, capace di riprodurre la realtà esprimendola in classi e categorie. Sono invitate a comparire ben 668 persone: di queste 434 sono interrogate, ma vengono registrate nel Processo solo 371 testimonianze (prodotte da 365 persone) verificandosi il caso di testimoni citati ma non interrogati, interrogati ma non registrati, citati interrogati e registrati, non citati non interrogati ma registrati e infine quello di testimoni registrati per due volte. I testimoni sono dunque sottoposti a selezione: le testimonianze scartate, le *paroles perdues*, sono probabilmente quelle risultate incoerenti e dubbiose, nell'esame a posteriori, della santità di Nicola. Nella selezione è presente comunque una tendenza alla conservazione di testimonianze di persone importanti, "titolate", e la volontà di riequilibrare il rapporto testimoniale maschile e femminile, esigenza derivata dalla procedura inquisitoria stessa che si basa sulla diversità di chi depone. L'A. constata infine che le cosiddette testimonianze aggiunte, essendo le più ricche d'informazioni immediatamente utilizzabili per accrescere la *fama sanctitatis* dell'agostiniano, non sono frutto di un caso, ma di una precisa scelta "politica" degli estensori del testo.

Nella quarta parte (*Diversifier les témoins*) si sottolinea l'importanza per il notaio, portando a testimonianza due rubriche degli statuti di Ascoli del 1327, di annotare con precisione gli elementi identificativi degli attori del negozio. Naturalmente questo avviene anche nella scrittura del Processo, dove gli elementi identificativi dei testimoni però, per la finalità delle loro testimonianze utilizzate in un processo di canonizzazione, non si limitano al nome e alla provenienza, ma vengono integrati con l'età ed eventuali "indicatori sociali". L'unicità di ogni testimone, l'impossibilità di distinguere la testimonianza da chi l'ha prodotta e dal suo *status* sociale pone secondo l'A. un problema metodologico rilevante: la maggior parte degli storici che hanno esaminato il Processo infatti non si sono mai posti tale questione, considerando un testimone uguale all'altro. Questo capitolo diviene l'occasione per indagare il pro-

12 Recensioni.indd 178 01/07/11 15.49

blema della capacità/incapacità giuridica delle donne di rendere testimonianza, del valore dei titoli onorifici, ma anche per segnalare che la maggioranza dei testimoni appartengono alla categoria dei notabili, e che, confrontati con un *Riformanza* di Tolentino del 1312, risultano avere un legame con le 100 persone più ricche del comune, con i membri del Consiglio di Credenza del 1312 e con altri funzionari. L'A. può dunque affermare con certezza che almeno tre quarti delle testimonianze prodotte per il Processo appartengono «aux classes dominantes de la société des *quasi-città* des Marches». Le altre categorie sociali, gli artigiani e i mercanti, sono meno numerose e la presenza del termine *populus* rara, caratteristiche che inducono l'A. a fare considerazione di ordine istituzionale. In ultima analisi si conviene che, sebbene il successo del Processo di Canonizzazione dipenda in larga parte dalla eterogeneità delle testimonianze, tuttavia la presenza degli appartenenti alla élite di Tolentino è in tutta evidenza preponderante.

Possiamo a questo punto considerare la testimonianza (quinta parte *Consigner des témoignages*) come il perno attorno a cui ruota tutto il Processo, la cifra attraverso la quale è possibile leggerlo e interpretarlo come fonte di storia sociale. Alla testimonianza, afferma Lett, sono connessi due temi centrali della storiografia degli ultimi venti anni, ovvero quello della memoria e quello del rapporto tra espressione orale e scritta. La memoria individuale, analizzata nelle singole fasi dei suoi processi mentali, viene confrontata con le testimonianze, tenendo sempre ben presente il ruolo che svolge la sollecitazione del processo inquisitorio: lo scopo degli inquisitori è quello di costruire una memoria collettiva che altro non è che la memoria storica della società che partecipa al processo, che non è solo la somma dei ricordi individuali, ma la loro inconsapevole adesione alla memoria storica. Le divergenze tra le testimonianze, afferma Lett, sono paradossalmente una verità creata a posteriori, necessaria per rendere credibile l'intero Processo: un meccanismo che diviene un «puissant instrument de domination sociale». Il mediatore del passaggio dall'orale, in volgare, allo scritto, in latino, è il notaio che rende la testimonianza nella forma propria, che è garanzia di verità. Ma nel Processo risulta evidente la differenza tra il latino delle parti elaborate dalla curia pontificia (gli *articuli* inquisitori, le *citationes testium*, le lettere del papa) e quelle prodotte dai notai, che utilizzano un latino con strutture sintattiche e termini più vicini al volgare parlato. Anche in questo caso Lett interpreta tale scelta come prodotto della volontà dell'intera macchina inquisitoria di essere più credibile, perché più aderente alla realtà dei suoi testimoni.

La sesta parte (*Créer des espaces*) si concentra sui luoghi: sull'itinerario, rigorosamente guelfo, che la commissione intraprende per portare a termine gli interrogatori; sui luoghi d'origine e di provenienza dei testimoni, e sul luogo per eccellenza, Tolentino.

Nell'ultima parte (*Imposer une domination sociale*) l'A., "misurando" il valore delle testimonianze per quantità di parole usate e per capacità di esprimere i valori fondanti della santità, ovvero la *fama sanctitatis* e i *miracula*, conferma che le categorie sociali dominanti nell'inchiesta del 1325 sono quella dei notabili di Tolentino e degli Agostiniani.

Il testo è corredato da Appendici che riportano tra l'altro tabelle con le liste dei luoghi e delle parole più utilizzate nel Processo, con accanto il numero delle loro occorrenze e un elenco delle tipologie di miracoli menzionati nell'*Abbreviatio* del Processo, con il numero delle occorrenze e il numero del testimone.

Francesca Bartolacci

12 Recensioni.indd 179 01/07/11 15.49

GERALD CHRISTIANSON - THOMAS M. IZBICKI - CHRISTOPHER M. BELLITTO (eds.), *The Church, the Councils, & Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, pp. 336.

Mit der Ankündigung des zweiten Vatikanischen Konzils am 25. Januar 1959 erfuhr das öffentliche und wissenschaftliche Interesse an der Konzilsgeschichte und an der konziliaren Theorie eine Renaissance, wie es seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr der Fall gewesen war. Nicht zuletzt schöpfte die Aktualität dieser Thematik aus den zahlreichen Parallelen und Bezügen zwischen dem zweiten Vatikanum (1962-1965) und den Konzilien des 15. und 16. Jahrhunderts, die konziliare Theorie und Praxis hervorgebracht und formuliert hatten. Von dieser Welle erfasst und zu unerwarteter Prominenz getragen wurde Brian Tierneys 1955 veröffentlichte Studie *Foundations of the Conciliar Theory*, die wiederum zu einem Meilenstein der Konziliarismusforschung wurde. Der von Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki und Christopher M. Bellitto herausgegebene Sammelband: *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century* versteht sich als Festschrift zum 50. Jubiläum der Erscheinung dieses Impuls gebenden Buches. Dabei charakterisiert sich der Band weniger durch eine Fortführung oder Weiterentwicklung von Tierneys Forschung zu den Wurzeln konziliaristischer Theorie in der Kanonistik als vielmehr durch die thematische Resonanz darauf in der Forschung zur Konzilsgeschichte und konziliaristischer Theorie. Anknüpfend an die Wirkungsgeschichte von "Foundations" gehört zudem ein Bezug zu aktuellen ökumenischen und ekklesiologischen Fragestellungen zu den ausdrücklich formulierten Zielsetzungen.

Das Buch erweist sich in der Darbietung als ein klar durchkonzipiertes Produkt. Obwohl es in Zusammenhang mit einer Tagung der American Cusanus Society (Gettysburg 8.-10. Oktober 2004) entstand, stellt der Band nicht das Ergebnis dieses Kongresses dar, sondern die Tagung gestaltete sich auf Basis der Beiträge. Zahlreiche Aufsätze sind entsprechend schon vor der Tagung oder kurz danach in anderen Publikationen erschienen oder beruhen inhaltlich auf neulich veröffentlichten Werken. Somit ist der Sammelband eher als Dokumentation des Forschungsstandes denn als Tagungsband zu beschreiben. Die Beteiligung von zahlreichen renommierten Forschern, unter die Brian Tierney, James Henderson Burns, Thomas M. Izbicki, Nelson H. Minnich, Morimichi Watanabe und der inzwischen verstorbene Giuseppe Alberigo zu zählen sind, bündelt ein etabliertes Wissen in diesem Feld, das durch die Beiträge der jüngeren Forschergeneration ergänzt wird. Umklammert von einer Einleitung durch Gerald Christianson (S. 1-24) und das Schlusswort Brian Tierneys (S. 313-327) werden die vierzehn Beiträge in vier Hauptteile mit den Titeln: historische Perspektiven (*Historical perspectives*, S. 25-97), Quellen (*Sources*, S. 99-173), Herausforderungen (*Challenges*, S. 175-225) und Anwendungen (*Applications*, S. 227-312) gegliedert, wobei jeder Hauptteil mit einer knappen inhaltlichen Zusammenfassung von Thomas M. Izbicki eingeleitet wird. Ein nützliches Namen- und Sachregister am Schluss erschließt den Band.

In der Einleitung skizziert Gerald Christianson das Konzept und den Gegenstand des Bandes und unterstreicht die Relevanz der Konziliarismusforschung für gegenwärtige ökumenische Fragestellungen. Den ersten Hauptteil leitet ein an Dichte kaum zu überbietender Überblick zu Quellen und Forschungsliteratur zu den Konzilien des 15. und 16. Jahrhunderts von Nelson H. Minnich ein (S. 27-59). Emily O'Brien analysiert die Darstellungen des Konzils von Basel in den Kommentarien *De gestis concilii Basiliensis* und *De rebus Basiliae gestis* des Enea Silvio Piccolomini,

12 Recensioni.indd 180 01/07/11 15.49

der am Basler Konzil aktiv teilgenommen hatte, bevor er sich davon distanzierte und schließlich als Papst Pius II. ein ausgesprochener Gegner der Konzilsbewegung wurde (S. 60-81). Seine Geschichten des Konzils, die während und nach seiner Zeit am Basler Konzil verfasst wurden, reflektieren diese Umorientierung und weisen jeweils andere apologetische Strategien auf. Francis Oakley untersucht die Behandlung der Konzilsgeschichte im päpstlichen Geschichtsnarrative seit dem ersten Vatikanischen Konzil (1869-1870) (S. 82-97). Diese Darstellung, die auch in der Geschichtsforschung allgemein akzeptiert war, stempelt die Konzilien von Konstanz und Basel als illegitim ab und deutet das Weiterleben der konziliaren Theorie als staatlichen Partikularismus. Im zweiten Hauptteil "sources" untersucht David Zachariah Flanagin die theologischen Grundlagen im Konzilsgedanken Jean Gersons und hebt ihre Bedeutung für die konziliare Theorie hervor (S. 101-121). Auf der Grundlage seiner neuen kritischen Edition des Konzilsdekrets *Haec sancta* analysiert Michiel Decaluwe die semantischen Unterschiede in den zwei Fassungen des Textes, die auf der vierten bzw. fünften Sitzung des Konstanzer Konzils formuliert wurden, und stellt drei mögliche Lesarten dieses zentralen Textes fest (S. 122-139). Dessen Mehrdeutigkeit führt er auf eine Konsenslösung im Streit um die Formulierung zurück. Der Beitrag von Natascha-Ingrid Tinteroff (S. 140-154) beschäftigt sich mit den symbolischen Elementen der Konzilsliturgie. Zu bedauern ist, dass dieser theologisch ausgerichtete Beitrag auf eine historische Kontextualisierung verzichtet. Schließlich analysiert Jovino Miroy Aspekte von Kontinuität und Diskontinuität in den Schriften *«De concordantia catholica»* und *«De docta ignorantia» des Nikolaus von Kues (155-173)*. Im dritten Hauptteil stellt Morimichi Watanabe das konfliktreiche Verhältnis zwischen Eugen IV. und dem Basler Konzil dar (S. 177-193). James H. Burns ordnet die antikonziliaristische Polemik des Angelo da Vallombrosa in den Kontext der zwischen dem Vallobrosanermönch und Filippo Decio geführten Debatte über das Konzil von Pisa ein (S. 194-211). Jesse Mann betrachtet die unterschiedlichen ekklesiologischen Stellungnahmen zur Lehre «in sola virgine», wonach der christliche Glaube während der Passion Christi von Maria allein getragen wurde (S. 212-225). Während radikale Kirchenreformer daraus eine individuelle Heilslehre bezogen, wurde der Satz andererseits zur Rechtfertigung päpstlicher Autokratie gegen Konzil und Kardinäle verwendet. Gegen letztere Deutung wendet sich der Konziliarist Johannes Ragusa. Im vierten Teil stellen Günter Hägele und Friedrich Pukelsheim das Wahlsystem dar, das Nikolaus von Kues in seinem *De concordantia catholica* und in späteren Werken entwickelte, und ordnen es in die Geschichte des Elektoralverfahrens ein (S. 229-249). Zusammen mit dem Wahlsystem Raimund Lulls, aber unabhängig von diesem, begründet Kues' Entwurf das moderne Wahlverfahren. David S. Peterson betrachtet den Einfluss konziliarer Theorie neben korporatistischer Lokaltradition auf die florentinische Kirchenverfassung von 1415-1420 (S. 250-270). In einem Überblicksbeitrag würdigt Giuseppe Alberigo die Leistungen der konziliaren Bewegung, deren Blütezeit er im Konzil von Konstanz sieht (S. 271-290). Abschließend untersucht Christopher Bellitto den Wissen*s*stand der amerikanischen Öffentlichkeit über Konzilien und konziliare Theorie in der Zeit vor und nach dem 2. Vatikanum. Seine Studie verwertet Zeitungen und gedruckte Publikationen und stellt eine oft historisch undifferenzierte und polarisierte Haltung fest, die wissenschaftlichen Aufklärungsbedarf aufweist (S. 291-312). Im Schlusswort fasst Brian Tierney die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte seines Buches *Foundations* zusammen und trägt ergänzend einige weitere Fundamente der konziliaren Theorie nach (S. 313-327).

12 Recensioni.indd 181 01/07/11 15.49

Insgesamt bietet der Sammelband eine gute Orientierung an aktuellen Ergebnissen und Perspektiven der überwiegend englischsprachigen Konziliarismusforschung. In der Tradition von Brian Tierneys *Foundations* liegt der Schwerpunkt dieser Forschung auf der intellektuellen Geistesgeschichte, wodurch andere Forschungsansätze und Methoden, etwa zu den mikropolitischen, kommunikativen oder diskursiven Aspekten der Konzilsgeschichte, weniger zur Geltung kommen. Während *The Church, the Councils, and Reform* diese traditionelle Ausrichtung durchaus reflektiert, weisen insbesondere die Beiträge von Mann, Hägele/Puckelsheim und Peterson interessante Perspektiven für weitere Forschungen auf. Eine Horizonterweiterung würde auch die Erschließung von neuem Quellenmaterial außerhalb des Kanons der Leitliteratur versprechen. In dieser Hinsicht bietet vor allem die Studie von J. H. Burns zu den wenig erforschten Schriften des Angelo da Vallombrosa willkommene Impulse.

Duane Henderson

Pietro Ioly Zorattini, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna*, Olschki, Firenze, 2008, pp. 285.

Roma e Venezia hanno costituito per molti secoli i due fuochi di una politica – quella italiana –, barcamenatasi tra ingerenze straniere e altalenanti alleanze militari. Unica fra gli Stati della Penisola a poter accarezzare sogni egemonici, la Repubblica di San Marco alimentò nella prima età moderna progetti e speranze di libertà destinati in gran parte a naufragare. Porta della Riforma, baluardo contro lo strapotere dell'Inquisizione, fiera avversaria delle prevaricazioni giurisdizionali ecclesiastiche: molte volte Venezia tentò di costruire un argine contro le debordanti pressioni romane, ma la complicata partita non si risolse mai del tutto.

Vi fu però qualcosa in cui la Serenissima anticipò alcuni tra i più duri e odiati provvedimenti della Chiesa di Roma: nel 1516 veniva infatti istituito tra i canali della Laguna un ghetto che doveva contenere – o meglio *rinchiudere* – gli ebrei presenti in città. Anticipando di quasi quarant'anni le "bolle infami" di Paolo iv (1555-1559), Venezia inaugurava la stagione dei "serragli" che in molte città della Penisola avrebbero concentrato la presenza ebraica in quartieri specifici, dotati di porte e chiavistelli pronti a scattare a determinate ore del giorno. Era il primo passo di una lunga marcia protrattasi fino all'avventura napoleonica o, nel caso di Roma, sino al definitivo affossamento dello Stato della Chiesa nel 1870.

Il "contenimento" della presenza ebraica attraverso la ghettizzazione costituiva tuttavia solo una faccia della medaglia: dal 1543 lo zelo di Ignazio di Loyola, fondatore della potente Compagnia di Gesù, aveva elaborato un modello di reclusione *per* la conversione culminato nell'istituzione della Casa dei catecumeni di Roma. Il modello romano, che avrebbe conosciuto una diffusione ampia – e solo in parte nota – in ogni angolo d'Italia, prevedeva di alloggiare ebrei e, più in generale, "infedeli" desiderosi di abbracciare la fede cristiana all'interno di un ricovero in cui sarebbero rimasti per un periodo di formazione sino al battesimo. Di lì in avanti si aprivano nuovi problemi legati allo *status* giuridico e soprattutto sociale del neofita, aiutato e sorvegliato da una complessa rete di iniziative assistenziali e caritative.

Ma rimaniamo alle Case per catecumeni. La loro storia conosce da alcuni anni un rinnovato interesse, connesso almeno in parte a nuove acquisizioni e scoperte archivistiche. Pur in assenza di un'analisi complessiva, diversi contributi e, per gli anni addietro, alcune tesi di laurea hanno consentito di illuminare i contorni degli istituti

12 Recensioni.indd 182 01/07/11 15.49

di conversione presenti a Torino, Roma, Napoli, Bologna, Firenze, Modena, Reggio Emilia, Ferrara e Pesaro. E se si ha appena notizia di altri casi su cui resta ancora da indagare – penso per esempio a Mantova –, alla lista appena riportata va aggiunta la Casa dei catecumeni di Venezia (fondata nel 1557) su cui si è recentemente soffermato Pietro Ioly Zorattini.

L'indagine di Ioly Zorattini copre tutto il territorio della Repubblica – si veda a riguardo il capitolo dedicato alle propaggini friulane della politica conversionistica (cap. IX) – e giunge ad alcune conclusioni su cui mi pare possa essere utile soffermarsi. Se lungo il corso dell'indagine la ricostruzione storica si attiene in modo aderente alle fonti documentarie, le conclusioni del volume permettono invece di rilevare più nitidamente il quadro d'insieme che affiora tra vicende umane e travagli interiori.

Sono in particolare due i punti che, in dialogo implicito ed esplicito con il caso romano, vengono sottolineati da Ioly Zorattini: da un lato il fatto che la Casa veneziana sia riservata perlopiù a convertiti provenienti dal mondo musulmano, dall'altro la constatazione di conversioni prevalentemente spontanee e non forzate.

Proprio partendo da questi risultati, si possono sviluppare alcune riflessioni più generali sulle Case di conversione e sul valore che tale istituto assunse nel quadro dell'Italia controriformistica. Iniziamo dalla speciale "vocazione" della Casa veneziana, rivolta anzitutto ai fedeli provenienti dall'islam. Convertendi musulmani erano presenti, come noto, in molte Case e in modo rilevante a Napoli, Roma e Firenze. Non è dunque in questo che il caso veneziano si mostra peculiare. Lo è piuttosto nella particolare tensione che, a Venezia, conferì a un istituto-simbolo della Controriforma una curvatura speciale reinterpretandone in qualche modo le finalità. Le Case dei catecumeni, pur non escludendo ogni sorta di "infedeli", costituivano uno strumento rivolto ideologicamente e programmaticamente agli ebrei, in linea con la nuova politica inaugurata dal papato a partire dalla metà del XVI secolo. I figli d'Israele non erano più considerati, come nel periodo precedente, i testimoni necessari della verità proclamata nei Vangeli, ma anime da convertire all'evidenza del cristianesimo o da separare – quando non espellere – dal corpo sano rappresentato dai credenti in Cristo. Non molto di tutto questo sembra essere presente nella Casa di Venezia, dove le maggiori attenzioni si concentrano sui catecumeni di provenienza musulmana.

Il valore della scelta veneziana, come sottolinea Ioly Zorattini, risalta ma ancor meglio nel confronto diretto in cui, nonostante fossero con il Catecumeno romano, presenti molti convertendi di origine islamica, l'accento venne posto prioritariamente sulle conversioni di ebrei, attorno alle quali si sviluppò un'intensa discussione giuridico-canonistica.

Il maggior peso dato alle conversioni di ebrei o di musulmani non fu solo questione di numeri: se è chiaro che dietro tali "declinazioni" del medesimo prototipo stanno ragioni contingenti e specificità locali, non va trascurato il peso di più profonde scelte di carattere politico-strategico.

Questo adattamento dei modelli romani agli assetti istituzionali della Serenissima aveva toccato del resto anche il simbolo più odiato della Controriforma, il Tribunale dell'Inquisizione. In esso, dopo un lungo braccio di ferro, erano stati inseriti giudici di nomina politica il cui ruolo, di fatto, consisté nel tenere al corrente la Repubblica delle azioni di volta in volta intraprese dai custodi dell'ortodossia. Tanto per la Casa dei catecumeni, dunque, quanto per l'Inquisizione, si registrava un modellamento di strumenti che, considerati talora in termini monolitici e inamovibili, dimostrarono, non solo a Venezia, una notevole capacità di piegarsi e adattarsi ai contesti specifici in cui operarono. E come era accaduto per il Sacro Tribunale, anche all'interno

12 Recensioni.indd 183 01/07/11 15.49

dell'Opera dei Catecumeni la Repubblica pose alcuni suoi esponenti che, nel giro di qualche decennio, aprirono la strada a un assorbimento della Casa nell'ambito dell'assistenza pubblica, regolarmente sovvenzionata dal governo dei dogi.

È proprio in questo contesto che mi pare vada collocato un altro dei nodi essenziali rischiarati dall'indagine di Ioly Zorattini: la spontaneità, cioè, delle conversioni. Sorvoliamo sulla distanza tra la Casa romana, con i suoi "battesimi forzati", e quella veneziana, con battesimi in apparenza più spontanei.

Come scriveva Attilio Milano, nel considerare e valutare tale "spontaneità" non bisogna levare troppo in alto il proprio sguardo e, se libertà vi fu, essa fu spesso orientata da ragioni di ordine economico. La storia della politica conversionistica promossa dalla Chiesa cattolica, come è stato da tempo dimostrato, si intreccia alla storia della povertà e dell'indigenza e gli istituti di conversione furono anche istituti di carità, o quanto meno così vennero vissuti dai destinatari. Si può dire che non vi fosse necessariamente bisogno di forzare la mano, laddove il disagio sociale interveniva come incentivo alla nuova fede.

A tale riguardo resta da promuovere una valutazione complessiva del fenomeno delle conversioni che ponga organicamente in relazione tutti gli aspetti della questione: da un lato lo sforzo assistenziale interno alle comunità ebraiche – dotate come la comunità cristiana di confraternite a varia vocazione –, dall'altro l'articolata serie di interventi pubblici (Pie Unioni, Ospedali, ecc.), le Case per catecumeni e le confraternite per neofiti da esse promosse. Tutto questo vorrebbe poi messo in relazione non solo con le conversioni al cristianesimo, ma anche con i ritorni dal cristianesimo all'ebraismo e con i fenomeni più o meno scoperti di rigiudaizzazione.

A ogni modo, in tema di "spontaneità" della conversione e, di conseguenza, circa la libertà all'interno del percorso di catecumenato, Ioly Zorattini conclude che a Venezia "circa 300 persone non giunsero fino al battesimo, sia perché furono allontanate dalla Pia Casa a causa del loro comportamento 'disubbidiente' rispetto alle regole che si dovevano osservare, sia perché decisero di partire prima della conversione" (p. 311). Il dato, giustamente messo in risalto dall'autore, non è né scontato né di poco peso dato che un'istituzione come la Casa dei catecumeni non prevedeva – se non in linea teorica e in casi del tutto particolari – l'uscita prima del battesimo. Chi metteva piede nell'istituto ne doveva uscire cristiano e l'unico modo per evitare di abbracciare una fede non desiderata fu in molte circostanze la fuga. Anche in questo, secondo l'analisi di Ioly Zorattini, Venezia si mostra in controtendenza rispetto a Roma e, aggiungiamo noi, rispetto a varie altre Case. La Casa veneziana non era, come altrove, un vicolo cieco da cui si poteva uscire solo per la porta del battesimo: la tensione conversionistica che caratterizza gli istituti per catecumeni in Laguna pare così decisamente attenuata.

Risulta difficile, dopo quanto detto, non ricondurre tutti questi dati ai più generali orientamenti politici della Repubblica e ai rapporti di forza tra questa e la Chiesa.

Per capire come sotto le insegne di San Marco la Chiesa romana tentasse di esercitare la propria politica antiebraica è forse a un altro organismo che bisogna guardare, e cioè alla già evocata Inquisizione che pure non aveva registrato un ingresso agevole (si vedano i processi contro ebrei e giudaizzanti editi da P.C. Ioly Zorattini).

Un altro merito infine va riconosciuto all'analisi sul Catecumeno veneziano, ovvero quello di aver approntato un confronto con altre Case italiane che rappresenta l'inizio di una riflessione complessiva sempre più necessaria. Il quadro tratteggiato dall'autore nel descrivere i contorni dell'Opera del catecumeno di Venezia si sofferma su altri istituti di conversione individuando punti di convergenza e di diversità.

12 Recensioni.indd 184 01/07/11 15.49

Omettendo in questa sede un raffronto puntuale, si possono rintracciare alcune caratteristiche che, anche per Venezia, consentono di delineare le coordinate di fondo delle Case per catecumeni. Gli ingredienti della "ricetta" predisposta a suo tempo da Ignazio di Loyola restano simili in tutta la Penisola: forte l'influsso dei Gesuiti, solitamente incaricati di seguire la dottrina da impartire ai catecumeni e di esaminarli prima del battesimo; consueta la formula congregazionale o confraternale nell'amministrazione dell'Opera; stabile la linea di gestione interna alla Casa: una scansione del tempo quasi-monastica, uno strettissimo controllo in ingresso e in uscita, un isolamento dei convertendi rispetto agli antichi correligionari. Presente, poi, a Venezia come nella maggior parte delle Case italiane, un atteggiamento di accoglienza rispetto ai catecumeni provenienti da altre realtà politico-geografiche (erano ammessi in Catecumeno non solo cittadini della Repubblica) e religiose (la Casa era aperta a ebrei, islamici e acattolici).

Anche se su questi istituti mancano ancora analisi sistematiche, il passo che contributi importanti come quello di Ioly Zorattini sollecitano è un'indagine che travalichi le semplici affinità morfologiche o statutarie tra Case per catecumeni. Posto che, come scrive Anna Foa, le conversioni di ebrei furono più funzionali all'edificazione dei cristiani che all'avvicinamento degli ebrei al cristianesimo, ciò che occorre valutare è l'adattamento di un istituto centrale nell'impianto controriformistico alle diverse realtà politiche in cui la Chiesa di Roma tentò di calare il programma di disciplinamento post-tridentino. Accanto a una mappatura delle Case che, in certa misura, è ancora da completare, restano da comprendere – come sollecitava Marina Caffiero – come Case diverse operarono all'interno dello stesso contesto statuale (ad esempio Pesaro e Roma per lo Stato della Chiesa; Modena e Reggio per il ducato estense; e così via) e un interrogativo continua a essere posto dall'assorbimento di molte Opere per catecumeni all'interno dell'assistenza pubblica di ambito laico. Le Case dei catecumeni promettono di svelare non solo una linea di confine tra religioni, ma anche un punto di contatto – e di tensione – tra le ragioni dello Stato e quelle della fede.

Matteo Al Kalak

Isidoro da Chiari, *Adhortatio ad concordiam*. Edizione, traduzione e commento a cura di Marco Cavarzere, prefazione di Adriano Prosperi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, pp. 107.

Il volume, come ricorda il curatore, si pone in ideale continuazione e completamento della giornata di studio promossa a Chiari, nel 2005, in occasione del 450° anniversario della morte del teologo e biblista benedettino, dal 1547 vescovo di Foligno, Isidoro Clario, al secolo Taddeo Cucchi (si veda G. Formenti - G. Fusari [eds.], *Isidoro Clario 1495ca-1555: umanista e teologo tra Erasmo e Controriforma. Un bilancio nel 450° della morte. Atti della giornata di studio (Chiari, 22 ottobre 2005)*, introduzione di A. Prosperi, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», s. iii, xi, 4(2006), pp. 3-330. Sul teologo benedettino si veda anche la voce redatta da S. Giordano, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2004, 52, pp. 647-650).

Viene riproposto in edizione critica, dunque, uno dei testi sul piano ufficiale più noti, ma forse, sul piano dell'effettiva lettura approfondita, meno frequentati, di quell'ambiente religioso italiano disponibile ad un confronto sui temi della riforma e del dibattito dottrinario, scevro da un atteggiamento pregiudizialmente orientato

12 Recensioni.indd 185 01/07/11 15.49

alla controversia e animato da Gasparo Contarini (dedicatario dell'opera), Gregorio Cortese, Jacopo Sadoleto, Reginald Pole.

Concepita all'epoca della convocazione, da parte di Paolo III, della commissione cardinalizia che nel 1536 produrrà il *Consilium de emendanda ecclesia*, e oscurato dal rilievo e dalle vicende legate alla pubblicazione di questo, l'*Adhortatio ad concordiam* si propone la riunione dei cattolici di osservanza romana con i luterani moderati; ciò con il conseguente isolamento delle frange radicali di zwingliani e anabattisti, in nome di un "irenismo" di stampo erasmiano, che il curatore, forse con inopportuno anacronismo, assimila all'attuale concetto di ecumenismo (p. XI), e sulla base di un confronto che riprenda il principio dell'adiaforismo, cioè la «possibilità di trovare un accordo su pochi fondamenti della fede dichiarando indifferenti o *adiaphora* tutto ciò che non fosse strettamente necessario alla salvezza eterna» (p. XXVIII).

La proposta del Clario, dunque, si concentra su tre questioni sollevate dal dibattito controversistico che il teologo benedettino gerarchizza sulla base di un criterio tripartito intonato «alla devozione e alla semplicità cristiane» (p. 47): i *perditissimi mores*, quei vizi «tanto evidenti da non poter essere occultati» (*ibi*) per i quali non doveva esserci tolleranza; le dottrine, come quelle sui sacramenti dell'eucarestia e la penitenza, sui riti e sulle istituzioni monastiche, un tempo concepite per la salvezza «post vel inscitia hominum vel malizia sic depravata sunt» da cambiarne il significato (p. 49); la teologia, nella quale si mettono alla prova gli ingegni «ma che la devozione e la semplicità cristiana non solo non cerca, ma da cui è turbata» (p. 81).

Elaborata, come evidenziato dal curatore, intorno al concetto di *aptum*, cioè la prescrizione riscontrabile già nella tradizione patristica di adeguare il linguaggio alle circostanze, l'*Adhortatio* promuove in sostanza un adogmatico invito, rivolto in particolare a Melantone considerato l'espressione del luteranesimo più conciliante, a considerare le drammatiche conseguenze cui avevano dato vita le pubbliche discussioni circa il libero arbitrio:

> «se anche aveste scoperto qualcosa di giovevole alla salvezza dell'umanità intera, avreste fatto meglio a non rivolgervi subito al popolo [...] ma ad esaminare assieme a pochi, a lungo e in modo approfondito, in che modo queste vostre recenti scoperte potessero, senza turbare la pace e la concordia dei popoli entrare a poco a poco nella pratica degli uomini, di modo che l'improvvisa novità, già per sua natura capace di sconvolgere le menti impreparate, non suscitasse disordini e discordia» (p. 15).

Il tentativo di conciliazione avanzato dal teologo benedettino sembra, tuttavia, essere stato concepito fuori tempo massimo, benché i colloqui di religione di Lipsia, Worms e, soprattutto Ratisbona, avessero riacceso speranze per una trattativa. Destinato, infatti, a un pubblico di letterati e umanisti di lingua tedesca come Melantone e Martin Butzer, il testo dell'*Adhortatio* nel maggio del '38 viene messo dal legato in Germania, Giovanni Morone, nelle mani di Johannes Cochlaeus, il quale ne sconsiglia, tuttavia, la stampa perché l'edizione in tedesco del *Consilium de emendanda ecclesia*, con polemica introduzione di Lutero, aveva già accresciuto nei luterani la consapevolezza di essere dalla parte della ragione e l'eventuale lettura di un testo di matrice cattolico-romana non chiuso alla disponibilità di riconoscere abusi e limiti della dottrina tradizionale, non avrebbe fatto che rafforzare. E rimane la curiosità di capire meglio le ragioni della scelta dell'interlocutore in terra tedesca, quel Cochlaeus che certo non condivideva l'impostazione conciliante dei Contarini o dei Pole.

Isidoro Clario dovrà, dunque, attendere due anni prima di vedere pubblicato, a Milano, il suo appello alla concordia, nel '40, quando, prevalendo le ragioni politiche

12 Recensioni.indd 186 01/07/11 15.49

sulle questioni dottrinarie, la prospettiva auspicata dai circoli erasmiani italiani cederà il passo ai rigori dell'emergente intransigenza; l'esortazione del Clario, dunque, «poteva ormai essere considerata una modesta proposta senza alcuna possibilità di incidere nella vita politica e religiosa» (p. XL).

Tuttavia, se evidente è il fallimento del teologo benedettino nel tentativo di avviare un percorso di riavvicinamento tra professioni di fede in rotta di collisione, il mezzo da questi suggerito, cioè l'esclusione dei semplici fedeli dal dibattito teologico, sembra destinato nel tempo a diventare uno degli strumenti fondamentali per il consolidamento identitario dell'istituzione ecclesiastica nell'età della confessionalizzazione: una volta definita la dottrina dal Concilio di Trento e blindata la sua interpretazione alla esclusiva competenza della neonata Congregazione romana a questo scopo deputata, obiettivo principale della pedagogia posttridentina sarà quello di allontanare il "popolo fanciullo" dalla partecipazione ai dibattiti sulle questioni di fede offrendo in alternativa i *rudimenta fidei* del catechismo da apprendere a memoria (i riferimenti sono a V. Frajese, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della controriforma*, Franco Angeli, Milano 1987 e G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2005).

Carlo Urbani

CLAUS ARNOLD, *Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung*, F. Schöningh, Paderborn 2008, pp. 454.

Il 20 aprile 1969 la città di Gaeta festeggiò il cinquecentesimo anniversario della nascita di un suo illustre concittadino, il domenicano Tommaso De Vio, noto come il cardinal Caetano (1469-1534), che fu 38° maestro generale dei domenicani (1508-1518) e autore di uno dei più incisivi commenti alla *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino. Nell'occasione, si palesò una differenza di vedute all'interno dell'ordine domenicano, principale promotore della ricorrenza. Da una parte, si distinse il cardinale Michael Browne (1887-1971), influente teologo al tempo di Pio XII, esponente di spicco dell'ala tradizionalista della Curia Romana, insieme al cardinale Alfredo Ottaviani, che fu l'ultimo prefetto del *Sanctun Officium* e il primo dell'odierna Congregazione per la Dottrina della Fede. Browne colse l'occasione per rievocare il glorioso passato del predominio incontrastato della teologia scolastica, prendendo le distanze dalle aperture dottrinali del Concilio Vaticano II. Dall'altra, la commemorazione di Caetano fu sostenuta con forza anche da un altro eminente teologo domenicano, di orientamento opposto a Browne, il padre Enrico di Rovasenda (1906-2007), futuro direttore della Pontificia Accademia delle Scienze, cui si dovrà, tra l'altro, la riapertura ufficiale da parte della Chiesa del caso Galilei. Secondo Enrico di Rovasenda, grazie al cardinal Caetano la teologia si aprì alla «libertà di ricerca» e a «coraggiose soluzioni» in campo dottrinale, pur senza mai mettere in discussione la fedeltà agli insegnamenti della Chiesa. Pertanto, la cifra dell'apporto di Caetano alla teologia sarebbe da ricercare non tanto nella famosa controversia con Lutero, che Caetano in veste di legato pontificio aveva incontrato ad Aquisgrana nel 1518, quanto nel rapporto con il più conciliante Erasmo da Rotterdam.

La riscoperta nel Novecento delle figure di Tommaso De Vio e Gaspare Contarini costituisce l'asse portante della ricerca compiuta da Claus Arnold, docente di Storia della Chiesa alla «Goethe Universität» di Frankfurt am Main. Grazie ad un'accurata

12 Recensioni.indd 187 01/07/11 15.49

ricostruzione storica, Arnold è venuto finalmente a capo dei casi Caetano e Contarini, mettendo a confronto la censura ecclesiastica e la ricezione dei due eminenti teologi, grazie soprattutto ai documenti delle antiche Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice. Il costante riferimento al materiale conservato nell'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede legittima pienamente l'inserimento di questo importante studio nella benemerita collana «Römische Inquisition und Indexkongregation», diretta da Hubert Wolf, che da tempo ha avviato un programma di pubblicazioni di repertori e fonti delle due Congregazioni.

L'Inquisizione Romana e la Congregazione dell'Indice si occuparono variamente e a lungo del pensiero e dell'opera di Caetano e Contarini. Arnold traccia un quadro pressoché definitivo della questione, che colma un vuoto nella ricerca storica sulle origini della teologia moderna e al contempo fa luce sulla rivalutazione dei due cardinali, i quali, nonostante le avversità, non incorsero mai in una condanna esplicita da parte delle più alte gerarchie ecclesiastiche.

In effetti, non esistevano finora studi storici basati su un uso accurato delle fonti, relativi al cardinal Caetano, «l'uomo dalle idee insolite», per dirla con le parole del domenicano Reginaldo Fei (1869-1957). Seguendo la vicenda della fortuna novecentesca del pensiero teologico di Caetano, Arnold rileva che esso fu riscoperto al tempo di papa Leone XIII, grazie alla biografia scritta da un giovane sacerdote, Luigi Cossio: *Il Cardinale Gaetano e la Riforma* (1902). In quel caso, la parola "riforma" diede adito a diverse interpretazioni: poteva significare "controriforma", ma anche "riforma all'interno della Chiesa". Malgrado forti resistenze, tra XIX e XX secolo si nutrirono forti speranze in un rinnovamento interno della Chiesa, non da ultimo nella delicata questione degli studi biblici. Figura di spicco in questo campo è quella del biblista francese Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), domenicano, fondatore della Scuola Biblica di Gerusalemme (1890), che si proponeva di sviluppare il metodo storico-critico nell'interpretazione della Scrittura, confrontando i sacri testi con le culture dei popoli e dei luoghi di provenienza, servendosi anche di discipline come la filologia, la storia e l'archeologia. In seguito al Concilio Vaticano II e alla costituzione dogmatica *Dei Verbum* (1965), il metodo storico-critico ha superato le avversioni iniziali di parte della gerarchia ecclesiastica, ottenendo riconoscimenti in encicliche e documenti della Pontificia Commissione Biblica.

Trattando, invece, della ricezione tradizionalista, tomista e neo-scolastica, del pensiero teologico di Caetano, Arnold menziona un altro domenicano francese, il padre Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). Garrigou-Lagrange, eminente tomista e qualificatore del Sant'Uffizio, si riferiva al pensiero teologico di Caetano per spiegare, tra l'altro, la differenza concettuale tra *personalitas* e *essentia*. In questo senso, Caetano veniva visto come anticipatore geniale della teoria dell'infallibilità e avversario del conciliarismo. Nel mezzo tra le interpretazioni tradizionalista e riformatrice, si collocava il giudizio della «Rivista di filosofia neo-scolastica», organo dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, il cui programma era improntato ad una modernità teologica su base neo-scolastica, per cui lo sfaccettato e spiritualmente aperto Caetano poteva fungere da utile emblema.

Affine al caso Caetano è quello del veneziano Gaspare Contarini (1483-1542), dapprima ambasciatore pontificio presso la corte di Carlo V d'Asburgo, poi inviato da Paolo III nel 1541 a Ratisbona, per trovare una conciliazione con i riformati. Al riguardo, Arnold cita gli studi dello storico cattolico Franz Dittrich (1839-1915), autore in particolare del fondamentale *Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini* (1881). Dittrich presentava Contarini come un esempio di conciliazione tra catto-

12 Recensioni.indd 188 01/07/11 15.49

licesimo e protestantesimo, una figura che nelle accese controversie di quegli anni turbinosi riuniva in sé sapienza, armonia, solide basi religiose. Le principali accuse nei confronti di Contarini e dei suoi seguaci erano di perseguire l'interiorizzazione della religiosità, mantenendo solo la forma esteriore della Chiesa. Dittrich intendeva in primo luogo tutelare Contarini da un'appropriazione indebita da parte protestante, contestando che la sola vera riforma fosse quella luterana, che demoliva l'antico edificio ecclesiastico per costruire la fede unicamente su un fondamento soggettivo, con la negazione dell'autorità della Chiesa e del magistero del Sommo Pontefice.

Grazie alle carte custodite negli archivi romani dell'Inquisizione e dell'Indice, anche nel caso di Contarini l'indagine storica si è potuta affinare ulteriormente, arrivando a una comprensione adeguata dei termini in gioco. Arnold segue l'evoluzione della carriera di Contarini e il suo rapporto con la censura ecclesiastica, mostrando come questa abbia proceduto a fasi alterne, tanto da proporre un'immagine delle due Congregazioni romane impensabile prima dell'apertura degli archivi.

Il problema dell'unificazione teologica nel segno di San Tommaso è uno dei motivi che stanno alla base della censura romana di Caetano. Secondo Arnold, l'ordine domenicano tentò, tramite le Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice, di effettuare un restringimento della tradizione, di cui la *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino costituiva il perno centrale, come e più dei decreti del Concilio di Trento. È pur vero che la definizione d'un effettivo *habitus* censorio non si sviluppò semplicemente dalla cultura scolastica in quanto tale, come Arnold sottolinea acutamente. In realtà, l'eredità teologica antecedente al Concilio tridentino costituiva un fattore di vitalità che non si poteva eliminare o da cui non si poteva prescindere del tutto.

Per dare maggiore concretezza a questa tesi, nella seconda e terza parte del libro Arnold espone partitamene i casi Caetano e Contarini. Questi, infatti, permettono di approfondire il tema della censura "espurgatoria", che viene oggi sempre più indagata dagli studiosi. Il caso Contarini, in particolare, si dimostra come un'effettiva reazione "liberale" nei confronti dell'impostazione proibizionista pura attuata sotto il pontificato di Paolo IV Carafa (1555-1559). L'espurgazione delle opere rendeva possibile una riabilitazione storica futura e, almeno in parte, la conservazione di tradizioni esistenti, che in un avvenire più o meno lontano avrebbero potuto essere attualizzate. Non da ultimo, la vicenda Contarini permette di gettare uno sguardo sull'agire comune tra il centro e la periferia, tra la censura romana e la censura locale veneta.

Nel complesso, Arnold mostra come una piena comprensione dei casi di censura romana non sia possibile se non si tiene conto del contesto teologico del periodo. La preponderanza degli studi sulle conseguenze della censura ecclesiastica nella cultura italiana ha deviato lo sguardo dalle medesime conseguenze per la teologia cattolica, che era ed è parte integrante di questa cultura. E proprio nel campo della teologia si pongono interessanti domande, che l'indagine sui casi di Caetano e Contarini alimentano ulteriormente.

Daniel Ponziani

MICHELA CATTO, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 248.

Nell'attuale panorama storiografico riguardante i primi tre secoli della Compagnia di Gesù l'analisi della dissidenza interna all'ordine rappresenta un importante filone d'indagine, come dimostrano i recenti interventi di Mario Rosa e il volume sui

12 Recensioni.indd 189 01/07/11 15.49

Monita Secreta di Sabina Pavone. Il libro di Michela Catto – *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600* – si inserisce in tale temperie storiografica. Il volume, infatti, ripercorre la storia dei primi ottanta anni di esistenza della Compagnia, dalla sua fondazione da parte di Ignazio, fino al cruciale generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615), un periodo in cui la continua espansione dell'ordine venne accompagnata da polemiche, provenienti vuoi dal suo interno che dall'esterno. Il prisma scelto dall'autrice è appunto quello di analizzare nel dettaglio le varie anime della Compagnia allo scopo di ribadire, ancora una volta, l'insussistenza del mito storiografico che dipinge «una Compagnia di Gesù, quale perfetta creatura dell'ortodossia controriformistica»: in realtà l'ordine «non fu mai un blocco monolitico, compatto e omogeneo» (p. 56).

Di fatto fin dalle sue origini l'istituto gesuitico si connotò per l'esistenza di varie anime o identità, specchio fedele non solo dell'eterogenea formazione spirituale di Ignazio e dei suoi primi compagni, ma anche di un nuovo modo di concepire la congregazione religiosa, improntato alla flessibilità nel *modus operandi*. Fu proprio questa capacità di adattamento ai contesti più disparati, unita alla notevole quantità di privilegi che Ignazio e i suoi successori (Diego Laínez, Francisco de Borja, Everardo Mercuriano, Claudio Acquaviva) seppero ottenere dai Pontefici, a garantire il "successo" dell'ordine tra Cinque e Seicento. Lo studio di Michela Catto conferma che il progressivo radicamento dei gesuiti in contesti e settori sociali molto diversi tra loro venne accompagnato da una struttura amministrativa gerarchica e verticistica in cui il Generale, eletto a vita, e un ristretto numero di superiori (gli assistenti, i procuratori e i segretari) governavano da Roma un corpo religioso in continua espansione sia quantitativa, che geografica. D'altra parte proprio questo elemento identitario plurale, unito alle regole peculiari che scandivano la vita del religioso gesuita – in particolare, il quarto voto, il doppio livello di conoscenza presente nell'ordine, la discrezionalità accordata ai superiori nello stabilire i tempi della professione definitiva e, conseguentemente, la carriera dei singoli gesuiti – finirono per alimentare una fronda interna, i cui tratti furono anch'essi plurali ed eterogenei.

Uno degli indubbi meriti del libro di Michela Catto è quello di aver ricostruito, attraverso un'ingente quantità di documentazione di prima mano, la cronologia e la natura di tale «spaccatura pro e contro l'ordine dei gesuiti», dimostrando che essa non può essere ricondotta a una scuola teologica o a ragioni meramente politiche e contingenti (pp. 49-51 e 113-115). In realtà, fin dalla scomparsa di Ignazio, nell'ordine si incrociarono e spesso si scontrarono tendenze e strategie diverse, che finirono per coagularsi in "partiti" che cercarono di condizionare i lavori delle congregazioni generali: i cosiddetti "zelanti" o "zelatori" (e cioè i fautori di una "riforma dello spirito"), gli antiromani e anticentralisti (inizialmente capeggiati dall'Assistenza spagnola), semplici gesuiti scontenti o dimessi dall'ordine. Di fatto tali gruppi dissidenti scaturirono dal diverso modo di concepire, all'interno della stessa Compagnia, gli scopi e il funzionamento di una congregazione di chierici regolari: già a fine Cinquecento tra l'anima missionaria-educativa e quella più interessata alla politica (vuoi a Roma, che presso le varie corti europee) esistevano tante declinazioni e modi di concepire l'essere gesuita.

L'elemento comune di queste frange dissidenti può essere individuato nella volontà di rendere la struttura e il funzionamento della Compagnia simili a quelli che caratterizzavano gli altri ordini regolari (di origine medievale e controriformistica): in altri termini questa corrente critica considerava nocive le principali peculiarità identitarie che l'istituto ignaziano aveva assunto nel tempo: fu la contraddittorietà di tale posizione – che finì per contestare i privilegi giuridici, le strategie politiche e

12 Recensioni.indd 190 01/07/11 15.49

le linee teologico-culturali adottate nelle congregazioni generali che stavano garantendo l'espansione mondiale della Compagnia – a sancire la sconfitta della fronda interna che, di fatto, non seppe indicare con chiarezza e perseguire con coerenza un progetto alternativo condiviso. L'autrice, infatti, dimostra che proprio durante il lungo generalato di Acquaviva giunse a conclusione la partita tra il gruppo dissidente – o meglio, i vari gruppi dissenzienti – e i vertici della Compagnia: l'anima romana, capeggiata dal Generale italiano, riuscì a disciplinare e isolare l'ala spiritualista, scongiurò definitivamente l'ispanizzazione dell'ordine, controllò le tendenze centrifughe delle Province e, infine, confermò la struttura verticistica e gerarchica di governo. Non stupisce quindi constatare che gran parte degli ultimi studi dedicati alla Compagnia riguardino proprio il Generalato di Acquaviva, dal libro di Alessandro Guerra, fino all'ultima sintesi curata da Paolo Broggio, Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre e Antonella Romano, *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, apparsa sempre presso i tipi di Morcelliana nel 2007.

Eppure la vittoria riscossa da Acquaviva nel corso della VI[a] congregazione generale del 1608 non soffocò del tutto il dissenso interno all'ordine che da allora, pur non riuscendo a proporre un modello alternativo di congregazione, sopravvisse latente almeno fino all'inizio del Settecento. Tale corrente dissidente, presente in ogni Provincia, continuò ad utilizzare l'arma del libello polemico (ora in forma epistolare, ora in veste di vero e proprio trattato) per trasmettere all'esterno dell'ordine le ragioni del disagio di tanti ignaziani. Probabilmente l'adozione di un arco cronologico più ampio, comprendente cioè almeno la seconda metà del XVII secolo, avrebbe permesso di inquadrare meglio i tratti di quella vera e propria *leyenda negra* antigesuita che, nutrendosi della letteratura critica proveniente dall'ordine, contribuì non poco alla sua rovina: lo sviluppo del giansenismo, le polemiche sui riti cinesi e malabarici e, infine, il rafforzamento delle tendenze regaliste e giurisdizionaliste in connessione con la nascita dei Lumi rappresenteranno nuove sfide a cui la Compagnia cercò di rispondere fino alla soppressione canonica decretata nel 1773 da Clemente XIV (il francescano Ganganelli). Questo processo politico-culturale, un tempo quasi oscuro, è oggi meglio conosciuto grazie ai recenti lavori di José Eduardo Franco e Christine Vogel.

L'indagine di Michela Catto, nonostante si arresti al 1625, e cioè alla pubblicazione del *Discorso [...] intorno a' grandi errori che sono nella forma del governo dei giesuiti* di Juan de Mariana (il cui testo è riprodotto in appendice alle pp. 177-236), risulta comunque utile e stimolante anche per chi si occupa della fase settecentesca della Compagnia, poiché dimostra l'indubbia continuità esistente tra i dibattiti che tra Cinque e Seicento percorsero la Compagnia e la nascita del mito antigesuita: tutti i principali *topoi* negativi riguardanti gli ignaziani vennero infatti forgiati allora, vuoi dai numerosi gesuiti dissidenti, vuoi dagli scrittori appartenenti agli ordini mendicanti rivali (in particolare dai domenicani). Nel corso del Settecento la propaganda antigesuita, a cominciare da quella promossa dal marchese di Pombal, rielaborò i medesimi argomenti che gli scritti degli ignaziani "scontenti" avevano avanzato nei secoli precedenti; ancora nel 1768 il *fiscal* del Consiglio di Castiglia, Pedro Rodríguez de Campomanes, protagonista del processo di espulsione del ramo spagnolo della Compagnia, patrocinò una ristampa della versione in castigliano del *Discorso* di Mariana allo scopo di ribadire l'opportunità di bandire dalla monarchia spagnola un corpo religioso considerato sedizioso.

12 Recensioni.indd 191 01/07/11 15.49

Naturalmente come tutte le ricerche innovative, il lavoro di Michela Catto presenta alcuni elementi problematici e suscettibili di arricchimento. Il primo elemento su cui, nei prossimi anni, occorrerebbe indagare con maggiore sistematicità riguarda il complesso legato che la spiritualità di Ignazio ebbe sulla storia dell'ordine: in particolare sarebbe opportuno verificare se l'esigenza sentita dalle correnti dissidenti, «improntate a un maggiore e più intimo spiritualismo» (p. 56), non sia da ricondurre alle matrici *alumbradas* e valdesiane del "primo" Ignazio. Ciò spiegherebbe non solo il riemergere ciclico di propensioni "spiritualiste" e contemplative all'interno dell'ordine (che, significativamente, si richiamavano al primigenio magistero del fondatore), ma anche la simpatia che la Compagnia suscitò presso i circoli riformatori capeggiati, prima e durante le prime fasi del Concilio di Trento, da Reginald Pole e Giovanni Morone. D'altra parte è risaputo che i gesuiti, a cominciare da Ignazio, intrattennero un rapporto spesso conflittuale con le Inquisizioni spagnola e romana, e, successivamente, con quei pontefici che, come Paolo IV Carafa e il francescano (ed ex inquisitore) Sisto V Peretti, considerarono il tribunale inquisitoriale lo strumento più efficace per difendere l'ortodossia cattolica (e limitare l'influenza politica della Spagna). Detto in altri termini occorrerebbe verificare, anche nel caso della fase fondativa e dei primi decenni di attività della Compagnia, la tesi – su cui Massimo Firpo ha insistito in tante occasioni – che attribuisce ai circoli valdesiani un ruolo centrale nello sviluppo delle correnti eterodosse e riformatrici italiane del Cinquecento. Resta il dato di fatto che almeno fino al generalato di Acquaviva (se non oltre) i ricorrenti episodi di profetismo e misticismo esasperati – come quelli che si verificarono a Gandía tra il 1547 e 1549 o a Milano nell'ultimo ventennio del secolo XVI intorno alla figura di Isabella Berinzaga – rischiarono ciclicamente di mettere in discussione non solo l'opportunità dei tanti privilegi, ma la stessa ortodossia della Compagnia (si pensi alle polemiche suscitate dal quietismo). Ci imbattiamo, anche in questo caso, in uno dei tanti elementi dell'identità plurale dell'ordine ignaziano, capace di accogliere figure dissimili e diverse quali Bellarmino, Mariana, Acosta, ecc., portatori di una vasta gamma di opzioni culturali e strategie operative. Le attuali ricerche sul primo secolo di vita dei gesuiti, come quella di Michela Catto, hanno contribuito perciò in maniera determinante a correggere l'antica vulgata storiografica – che di fatto era scaturita, fin dal XVI secolo, dal paradigma polemico antigesuita – che connotava i seguaci di Sant'Ignazio unicamente come indefessi difensori dell'ortodossia controriformistica, veri e propri giannizzeri del Pontefice e, per queste stesse ragioni, fanatici protagonisti delle macchinazioni papiste. Anche per questo motivo sarebbe stato forse opportuno ricordare, almeno in nota, il libro di Sabina Pavone *I gesuiti dalle origini alla soppressione* (Laterza, Roma-Bari 2004) che rappresenta, pur nella sinteticità richiesta dalla collana in cui è inserito, un punto di riferimento sulla storia della Compagnia in età moderna di valore non solo divulgativo, ma anche scientifico.

L'analisi della dimensione politica appare forse l'elemento più debole del lavoro di Michela Catto, poiché il ruolo della Compagnia nel conflitto per l'egemonia cattolica, che vide contrapposti i sovrani spagnoli e la Curia, rimane sullo sfondo. Va certamente rimarcato che lo scopo del libro non è quello di ripercorrere, attraverso la storia dell'ordine ignaziano, le vicende politiche europee del Cinque-Seicento; ma risulta comunque difficile svolgere una storia – anche tutta interna – della Compagnia senza ricostruire la cornice degli eventi essenziali che videro protagonisti i gesuiti in Italia, Spagna, Francia e Germania tra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del secolo successivo. Di fatto una delle più stimolanti prospettive storiografiche riguardanti i tratti identitari della Compagnia individua proprio nel sistematico e

12 Recensioni.indd 192 01/07/11 15.49

diffuso interesse che gli ignaziani dimostrarono per le cose del Mondo – si trattasse degli equilibri della Curia romana, delle dinamiche delle corti o della vita pubblica delle singole città – la caratteristica più evidente, al di là degli elementi formali dell'Istituto (quali il quarto voto); a questo proposito si può richiamare la discussione svolta nel numero 19 (2) degli «Annali di storia dell'esegesi» del 2002 – dal titolo *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna* – a cui, peraltro, la stessa Catto ha partecipato.

In particolare mi sembra poco esaustiva la trattazione degli elementi caratterizzanti il ramo spagnolo della Compagnia, così come dei rapporti conflittuali che la struttura romana dell'ordine intrattenne con la politica e la cultura iberiche. A questo riguardo negli ultimi anni la storiografia spagnola ha fornito importanti contributi sia in direzione di una visione globale dei tratti salienti dell'Assistenza spagnola, sia in relazione al ruolo degli ignaziani negli equilibri fazionari e nelle logiche di *patronage* presenti alle corti di Carlo V e Filippo II, sia, infine, in rapporto alle peculiari sensibilità sviluppate dalle singole Province inglobate nella monarchia degli *Austrias*: in particolare risultano ormai imprescindibili la sintesi curata da Teófanes Egido (*Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*, M. Pons, Madrid 2004) e il volume di Julián J. Lozano Navarro (*La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Cátedra, Madrid 2005). Accennare, ad esempio, alla lotta fazionaria esistente alla corte di Filippo II – attraverso i lavori di José Martínez Millán, che l'autrice opportunamente utilizza, a cui però occorre aggiungere quello di Manuel Rivero Rodríguez (*Felipe II y el gobierno de Italia*, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 1998) – contribuisce a chiarire meglio le dinamiche del dissenso dimostrato da un settore importante dell'Assistenza spagnola nei confronti della Curia generalizia e dei vari pontefici antispagnoli.

Secondariamente continuare a considerare il *Profilo di storia di Spagna* di Jaime Vicens Vives (citato a p. 41, nota 103) un testo chiave per illustrare spinose questioni quali la *limpieza de sangre*, lo sviluppo dell'antisemitismo iberico e i tratti salienti dell'identità "nazionale" spagnola (e, conseguentemente, della Compagnia) non rende giustizia degli enormi progressi compiuti della storiografia dal 1960 in poi su tali temi.

Infine non credo si possa spiegare la riflessione politica di Juan de Mariana, la cui analisi l'autrice considera, a ragione, essenziale per commentare il contenuto del *Discorso*, senza accennare ai tre punti di riferimento del grande gesuita toledano: la tradizione foralista, il coevo *arbitrismo* e, soprattutto, le correnti di pensiero tacitista e neo-stoica. Proprio partendo dal presupposto, del tutto condivisibile, che con la redazione del *Discorso* Mariana applica la propria analisi politica a quella vera e propria monarchia che era la Compagnia di Gesù, non possiamo non ricordare che egli considera le assemblee rappresentative – nel caso dei regni iberici, le *Cortes* – non solo il necessario contrappeso al potere sovrano, ma anche le custodi del regime "costituzionale" e degli aviti *fueros* o privilegi che i singoli regni godevano nel quadro della monarchia composita asburgica (compreso il diritto di vigilare sulla coniazione delle monete); nel caso del governo dell'ordine ignaziano tale funzione, secondo Mariana, avrebbe dovuto essere assunta dalla congregazione generale e cioè da un'istituzione che incarnava il potere aristocratico fino allora sconfitto dalla preminenza monarchica assunta dal Generale e dalla curia generalizia romana. D'altra parte un'importante giustificazione teorico-dottrinale a questa posizione pattista e contrattualista poteva essere sostenuta attraverso il ricorso alla corrente tacitista iberica di cui, come i lavori di José Antonio Maravall hanno dimostrato, tanti gesuiti furono protagonisti durante il *Siglo de Oro*: ricordare tale cornice dottrinale è utile per illustrare meglio alcuni

12 Recensioni.indd 193 01/07/11 15.49

capitoli e paragrafi del *Discorso* di Mariana, come ad esempio il XII dedicato alla giustizia, che di fatto appare un'applicazione al caso specifico (quello dei meccanismi di promozione degli ignaziani) della trattazione della giustizia distributiva/commutativa in relazione agli onori, tipica non solo del tomismo *tout court*, ma anche della trattatistica politica dell'epoca. Dell'*arbitrismo*, infine, Mariana utilizza il linguaggio, la retorica medica e i *topoi* della decadenza della monarchia – intesa come corpo mistico afflitto da una grave malattia degenerativa – che egli usa per esemplificare le cause della incipiente crisi della Compagnia: l'elemento sottinteso di gran parte dei gesuiti iberici, tipico del gioco di specchi del pensiero seicentesco, era che il collasso della monarchia che più di ogni altra aveva difeso le ragioni del Cattolicesimo si sarebbe ben presto riverberato sulla Chiesa e quindi sulla Compagnia (e viceversa).

Questi aspetti più problematici, che di fatto possono essere considerati marginali nell'economia complessiva del lavoro, non inficiano il valore della ricerca di Michela Catto: il volume, per la vastità delle fonti documentarie presentate e la varietà delle questioni trattate, rappresenta già un punto di riferimento ineludibile per gli specialisti non solo della storia della Compagnia, ma anche delle vicende della Chiesa cattolica nell'età della Controriforma.

Niccolò Guasti

BERNARD HEYBERGER - MERCEDES GARCÍA-ARENAL - EMANUELE COLOMBO - PAOLA VISMARA (eds.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Marietti *1820*, Genova 2009, pp. 356

Il volume raccoglie gli atti dell'omonimo convegno internazionale tenutosi a Milano nell'ottobre del 2007 e si colloca all'interno di una ormai nutrita produzione storiografica volta ad analizzare i processi di costruzione e rappresentazione dell'alterità – etnica, culturale e religiosa – nell'Europa dell'Età moderna. In questo caso oggetto di studio è l'immagine, realistica o retorica, che dell'islam e delle realtà politiche islamiche circolava nei paesi mediterranei durante il XVII secolo (sebbene in realtà gli estremi cronologici delle relazioni spazino in una sorta di "lungo Seicento" che prende come date periodizzanti da una parte la battaglia di Lepanto del 1571 e dall'altra la pace di Passarowitz del 1718). Attorno a questo tema comune si sono così raccolti gli interventi di studiosi di diversa provenienza e interessi: la maggioranza dei saggi è opera di autori italiani, ma è da segnalare la qualità dei contributi portati dagli specialisti esteri, soprattutto francesi.

L'opera è ripartita in due sezioni, *Immagini e pratiche dell'Islam nella cultura europea* e *Politica e religione davanti all'Islam*; ma al lettore non sfugge come tali etichette siano un po' artificiose e come sia possibile raggruppare i saggi anche secondo differenti linee guida. Qui se ne proporrà soprattutto una, volta ad esaminare la rappresentazione che della religione islamica viene data nei testi polemici di ambiente libertino, così come in quelli apologetici e controversistici di matrice cattolica. Geneviève Gobillot (*Les approches de l'Islam au XVII^e^ siècle à travers la science et la philosophie*, pp. 39-74) comincia giustamente dalle fondamenta di questa immagine, cioè dalla pubblicazione nel 1543 da parte dell'umanista protestante Bibliander della prima traduzione latina del Corano (eseguita a Cluny quattro secoli prima sotto la guida di Pietro il Venerabile); edizione importante soprattutto per l'*Apologia* che l'accompagnava e giustificava, sorta di immensa "raccolta di tutti i più importanti testi sulla civiltà islamica e di tutta la letteratura apologetica anticoranica occidentale

e orientale" disponibile a quel tempo (Lucia Felici, *L'Islam in Europa. L'edizione del Corano di Theodor Bibliander (1543)*, in «Cromohs» 12 [2007], pp. 1-13). Di questa sorta di enciclopedia si sarebbe nutrita a lungo l'erudizione europea; quel che è più importante, si può riconoscere nei testi da essa raccolti e rimessi in circolazione la radice comune di due modi molto diversi, eppure spesso paralleli, con cui la cultura occidentale avrebbe giudicato l'Islam nel secolo seguente.

Il primo approccio era naturalmente quello della critica serrata e della difesa della verità cristiana contro l'empia "setta maomettana": in questo campo le classiche argomentazioni contenute nei testi medievali di polemica anti-islamica (conosciuti nel mondo cattolico a prescindere dall'edizione del Bibliander) rimasero per molto tempo identiche, confluendo senza troppi aggiustamenti nei manuali per missionari e controversisti. Erano critiche che si appuntavano essenzialmente sulle manchevolezze morali, testuali e soprattutto razionali della "legge" del Profeta, accusato di aver praticato e permesso comportamenti lussuriosi (di qui il successo della nuova fede presso gli uomini sensuali), di aver lasciato un testo sacro ripieno di evidenti contraddizioni e falsità, così come di aver mortificato la ragione umana proibendone l'applicazione in campo teologico e promuovendo invece un'obbedienza cieca e fatalistica a presunti precetti divini. Tali accuse, seppur con accenti e sfumature diverse, vennero riprese ed utilizzate dai trattati apologetici del secolo XVII, quali ad esempio quelli dei gesuiti spagnoli Manuel Sanz e Tirso González de Santalla (si vedano a questo proposito i pregevoli interventi di Bernard Heyberger, *L'islam dei missionari cattolici*, pp. 289-314, e Emanuele Colombo, *Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversion*, pp. 315-340).

Allo stesso modo, e nonostante il progressivo aumento delle conoscenze orientalistiche dovuto ai resoconti stesi da missionari e viaggiatori, rimase a lungo nell'orizzonte mentale dell'apologetica cattolica l'idea, tipicamente medievale, dell'Islam come eresia cristiana, anzi somma di tutte le eresie (si legga ad esempio González: «Mahumetus in suo Alcorano haereses renovavit, quas Ecclesia Catholica in pluribus Conciliis Generalibus damnaverat»). L'aggiornamento portato dal secolo sedicesimo consistette nell'accomunamento della religione islamica alle "moderne eresie", cioè alle idee della Riforma: quasi tutti i manuali di controversia finirono allora per congiungere nella confutazione gli errori musulmani a quelli protestanti, suscitando parallelamente lo strutturarsi di una devozione mariana connotata proprio nel senso di questa duplice lotta – la Vergine, cioè colei a cui competeva schiacciare la testa al serpente dell'eresia, divenne nell'iconografia dell'Immacolata anche la Donna ai cui piedi giaceva la mezzaluna turca, anche in virtù della dedica fatta da Pio V alla Madonna di Loreto della vittoria di Lepanto (si vedano gli interventi di Giovanni Ricci, *Da Lepanto a Passarowitz. Echi dello scontro con gli Ottomani sulla religiosità e la cultura popolare in Italia*, pp. 159-170, e Stefania Nanni, *Figure dell'impero turco nella Roma del Seicento*, pp. 187-214, soprattutto p. 204 e ss.). Questa accomunazione di islam e confessioni riformate produsse un efficace risultato retorico e propagandistico, negando all'avversario la qualifica di cristiano, e presentandolo anzi nella luce demoniaca che avvolgeva il "turco" nei secoli dell'età moderna. Che l'operazione abbia avuto successo lo dimostra il fatto che all'offensiva cattolica corrispose subito un'analoga mossa di parte protestante (così al libello di William Rainolds, *Calvino-Turcismus, id est Calvinisticae perfidiae cum Mahometana collatio*, 1597, fece da contraltare quello di Matthew Sutcliff, *De Turcopapismo, hoc est, de Turcarum et papistarum adversus Christi ecclesiam et fidem conjuratione*, 1599).

12 Recensioni.indd 195 01/07/11 15.49

In questa operazione polemica emerse la radice del secondo atteggiamento con il quale l'Europa guardò all'islam e ne parlò nel secolo successivo: la strumentalizzazione. Su questo aspetto, oltre al già citato saggio della Gobillot, molto interessante è l'analisi compiuta da Loubna Khayati (*Le statut de l'Islam dans la pensée libertine du premier XVII^e siècle*, pp. 109-134). L'empietà di libertini e *philosophes* venne stigmatizzata dai benpensanti accostandola a quella dei "turchi", ma tale accusa retorica (figlia diretta di quella anti-riformata appena vista) fu realmente fatta propria da coloro ai quali era rivolta: l'irreligione seicentesca si alimentò infatti molto degli allora fiorenti studi orientalistici. L'interesse nei confronti del mondo islamico, puramente strumentale, fu allora il modo con cui si cominciò a costruire una critica comparata delle religioni volta a dimostrarne più o meno esplicitamente la comune falsità. Se il libertinismo è stato infatti «una pratica letteraria e filosofica mirante alla sovversione dissimulata del discorso dell'avversario» (Gouverneur), si capisce come l'approfondire e anzi il portare alle sue estreme conseguenze la tradizione di controversia antislamica del cristianesimo rispondesse alla volontà di rovesciare questo discorso a discapito del cristianesimo stesso. Così Giulio Cesare Vanini riprese gli argomenti tradizionali contro l'impostura di Maometto, mostrando però come essi potessero valere anche per Mosè e Gesù Cristo, con una accomunazione che negava recisamente l'esistenza di una "differenza cristiana"; allo stesso modo più tardi Pierre Bayle non poté accettare di giudicare con criteri diversi e pregiudiziali il *jihad* e la crociata, comuni espressioni del fanatismo e della violenza religiosa.

Il punto di vista "esterno", come lo chiama la Khayati, nell'analisi della religione islamica è ciò che veramente divide questo approccio libertino da quello insieme erudito e saldamente cattolico che si può trovare nelle opere di orientalistica uscite da Propaganda Fide o dalle penne di uomini come Abraham Ecchellensis e Gabriel Sionita; mentre questi ultimi non potevano prescindere dal giudicare gli insegnamenti di Maometto *sub specie religionis* (per quanto falsa), uomini come Gabriel Naudé riuscivano a vedere nel Profeta nient'altro che un abile politico, capace di edificare uno stato sulla superstizione delle masse; o potevano interpretare i grandi pensatori dell'islam (Avicenna, Averroè, etc.) come loro precursori nella via del libero pensiero. Fu solo sotto quest'ottica, evidentemente falsata, che poté allora nascere in Francia una certa islamofilia: ma fu un islam connotato in modo palesemente anticristiano, apprezzato soprattutto per la propria carica politica e a volte addirittura presentato come "religione naturale", in quanto essenzialmente ridotto a insieme di precetti morali più conformi alle esigenze umane (soprattutto in materia di comportamenti sessuali) degli "impossibili" comandi evangelici. Su questo punto è l'ambiente inglese ad essere particolarmente interessante, come nel caso della circolazione in varie traduzioni dello *Hayy ibn Yaqzan,* favola filosofica scritta nel XII secolo da Ibn Tufayl e nota in Europa nel Seicento come *Philosophus autodidactus* (1671): tale scritto fu interpretato come una parabola sulla possibilità per la pura ragione di raggiungere la conoscenza di Dio, senza il bisogno di una Rivelazione o comunque parallelamente ad essa, promuovendo in ogni caso con forza lo sviluppo di un individualismo religioso svincolato dall'appartenenza ad una comunità ecclesiale (Ziad Elmarsafy, *Philosophy Self-Taught: Reason, Mysticism and the Uses of Islam in the Early Enlightenment*, pp. 135-155).

Sempre in Inghilterra, John Toland fu un esempio di come la volontà di strumentalizzare l'islam a fini polemici potesse portare, più o meno consapevolmente, alla falsificazione storica: nel suo *Nazarenus, or the Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* (1718), il libero pensatore di origine irlandese sostenne di aver casual-

mente rinvenuto in una biblioteca privata di Amsterdam un esemplare del cosiddetto *Vangelo di Barnaba*, un apocrifo che affermava la pura umanità di Cristo. Questo testo, ritrovato oggi in due esemplari di cui resta tuttora oscura la genesi, fu comunque verosimilmente un prodotto dell'ambiente *morisco* tardocinquecentesco, realizzato con la finalità di creare un "vangelo islamico", ricostruendo cioè quello che i musulmani pensavano fosse stato adulterato dai primi cristiani: basti pensare che oltre alla negazione della divinità di Gesù, nel testo sono presenti espliciti accenni alla futura venuta di Maometto (sull'intricata vicenda si vedano alcuni recenti interventi di Luis Bernabé Pons e Jan Slomp, incomprensibilmente ignorati dal saggio della Gobillot). Toland, è difficile credere in buona fede, perorò a lungo l'autenticità se non del testo, quanto meno delle sue fonti, affermando che in esse e nella tradizione islamica a queste correlata doveva essere cercato il vero vangelo delle prime comunità giudeo-cristiane, cioè dei "nazareni": essi mai avevano creduto nella divinità di Cristo né nell'abolizione delle leggi mosaiche, ma avevano dovuto subire la scissione e l'adulterazione della loro fede compiuta dai cristiani gentili. Con un rovesciamento paradossale dell'assunto tradizionale dell'islam come eresia, la religione di Maometto finiva ora per essere presentata come l'erede più fedele dell'originario messaggio evangelico, ridotto sostanzialmente ad un insieme di deismo e precetti morali.

Un'analoga operazione di falsificazione era stata peraltro compiuta pochi anni prima e nello stesso contesto in Spagna: il saggio di Mercedes García-Arenal (*Sacred Origins and the Memory of Islam: Seventeenth-Century Granada*, pp. 3-38) descrive la scoperta e la fortuna dei cosidetti "piombi del Sacromonte". Nel 1595, nelle grotte di una collina alle spalle di Granada furono rinvenute alcune lamine plumbee ricoperte di iscrizioni in grafia "salomonica" (in realtà arabo cufico): esse, per quel che apparve dalla traduzione, contenevano un quinto vangelo, trasmesso da Maria, che ancora una volta proponeva una visione del cristianesimo compatibile con la tradizione islamica; ma raccontavano anche che i primi cristiani della penisola iberica erano stati degli arabi, convertiti e guidati fin lì da san Giacomo. La García-Arenal evidenzia molto finemente come la volontà dei falsari (verosimilmente gli stessi *moriscos* che si offrirono poi come traduttori) fosse quella di creare un "mito di fondazione" della città di Granada e dell'intera cristianità spagnola che comprendesse e anzi valorizzasse l'elemento arabo fin dalle origini, slegando quest'ultimo dall'esperienza islamica del califfato. L'integrazione di due civiltà poteva così avvenire sulla base di una opportuna riscrittura del loro passato.

Se si è fin qui visto come la cultura cattolica e quella libertina assorbirono e rielaborarono in diverso modo le notizie provenienti dal e sul mondo islamico, i rimanenti saggi del volume si concentrano proprio sulle relazioni concrete che permisero quel flusso di conoscenze. Ciò poté avvenire per il tramite delle relazioni di viaggio (Elisabetta Borromeo, *Descrivere l'Islam nel Seicento. Riflessioni sull'uso di termini ottomani nelle relazioni dei viaggiatori occidentali nell'Impero del Gran Signore*, pp. 83-108) o dei resoconti ufficiali degli ambasciatori inviati a Istambul (Maria Pia Pedani, *Oltre la retorica. Il pragmatismo veneziano di fronte all'Islam*, pp. 171-187), ma anche attraverso i drammatici racconti di chi era stato prigioniero dei corsari barbareschi (Paola Vismara, *Conoscere l'Islam nella Milano dei Sei-Settecento*, pp. 215-252). Ad un livello più alto, tuttavia, il Seicento fu anche il secolo nel quale fiorì l'orientalistica europea e si cominciò a cercare un contatto diretto con i testi e la realtà arabo-turca: anche l'Italia fece la sua parte che, se si escludono le personali curiosità erudite di qualche personaggio (Franco Buzzi, *Gli interessi arabistici di Federico Borromeo: patrimonio librario e cultura islamica*, pp. 75-82), si concentrò essenzial-

12 Recensioni.indd 197 01/07/11 15.49

mente nell'operato della congregazione romana di Propaganda Fide (come evidenzia l'intervento di Giovanni Pizzorusso, che passa in rassegna le vicende delle diverse scuole di lingua istituite per la penisola e dei loro insegnanti, molto spesso cristiani maroniti: *La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi e insegnanti a Roma e in Italia*, pp. 253-288).

La vastità e varietà del tema affrontato e il diseguale valore dei saggi, caratteristiche dei volumi collettanei, non nuociono in questo caso a quella che è una pubblicazione importante nel panorama culturale italiano; particolarmente significativa appare poi la scelta di coinvolgere studiosi stranieri più o meno noti, favorendo così l'apertura e l'aggiornamento storiografico di un campo che per sua natura produce i risultati più interessanti quando non è affrontato con un'ottica troppo ristretta.

Cesare Santus

Paolo Fontana, *Memoria e santità. Agiografia e storia nell'ordine delle annunziate celesti tra Genova e l'Europa in antico regime*, Carocci, 2008.

«Non esistono ricordi indifferenti o innocenti»: è da questo assunto che Paolo Fontana è partito per ricostruire nel suo libro la spiritualità dell'ordine della Santissima Annunziata delle *celesti* o *turchine*, fondato nel 1604 dalla vedova genovese Vittoria Strata, dichiarata beata nel xix secolo. L'autore, che dirige l'Archivio Storico della diocesi di Genova, si è avvalso principalmente delle fonti ivi conservate, ma ha anche affiancato e confrontato una vasta quantità di documenti dispersi in varie città italiane ed europee, così come nell'Archivio Segreto Vaticano e nell'Archivio della Congregazione della Dottrina della Fede.

Memoria e santità intende mettere in luce le modalità con le quali la santità e l'esperienza spirituale vennero ricordate e tramandate tra le annunziate celesti. Si tratta dunque non di una storia dell'ordine, quanto piuttosto di una storia della sua spiritualità e soprattutto dei meccanismi che sottesero e contribuirono all'edificazione della sua identità e della sua autorappresentazione.

La prima parte del libro si sofferma ad analizzare l'esperienza e l'opera della fondatrice Vittoria Strata, vista attraverso la storiografia elaborata internamente dall'ordine a partire dal Seicento fino alle soglie del xx secolo. In altre parole, l'autore si propone di capire quali furono gli aspetti della figura della vedova che gli agiografi tesero a privilegiare, mettendo a confronto le informazioni trasmesse nelle varie biografie della donna, ufficiali o meno. Prima di tutte, quelle rimaste allo stato manoscritto, come il breve testo scritto dalla stessa Vittoria su richiesta del suo direttore spirituale o come la *Vita* che venne redatta da suor Geltrude Centurione, non tanto di sua iniziativa quanto piuttosto su invito dell'arcivescovo locale, in vista dell'apertura del processo di canonizzazione (e proprio l'intervento del prelato è indicativo di come le strategie di sostegno alla santificazione della Strata coinvolgessero tutta la diocesi genovese). Ma fondamentali appaiono altresì le biografie che vennero date alle stampe: la *Vita* del gesuita Ferrante Melzi, pubblicata nel 1631 e di cui esistono anche due precedenti versioni rimaste inedite; quella del gesuita Fabio Ambrogio Spinola (1649) che fu addirittura oggetto di un parere dell'Inquisizione senza tuttavia conseguenze negative; ed infine *La fondatione dell'ordine della Santissima Annunziata detto delle celesti volgarmente delle turchine* di Giovanni Salvaterra, anch'egli gesuita (1681).

A tali ritratti agiografici va aggiunta una vasta storiografia di carattere locale, sia italiana che francese (l'ordine ebbe infatti una vastissima diffusione oltralpe), consi-

12 Recensioni.indd 198 01/07/11 15.49

stente in genere in cronache e ristretti di singoli monasteri, redatti questa volta dalle monache stesse con l'esplicito scopo di conservare memoria dell'esemplarità delle virtù delle loro consorelle. Sulla base di queste fonti, Fontana riesce a ricostruire anche una breve storia delle fondazioni della Santissima Annunziata in Italia, Francia e Germania, fino alle soppressioni rivoluzionarie.

Nella seconda parte di *Memoria e santità*, vengono approfonditi gli aspetti più precipui della spiritualità delle turchine, a partire dalle regole fondative dell'ordine, fissate nelle Costituzioni, per passare all'insistenza sulla clausura, alla ritiratezza dal mondo, all'austerità, alle penitenze del corpo e dell'anima. L'autore dimostra bene, però, come le disposizioni generali venissero adattate a situazioni differenti e modulate secondo le circostanze, e come singole persone e comunità cercassero a volte vie personali nell'applicarle. Emerge, dunque, una continua tensione tra il dettato della norma e la sua attuazione concreta.

In particolare, ci vengono descritte le devozioni delle annunziate, il loro rapporto con la comunione, i percorsi di discernimento e formazione delle nuove religiose, e le caratteristiche delle giovani da ammettere nei chiostri, che dovevano essere di comprovata virtù, figlie legittime, non «difettose di giudizio» e oltretutto capaci di leggere bene. A questo proposito particolarmente interessante risulta, nel volume, la parte dedicata alle letture delle monache, nella quale vengono riportati non solo alcuni elenchi di testi letti e consigliati all'interno dell'ordine (bibbia, agiografie, classici della spiritualità, letteratura di influenza carmelitana, brigidina, berulliana e soprattutto gesuitica), ma anche le modalità di costruzione delle biblioteche interne ai monasteri.

Paolo Fontana non manca poi di evidenziare il legame tra lettura e direzione spirituale, soffermandosi di conseguenza sul rapporto tra monache, confessori e direttori spirituali. Grande importanza ebbero nella storia della Santissima Annunziata i padri della Compagnia di Gesù, presenti sia accanto alla Strata nel momento della fondazione sia presso le successive professe. Dato, però, che i gesuiti rinunciarono fin dall'inizio all'incarico di confessori ordinari delle celesti, un ruolo rilevante ebbero pure altre congregazioni maschili come i somaschi, i teatini, gli oratoriani.

Secondo l'autore, forse fu proprio il rigido e stretto controllo dei confessori ad evitare casi di possessione diabolica nei monasteri dell'ordine. Numerose furono invece le religiose protagoniste di esperienze mistiche, di alcune delle quali sono state tramandate vite o *Compendi di virtù*. La prima mistica delle turchine fu la fondatrice, le cui visioni vennero raccontate sia dagli agiografi sia dagli atti del processo di beatificazione. Proprio le apparizioni che la Strata ebbe di Gesù nel ventre di Maria e della Madonna (che la sollecitava a creare una comunità) furono alla base dell'ordine delle annunziate, che si reclamava dunque sorto per diretta ispirazione divina e non attraverso la "mediazione" di santi (Benedetto, Agostino ecc.) come gli altri. Tale orgogliosa rivendicazione spiega l'origine di una delle metafore più ricorrenti nella spiritualità delle celesti: l'utero della Vergine come spazio simbolico dove la religiosa si ritirava in preghiera davanti al mistero di Cristo incarnato. Frequenti furono poi parole e temi come annientamento e annichilimento di sé, così come diffusa fu anche l'allegoria del cadavere nella sua tomba, a cui veniva paragonata la monaca nel suo monastero, ormai morta al mondo e indifferente a tutto ciò che lo riguardava (un tema, peraltro, che si ritrova in tutta la trattatistica controriformistica rivolta alle monache di ogni ordine).

Dunque, "smontando" i meccanismi della memoria "istituzionale" dell'ordine delle turchine, tramandata dalle agiografie ufficiali, Fontana fa emergere fatti e ricor-

di che erano stati volontariamente celati, riscritti o modificati. Il suo libro possiede quindi un taglio fortemente originale, proprio perché permette al lettore di osservare da vicino gli ingranaggi, le procedure, le "strategie" con cui un ordine monastico sorto durante la Controriforma costruì nel tempo la sua identità e la sua specificità, conducendo parallelamente una battaglia mai totalmente conclusa per la canonizzazione della propria fondatrice.

Infine, in questo modo, l'autore ha permesso alle fonti di riconsegnarci nomi e identità di donne fino ad oggi sconosciute o a lungo ignorate, restituendoci, oltre alle loro storie personali, anche un aspetto dimenticato della realtà religiosa femminile di età moderna.

Alessia Lirosi

Andreas Arndt (ed.), *Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796-1802*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2009, pp. 145.

Il 6 luglio 2007 si tenne a Berlino, presso l'Accademia delle Scienze, un simposio sull'attività svolta nella capitale prussiana, tra il 1796 e il 1802, dal giovane predicatore riformato dell'istituzione ospedaliera *La charité*. Sono gli anni in cui gli si apre il mondo della cultura, della società e dell'amministrazione pubblica. Le precedenti stazioni della sua vita lo avevano condotto dalla famiglia alla permanenza tra il 1783 e il 1787 presso la comunità di Herrnhut, allo studio teologico e filosofico a Halle, all'attività di precettore privato, ai primi passi nella carriera di predicatore. L'edizione critica delle opere di Schleiermacher sta affrontando un paziente lavoro di ricostruzione dell'epistolario, che con i suoi primi otto volumi è arrivato all'anno 1806 e pertanto ricopre interamente il fervido periodo del ministero presso l'ospedale. I contributi offerti riguardano innanzitutto l'amicizia e la collaborazione filosofico- letteraria con F. Schlegel (A. Arndt) e l'attività ecclesiastica presso l'ospedale (S. Gerber). Segue il delicato argomento delle simpatie femminili del predicatore, della sua ammirazione per alcune figure, della complicata relazione con l'infelice moglie di un collega, delle sue analisi sulla psicologia affettiva, sulla sua ricerca di emozioni e completamenti (W. Virmond). Accanto a questi interessi si pone una singolare attenzione per le scienze chimiche, un tema allora ricco di fascino (U. Klein). Segue l'analisi dell'amicizia con l'editore G.A. Reimer, che si dimostrò molto importate nei decenni successivi per la pubblicazione delle opere di Schleiermacher. Infine una precisa tabella indica gli impegni ecclesiastici del predicatore durante il periodo preso in esame (W. Virmond). Gli autori dei contributi, alcuni dei quali sono pure gli editori dell'epistolario, si sono prefissi di mettere in luce quanto la nuova edizione dei documenti personali e d'archivio possa completare la conoscenza del giovane predicatore e dei suoi interessi principali. In seguito si sarebbero verificati il suo allontanamento dalla città, l'inizio della carriera di docente a Halle, il suo ritorno a Berlino come professore nella nuova università e insieme come ministro ecclesiastico sempre più noto. Le attività presentate mostrano la loro prima esplicazione in un ambiente percorso da grandi fremiti culturali, quasi le nuove generazioni fossero alla ricerca di forme di umanità che sembravano mettere termine ad un mondo invecchiato e meschino. Il tema dell'individualità geniale e creativa è sempre presente, ma insieme vengono indicate le condizioni concrete in cui la figura del giovane predicatore si muove. Egli conosce bene le miserie umane dell'istituzione in cui opera e si preoccupa delle condizioni in cui vivono i ricoverati oltre che delle sue

12 Recensioni.indd 200 01/07/11 15.49

personali e concrete, come l'abitazione, il cibo, il bucato, i rapporti con le autorità ed i colleghi. Nello stesso tempo è vivissimo il desiderio di costruirsi una visione filosofica capace di unire la concretezza con le idealità spirituali più raffinate e il progetto della traduzione dei dialoghi platonici, poi lungamente perseguito, fa parte di questa esigenza. Il tema della sessualità come struttura fondamentale dell'esistenza e l'interesse per la vita femminile è un altro carattere dell'esperienza umana di Schleiermacher, che condivideva e sviluppava tematiche al suo tempo molto diffuse. Ed anche sotto questo aspetto gli ideali rispecchiano e rielaborano vicende concrete e molto realistiche. Analogamente le scienze naturali costituiscono un aspetto sempre presente in vista di una considerazione complessiva della dialettica dell'esperienza e della complementarietà delle scienze della natura e di quelle dello spirito. La nuova vita berlinese, con le amicizie, i progetti di studio, le pubblicazioni, i contrasti, permette un'ampia possibilità di esperienza umana, che negli anni successivi troverà forme organiche sia nel campo filosofico e teologico, sia nel ministero ecclesiastico, sia nella vita familiare ed amicale. I contributi forniti dai diversi autori invitano ad un esame particolareggiato e documentato di una individualità che sta costruendo il suo mondo personale con grande vivacità ed energia, accompagnate da una notevole dose di anticonformismo. Si tratta di un documentato invito ad esaminare la figura storica del ministro ecclesiastico riformato e dell'uomo di cultura al di là di categorie storiografiche generali ed astratte.

Roberto Osculati

Bernard Dompnier - Paola Vismara (eds.), *Confréries et devotions dans la Catholicité moderne (mi-XV^e^ - début XIX^e^ siècle)*, École française de Rome, Rome 2008, pp. 442.

Il volume raccoglie gli atti di un convegno svoltosi a Roma nell'ottobre 2003, che ha riunito studiosi italiani e francesi attorno a un tema ormai ampiamente dibattuto dalla storiografia, quello delle confraternite, ma scegliendo un angolo di visuale scarsamente approfondito per i secoli dell'età moderna, cioè l'aspetto della pietà e della devozione religiosa. Ampliando il periodo di analisi, dalla metà del Quattrocento all'inizio dell'Ottocento (anche se la maggior parte dei contributi riguarda i secoli centrali), si è inteso seguire i mutamenti di espressione della devozione nel mondo cattolico attraverso la prospettiva del contributo dato dalle confraternite all'evoluzione delle pratiche cultuali, allo sviluppo di nuove e antiche devozioni, al rafforzamento delle regole di comportamento dei cristiani. La scelta di estendere l'analisi all'Ottocento enfatizza la permanente vitalità del fenomeno confraternale anche dopo le difficoltà incontrate alla fine del Settecento, a seguito dell'intervento dirompente dei poteri secolari: emerge così la capacità delle confraternite di adattarsi continuamente alle trasformazioni della Chiesa e della società.

I saggi riguardano soprattutto la Francia e l'Italia, anche se alcuni aprono al Nuovo Mondo e all'Asia; si è offerto così un ampio ventaglio di casi, per quanto l'obiettivo dichiarato fosse quello di privilegiare un approccio tematico, piuttosto che l'analisi di singole aree territoriali. Un altro obiettivo è stato quello di ampliare le tipologie di fonti per lo studio delle confraternite e di rinnovare le metodologie di analisi delle fonti tradizionali, come gli statuti: particolare attenzione è stata dedicata agli archivi romani e pontifici, sotto il profilo della richiesta e della concessione delle indulgenze e delle relazioni tra le confraternite locali e quelle romane. Sei contributi sono in italiano, mentre gli altri dodici e l'interessante saggio conclusivo sono in francese.

12 Recensioni.indd 201 01/07/11 15.49

Il saggio di Roberto Rusconi, *«Tesoro spirituale della compagnia». I libri delle confraternite nell'Italia del '500*, prende in considerazione le pubblicazioni a stampa promosse in Italia dalle confraternite laicali, analizzandone l'evoluzione sia quantitativa che qualitativa. Se tra fine '400 e inizio '500 si conta un numero ridotto di edizioni, per lo più relative agli statuti e alla regolamentazione interna dei singoli sodalizi, nella seconda metà del '500, soprattutto a seguito delle nuove disposizioni in materia di pastorale uscite dal Concilio di Trento e delle conseguenti iniziative dei vescovi per il controllo e il disciplinamento del laicato, si ebbe un notevole incremento delle pubblicazioni di libri e immagini devozionali a stampa e una diversificazione dei contenuti: non più solo normativi, ma anche di edificazione spirituale e di pratica devozionale collettiva e individuale. Protagoniste di questa fioritura furono soprattutto le confraternite sorte in seguito alle nuove proposte conciliari, tra cui quella del SS. Sacramento e quella della Dottrina Cristiana.

Un periodo successivo e un'altra area geografica, quella delle regioni orientali della Francia, sono al centro del contributo di Philippe Martin, *Des confréries face au livre (1750-1850)*, che analizza la notevole moltiplicazione dei libri a stampa delle confraternite nel corso del '700, le cui ragioni sono da ricercare in tre obiettivi: raccogliere in modo ufficiale le regole e le indulgenze del sodalizio, fornire un manuale della pratica devozionale quotidiana ai membri ed elencare gli esercizi spirituali periodici. I libri delle confraternite giungono ad assomigliare sempre più ai libri di pietà tradizionali, pur non perdendo la specificità di essere il manifesto dell'identità di ogni confraternita.

Il saggio di Domenico Rocciolo, *Confraternite e devoti a Roma in età moderna. Fonti e problemi storiografici*, si concentra sulla città di Roma e sul contributo che le confraternite diedero alla rete assistenziale e all'affermazione di nuove proposte devozionali, come il culto verso alcune icone mariane, che fu spesso all'origine di nuovi sodalizi, fino alla devozione eucaristica, sostenuta dai dettami conciliari. L'autore sottolinea l'importanza di utilizzare le fonti archivistiche, spesso disperse presso vari enti, anche sotto l'aspetto dell'economia degli istituti confraternali.

Il contributo di Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *La dévotion du Saint-Sacrement: livres et confréries*, affronta più da vicino il culto del SS. Sacramento, partendo ancora dalla produzione libraria. Attraverso l'analisi delle affiliazioni all'arciconfraternita romana del Sacramento con sede in S. Maria sopra Minerva, è possibile valutare il grande numero di nuove confraternite, la concessione di indulgenze e il radicamento della devozione nel popolo, ma anche il fatto che le confraternite del Sacramento non rigettarono i culti tradizionali alla Vergine e ai santi, ma ne proposero una sintesi.

Si sofferma sul rapporto tra confraternite e indulgenze, a partire dall'analisi delle fonti locali dell'area orientale della Francia, il saggio di Stefano Simiz, *Les confréries face à l'indulgence: traditions, quête, accueil et effets dans la France de l'Est (XV^e^-XVIII^e^ siècles)*; dalla fine del '500 si assiste a un notevole aumento di richieste e di concessioni, sia di indulgenze ordinarie, sia di perdonanze in particolari periodi o giorni di festa. L'impegno a sollecitare indulgenze presso la curia romana diventa nel '600 e '700 una delle occupazioni primarie delle confraternite di natura devozionale, che ne assicuravano poi la pubblicizzazione attraverso fogli a stampa da affiggere all'esterno, ma anche la corretta interpretazione, in senso interiore e spirituale, al fine di evitare il concreto pericolo che la proliferazione di indulgenze ne facesse scadere il valore.

Il contributo di Mario Tosti, *Confraternite e santuari nell'Italia centrale. Rapporti, committenza, devozioni (secc. XV-XIX)*, rende conto di una ricerca, relativa all'area umbro-marchigiana, mirante a mettere in risalto il ruolo delle confraternite

12 Recensioni.indd 202 01/07/11 15.49

nello sviluppo di nuove devozioni o nel rinvigorire culti tradizionali, così come nella costruzione e gestione di luoghi sacri. Attraverso l'esemplificazione di una confraternita del territorio perugino e del santuario da essa ufficiato, si mette in evidenza quanto l'esperienza associativa in età moderna fosse radicata nel tessuto umano e relazionale locale.

Il caso delle confraternite carmelitane in Francia tra Sei e Settecento è presentato da Gilles Sinicropi, *Encadrement des laïcs et identité spirituelle: les confréries carmélitaines en France (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)*; la suddivisione tra Carmelitani calzati e scalzi diede origine a diverse proposte confraternali, legate alla storia e alla spiritualità dell'ordine e rivendicate dall'uno o dall'altro ramo.

Lo spazio sacro urbano nel '700 in rapporto alla ritualità confraternale è l'oggetto di due saggi: il primo (Stefania Nanni, *Confraternite romane nel Settecento: spazi e forme delle cerimonie*) indaga le feste e cerimone celebrate capillarmente nella città di Roma, in uno scenario in cui la ricerca di sociabilità devota diventa sempre più invadente dello spazio urbano, mentre la musica assume un ruolo decisivo in senso emotivo, identitario e ludico. Il secondo (Paola Vismara, *Confraternite e devozioni nella Milano del Settecento*) si sofferma sulle confraternite milanesi, che mostrano anch'esse un persistente aspetto devozionale declinato in modi tradizionalmente ben visibili (feste, processioni, abbellimenti di oratori), non sempre visti di buon grado dalle autorità politiche.

Una riflessione sulla necessità di non assolutizzare l'idea della de-cristianizzazione dell'Europa nel '700 è offerta da Louis Châtellier (*De la mutation des confréries au XVIII^e^ siècle: l'exemple des pays rhénans*), partendo dallo studio dell'area renana, che mostra come il fenomeno delle confraternite sia in questa epoca ancora in grande sviluppo, con decine di nuove fondazioni, e rappresenti il luogo dove i cattolici continuano ad esprimere la loro fedeltà a Roma.

Un approfondimento su un tema poco frequentato, l'associazionismo devozionale nelle università e nelle istituzioni educative degli antichi stati italiani, è oggetto del saggio di Simona Negruzzo, *Devozioni e vita quotidiana degli studenti nell'Italia moderna*; dalle fonti emerge la rilevanza delle pratiche devozionali collettive, soprattutto su base linguistica, nella scansione della vita scolastica, in una esperienza che univa maestri e studenti.

Tre contributi, originali per argomento e area geografica considerata, riguardano la diffusione e i caratteri delle confraternite presso i cristiani del Medio Oriente (Bernard Heyberger, *Confréries, dévotions et société chez les catholiques orientaux*), presso la popolazione nera del mondo iberico, europeo e americano (Bernard Vincent, *Pour une histoire des confréries de Noirs*) e in Messico (Pierre Ragon, *Mouvement confraternel et spiritualité dans le Mexique de la fin du XVII^e^ siècle*). Nel primo caso le confraternite, introdotte in un mondo a prevalenza musulmano dai missionari latini, contribuirono a consolidare le comunità cristiane offrendo nuove forme di devozione e di pratiche religiose, ma non riuscirono a modificare nella sostanza la tradizionale struttura sociale. Varie centinaia di confraternite che accoglievano i neri furono invece fondate nel mondo ispano-americano dal '500, divenendo un luogo fondamentale di sociabilità e di integrazione e vettore privilegiato della diffusione del culto dei santi neri. In Messico il movimento confraternale fu piuttosto eterogeneo, diviso tra alcuni sodalizi gestiti direttamente dai laici che sostenevano i culti patronali, anche in un'ottica di resistenza alla cultura dominante, e altri che furono invece strumento di riforma cristiana più tradizionale.

12 Recensioni.indd 203 01/07/11 15.49

Una particolare tipologia di pietà confraternale, quella rivolta all'assistenza dei moribondi, è l'oggetto di due saggi: Bernard Dompnier, *La dévotion à saint Joseph au miroir des confréries (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)*, riflette sulla diffusione della devozione a san Giuseppe come protettore degli agonizzanti a partire dal '600, testimoniata dalla fondazione di molte confraternite, con particolari caratteri di interiorità e di rapporto personale con la preghiera e con le immagini. Françoise Hernandez, *Être confrère des Agonisants ou de la Bonne Mort aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, opera una distinzione tra le confraternite degli Agonizzanti e quelle della Buona Morte, sorte nel '600 e dedicate all'assistenza nel passaggio verso l'aldilà; partendo dall'analisi delle richieste di indulgenze e di affiliazione alle arciconfraternite romane, nonché dei libri prodotti dai diversi sodalizi, l'autore dimostra che vi erano differenze a vari livelli tra le due proposte devozionali.

All'analisi di due diocesi della Francia sono dedicati due contributi: l'uno (Régis Bertrand, *Limites du rôle des confréries dans le rayonnement des dévotions en Provence sous l'Ancien Régime*) mette in risalto l'esistenza di altre forme di espressione della pietà religiosa rispetto a quelle gestite dalle confraternite, tra cui quelle parrocchiali o familiari; l'altro (Philippe Desmette, *Les confréries religieuses dans le diocèse de Cambrai à l'époque moderne: permanences et innovations*) segue l'evoluzione, tra continuità e novità, delle intitolazioni delle confraternite e dell'impegno devozionale, sempre più indirizzato verso una pratica personale della pietà.

Il saggio conclusivo (Bernard Dompnier e Paola Vismara, *De nouvelles approches pour l'histoire des confréries*) riassume le novità presentate dai risultati del convegno, sottolineando le aperture verso nuove fonti e nuove metodologie offerte dai vari contributi, che offrono spunti per ulteriori indagini.

In conclusione, il volume, attraverso la varietà dei contenuti, delle aree geografiche considerate e dei temi affrontati, rappresenta un ulteriore tassello a conferma della ricchezza della storia confraternale, che si dimostra sempre più, a mano a mano che procede lo scavo archivistico e si ampliano gli orizzonti di indagine, un angolo di visuale privilegiato per lo studio della società in tutti i suoi aspetti. Il tema proposto dal convegno ha poi riportato la giusta attenzione sugli scopi devozionali delle confraternite, tratto distintivo di molti sodalizi di età moderna: in un'epoca in cui si assiste ad una progressiva specializzazione e centralizzazione delle strutture assistenziali, il mondo confraternale si riappropria in molti casi del suo ruolo specifico e originario di luogo di espressione e inquadramento della devozione religiosa a tutti i livelli sociali.

Cristina Cecchinelli

JEAN-CLAUDE DELBREIL, *La revue «La Vie intellectuelle». Marc Sangnier, le thomisme et le personnalisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 2008, pp. 146.

Uno dei modi più efficaci e diretti per tentare di penetrare la densità del volumetto di Delbreil è forse quello di soffermarsi prima di tutto sulle sedici pagine di glossario bio-bibliografico poste in appendice: esse forniscono la chiave di lettura essenziale dei capitoli precedenti, in quanto contengono le linee guida e, se vogliamo, lo schema concettuale dell'intero libro. Vi si possono leggere, infatti, i nomi dei più importanti intellettuali cattolici francesi del periodo compreso tra le due guerre (ma non solo), i cui diversi cammini sono ripercorsi da Delbreil attraverso una doppia lente di ingrandimento: da una parte, l'esperienza comune della collaborazione più o

12 Recensioni.indd 204 01/07/11 15.49

meno stabile, più o meno formalizzata, con la rivista *La Vie intellectuelle*; dall'altra, la provenienza più o meno diretta, più o meno riconosciuta, dal crogiolo ideologico e politico del *Sillon* di Marc Sangnier. La speranza dell'autore è proprio quella di riuscire a mostrare, «attraverso il caso singolare di una rivista allora crocevia di influenze» disparate e anche contraddittorie, come «una parte dello spirito del Sillon, di Marc Sangnier e una parte degli stessi sillonisti abbiano potuto ritrovarsi a questo crocevia, in modo certo parziale, ma comunque significativo». Senza voler negare le differenze di origine, vocazione, obiettivi e traiettorie che divisero il *Sillon* dalla rivista domenicana, resta aperta per Delbreil la possibilità di scoprire alcune continuità e «filiazioni parziali», specie «a livello degli uomini ed anche delle idee e delle aspirazioni comuni» (p. 8).

La trattazione, tuttavia, lungi dal presentarsi semplice e lineare, mostra subito al suo interno alcune tensioni significative, la più notevole delle quali scaturisce proprio dalla duplicità di piani appena citata: da una parte la narrazione di percorsi individuali, dall'altra il tentativo di sintesi teorica al livello delle idee. Un nodo problematico di cui l'autore è del resto consapevole: nel penultimo capitolo si chiede infatti se e in che misura sia legittimo «discernere delle convergenze ed una certa continuità tra le idee silloniste di Marc Sangnier e quelle che ha potuto difendere la rivista dei domenicani» *al di là* «della presenza di un certo numero di anziani sillonisti o di elementi che erano stati influenzati dal fondatore del *Sillon*» (p. 107), e ammette che una risposta univoca e perentoria non è verosimile, soprattutto a causa del polimorfismo delle esperienze in questione. Delbreil legittima così un certo grado di indistinzione tra i due livelli della vicenda biografica e dell'elaborazione teorica, una confusione forse inevitabile, e che tuttavia rischia di portare con sé inopportune semplificazioni, evidenziate ancora di più dal fatto che la costruzione del libro non si basa su fonti primarie, bensì quasi esclusivamente sulla letteratura secondaria. L'*incipit* è dedicato all'analisi degli omaggi postumi offerti a Marc Sangnier (sulle pagine de *L'Âme commune*) da molti protagonisti della vita intellettuale cattolica degli anni compresi tra le due guerre, quegli stessi personaggi che avevano collaborato, tra le altre riviste, a *La Vie intellectuelle*. Un nudo dato di fatto che avvalora senz'altro l'importanza della ricerca di Delbreil e la fecondità delle sue tesi, ma sembra al contempo catalizzare su di sé in maniera troppo esclusiva l'attenzione dello storico, che invece di una conferma definitiva dovrebbe vedervi solo un punto di partenza: il riconoscimento del proprio debito intellettuale nei confronti di chicchessia non costituisce la prova storica di una effettiva convergenza d'idee, di una reale filiazione, e le categorie di "precursore" o addirittura di "profeta" (cifra comune di tutti gli omaggi a Sangnier) sono troppo sdrucciolevoli per dissipare da sole il sospetto che istilla nel lettore la consapevolezza della costante tendenza umana a re-interpretare il pensiero del proprio maestro in maniera del tutto personale, alla luce di un cammino individuale che da esso si è ormai distanziato.

Questa tendenza semplificatrice, avvertibile più o meno distintamente nel corso dell'intera trattazione, è però ben controbilanciata dall'incredibile complessità e ricchezza del quadro che l'autore traccia allorché tenta di seguire le vicende individuali dei suoi personaggi, vicende che si snodano intorno ad un numero incredibile di centri propulsivi e si delineano in un susseguirsi di esperienze intellettuali, politiche e spirituali molteplici e variegate. Accanto al crocevia de *La Vie intellectuelle*, infatti, ne emergono molti altri, attraversati da un fermento di idee e proposte innovative che Delbreil vede coagularsi intorno a due rotture decisive: la condanna papale dell'Ac-

12 Recensioni.indd 205 01/07/11 15.49

tion française nel 1926, e il giro di boa della metà degli anni Trenta, con l'esperienza del Fronte Popolare, la guerra civile spagnola e la soppressione di *Sept*.

La prima di tali rotture si colloca all'origine stessa de *La Vie intellectuelle*, nella misura in cui fu a seguito dell'esplicita sollecitazione di Pio XI che il padre domenicano Pierre Bernadot iniziò a lavorare alla creazione di una nuova rivista per «lottare contro *L'Action française*» (p. 31), difendere la dottrina della Chiesa e spiegare ai cattolici (francesi e non) il significato della condanna papale del movimento di Maurras (p. 39). In una simile prospettiva, decisivo fu ovviamente il ruolo svolto da Jacques Maritain, che a seguito del proprio repentino e deciso distacco dall'Action française aveva acquisito grande influenza e godeva di molta fiducia presso gli ambienti vaticani (p. 35). Nell'opera che aveva intrapreso allo scopo di dissociare il tomismo dalla filosofia maurrassiana e dal nazionalismo, Maritain trovò un prezioso alleato in Bernadot stesso (p. 34), ma la sua collaborazione a *La Vie intellectuelle* fu comunque più marginale di quanto ci si potesse aspettare: vi pubblicò alcuni importanti contributi, restando però sostanzialmente deluso dalla veste assunta dalla rivista, «mal presentata, troppo clericale e non abbastanza tomista» (p. 28). In verità, fin dal 1932 l'equipe dei collaboratori si era arricchita di nuovi nomi, e l'importanza relativa dei domenicani si era notevolmente ridimensionata: Pierre-Henri Simon, Maurice Schumann, Étienne Borne, Henri Guillemin, Étienne Gilson, Henri Daniel-Rops sono solo alcune delle voci attraverso le quali transitarono i temi fondamentali dell'ordine cattolico, della nuova cristianità, del personalismo e del corporativismo economico-sociale. Tuttavia, nonostante questa eterogeneità di prospettive, a giudizio di Delbreil la rivista riuscì a mantenere una linea sostanzialmente anti-ideologica e a-politica (p. 45), caratterizzata dal primato costantemente ribadito dello spirituale, della persona e del "bene comune" (p. 65).

La seconda rottura, quella che coincise con la guerra di Spagna, segnò invece un ri-orientamento della rivista verso problematiche più concrete, nel tentativo di individuare una «politica veramente cristiana» (p. 67) e nella costante preoccupazione del rinnovamento morale della nazione (p. 65). L'agosto del 1937 vide la soppressione di *Sept*, a seguito dello scandalo provocato dall'«interview Blum», e sulle colonne de *La Vie intellectuelle* apparvero allora due articoli di Borne e Guillemin: una replica con punte di rancore e delusione, pur se sottomessa (p. 55), che provocò qualche scontento a Roma, subito placato da una successiva, completa ritrattazione (p. 66) che riportò la rivista su binari "sicuri". Gli ultimi due capitoli del libro di Delbreil fungono in sostanza da conclusione, e sono il tentativo un po' artificiale (p. 113) di isolare l'influenza del *Sillon* da quella di tutti gli altri elementi emersi nel corso della trattazione: la tesi secondo la quale la «democrazia sillonista» e lo «spirito delle riviste domenicane» tra le due guerre furono marcati da «convergenze incontestabili», nonostante la diversità di ispirazione e di fonti (p. 112), è convincente, ma forse il guadagno teorico più interessante del libro riposa altrove. Il suo risultato migliore, infatti, è quello di aver elevato *La Vie intellectuelle* a "simbolo" (p. 117) di un'epoca nella quale gli intellettuali cattolici diedero vita ad un fermento di idee e proposte senza precedenti, nel tentativo comune di promuovere una «rivoluzione spirituale» e di uscire dalle antiche contraddizioni, elaborando soluzioni nuove e «squisitamente cristiane». *La Vie intellectuelle*, crogiolo di gran parte di queste spinte innovatrici, ebbe l'importante peculiarità di saperle rispecchiare al di là delle loro tensioni e opposizioni interne, in «una sorta di volontà cosciente o incosciente di sintesi» (p. 51) – e qui risiede anche la sua singolarità e il suo valore storico.

Daniele Lorenzini

12 Recensioni.indd 206 01/07/11 15.49

SANTIAGO CASAS (ed.), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Pamplona 2008, pp. 316.

Il centenario della pubblicazione dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (1907) è stato al centro di numerosi convegni, articoli di riviste, monografie e miscellanee che hanno alimentato un intenso dibattito critico in diversi paesi europei. Tra i volumi usciti è da segnalare una raccolta di saggi curata da Santiago Casas, dal titolo *El modernismo a la vuelta de un siglo* (EUNSA, 2008). Il libro fa parte della «Colección Historia de la Iglesia» promossa dall'Istituto di Storia della Chiesa che si trova presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra. Tre sono le sezioni che lo compongono: la prima, incentrata sulle reazioni e i dibattiti suscitati dalle tesi di Loisy, la seconda sulla questione esegetica e la figura di p. Lagrange, e infine una terza sezione sugli sviluppi letterari che il modernismo ha determinato soprattutto in Italia, Germania e Spagna.

Alcuni contributi, già apparsi nel XIII (2004) e XVI (2007) volume della rivista «Anuario de Historia de la Iglesia», sono stati aggiornati in vista della raccolta. Due sono gli articoli inediti: un saggio di César Izquierdo sul modernismo in Spagna e il testo della conferenza di Josep-Ignasi Saranyana letta a conclusione del «Congreso sobre la carta enciclica *Pascendi Dominici gregis*» tenutosi a La Plata nel settembre del 2007. Al professor Izquierdo, che è docente all'Università di Navarra e studioso del pensiero di Maurice Blondel, si deve anche il saggio introduttivo sul modernismo, nel quale vengono delineate le caratteristiche generali del movimento, la diffusione geografica, i profili dei suoi principali esponenti. Viene altresì trattato il ruolo svolto da Pio X negli anni della crisi modernista, mettendo in evidenza la distinzione fra "modernismo" e "modernità", quale principio ispiratore dell'azione pontificia. Se, da un lato, papa Sarto considerava il rapporto con la modernità nei termini di un confronto necessario e non oltre rinviabile, dall'altro egli contrastava con vigore la posizione modernista che, ai suoi occhi, intendeva trasformare la Chiesa secondo principi che non le erano propri; detto altrimenti, la trasformazione della Chiesa secondo gli indirizzi della cultura moderna era equivalente ad una "resa" della Chiesa al mondo moderno, con la conseguente distruzione del Cristianesimo. Una particolare attenzione è stata riservata alla questione della redazione della *Pascendi* che, per quanto riguarda la parte dottrinale, è attribuita a p. Joseph Lemius dell'ordine degli Oblati di Maria Immacolata.

Nel saggio *Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito L'Évangile et l'Église*, Izquierdo presenta una selezione di lettere fra i due intellettuali francesi e altri interlocutori, aventi per oggetto il problema del metodo con il quale è corretto procedere lungo il sentiero della ricerca storica. Sicché è possibile osservare già in queste lettere private, scambiate all'indomani dell'uscita del libro di Loisy (1902), i primi abbozzi di quei nodi teoretici che avrebbero dominato il dibattito scientifico negli anni successivi. Il contributo di Guy Bedouelle, *La contestación de la divinidad de Cristo por Loisy en 1903 y 1904, según la crítica antimodernista en 1903 y 1904*, ricostruisce i profili e le argomentazioni degli avversari noti e meno noti dell'esegeta francese: dai domenicani Lagrange e Pègues ai gesuiti Fontaine, Grandmaison, Prat e altri. L'autore, docente all'Università di Friburgo, sottolinea la sostanziale fondatezza delle contestazioni mosse a Loisy, circa la riduzione della possibilità della conoscenza di Gesù al solo ambito storico; trent'anni dopo, conclude Bedouelle, è lo stesso Loisy a scrivere nelle sue *Memorie* che le sue proposte «non erano compatibili con la con-

12 Recensioni.indd 207 01/07/11 15.49

cezione scolastica dei dogmi, con la divinità assoluta di Cristo. Non erano sostenibili senza una teoria relativista della fede religiosa e dell'immanenza di Dio nell'umanità».

Un altro personaggio chiave nella vicenda modernista è senza dubbio Adolph von Harnack: la sua opera intitolata *L'Essenza del Cristianesimo* (1900) suscitò un interesse così grande che venne definita «l'unica presentazione del Cristo storico adeguata alle persone colte ed erudite del nostro tempo». Nello studio di Ernst Dassmann, professore emerito di Storia della Chiesa antica all'Università di Bonn, viene analizzata sia quest'opera sia il *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, altro testo fondamentale per la comprensione del pensiero di Harnack.

Il contributo di Juan Luis Caballero, professore di Sacra Scrittura all'Università di Navarra, apre la seconda sezione del volume e offre un'interessante inquadratura di quello che fu il ruolo della Pontificia Commissione Biblica nel periodo compreso fra il 1905 e il 1939. *Las «respuestas» de la Pontificia Comisión bíblica* cerca infatti di ricostruire il contesto storico e teologico in cui vanno inseriti i laconici pronunciamenti della Commissione– un semplice «sì» o «no» – in merito a questioni assai complesse, come l'attribuzione del Pentateuco a Mosè o il valore storico del Quarto Vangelo, solo per citarne alcune. Solo così, annota Caballero, è possibile comprendere meglio «quello che stava in gioco»: la possibilità di dar vita ad una corrente esegetica cattolica autorevole e autonoma rispetto alla consolidata tradizione protestante, capace piuttosto di confermare le conclusioni della teologia dogmatica e non di tentarne il sovvertimento. Che è poi la tesi centrale attorno a cui ruota tutto il volume. I saggi successivi di questa sezione – uno sul rapporto fra esegesi e Magistero della Chiesa e l'altro su Lagrange e i teologi ostili al metodo storico – si muovono decisamente in questa direzione.

Nella sua *Relación entre Magisterio de la Iglesia y Exégesis*, pronunciata nell'aprile del 2003 in occasione del centenario della costituzione della Pontificia Commissione Biblica, l'allora cardinale Joseph Ratzinger affermava che «la mera obiettività del metodo storico non esiste», dal momento che è praticamente «impossibile escludere del tutto la filosofia, ossia la pre-comprensione ermeneutica» dal processo di interpretazione dei dati storici. Si vorrebbe, argomentava il futuro pontefice, mantenere per forza il criterio dell'oggettività della conoscenza storica quando anche nelle scienze naturali si ammette ormai tranquillamente il «principio di indeterminazione», in base al quale l'osservatore non può affatto considerarsi neutrale rispetto all'oggetto osservato. Ne consegue che il punto di vista dello storico non è più oggettivo di quello del credente, e che esistono «elementi della fede in quanto tale – come la nascita di Gesù da Maria Vergine, l'istituzione dell'Eucaristia durante l'ultima Cena, la Resurrezione – che la fede può e deve difendere contro una presunta conoscenza storica considerata migliore». Quest'ultima posizione si avvicina di molto a quella che era la convinzione che stava alla base degli studi di Marie-Joseph Lagrange. Al padre domenicano, spiega Bernard Montagnes a conclusione del suo *Lagrange frente a los teólogos hostiles a los exégetas*, la Chiesa sembra volgersi come ad un «nuovo Galileo»: osteggiato dai teologi che si opponevano a qualunque utilizzo dell'indagine storica nel campo delle Sacre Scritture, ritenendolo di esclusivo dominio della filosofia neo-scolastica e della teologia dogmatica, il metodo "conciliatore" di Lagrange ha dischiuso al mondo cattolico gli orizzonti nuovi dell'esegesi che non entra in conflitto con le verità insegnate dal Magistero ecclesiastico. Un necrologio di Lagrange, scritto dal filosofo spagnolo Xavier Zubiri e pubblicato prima d'ora solamente in francese nel 1938, arricchisce ulteriormente questa parte del volume.

12 Recensioni.indd 208 01/07/11 15.49

All'impatto del modernismo nella letteratura europea della prima metà del Novecento è dedicata la terza sezione del libro. In essa rientra un saggio molto ben documentato di Paolo Marangon su *Fogazzaro e la crisi degli intellettuali cattolici italiani* e un lavoro di Emmanuel Cabello su *La crisis modernista y la encíclica Pascendi en la novela Jean Barois*, che analizza il contenuto di un racconto di Roger Martin du Gard intriso di temi modernisti. Due saggi di carattere più generale, scritti rispettivamente da Dassmann e Izquierdo, offrono infine una stimolante panoramica sul modernismo teologico e le sue ripercussioni letterarie in Germania e Spagna. Nel complesso, dunque, *El modernismo a la vuelta de un siglo* dimostra di essere un libro interessante e all'altezza dei dibattiti che si sono prodotti e che continuano ad alimentare il centenario dell'uscita della *Pascendi*. Resta, tuttavia, l'impressione che si sia cercato di difendere in vari modi una posizione, quella della dolorosa ma necessaria repressione del modernismo in qualità di fenomeno potenzialmente distruttivo per la cultura religiosa tradizionale, che non rende ragione della complessità dei molti problemi sollevati.

Fabrizio Chiappetti

ANTONIO SCOTTÀ, *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914-1922)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. XVIII-444.

Con il suo ultimo libro su *Papa Benedetto XV* Antonio Scottà porta a termine un duplice percorso che negli ultimi vent'anni ne ha fatto, indubbiamente, uno degli studiosi più importanti di Giacomo Della Chiesa. Da un lato, infatti, il volume dà seguito a *Giacomo Della Chiesa arcivescovo di Bologna (1908-1914)*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2002 e al corposo saggio *Lo Stato Liberale ed il progetto di infeudazione della Chiesa di Roma. Missione esplorativa fra i metropoliti d'Italia di mons. Giacomo Della Chiesa*, in L. Mauro (ed.), *Benedetto XV. Profeta di pace in un mondo di crisi*, Minerva Edizioni, Bologna 2008, pp. 31-80, andando a comporre una biografia pressoché completa del papa d'origine genovese; dall'altro, il volume conclude un itinerario di ricerca ancora più antico e più ricco sul pontificato di Benedetto XV e i problemi della pace e della guerra, all'interno del quale ricorderei almeno *I vescovi veneti e la Santa Sede nella guerra 1915-1918*, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, *I territori del confine orientale italiano nelle lettere dei vescovi alla Santa Sede. 1918-1922*, Edizioni Lint, Trieste 1994, oltre alla cura del più recente *La conferenza di pace di Parigi fra ieri e domani (1919-1920)*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Portogruaro-Bibione (31 maggio-4 giugno 2000), Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2003. Profondamente connessa ai temi della guerra e della pace ma ancor più al tema dei rapporti tra chiesa e stato l'edizione de *La conciliazione ufficiosa. Diario del barone Carlo Monti "incaricato d'affari" del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, 2 voll., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.

Si tratta, perciò, di un lavoro in parte diverso rispetto a quelli cui l'autore ci aveva abituati, almeno per quel che riguarda il pontificato di Benedetto XV e i temi "forti" della guerra e della pace che ne scandirono pressoché tutto lo svolgimento. Eletto al soglio pontificio il 3 settembre 1914, infatti, appena un mese dopo l'esplosione del conflitto, Giacomo Della Chiesa sarebbe morto il 22 gennaio 1922, all'età di 67 anni, appena due mesi dopo aver affrontato, nell'allocuzione concistoriale *In hac quidem* del 21 novembre 1921, uno degli ultimi, grandi temi del "dopoguerra ecclesiastico", e

12 Recensioni.indd 209 01/07/11 15.49

cioè quello dei concordati tra la Santa Sede e i nuovi stati nazionali usciti dalla guerra (cfr. *Acta Apostolicae Sedis* XIII [1921], pp. 522-524). Non si tratta, per capirci, come per i lavori già ricordati del 1991, 1994, 1997, di un'edizione di fonti; inoltre, il corpus documentario preso in esame (tolto in gran parte dall'archivio *Guerra 1914-1918*, ma anche da altri fondi della Segreteria di Stato e, più in generale, dell'Archivio Segreto Vaticano) è allo stesso tempo più ampio e meno omogeneo rispetto a quelli affrontati in precedenza. Questo perché, come accennavo, *Papa Benedetto XV* si presenta, a compimento di un percorso più che ventennale di ricerca sul tema, come una presentazione generale – e ampiamente documentata, dico subito – dell'atteggiamento di papa Della Chiesa di fronte ai problemi della pace e della guerra, con attenzione tanto alla dimensione «umanitaria» quanto alla dimensione «diplomatica» del suo impegno.

È per questo che cercherei, nelle righe che seguono, di ripercorrere rapidamente la trama essenziale del libro, soffermandomi in particolare sui testi e le questioni inedite o poco note, per poi tentare, in un secondo momento, di discutere da un punto di vista complessivo il quadro tracciato dall'autore, nel contesto di una storiografia che sul tema comincia ormai ad accumularsi in maniera significativa (a dispetto d'un consolidato luogo comune sul «papa sconosciuto» che non manca mai d'essere ribadito, come se nulla fosse cambiato, sul terreno degli studi storici, dalla "denuncia" di F. Hayward, *Un pape méconnu: Benoît XV*, Casterman, Paris-Tournai 1955).

Eletto alla cattedra di Pietro, come accennavo, il 3 settembre 1914, ad un mese dall'avvio delle ostilità, Giacomo Della Chiesa non poté che affrontare, fin dai primissimi giorni del suo pontificato, il tema della guerra. Lo fece, in continuità con le scelte del suo predecessore, Pio X, levando la propria voce in nome della pace. Lo fece, soprattutto – dettando una linea che avrebbe avuto larga fortuna nel papato novecentesco – affermando con vigore l'imparzialità della Santa Sede di fronte all'immenso conflitto in cui si erano trovati coinvolti i maggiori paesi europei e, con loro, milioni di cattolici. Alla radice della sua scelta l'impossibilità di governare uno scontro tra «sudditi egualmente fedeli e che egli egualmente ama», come avrebbe scritto il «Corriere d'Italia» il 20 dicembre 1914, in un articolo di cui una copia tra le carte della Segreteria di Stato, opportunamente segnalata da Scottà, attesta l'approvazione, se non l'ispirazione, dello stesso Benedetto (p. 43). Inutile ricordare che la scelta del papa non avrebbe riscosso grande successo presso i paesi belligeranti e in particolar modo presso i paesi dell'Intesa che, sin da subito, avrebbero preteso una pubblica condanna – se non altro – dell'invasione del Belgio neutrale e delle «atrocità» che vi avrebbero commesso le truppe occupanti. Neutralità avrebbe significato, però, per Roma – questa la scelta operata da papa Benedetto – non esprimere che una generica condanna – reiterata infinite volte nel corso della guerra – per «tutte le ingiustizie, da qualunque parte [...], con qualunque pretesto [...] commesse», come, ancora nel luglio del 1915, il segretario di stato Gasparri avrebbe ripetuto al ministro del Belgio presso la Santa Sede, in un'altra lettera citata da Scottà (p. 48).

L'invasione del Belgio rappresentò indubbiamente la questione su cui maggiormente sarebbero pesati i "silenzi" di papa Benedetto: alcune lettere intercorse tra la Segreteria di Stato e il ministro belga presso la Santa Sede, nonché alcune pagine del diario inedito di mons. Tacci, all'epoca nunzio apostolico in Belgio, consentono di affinare ulteriormente le nostre conoscenze sulla strategia politico-diplomatica intrapresa da Roma in quei drammatici mesi del 1914-1915. Gasparri riconosceva, infatti, nella lettera già citata, che la Germania si fosse resa responsabile – per sua stessa ammissione – di una «flagrante ingiustizia»; Roma non nascondeva dunque che, nel caso specifico, si potesse attribuire con certezza – come invece, e in parte a

12 Recensioni.indd 210 01/07/11 15.49

buon diritto, aveva e avrebbe perlopiù negato di poter fare – il «crimine» denunciato; ciò nonostante, il Belgio avrebbe dovuto accontentarsi di leggere "autorevolmente" nelle condanne generiche già pronunciate (nel caso specifico il riferimento è all'allocuzione concistoriale del 22 gennaio 1915) anche la condanna dell'invasione tedesca (pp. 47-53). Nessuna parola pubblica sarebbe stata pronunciata. Qualche mese più tardi, per altro, papa Benedetto avrebbe nominato il card. Mercier – già trattenuto in arresto dalle autorità di occupazione in risposta alla celebre lettera pastorale del Natale 1914, *Patriotisme et endurance* – a capo della neo istituita Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, invitandolo – attraverso il nunzio in Belgio – a trasferirsi a Roma, nel caso in cui avesse voluto sottrarsi alle autorità tedesche. Tuttavia, l'imparzialità assoluta della Santa Sede non avrebbe potuto essere messa in discussione nemmeno dalla «flagrante ingiustizia» perpetrata dai tedeschi. È come se la scelta diplomatica e pastorale affermata da Della Chiesa – non scegliere tra i fratelli l'un contro l'altro armati – implicasse obbligatoriamente, almeno ai suoi occhi, la rinuncia a poter prendere la parola, pubblicamente, per condannare le colpe di uno dei suoi "sudditi egualmente amati".

Dalla fiducia accordata dai belligeranti all'imparzialità della Santa Sede sarebbe anche dipeso il successo, da un lato, della sua politica umanitaria, dall'altro, della sua politica diplomatica; Scottà, da parte sua, ricostruisce con attenzione tanto le iniziative messe in atto da papa Benedetto per limitare le sofferenze degli uomini e delle donne travolti dall'«orribile carneficina», quanto quelle tentate per giungere prima possibile a una pace negoziata, «senza vinti né vincitori». Inutile ripercorrere, in questa sede, la serie ricchissima delle iniziative a favore dei prigionieri di guerra e delle popolazioni invase avviate da papa Della Chiesa; iniziative in gran parte già note – ne ricorderò soltanto alcune: scambio dei prigionieri resi inabili al servizio militare, ospedalizzazione in paesi neutrali dei prigionieri malati o feriti, opere di soccorso alle popolazioni del Belgio invaso, denuncia dei bombardamenti sulle città aperte – ma sulle quali le carte prodotte da Scottà non mancano di gettare nuova luce. In gran parte già note, allo stesso modo, anche le maggiori iniziative diplomatiche promosse dalla Santa Sede, per arginare prima e portare a termine poi «l'immane flagello»: dal tentativo di scongiurare – attraverso la cessione negoziata del Trentino da parte dell'Austria – l'ingresso in guerra dell'Italia, nei primi mesi del 1915, sino alla celebre nota del 1 agosto 1917 (cfr. N. Renoton-Beine, *La colombe et les tranchées. Les tentatives de paix de Benoît XV pendant la Grande Guerre*, Cerf, Paris 2004).

Merita invece di essere segnalata la lettera del card. Gasparri a mons. Baudrillart, rettore dell'Institut Catholique e superiore di quel padre Antonin-Dalmace Sertillanges che il 10 dicembre del 1917, dal pulpito di un'affollatissima chiesa della Madeleine, a Parigi, aveva dichiarato, a commento della nota di papa Benedetto: «Santissimo Padre, noi non possiamo, per il momento, aderire ai vostri appelli di pace [...]. Noi siamo tra i figli che talora dicono: no, no!» (cfr. P. Christophe, *10 décembre 1917. Sertillanges dit non au pape*, in «Notre histoire» 40 [décembre 1987], pp. 37-41). La lettera, integralmente pubblicata da Scottà, testimonia forse il momento di maggior tensione tra Roma e le chiese nazionali impegnate, con toni più o meno accesi, nell'adesione alla «crociata» promossa dai propri paesi:

> «Ometto che il pulpito non è la tribuna – scrive Gasparri, per dare un saggio della lettera – e che simili discorsi convengono ad un comizio, non alla chiesa. [...] Ma ciò che egli cattolico, sacerdote, professore in un istituto cattolico non poteva ignorare, sì è il rispetto dovuto al santo padre, specialmente in una pubblica chiesa, alla presenza dell'eminentissimo cardinale arci-

vescovo e di numeroso e scelto uditorio. In tal luogo e d'innanzi a tali persone dialogare col papa, respingendone i consigli e cercando provare che il papa aveva avuto torto... sì è un vero e grosso scandalo» (p. 287).

Gli ultimi quattordici capitoli del volume – circa un quarto dell'opera, per un totale di un centinaio di pagine – sono invece dedicati ai tanti temi dell'agenda postbellica del pontificato di Benedetto XV: tra gli altri, affrontati da Scottà, la conferenza di Versailles, la questione romana, la visita di Wilson a Roma, la costituzione in Italia del Partito popolare, le missioni, per non citarne che alcuni.

Il lettore non mancherà, dunque, di trovare nel libro di Antonio Scottà una presentazione ampia e puntualmente documentata del pontificato di Benedetto XV. Ciò che invece, mi sembra di poter dire, non vi troverà sufficientemente, è un adeguato sforzo di contestualizzazione del suo atteggiamento, delle sue scelte, anche a causa di un dialogo non sempre continuo con la storiografia sul tema. Al centro dell'interpretazione proposta da Scottà, la «dignità della persona umana, immagine di Dio presente nel suo spirito»: questa la cifra che avrebbe orientato l'«azione politica» di Benedetto XV di fronte ai problemi della guerra e della pace che ne avrebbero segnato il pontificato (cfr., ad esempio, p. 97 e pp. 112-113). Ora, il ricorso ad una categoria che la cultura cattolica prima, e il magistero poi, avrebbero "riscoperto" soltanto a partire dall'*entre-deux-guerres* e dal confronto con i totalitarismi (cfr. V. Ferrone, *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, in F. Bolgiani - V. Ferrone - F. Margiotta Broglio [eds.], *Chiesa cattolica e modernità*, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Bologna 2004, pp. 17-131) finisce inevitabilmente per situare al di fuori della storia – in una dimensione quasi profetica – il richiamo di papa Della Chiesa in favore della pace. In quest'ottica, la stessa condanna della guerra come «inutile strage» non sarebbe che l'esito, linguisticamente più rilevante, di un coerente percorso di deplorazione di quell'«orribile macello», di quel «suicidio dell'Europa civile» portato avanti da Benedetto XV sin dalla propria elezione alla cattedra di Pietro, nel settembre del 1914.

La formula scelta da papa della Chiesa nella celebre nota del 1 agosto 1917 – per la quale il conflitto «ogni giorno più [appariva] inutile strage» – implicava però, a ben guardare, qualcosa di più, e non a caso essa sarebbe rimasta un *unicum* nel suo magistero: essa negava, letteralmente, la «giustizia» della guerra in corso, con tutto quel che ne sarebbe potuto derivare in termini di obbedienza, da parte dei fedeli, alle autorità costituite. Ma la nota del 1917 non avrebbe dato il là a un coerente percorso di delegittimazione religiosa della guerra in atto. Piuttosto (come ha sostenuto D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 15-46) essa avrebbe rappresentato l'estremo tentativo di porre fine alla guerra – affermando al contempo l'autorità arbitrale del vescovo di Roma – attraverso la "minaccia", in un testo rivolto «ai capi delle nazioni belligeranti», dello scioglimento dei fedeli dall'obbligo morale di adesione a un conflitto che, per l'appunto, «ogni giorno più [appariva] inutile strage». Si sarebbe trattato, accennavo, di una "minaccia" senza seguito, che tuttavia avrebbe aperto, nella millenaria teologia della «guerra giusta», una breccia tutt'altro che irrilevante: essa metteva in dubbio, infatti, di fronte ai nuovi e terribili scenari delineati dalla guerra moderna, la tenuta di quel «principio di presunzione» in base al quale la chiesa delegava alle autorità costituite la valutazione della «giustizia» di un conflitto.

«Flagello dell'ira sua, col quale fa giustizia dei peccati delle nazioni» (così Benedetto XV, sin dalla sua prima esortazione alla pace dell'8 settembre 1914, *Ad universos orbis catholicos hortatio*, in «La civiltà cattolica» LXV, 3[1914], pp. I-IV): afflitto

dalle sofferenze degli uomini e dalle lacerazioni della chiesa, papa Benedetto avrebbe improntato tutto il proprio governo al tentativo di porre termine al conflitto, a partire da quegli strumenti intransigenti che ne orientavano le interpretazioni e le scelte. Persuaso che le «vere ragioni» della guerra (cfr. l'enciclica, pubblicata il 1 novembre 1914, *Ad beatissimi apostolorum principis*, in «La civiltà cattolica» LXV, 4[1914], pp. 641-651) risiedessero nei processi di secolarizzazione delle istituzioni pubbliche e delle coscienze che avevano contraddistinto il percorso otto-novecentesco dell'Europa contemporanea, non avrebbe potuto che tentare di porvi rimedio offrendo – oltre ad una costante attività umanitaria – la propria, suprema autorità arbitrale di vescovo di Roma. Da qui, in parte, la fragilità di un impegno che, al di là della sua personale avversione alla guerra, può essere compreso soltanto entro il quadro più ampio del cattolicesimo e del papato otto-novecenteschi.

Sante Lesti

KONRAD HAMMAN, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, II ed., pp. 582.

Professore di teologia sistematica e storica a Münster, l'autore di questo splendido studio ha voluto fornire una esposizione completa del percorso umano, culturale e religioso del celebre esegeta di Marburgo. Egli segue i suoi passi in otto tappe: dagli anni dell'infanzia e della prima giovinezza (1884-1907) all'inizio dell'attività accademica (1907-1916), dall'insegnamento a Breslau e Giessen (1916-1921) agli anni di Marburgo anteriormente alla presa di potere del nazismo (1921-1933),dal periodo totalitario e bellico (1933-1945) alla piena maturità (1945-1953), da una serie di conflitti esegetici (1947-1970) alla vecchiaia (1964-1976). Il largo uso di una grande quantità di documenti inediti, di cui viene fornito l'elenco (pp. 511-514), è forse l'aspetto più originale e vivo dell'esposizione. Bultmann amava moltissimo le relazioni epistolari e le coltivò per molti decenni con una larghezza oggi difficilmente immaginabile. Si tratta di molte migliaia di documenti di una corrispondenza che lo legava continuamente a familiari, amici e colleghi. La sua personalità appare qui nella sua ricchezza umana, nel suo gusto per l'analisi di ogni minimo particolare, nella capacità di effondersi, comunicare e partecipare. Sia gli eventi del suo cerchio più ristretto, sia la vita accademica locale e nazionale, sia le vicende storiche della Germania del suo tempo trovano lunghe analisi. Esse percorrono l'itinerario tragico della nazione tedesca dall'epoca imperiale alla prima guerra mondiale, dalla infelice repubblica al nazismo, alla seconda guerra mondiale, alla faticosa ricostruzione. Sia nella coscienza che l'esegeta ha di se stesso, sia nelle sue scelte culturali e politiche, appare un desiderio continuo di coerenza, di chiarezza, di impegno. L'individualità colta, esigente ed aperta di un individuo della *Belle époque* europea della fine dell'Ottocento e dei primi decenni del secolo scorso appare sempre evidente, anche di fronte alle umiliazioni nazionali, alla dittatura, alla povertà.

Un secondo aspetto di grande rilievo caratteristico di questa biografia è la religiosità personale di un teologo che a molti parve distruggere le fondamenta storiche della fede cristiana. Il biografo mette continuamente in luce la passione religiosa che sta alla base dei suoi metodi esegetici, l'attività di predicatore, la devozione personale. Tutta la sua esistenza è segnata da una tematica tipicamente luterana portata alle sue estreme conseguenze nel contesto del mondo moderno, dei suoi successi e delle sue sconfitte disastrose. Il tema dominante è la grazia divina rivolta ad un es-

sere umano conscio della sua insuperabile debolezza e invitato a oltrepassare i suoi angusti limiti attraverso un dono trascendente. Proprio a motivo di una fede profondamente evangelica l'esegeta prova una repulsione istintiva verso ogni tentativo di dare a questa esperienza interiore e puntuale un fondamento categoriale, obiettivo, empiricamente constatabile. La sua interpretazione del Nuovo Testamento sembra farlo a pezzi dal punto di vista storico e letterario. Ma questa specie di iconoclastia è considerata quale suprema affermazione di una fede che non ha bisogno di puntelli archeologici e sociologici. Tutto il messaggio dell'evangelo deve essere raccolto in un punto spirituale e interiore, dove la presunta solidità del mondano è superata. Una volta compiuta questa esperienza di conversione o illuminazione, analoga a quella di Paolo o di Giovanni, si acquista un criterio per agire nel mondo, per contestarlo e superarlo in un anelito senza fine verso il regno di Dio. Allora la vita morale diventa testimonianza, impegno, ed anche godimento di ogni verità e bontà nascoste nel cosmo, ma ricoperte dalla coltre oscura del peccato.

Questo atteggiamento rigoroso della fede elimina ogni intermediazione ecclesiastica, qualora essa, invece di annunciare l'evangelo, si mescoli alla superficialità, all'arroganza, alla violenza,all'inganno che tanto spesso dominano la storia. Assieme all'animo individuale anche la struttura ecclesiastica ha bisogno di una continua autocritica e purificazione. Nello stesso tempo la rinuncia ai soccorsi dei poteri e degli interessi mondani libera la fede da una continua difesa delle sue condizioni impersonali, delle sue tradizioni più scontate, della complicità con culture ed ordinamenti al tramonto. In questa prospettiva la scienza filologica neotestamentaria cui Bultmann ha dedicato tutta la sua esistenza vuole essere un valido aiuto all'esperienza interiore ed etica della fede ed è ben lungi dal costituire un pericolo. Il tema della demitizzazione del linguaggio neotestamentario per decenni in molte nazioni ha generato grande attenzione ed altrettanta repulsione per l'esegesi di Marburgo. Ma la sua origine e la sua intenzione fondamentale vogliono far apparire la libertà e la trascendenza della fede.

È evidente come Bultmann abbia costruito questa analisi della fede cristiana sulla base di una tradizione teologica che accomuna Lutero, Schleiermacher e Kierkegaard. Sotto questo aspetto il biografo si accontenta di qualche pagina, ma suscita l'esigenza di valutare più a fondo la dipendenza dell'esegeta da una secolare tradizione in cui la purezza personale della fede costituisce il canone sperimentale ed esistenziale del cristianesimo. La documentazione raccolta mostra invece in modo larghissimo la partecipazione continua del rigoroso professore al dibattito sulla natura ed i caratteri del cristianesimo originario svoltosi soprattutto nella Germania protestante tra la fine del XIX secolo e la metà del successivo. Egli stesso indica quali fossero stati i suoi veri maestri: C. Weizsäcker, W. Wrede, J. Weiss, W. Herrmann. Nello stesso tempo, tra i suoi contemporanei, indica quali figure egli ritiene abbiano avuto una maggiore influenza su di lui: K. Barth, per l'impostazione dialettica della teologia, e M. Heidegger, per la filosofia quale analisi esistenziale. Ma, dopo la collaborazione negli anni successivi alla prima guerra mondiale, le relazioni con i due pensatori si raffreddarono. Assieme a questi personaggi di maggiore importanza appaiono nella biografia decine di altri colleghi ed allievi, cui si deve la storia dell'esegesi neotestamentaria tedesca e protestante del XX secolo. Non meno presenti sono i molti studenti tedeschi e stranieri che si raccolsero per decenni sotto la fervente cattedra neotestamentaria di Marburgo e ne portarono il messaggio in altre istituzioni culturali e nelle comunità parrocchiali.

Il biografo illustra pure ampiamente l'amore del severo esegeta per la letteratura e per la poesia, a cui sapeva dare qualche contributo estemporaneo, per la musica, le

12 Recensioni.indd 214 01/07/11 15.49

arti plastiche , i viaggi e la vita familiare. Accanto a lui stette, dal 1917 alla sua morte, la moglie, Helene Feldmann (1892-1973), che accompagnò con viva partecipazione la vita accademica e culturale del marito. Le tre figlie e i nipoti ebbero pure gran parte nelle attenzioni del padre e nonno, che aveva pure forti propensioni pedagogiche. Il volume è accompagnato da molte testimonianze fotografiche che già da se stesse danno un'immagine eloquente del protagonista. Questo vivido contesto personale fa da cornice all'esame delle opere scientifiche, pur esse lungamente analizzate e ne migliora la comprensione. Oltre ogni tecnicismo filologico e storico esse sono dominate da una concezione profonda e partecipe del divino e della dignità di ogni essere umano davanti al Padre evangelico. L'opera di Hamman è così un eccezionale contributo alla storia del cristianesimo nella Germania protestante del secolo scorso di fronte ad una enorme quantità di problemi caratteristici del mondo moderno europeo e nordamericano. Dal punto di vista della cultura italiana si potrebbe desiderare, in una prossima edizione, una minima nota sulla stima che l'esegeta tedesco, nel suo commento all'evangelo di Giovanni, esprime nei confronti di uno storico delle origini cristiane come Adolfo Omodeo (1889-1946).

Roberto Osculati

ERRATA CORRIGE

Per una svista, nella recensione comparsa sul 1,2010 (pp. 286-290) al volume di Gilbert Dagron *Décrire et peindre*, lo studioso risulta essere stato in Russia 20 anni. In realtà la permanenza in terra sovietica è stata di 2 anni.
Me ne scuso, Rosamaria Parrinello

12 Recensioni.indd 215 01/07/11 15.49

12 Recensioni.indd 216 01/07/11 15.49