

RECENSIONI

FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, I. *Die Vielfalt des Neuen Testaments*. II. *Die Einheit des Neuen Testaments*, MOHR SIEBECK, Tübingen 2011, pp. 862 e 874.

Professore di esegesi neotestamentaria nelle facoltà evangeliche di Kiel, di Mainz ed infine di Monaco, lo sperimentato docente fornisce la terza edizione della sua opera complessiva sulle fonti originali della fede cristiana. I due ponderosi volumi studiano la letteratura canonica neotestamentaria sotto due aspetti diversi e complementari. Il primo presenta la complessità e diversità degli opuscoli che costituiscono la raccolta. Il secondo vuole indicare l'unità di un messaggio nelle sue prospettive fondamentali. Si tratta infatti di ventisette scritti che sono sorti in condizioni molto diverse, ma che vertono tutti su un unico tema: la giustizia ottenuta attraverso la fiducia nella rivelazione divina prodottasi attraverso il messia Gesù. Il problema storico delle origini e della natura dei testi è insieme una questione dottrinale e morale di una fede religiosa che unisce la molteplicità delle prospettive con l'unità del suo intento. Questa condizione insieme multiforme ed unitaria sta alla base delle testimonianze storiche relative alle origini cristiane, mentre insieme propone un permanente problema della fede e delle comunità che ad essa si appellano nel corso dei tempi. Fin dai suoi inizi, per quanto ne abbiamo testimonianza, il medesimo evangelo è stato visto, vissuto e propagandato secondo una molteplicità di prospettive di cui occorre sempre tenere conto. Il desiderio di superare questa natura dialettica, iscritta nei testi canonici, attraverso formule sintetiche, catechismi ecclesiastici, riti esclusivi o comportamenti uniformi deve sempre tenere conto di altri accenti e di altre esigenze. Nel corso della loro storia le diverse chiese cristiane, molto frequentemente, hanno tentato di restringere i canoni dottrinali, morali, liturgici o legali della fede secondo criteri di una uniformità che non trova riscontro nei documenti originali. La divisioni tra le diverse chiese si basano pure su una lettura ristretta delle loro fonti canoniche. L'esegesi storica, a partire dalla metà del secolo XIX, ha mostrato la varietà e l'originalità dei testi, le loro affinità ed insieme le loro tensioni. Lo sviluppo di questa nuova lettura critica del Nuovo Testamento mette sotto giudizio tutte le organizzazioni ecclesiastiche e qualsiasi eventuale pretesa di monopolio.

Nella prospettiva del saggio esegeta al centro della teologia neotestamentaria si pone anzitutto la nozione di Dio quale efficace e supremo attore della storia. Essa è mutuata dalla fede ebraica, soprattutto nella sua variante profetica. La realtà del divino si manifesta nella figura di Gesù, che è posto al centro della vicenda umana a partire dalla sua trascendenza fino all'esito finale della storia. Il terzo elemento fondamentale è l'attività dello Spirito, per mezzo della quale l'evangelo della parola e delle opere emblematiche di Gesù diviene esperienza viva del singolo e delle comunità ecclesiali. Lo storico individua, dietro la molteplicità delle testimonianze canoniche, quell'esperienza del divino che in seguito avrebbe dato luogo alla teologia trinitaria. Le formulazioni astratte, elaborate con il soccorso della metafisica e della logica dei greci, hanno alla loro base l'esperienza viva del divino quale è stato percepito nella vicenda emblematica d'Israele. Esso si manifesta in modo ancor più decisivo nella storia degli individui e delle comunità che dalla legge, dalla profezia e dalla sapienza antica, sono passate alla nuova sequela del nazareno.

La nozione del divino caratteristica del Nuovo Testamento indica insieme quali siano i caratteri fondamentali dell'essere umano, teso tra la debolezza della colpa ed il desiderio della giustizia. Alla peccaminosità universale ed inguaribile si contrap-

pone la grazia, cui si aderisce con la piena fiducia in una azione gratuita e non manipolabile della trascendenza. Ne consegue la sequela del modello evangelico nella vita individuale e comunitaria, nella struttura ecclesiastica delineata dall'esperienza del rinnovamento battesimale e della presenza di Cristo nella liturgia eucaristica, nell'esercizio dei ministeri, nella responsabilità della vita morale nel mondo di tutti. L'esegesi storica mette così in luce le prospettive fondamentali della fede cristiana, purché essa sia liberata da angustie ecclesiastiche e dalla prevalenza di interessi alla fine molto marginali. È evidente l'intento di superare antiche contrapposizioni dogmatiche, rituali e giuridiche tra le diverse chiese cristiane e di prospettare i caratteri di una fede comune in base alle prime fonti di essa. Come è pure chiaro lo scopo di fornire una presentazione, insieme ampiamente documentata sul piano storico e volta all'essenziale, capace di sostenere un confronto con altre forme religiose oltre che con i problemi etici del mondo moderno.

Il primo volume inizia con la figura storica di Gesù, cui l'autore annette un valore fondante. Attraverso la sua parola e la sua azione si rivelano i caratteri del regno di Dio imminente. Egli esige la sequela e raccoglie il nuovo popolo eletto; professa un'etica escatologica; appella alla sua missione di origine divina e viene ucciso. L'affermazione della sua nuova vita e l'inizio della fede in lui appartengono alla primissima comunità sia nella sua variante aramaica, sia in quella ellenistico-giudaica. Segue una lunga trattazione della teologia di Paolo come compimento delle promesse e annuncio del Cristo vincitore della colpa e della morte, come proclama della condizione peccaminosa di ogni essere umano secondo la debolezza della natura e l'impotenza della legge, come esperienza viva della forza rigeneratrice dello Spirito, come impegno per un'etica comunitaria ed universale. Una quarta parte espone la teologia di quella scuola di Paolo che si manifesta nelle lettere che la critica moderna generalmente non ritiene autentiche. Una quinta parte espone le testimonianze di una linea ellenistico-giudaica che si esprime in alcune altre lettere ed in particolare nell'*Apocalisse*. Lo strato storico degli evangelii sinottici e degli *Atti* costituisce, con le loro affinità e differenze, una sesta sedimentazione. Essa è seguita da un lungo percorso attraverso la teologia giovannea per finire con un collegamento verso i cosiddetti padri apostolici e la letteratura apocrifa. Tutto questo lungo e difficile percorso è esposto in maniera limpida, suddiviso in modo molto chiaro, privo di appesantimenti di note o discussioni con altre opzioni esegetiche. L'autore presenta in modo organico ed aggiornato il suo personale percorso attraverso tutte quelle stratificazioni ed evoluzioni che stanno alla base della fede cristiana per quanto è testimoniata da quegli scritti che dal secolo quarto essa considera canonici. Questa storia delle origini cristiane è basata sui testi della seconda metà del primo secolo come sono stati studiati dalla scienza esegetica tedesca del secolo scorso, ripresa da Hahn secondo il suo personale ed approfondito giudizio.

Nel secondo volume il percorso attraverso i più antichi sedimenti della fede cristiana viene rifatto secondo un criterio sistematico ovvero per argomenti fondamentali collegati tra loro. Così la molteplicità che sembra essere il risultato di una dissezione anatomica vuole essere completata da una serie di prospettive comuni. All'inizio sono presentate le tematiche della Bibbia ebraica come profezia della fede cristiana, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo e l'esperienza dello Spirito. Si passa poi ad esporre la concezione dell'essere umano come creatura soggetta alla colpa e alla legge, chiamata alla giustizia nella fede e nella sequela, rinnovata nei riti del battesimo e della cena, capace di rivolgersi al Padre nella preghiera, dotata di carismi, operosa negli impegni morali. L'ultima prospettiva è rivolta all'attesa della fine dei tempi e del giudizio.

L'autore professa da entrambi i suoi due punti di vista, storico e sistematico, un'interpretazione dei testi che appare in sintonia con quelli che egli ritiene i temi più vivi della fede neotestamentaria. Si tratta di un'esegesi che sembra far propria soprattutto la prospettiva di Paolo come canone fondamentale dell'evangelo di grazia rivolto al peccatore trasformato in discepolo. Per quanto il suo spirito critico e le sue conoscenze filologiche e storiche siano sempre attive, egli tuttavia si pone nell'intimo di una visione complessiva dell'esistenza umana quale appare nelle forme teologiche più approfondite del Nuovo Testamento. Il rapporto ad esempio con la cultura dell'epoca ellenistica è di solito solo accennato, mentre una problematica filosofica come quella di Bultmann non ha rilievo. Anche il tentativo di giustificare con il Nuovo Testamento alla mano peculiari forme ecclesiastiche, come avvenne per secoli, è del tutto superato. La vera ermeneutica alla fine, pure dopo ogni preoccupazione storica, è quella di una scelta personale. Essa deve correre parallela alla lettura di testi che richiedono già da sé un percorso di immedesimazione personale ovvero una fede religiosa accompagnata da una profonda e moderna conoscenza critica. La conoscenza storica libera l'esperienza religiosa personale e comunitaria da eventuali sovrastrutture e la accompagna alla ricerca di ciò che il protestantesimo tedesco ha ritenuto da secoli l'essenza del cristianesimo. Non solo la conoscenza storica del passato lo libera da molte ombre o pretese prive di fondamento, ma soprattutto rende la fede cristiana più dinamica, più semplice e più agile nell'affrontare i problemi comuni dell'umanità attuale. Un lavoro enciclopedico come questo può costituire una base critica solida ed articolata per ogni indagine sulla natura del cristianesimo in qualsiasi tempo, qualora si voglia confrontarlo con le sue fonti storiche e canoniche. Si aggiunga che è scritto in una lingua limpida e scorrevole, mentre tutti gli argomenti vengono presentati in modo chiaro, organico e sono facilmente consultabili anche al di fuori di una lettura completa del testo.

Roberto Osculati

ANDRÉ VAUCHEZ (ed.), *Prophètes et prophétisme*, SEUIL, Paris 2012, pp. 476.

Il libro curato da A. Vauchez costituisce un tentativo lodevole, anche se in parte deludente, di impostare un'indagine comparativa di un fenomeno sfuggente come il profetismo, un termine, tra l'altro, di conio moderno, dal contenuto problematico, che avrebbe meritato una definizione preliminare, non fosse che come ipotesi di lavoro con cui i vari collaboratori si sarebbero dovuti misurare. Nella sua *Introduzione*, Vauchez si limita ad osservare, partendo dall'idea vaga che del fenomeno ha l'uomo della strada nell'Occidente cristiano, che esso rimanda a un'immagine «assez floue et même brouillée» (p. 9). Dopo aver ricordato la nota tesi weberiana sul profeta come leader carismatico e i legami, ma anche le differenze, con la figura del messia (quest'ultimo è una manifestazione di Dio in mezzo agli uomini, mentre il profeta è soltanto il suo portavoce), il curatore si sofferma sui criteri scelti nell'accostare il problema del profetismo comparato. Il libro, in effetti, dopo un saggio di Pierre Gibert sul profetismo biblico, e quattro contributi dedicati allo studio in prospettiva storica del profetismo cristiano (*Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, dello stesso Vauchez, pp. 61-125; *Le prophétisme chrétien, de l'inquiétude à la Révolution [XV^e-XVIII^e siècle]*, di Jean-Robert Armogathe, pp. 127-202; *Le prophétisme de la Révolution à la Grande Guerre [1789-1914]*, di Philippe Boutry, pp. 203-286; *Le futur antérieur: prophétismes européens au XX^e siècle*, di

Sylvie Barnay, pp. 287-350: un totale di c. 300 pagine su 476, cifra di per sé indicativa), contiene altri tre contributi dedicati, da un lato, a un paese come gli Stati Uniti di cultura cristiana (Isabelle Richet, *Le prophétisme en Amérique du Nord*, pp. 417-443), dall'altro, a due insiemi regionali oggetto di un processo di acculturazione di tipo coloniale, e precisamente l'Africa nera (Valerio Petrarca, *Prophètes d'Afrique noir au XX^e siècle*, pp. 351-395) e certe zone dell'America latina (Jean-Pierre Bastian, *Le prophétisme dans l'Amérique latine contemporaine*, pp. 397-415).

Come ci si può rendere conto anche soltanto scorrendo l'indice del volume, si tratta in realtà di una serie di saggi che non affrontano tanto il complicato problema del profetismo comparato, quanto la storia del profetismo cristiano a partire dalle sue radici bibliche, nel suo sviluppo in Occidente e nella sua diffusione nei nuovi mondi per effetto dei processi di colonializzazione, che hanno fatto nascere una serie di movimenti di reazione indigena studiati nella seconda metà del Novecento sotto varie denominazioni (messianismi, millenarismo, profetismi ecc.): da questo punto di vista, l'aggiunta della specificazione *cristiano* nel titolo avrebbe reso meglio il suo contenuto. Di qui, da un lato, il ripresentarsi di un annoso problema che ha caratterizzato la letteratura scientifica sui profetismi coloniali, e precisamente, la difficoltà di distinguere tra le figure dei "nuovi" messia, profeti e leaders carismatici, la constatazione, dall'altro, che in questo modo si perde l'altra metà della luna, e precisamente la ricchezza storico-religiosa da un punto di vista comparato del fenomeno profetico. Non mi riferisco soltanto all'assenza di un contributo sull'islam e cioè su di una religione che fin dalle origini si pone esplicitamente, con il suo fondatore, in continuità, attraverso la mediazione di tradizioni giudeocristiane e manichee (la concezione del vero profeta come sigillo della profezia), con la tradizione biblica profetica, e che fin dal *Corano* riserva un ruolo importante ai profeti biblici, ma anche al fatto che non sia stato preso in alcuna considerazione lo zoroastrismo e il problema del profetismo di Zarathustra.

Entro i limiti di una storia del profetismo cristiano occidentale, i saggi del volume offrono un contributo significativo anche se disuguale. Il contributo di Gibert ricorda i tratti essenziali del profetismo biblico, sottolineando in particolare la critica antiidolatrca, la difesa dell'esclusivismo monoteistico e il rapporto con la storia che discende da questo esclusivismo. Peccato che questa ricostruzione sia inficiata da una visione criptoteologica: il profetismo prepara l'avvento dell'era cristiana; dal messia annunciato dal primo Isaia, attraverso la figura del Servo sofferente del Secondo Isaia, al Figlio dell'Uomo di *Daniele 7,7*, «se précisait une figure d'histoire humaine annonçant et portant le salut définitif» (p. 53). Anche il modo di trattare la figura di Gesù profeta e il profetismo protocristiano rimane entro questa prospettiva, come dimostra il fatto che si ignorano testimonianze fondamentali extracanoniche come *l'Ascensione di Isaia*.

La ricostruzione di Vauchez è un vero e proprio *tour de force*: nello stesso spazio a disposizione di Boutry o della Barnay, egli deve fornire una sintesi non di uno ma di quindici secoli! Il risultato è, comunque, brillante. Per l'antichità, egli coglie in modo lucido alcuni elementi essenziali. Quell'ispirazione profetica che, per un verso, si sarebbe dovuta chiudere con l'Ascensione, ma che in realtà, come testimonia Paolo, rimane viva nelle più antiche comunità dei seguaci di Cristo, già alla fine del II secolo, anche in conseguenza della crisi montanista, è imbrigliata e ricondotta nei confini più sicuri dell'istituzione, vissuta soprattutto come esegesi (ispirata) della Parola di Dio. Egli coglie anche l'importanza di una sorta di trasferimento della sacralità profetica, oltre che nella figura dell'esegeta o del didascalo, con l'avvento del monachesimo, anche nella figura del monaco-profeta. È un peccato che in questa sintesi rimangano

escluse figure chiave come Origene, in cui emergono quasi tutti i temi significativi del successivo profetismo, e soprattutto il giudeocristianesimo (si pensi alla figura del “vero profeta” nelle *Pseudoclementine*). Per quanto riguarda il periodo medievale, Vauchez fissa una periodizzazione che non si può non condividere. Sotto molti aspetti il XII sec. costituisce una svolta decisiva nella storia del profetismo, non tanto per le figure profetiche, poche (Ildegarda e Gioacchino da Fiore), quanto per l’irrompere di una nuova prospettiva di storia della salvezza, che invita, sullo sfondo del crescente processo di istituzionalizzazione della chiesa, a interrogarsi sul suo ruolo nel piano salvifico in vista di una riforma. Oltre, naturalmente, al gioachimismo, l’altro tema importante del periodo, come conferma una figura quale Ildegarda di Bingen, è dato dall’emergere di un profetismo laico femminile. Una seconda cesura importante è rappresentata dal 1300, quando il fenomeno profetico assume forme nuove e orientamenti che lo accompagneranno fino alla fine del XV secolo. Ciò che è caratteristico del periodo non sono tanto le personalità profetiche, per lo più visionari e mistici, ma la quantità di testi in circolazione, buoni per tutti gli usi. Domina la figura dell’Anticristo, anche se, a forza di essere annunciato, il personaggio perde il suo carattere spaventevole «et finit par s’identifier avec le démon et la présence du mal au cœur de l’histoire» (p. 101). Altro tratto caratteristico dell’epoca: la politicizzazione delle profezie e il ruolo crescente che esse assegnano a certi sovrani temporali, soprattutto dopo la crisi del Grande Scisma che aveva indebolito il prestigio del papato e degli ordini religiosi. Se fino ad allora gli avvenimenti della storia servivano ad illuminare il senso degli scritti apocalittici nell’attesa dell’avvento del Regno, ora si afferma una lettura storicizzante di segno contrario in scritti profetici che giustificano l’azione politica di re e sovrani di cui si attendeva e si auspicava la vittoria. In questo modo, la posta in gioco diviene sempre più politica, di una politica statale e nazionale. Il profetismo diventa un vero e proprio potere informale: l’oracolo si trasforma in un avvertimento minaccioso al detentore dell’autorità, istituzionale o politica, attraverso il ricorso all’annuncio dell’arrivo imminente di un personaggio provvidenziale. Nel contempo, il crescere a dismisura di questo tipo di profezie pone in modo nuovo il problema antico di trovare criteri chiari per distinguere la vera dalla falsa profezia.

Nel suo contributo, Armogathe sottolinea la dimensione costitutivamente escatologica del cristianesimo, che riemerge periodicamente in situazioni di crisi. Questo spiega il fatto che il comportamento profetico sia largamente presente in età moderna, da posizioni conservatrici a radicali: «en particulier, la rhétorique apocalyptique a entraîné, en religion comme en politique, des modes d’action et d’engagement variés, voire contradictoires» (p. 130). In funzione di questa chiave di lettura egli si sofferma sui principali periodi di crisi e sulle effervescenze profetiche che li hanno caratterizzati: la Riforma; il Concilio di Trento come processo di istituzionalizzazione che pone fine in ambito cattolico al profetismo femminile di corte, destinato a conservarsi fino al Settecento, come testimoniano le profetesse di Valentano, in certe zone marginali del cattolicesimo; l’espansione coloniale portoghese col sebastianismo; le guerre civili inglesi del XVII secolo, con la loro lettura conflittuale dell’*Apocalisse*; la guerra dei Trent’anni; in ambito cattolico, a cavaliere tra XVII e XVIII secolo, la revoca dell’editto di Nantes e la guerra civile dei camisardi, cui succede il caso emblematico dei profeti delle Cevenne. Anche Armogathe sottolinea il fatto che quella del profetismo cristiano non è tanto storia di profeti – figura improbabile e pericolosa da assumere – quanto di profezie, oracoli e testi profetici, e cioè del discorso profetico, che in casi di conflitto ideologico diventa un modo efficace per proseguire, con le armi della parola (profetica), un combattimento diventato pericoloso sul piano prati-

co. Con uno spunto tipicamente foucaultiano, alla fine egli osserva: «à défaut d'une réalisation effective des événements annoncés, le discours prophétique possède un pouvoir opératoire sur le temps présent qui en fait une composante irremplaçable des forces de l'histoire» (p. 198).

Quello di Boutry è per diversi aspetti un contributo originale. Nel XIX secolo, più del mondo protestante, pure attraversato da molteplici fermenti profetici, è soprattutto quello cattolico a conoscere profezie in reazione a due eventi dominanti: la Rivoluzione e la secolarizzazione. Riprendendo spunti di De Lubac, utilizzando la lettura del profetismo secolarizzato di Benichou e facendo tesoro di recenti ricerche, Boutry sottolinea come nella prima metà del secolo il Romanticismo intrattene col profetismo un rapporto vitale e multiforme. Questo rapporto, d'altro canto, continuò anche in periodo positivista, con altre significative varianti di un profetismo secolarizzato, una sorta di catena profetica che da Comte a Zola attraversa e vivifica sotterraneamente un pensiero che si vorrebbe per altri aspetti cristianizzato. La periodizzazione che egli fornisce individua tre grandi snodi: un volto cattolico che guarda al passato e riattiva forme e testi profetici in funzione antimoderna nel periodo innesco dalla Rivoluzione francese; correnti teosofiche ed esoteriche del razionalismo e progressismo caratterizzate da una potente fecondità profetica; infine, l'utilizzo che del profetismo fece l'intransigentismo cattolico a partire dalla rilettura che J. De Maistre fece del profetismo degli Illuminati. Si costruiscono, così, una macchina e un discorso profetici fondati su di un'escatologia controrivoluzionaria pessimista, religiosa e politica nel contempo, che implica una rilettura del passato, una decifrazione del presente, una profezia (fosca) dell'avvenire. Attraverso una serie di esempi Boutry perviene alla conclusione che il profetismo cattolico del XIX secolo «est à la fin symptôme d'une crise profonde de l'Eglise catholique face aux bouleversements de la modernité et renouvellement d'une promesse de salut individuel et collectif» (p. 241). Il colpo di stato del 2 dicembre 1851 chiude il periodo di slancio profetico che accompagna gli anni delle rivoluzioni. Segue un periodo convulso, che assiste a una delegittimazione crescente della profezia, favorita anche dalla critica radicale di pensatori come H. Taine e E. Renan. La fine dello Stato pontificio innesca un altro periodo di convulso profetismo, che conosce anche fenomeni tragici come Lazzaretti, testimone, con altri casi, della potenza protestataria e dell'energia rigeneratrice che iscrivono la profezia nel cuore del cristianesimo. Una figura come Leon Bloy, con cui il saggio si chiude, ricorda, attraverso il suo filosemitismo, il nesso imprescindibile che lega quello cattolico al profetismo biblico, di cui il profetismo cattolico del XIX secolo «en dépit de l'insigne pauvreté de ses formulations et de la répétitivité de ses contenus, à l'âge de la sécularisation massive des sociétés européennes, n'a cessé de se réclamer» (p. 283).

Che ne è del profetismo nel secolo breve? Secondo la Barnay, i profeti di questo secolo, dominato dalle due guerre mondiali, sono uomini e donne liberi, che non hanno potuto tacere la parola che li ha toccati per dare una coscienza nuova all'umanità. È soprattutto a partire dagli anni '60 che il profetismo ritorna al centro dell'attenzione, favorito anche dal posto che gli assegna il concilio. Nel contempo, la sociologia della religione mette a fuoco il tipo ideale della figura del profeta: uomo chiamato da una voce ritenuta di origine divina, porta parola e sovente "veggente" di questo messaggio, decifratore del presente, impegnato nel concretizzare la sua parola in atti simbolici. Ci si interessa ai movimenti millenaristi. Gli storici riscoprono la letteratura visionaria e i profeti del medio evo e dell'epoca moderna, riattivando il dibattito biblico su vero e falso profeta. In questa prospettiva li ha preceduti l'interesse della storiografia marxista degli anni '50 per le correnti rivoluzionarie a sfondo messiani-

co, alimentata dalle esperienze terzomondiste come il castrismo e il maoismo. La terminologia in merito è vaga, amalgamando sovente il fenomeno con fenomeni affini come il messianismo, il millenarismo, l'apocalitticismo. Siamo ormai in un orizzonte pienamente secolarizzato: il profeta è diventato colui che è in grado di leggere i segni dei tempi, di svelare la trama segreta del mondo, di predirne il destino. Gli esempi portati (Péguy, Claudel, ma anche Benjamin, Etty Hillesum) sono al proposito significativi. Confesso di condividere fino a un certo punto questa lettura, che rischia di far perdere ogni specificità alla figura del profeta, alla profezia e al profetismo, attribuendo all'interprete un potere quasi profetico di "inventare" le figure profetiche che trova più consone alla sua prospettiva.

Letti su questo sfondo, gli altri tre saggi aggiungono poco. Come osserva giustamente Petrarca, i profeti africani di cui parla, pur caratterizzati da tratti specifici come il primato dell'oralità, alla fine ci mostrano immagini speculari dell'Occidente. Bastian, da parte sua, propone una tipologia dei fenomeni che studia: profetismi di restaurazione che mirano alla fondazione di città sante o portatori di un'escatologia che ha per scopo la restaurazione di modelli archetipali di imperi indiani precolombiani; e profetismi portati avanti da una miriade di piccoli profeti, che si incarnano soprattutto nei movimenti pentecostali. A suo avviso, i profetismi latino americani si caratterizzano per il loro riformismo. Quanto ai pentecostalisti, non mirano a destabilizzare la società, sono piuttosto un elemento di continuità del sistema, di cui adottano la cultura politica (caudillo) e religiosa (ricorso al miracolo), favorendo l'iniziativa di élite popolari nuove. A differenza dei messianismi brasiliani, essi entrano in competizione con la Chiesa, trasformandola anche se indirettamente. Di fronte allo Stato non si isolano, ma mirano a costruire strategie partecipative, mettendo in moto un processo di redistribuzione del potere a favore degli stati inferiori della scala sociale. Sul piano etnico, infine, contribuiscono alla ridefinizione dell'etnicità nel senso di una modernità indiana pluralista.

Quanto infine al contributo della Richet, è essenzialmente una breve storia delle correnti millenariste nordamericane, impropriamente identificate col profetismo. Non v'è praticamente cenno – se non fuggevole – ai vari importanti profetismi nativi. Si tratta di un'assenza grave. Ironia della sorte, ci viene dagli Stati Uniti, e *pour cause*, uno tra i primi tentativi di studiare in prospettiva comparata il profetismo. Nel 1896, infatti, usciva negli «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», ad opera di un pioniere dell'etnografia degli Indiani del Nord America, Jack Mooney, un lungo saggio sulla *Ghost Dance* e la rivolta dei Sioux che ne seguì, uno dei più significativi esempi di profetismo indiano, in cui Mooney, in linea con la *Comparative Religion* dell'epoca, dopo aver ricostruito da par suo la genesi endogena del fenomeno, nella seconda parte andava alla ricerca di "paralleli in altri sistemi", prendendo in esame, oltre ai profeti biblici, anche esempi desunti dalla storia del profetismo cristiano e islamico. Un esempio che avrebbe meritato di essere citato in prospettiva storiografica e, soprattutto, imitato.

Giovanni Filoramo

FEDERICO FATTI, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del Principe apostata*, HERDER, Roma 2009, pp. 288.

La perspicua indagine promossa dall'Autore su un brevissimo segmento del già breve regno di Flavio Claudio Giuliano (361-363) presuppone, in modo corretto, che anche la sua politica religiosa vada inquadrata nell'ambito dell'azione di un principe:

scrive opportunamente nella *Prefazione* Rita Lizzi Testa che «indipendentemente dai propri sentimenti religiosi (...) Giuliano agì in primo luogo da imperatore romano» (p. 10); non diversamente, per altro, da quanto, mezzo secolo prima, aveva fatto Costantino I, la cui “conversione” dal paganesimo al cristianesimo va valutata eminentemente sotto il profilo politico, ambito il quale condiziona non soltanto l’attività del Principe, ma anche quella dei suoi interlocutori e avversari, per tacere delle posteriori ricostruzioni della storiografia antica. Giuliano costituisce un’anomalia nella successione imperiale post-tetrarchica, a causa del tentativo di riposizionare il baricentro religioso – di quella *religio civilis* rimasta inconcussa fin dalla riforma augustea, agli esordii dell’Impero – sul culto dei *patrii dii*, minando così il ruolo che il cristianesimo stava progressivamente assumendo nella società e nell’organizzazione dello Stato. Per scelta, per calcolo o per necessità molti esponenti delle gerarchie ecclesiastiche entrarono in relazione con il Principe, la cui prematura scomparsa sparigliò molte delle loro tattiche, compromettendo addirittura le loro ben studiate strategie: ciò determinò, a giudizio dell’Autore, il «carattere volutamente evasivo delle fonti», tanto che lo stesso Gregorio di Nazianzo si merita la definizione di “artista dell’allusione” (pp. 68 s.). Pregio indiscutibile di questo lavoro è quello di non essersi fatto scoraggiare da questa obiettiva difficoltà, osando procedere con un metodo indiziario – del resto, Carlo Ginzburg ci ha fatto avvertiti, pur se in tutt’altro contesto, quanto stretti siano i legami che correlano il mestiere dello storico alle indagini del giudice – metodo che, a giudizio di chi scrive, costituisce solidamente tanto il pregio quanto il limite dell’indagine promossa da Fatti.

Il volume s’incentra sulla rapidissima visita – «probabilmente non più di tre o quattro giorni» (p. 102; cfr. p. 221) – che l’Imperatore, in una deviazione lungo l’itinerario che sta effettuando nell’estate 362 da Costantinopoli ad Antiochia, compie a Cesarea di Cappadocia (cfr. Carta 1, p. 50). In città, era appena morto il vescovo metropolitano Dianio, ed erano subito iniziate le intricate manovre per procedere all’elezione del successore: immediatamente prima dell’*adventus* di Giuliano, una sinodo aveva eletto, non «per volontà dello Spirito... ma con la forza» (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 18,33), il *principalis* Eusebio, mandando “su tutte le furie” l’Imperatore (pp. 68 s.), secondo il quale quell’elezione avrebbe «messo in subbuglio la cosa pubblica (*ta demosia*)» (*ibi*, p. 34), vale a dire, nell’interpretazione che Fatti fornisce del termine *demosia*, aveva provocato un danno allo Stato (p. 69). Il Principe dà allora ordine di procedere, attraverso l’indizione di un’altra sinodo, alla destituzione di Eusebio per favorire l’elezione dell’allora presbitero Basilio il quale, in aperta dissidenza con il vescovo, ha polarizzato intorno a sé quanti gli si erano opposti (pp. 83 ss.). Ora, l’Autore giustamente si preoccupa di chiarire i due principali snodi di questa vicenda: in linea generale, qual è l’interesse di un imperatore pagano a intervenire nelle dinamiche di una chiesa cristiana? «Pur potendo decidere di ignorare il Dio di Costantino – osserva acutamente Fatti – Giuliano sapeva che non gli era possibile ignorare i seguaci di quel Dio» (p. 32); ma, nel particolare, come si giustifica la sua presa di posizione nei confronti di uno dei due contendenti? È indubbio che l’interesse di Giuliano per le vicende della metropoli della Cappadocia sia suscitato dal ruolo strategico che la città riveste nello scacchiere regionale, in considerazione anche dell’imminente campagna militare contro i Parti, che richiede un’assoluta compattezza politica e sociale in quelle che stanno per diventare le retrovie dell’esercito in guerra (cfr. pp. 51 ss.); di qui, la preoccupazione di esercitare un controllo anche sulle vicende ecclesiastiche della metropoli. Il criterio che Giuliano adotta nella sua politica religiosa dipende, secondo Fatti, da una pregiudiziale scelta di campo contro

quegli ecclesiastici che si erano fatti docile strumento nelle mani dell'odiato suo predecessore, il cugino Costanzo II, che aveva in ogni modo e con qualsiasi mezzo favorito la fazione omea della pur frastagliata ecumene cristiana (p. 83): a Cesarea, indubbiamente Giuliano vede in Eusebio un anello forte della catena gerarchica con la quale Costanzo aveva saldamente avvinto ogni dissidenza religiosa, in Oriente quanto, se non preminentemente, in Occidente.

Ma l'appoggio da Giuliano offerto a Basilio, corifeo di un autentico scisma nella chiesa metropolitana di Cesarea, trascende la pur ovvia scelta politica in favore di chi contesta, dall'interno, la nuova dirigenza ecclesiastica, compromessa, agli occhi di Giuliano, con il precedente regime, dal momento che interseca alcuni aspetti pre-politici – culturali innanzi tutto, se non propriamente spirituali – della vita del giovane Imperatore. In quelle che a mio avviso sono tra le pagine più belle di questo libro (pp. 49-67; 128-147), Fatti ricostruisce l'ambiente in cui, anche se sotto l'occhiuta sorveglianza della corte imperiale, il superstite rampollo dell'epurazione dei rami collaterali dei costantinidi vive a *Macellum*, non distante da Cesarea di Cappadocia, il suo pur dorato esilio. Si tratta di un cruciale tempo di formazione che Giuliano trascorse, tra adolescenza e primissima gioventù, sottoponendosi a una raffinata *enkyklios paideia* che lo aveva messo in relazione anche con talune delle più specchiate figure dell'intelligenza cristiana, tra cui i fratelli Cesario, medico di corte sotto Costanzo II, e Gregorio di Nazianzo – pur se successivamente divenuto quest'ultimo uno spietato denigratore dell'"apostata" –, Giorgio, futuro vescovo di Alessandria, munito di una «splendida biblioteca di filosofia, retorica e letteratura cristiana» (p. 61) e lo stesso Basilio, che quindi l'Imperatore già ben conosceva prima del suo *adventus* in Cesarea (cfr. anche pp. 87 ss.). Attraverso Basilio, inoltre, l'adolescente Giuliano poté in qualche modo delibare l'aura dei circoli ascetici che s'ispiravano a Eustazio di Sebaste, maestro spirituale mai effettivamente ripudiato – a dispetto delle condanne ecclesiastiche inflitte nel concilio di Gangra – dall'aristocrazia intellettuale cristiana di Cappadocia: ciò potrebbe far comprendere i fondamenti dell'austero ascetismo a cui l'Imperatore, anche dopo aver abbandonato il cristianesimo, ispirò tutta la sua condotta (pp. 128-142).

Per giungere a questi risultati, l'indagine di Fatti mostra tuttavia quello che, a mio giudizio, è il rovescio di un *recto* indubbiamente di un grande vigore critico, anche perché, come ammette lo stesso Autore, «la formazione ascetica cristiana di Giuliano è senza dubbio una delle più impenetrabili» (p. 128), in ragione sopra tutto dell'elusività, se non proprio del silenzio, delle fonti disponibili. Tra esse, la notazione di Gregorio di Nazianzo secondo cui Giuliano aveva potuto disporre di insegnanti, per altro non specificati nella fonte se non come appartenenti alla «nostra filosofia», in grado di istruirlo «nei costumi che conducono alla pietà» (*Oratio* 4,23,6-8), induce Fatti a ritenere che il termine *kath'hemas philosophia* si riscatti dall'ovvio riferimento al sistema culturale e morale cristiano, già attestato nel frammento dell'Apologia indirizzata da Melitone di Sardi a Marco Aurelio (cfr. Eusebio, *Historia Ecclesiastica* IV, 26,7-11), per assumere, agli occhi di un "lettore avvertito", un «riferimento piuttosto trasparente a una disciplina più specifica», quella osservata nei circoli ascetici del Sebasteno; lo confermerebbe, tramite le «confidenze raccolte dalla viva voce» di informatori legati alla memoria di Eustazio, lo storico Sozomeno, secondo cui «filosofia era il vocabolo col quale gli eustaziani esprimevano la propria identità» (pp. 128 s.). Certo, "da filosofo" era la veste (*tou philosophou schema*) indossata da Eustazio, divenuta anch'essa capo d'imputazione a Gangra, ma giova ricordare come questa "stravaganza" fosse fieramente rivendi-

cata già da Tertulliano nel *De pallio*, per cui meriterebbe una migliore dialettizzazione il rapporto tra “nostra filosofia” – a mio giudizio termine generale – e abito “da filosofo”, che connota indubbiamente, nell’Africa del II-III come nell’Asia del IV, una specifica e radicale dissidenza. A tale proposito, considerato come i padri sinodali anatemiavano, al canone 12, questa veste quale *peribolaion*, occorre sottolineare il valore martiriale del termine, così ampiamente attestato in *Apocalisse* (3,5.18; 4,4; 7,9.13; 11,3), in cui indica il modo di vestire dei giusti che ottengono la corona della vittoria, dopo aver subito la tribolazione e aver lavato la loro veste nel sangue dell’Agnello: in *Ap* 19,13 esso indica il mantello intriso di sangue del Verbo di Dio; del resto, era opinione diffusa che il mantello indossato da Cristo, anche nell’ora estrema della passione, fosse appunto un *peribolaion* (cfr., e.g. Cyrillus Hierosolimitanus, *Catechesis XIII ad illuminandos* 26). Se, accanto alle altre, può valere anche questa ipotesi, allora la foggia del mantello degli asceti eustaziani deve essere interpretata non solo come radicale *sequela Christi*, ma anche in chiave escatologica, incrementando così le nostre conoscenze sul rapporto tra asceti, martirio e parusia.

Con altrettanta cautela occorre valutare poi l’utilizzo del termine “zelante (*spoudaios*)”, anch’esso d’uso generale, ma che Fatti individua (pp. 130-132) quale marcatore del movimento ascetico eustaziano: esso infatti avrebbe alluso «all’intensità con la quale gli asceti si attenevano alla loro disciplina», tanto da caratterizzare «l’impegno che gli eustaziani mettevano nel difendere e proteggere le proprie guide». Tra esse, Maratonio, divenuto “zelante responsabile” di alcune comunità monastiche – per Fatti «anch’esse certamente eustaziane» –, il quale, per il solo fatto di essere un asceta “zelante”, “difficilmente poteva essere qualcosa di diverso da un asceta eustaziano”, come, del pari «difficilmente potevano essere qualcosa di diverso da asceti eustaziani... i maestri di vita cristiana qualificati come *spoudaioi* da un osservatore come Gregorio il Nazianzeno», anche se Sozomeno – molto ben informato sul movimento sebasteno – «sorprende che... faccia mostra di non capire il Cappadoce e lo banalizzzi». Dei rischi di forzatura nella lettura delle fonti si rende conto, innanzi tutto a livello lessicale, lo stesso Fatti, con l’ineludibile ricorso alle formule condizionali, disseminate in tutto il libro; per limitarmi al solo paragrafo dedicato a *Un’adolescenza eustaziana* (pp. 128-147), segnalo l’occorrenza di più di venti prudenziali clausole ipotetiche sulla cui trama l’Autore tesse un disegno di grande fascino certo, ma pur sempre molto induttivo.

Un ulteriore esempio della sinuosità del percorso ricostruito da Fatti è costituito dalla connotazione del drappello armato (*stratitike cheir*) che, come si è accennato sopra, condizionò «con la forza» l’elezione di Eusebio a vescovo di Cesarea; dopo aver criticamente discusso le ipotesi avanzate dalla storiografia, Fatti si risolve a ritenere che si sia trattato di un contingente dello stesso esercito di Giuliano, inviato in esplorazione in città (p. 76). L’Autore si trova così di fronte alla difficoltà di giustificare come mai un simile reparto abbia evidentemente contravvenuto agli ordini dell’Imperatore, imponendo sul seggio episcopale un suo avversario, e la risolve in questo modo: «Nonostante l’immagine di una milizia concordemente entusiasta di servire il vincitore di Strasburgo, accreditata da certa storiografia filogiuliana, gli umori delle truppe erano tutt’altro che unanimi sul conto del principe apostata, anche per ragioni religiose» (p. 80). Il problema però risiede nell’impossibilità, sotto il profilo storico, di determinare come gli “umori” delle truppe si siano espressi in un atto d’insubordinazione di cui comunque, se ho letto bene, non rimane traccia. Qui emerge con chiarezza l’ambivalenza della ricerca promossa da Fatti: al vigore, quando non all’audacia, delle ricostruzioni storiche avanzate con acribia, ingegno

e passione fa da controcanto l'alto grado di ipoteticità delle stesse; personalmente, non nutro alcun dubbio che, come si suol dire, "il rischio valga la candela", poiché questa indagine obbliga il lettore a riconsiderare aspetti cruciali dell'azione di questo sfortunato Principe (lo metto tra parentesi: ma perché nel sottotitolo adottare l'epiteto ingiurioso di "apostata"?), significativamente per quanto concerne la sua complessa politica religiosa.

Remo Cacitti

J.H.WOLF G. LIEBESCHUETZ, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between desert and empire*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, New York 2011, pp. 303.

L'ultimo libro di J.H.W.G. Liebeschuetz (L.) potrebbe essere rubricato sotto l'antico genere letterario delle "vite parallele". Il fuoco, tuttavia, più che sulle vicende strettamente biografiche e sulle virtù morali, è sull'azione pubblica dei due vescovi e sui conseguenti due diversi modi di collocarsi *fra* – come recita il sottotitolo – il deserto e l'impero, vale a dire fra la vita ecclesiastica urbana e la vita dell'*holy man* che abita le periferie del mondo antropizzato (pp. 207, 240).

Il confronto fra Ambrogio e Crisostomo si giustifica – spiega L. nelle conclusioni – perché molte sono le affinità fra i due uomini, sia nella vita sia negli scritti: entrambi scrivono due trattati sui doveri del sacerdote (Crisostomo il *de sacerdotio*, Ambrogio il *de officiis*); entrambi si occupano del rapporto fra il sacerdote e il sovrano e della funzione parresistica del primo (Crisostomo nelle *Homiliae in Oziam*, Ambrogio nelle due *apologiae prophetae David*); entrambi infine scrivono trattati sulla verginità e la vedovanza. Inoltre i due incarnano altrettanti "idealtipi" ecclesiastici: Ambrogio lo statista di chiesa, Crisostomo il pastore. Tuttavia, conclude L., nonostante questi molti paralleli, Ambrogio ha successo mentre Crisostomo fallisce (p. 257). Le ragioni di questi due esiti così diversi sono molteplici: attitudini personali, abilità diplomatiche e la differente conformazione politica dell'impero a Milano e a Costantinopoli.

Di queste diverse ragioni così come delle somiglianze danno conto due delle tre parti nelle quali si articola il libro, precisamente la seconda dedicata ad Ambrogio (pp. 57-94) e la terza a Crisostomo (pp. 97-247). Nonostante le premesse però, la disparità di trattamento fra i due vescovi è evidente. Le pagine dedicate ad Ambrogio, oltre a essere inferiori in valore assoluto, sono anche più sintetiche, al punto che quasi si fatica a cogliere il valore dei suoi scritti presi in esame e a integrarli con quanto L. inserisce nel capitolo finale intitolato *Ambrose in Action* (pp. 85-94). È però in queste pagine che L. individua l'argomento che avrebbe potuto essere davvero interessante: la reazione di Ambrogio alle forme ascetiche di area milanese, come tutte, «potentially disruptive» (p. 65). Fugacemente, in una nota della stessa pagina, L. scrive: «By emphasizing the importance of the ascetic life for clergy [...] were in fact incorporating, and thereby disarming, the potentially disruptive ascetic movement» (n. 30). A questo proposito, avrebbe certamente giovato a L. la lettura del libro di David Natal Villazala (*"Fugiamus ergo forum". Ascetismo y poder en Ambrosio de Milán*, Universidad de León, León 2010), dove, ad esempio, si tratta ampiamente il caso di Priscilliano. Come spiega chiaramente Natal Villazala (sin da titolo del relativo capitolo: *Imposición y oposición: ascetismo, ejercicio y expresión del poder*, pp. 109-130), qui Ambrogio è coinvolto in prima persona e si muove come un politico consumato fra il vescovo di Roma, quella parte d'aristocrazia cristiana filo-priscillianista e l'usurpa-

tore Magno Massimo. La predicazione priscillianista è davvero fattore disgregante di quella particolare idea di *Christiana societas* che il vescovo di Milano (ma potremmo dire, qualsiasi vescovo) sta consolidando.

Questo disinnescò, con conseguente normalizzazione-spiritualizzazione di ogni pratica ascetica potenzialmente dirompente, è invece meglio messo a fuoco nella sezione dedicata a Crisostomo. Dopo averne tracciato sommariamente la biografia, L. si concentra sulla sua formazione ascetica giovanile nella zona di Antiochia, per poi passare al contenuto degli scritti ascetici. Qui prende avvia il processo di addomesticamento degli eccessi ascetici, attraverso una progressiva “urbanizzazione” delle forme e delle pratiche connesse a quel mondo. L’insistenza poi sull’educazione e sulla peculiarità di quella sacerdotale consente a Crisostomo di tracciare un profilo della vita urbana e a noi di leggere una prima riflessione sulla città “cristiana” (pp. 205-215). Opportunamente, L. inserisce questo breve capitolo prima del classico tema del rapporto chiesa-impero: le due entità politiche eminentemente moderne si danno, sicuramente per tutta la tarda antichità, soprattutto nelle forme più circoscritte della città e della corte ed è lì che i vescovi esercitano il proprio potere, interferendo necessariamente con la macchina amministrativa imperiale. Questo continuo esercizio di mediazione si riverbera anche sulla sua concezione della vita monastica, inevitabilmente conciliabile con la vita urbana (p. 207): il monachesimo siriano, quello degli stiliti e degli acemeti, diventa nella produzione omiletica ed esegetica di Crisostomo, un docile strumento della chiesa imperiale.

La terza cospicua parte del libro è poi l’introduzione (*Background and Forerunners*, pp. 9-54), dedicata a un inquadramento generale delle due lenti con le quali si è guardato ad Ambrogio e Crisostomo: l’ascetismo e la *parrhesia*. La generalizzazione propria di ogni introduzione pare in questo caso un po’ troppo disinvolta. Sostenere, ad esempio, che il celibato propugnato dai filosofi “pagani” sia un modo per favorire gli dèi e non una vera e propria “way of life” come invece ritengono i cristiani (p. 15), o che l’ideale cristiano della verginità sia unico e non abbia paralleli nel “paganesimo tradizionale” (p. 32), o ancora che quando il martirio è diventato un’opzione non più praticabile, l’asprezza del deserto è diventata un’alternativa attraente (p. 36), è azzardato. E certamente non sufficiente a provare quella «continuing oneness of the Christian world» (p. 263) che avrebbe spinto Ambrogio e Crisostomo a elaborare simili interpretazioni ecclesologiche e teologiche e a interessarsi delle medesime controversie dottrinali.

In conclusione, una necessaria notazione di carattere editoriale. Oxford University Press è, verrebbe da dire *naturaliter*, sinonimo di rigore scientifico, prestigio indiscusso e cura editoriale – o perlomeno questa è l’immagine che si è voluta dare negli ultimi quarant’anni. Ormai da qualche anno il “service editoriale” che cura l’impaginazione non è più però né in Gran Bretagna né negli Stati Uniti, ma a Pondicherry in India. Non saprei dire se questa è la ragione, ma è certo che la cura dell’oggetto libro è drasticamente scesa, quasi a livelli difficilmente accettabili. Passi la presenza di inevitabili refusi, ma la quasi sistematica errata citazione delle occorrenze bibliografiche in lingua italiana impressiona. Degli undici titoli, otto contengono errori, quasi tutti presenti puntualmente nelle note a piè di pagina e nella bibliografia finale. Alcuni esempi: “Torino” è sempre “Turino”, “cristianesimo” diventa “cristianismo”, “sant’Ambrogio” è senza apostrofo e “società” senza accento; infine, Sergio Zincone diventa “Zincione”. La rivista *Augustinianum* poi è citata quasi sempre come *Augustianum*, tranne una volta che diventa *Augustianume*. La lingua inglese è ormai *lingua franca* della ricerca scientifica e non serve granché intraprendere cro-

ciate in difesa dell'italiano: basterebbe studiarlo, poiché questi errori ripetuti provano non si faccia più. Delle due l'una: o i colleghi anglo-americani (ma non è certo il caso di L. e dei suoi coetanei) o i redattori delle più prestigiose case editrici non conoscono più l'italiano.

Roberto Alciati

LISA KAAREN BAILEY, *Christianity's Quiet Success. The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*, UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS, Notre Dame (IN) 2010, pp. 278.

Poco più lunga di centoquaranta pagina (note e bibliografia escluse, entrambe alla fine del volume), quella scritta da Bailey (B.) costituisce l'unica introduzione alla raccolta di testi dall'enorme fortuna e nota come *Eusebius Gallicanus*. In sei capitoli, una introduzione, una conclusione e un epilogo, B. guida il lettore – anche non necessariamente esperto – nel copioso e intricato *status quaestionis*, partendo con una dichiarazione di intenti inequivocabile, che suona quasi come una denuncia: c'è stata sinora una distrazione paralizzante (p. 3) che ha impedito uno studio dei contenuti del corpus testuale ascritto al fittizio Eusebio gallico. Questa distrazione è la *quaestio* circa la paternità letteraria. L'*Eusebius Gallicanus* è una collezione varia di sermoni che negli ultimi decenni è stata parzialmente erosa dalla paziente opera di attribuzione di talune omelie ad *auctores* latini già noti della tarda antichità. Per B., tuttavia, questo non è sufficiente perché sposta in secondo piano le circostanze e le finalità di questa collezione (p. 25), che, evidentemente, è stata pensata e realizzata in un qualche luogo e con una qualche finalità.

Come mostra la tradizione manoscritta – e certamente non solo dell'*Eusebius Gallicanus* – la nostra “obsession with authorship” (p. 37) non è affatto condivisa dagli scribi medievali: i sermoni contenuti in questa raccolta sono stati copiati perché considerati utili e ortodossi, ma questo riconoscimento di valore non discende in alcun modo dal prestigio dell'autore. Né è possibile circoscrivere una ideologia pastorale particolarmente definita, semplicemente perché non si può dire la collezione abbia mai raggiunto uno stato definitivo (p. 133), non essendo ascrivibile a una “mente” unica. Dei 447 manoscritti esistenti, il più antico risale al settimo secolo, mentre i più recenti si collocano a ridosso dell'invenzione della stampa; tutti però contengono tagli e integrazioni. Come scrive B., «they freeze one moment in a continuous history of writing» (p. 132). Non esiste dunque un *Urtext* che si possa considerare originario o “più attendibile” né una serie di varianti d'autore. È l'opportunità stessa di una edizione critica a essere messa in discussione. Con questa nota B. insinua nel lettore un dubbio salutare – e quasi liberatorio – circa lo stock di fonti che lo storico ha a disposizione e che lo scorrere del tempo gli fa considerare come dato, praticamente da sempre. L'ossessione per la ricostruzione filologica del corpus testuale ascritto a un fantomatico *Eusebius Gallicanus* rischia di dare corpo (e anima) a una *persona ficta* che semplicemente non è mai esistita né con questo pseudonimo né con altri nomi più o meno veri.

Se queste premesse sono valide, sostiene B., allora non resta che cercare di entrare nel testo, così come esso si dà, per tentare una collocazione dei singoli testi componenti il corpus nel loro presunto contesto originario, sicuramente antecedente al settimo secolo. B. lo fa seguendo uno schema lineare e articolato, come già detto, in sei capitoli. Il primo (*Preaching in late antique Gaul*, pp. 16-28) è un'introduzione

al genere omiletico, con particolare attenzione al contesto gallico, mentre il secondo (*The Eusebius Gallicanus sermon collection*, pp. 29-38) si apre con una presentazione del dibattito scientifico sulla natura di questa collezione, sostanzialmente ancorato su due posizioni: l'unicità autoriale della collezione (Fausto di Riez) o il florilegio di diversi autori (fra cui, Ambrogio, Agostino, Ilario d'Arles e Fausto). B. non prende posizione in maniera netta, ma le sue argomentazioni la collocano fra coloro che rifiutano la paternità integralmente faustiana.

I capitoli tre, quattro e cinque sono dedicati al contenuto della collezione così come si offre nell'edizione critica di François Glorie per il *Corpus Christianorum* (101, 101a, 101b, tutti pubblicati nel 1970). B. individua i tre maggiori filoni dell'omiletica pseudo-gallicana nella costruzione della comunità (*Building community*, pp. 39-59), nella spiegazione dei principi di fede (*Explaining the faith*, pp. 60-81) e nel giusto rapporto che il cristiano deve avere col peccato (*Dealing with sin*, pp. 82-104). L'ultimo capitolo invece, il sesto, riguarda i dieci sermoni inseriti nella collezione che sono stati intitolati dall'editore Glorie *ad monachos* (*Sermons to monks*, pp. 105-126). Come scrive B., nonostante l'apparente specificità dei destinatari, la compresenza di sermoni rivolti alla comunità laica e ai monaci non è una prerogativa dell'*Eusebius Gallicanus* e se ne ritrova traccia nelle collezioni omiletiche di Agostino e Cesario d'Arles (p. 108). La ragione è chiara: così come i materiali contenuti nella collezione non sono di un'unica mano, così i destinatari sono vari (p. 127); inoltre, questa commistione sarebbe la prova dell'assenza di qualsivoglia conflittualità "sociale" (p. 129). La *Christiana societas* è composita e il vescovo deve indirizzare le sue prediche a tutti, essendo l'intera comunità sotto la sua guida.

Qui si arresta l'analisi di B., con una chiusa condivisibile, ma certamente un po' frettolosa e generica: il clero tardo-antico non è uniformemente istruito e necessita di modelli omiletici sui quali imbastire le proprie prediche. Questa, pertanto, è la finalità principale di queste come di altre collezioni di sermoni (p. 130).

Trattandosi della prima sintesi sull'*Eusebius Gallicanus*, il libro è utile; si spera costituisca anche uno stimolo perché anche questa collezione possa ricevere ulteriore attenzione, così come già avviene per molti testi simili di epoca più tarda.

Roberto Alciati

FABRIZIO PAGANI, «*Spicilegium Mediolanense*». *Studi in onore di mons. Bruno Maria Bosatra*, CENTRO AMBROSIANO, Milano 2011, pp. 540.

I quarantacinque brevi studi che compongono la miscellanea pubblicata per celebrare il venticinquesimo anniversario di direzione dell'Archivio storico diocesano di Milano di Bruno Maria Bosatra offrono una sezione profonda di ciò che ancora oggi potremmo definire *erudizione storica*: profonda poiché coprono un arco cronologico vastissimo (dal V al XX secolo) e i contesti più diversi, dietro ai quali è possibile riconoscere alcune linee di sviluppo della storia della diocesi di Milano. Non potrà passare in rassegna tutti i saggi inclusi in *Spicilegium Mediolanense*; darò conto solo di quelli che alla profondità uniscono un'ampiezza che supera le poche cartelle che hanno rappresentato la norma consigliata forse ai contributori e proverò a indicare alcune linee di tendenza più generali. Mi discosterò così in parte dalle conclusioni del prefatore, Franco Giulio Brambilla: non è sempre vero che «la restituzione della memoria non può anticipare la sintesi» (Franco Giulio Brambilla, *Prefazione*, pp. 5-9, p. 8; alla prefazione segue una lettera dell'allora cardinale di Milano, Dionigi

Tettamanzi, pp. 11-12, una *Tabula Gratulatoria*, pp. 13-18, e una bibliografia degli scritti di Bruno Bosatra a cura di Fabrizio Pagani, pp. 19-32).

La memoria della storia della diocesi di Milano ha alcuni nodi intorno ai quali l'erudizione storica ha sempre stretto le sue maglie. Uno di questi nodi – ne indicherò tre – è l'organizzazione plebana, attraverso la quale il territorio diocesano fu inquadrato in una rete di centri battesimali e demici. Il caso analizzato da Silvia Lusuardi Siena e Marilena Casarini (*Le origini della pieve abduana di San Giovanni evangelista di Pontirolo Nuovo alla luce delle fonti archeologiche*, pp. 33-54) è per molti aspetti paradigmatico di quanto avvenuto qui e altrove: lavori di ristrutturazione privi di qualunque sopralluogo preliminare e valutazione archeologica, presenza di fonti scritte in data molto più bassa di quella della presunta fondazione, congetture sull'origine della pieve fondate sull'esistenza di “poteri forti” contrapposti tra loro (in questo caso arianesimo e “cattolicesimo tricapolino”).

Di forma del tutto diversa, ma paradigmatica quanto ai nodi della storia diocesana milanese e alla ricchezza della documentazione conservata nell'archivio ambrosiano, è il testo edito da Marco Bascapè e Daniela Bellettati (*Il «Quinterno delli poveri» del Luogo Pio della Misericordia [1587]*, pp. 125-156): un registro dei Luoghi Pii Elemosinieri sulle famiglie assistite nella zona sud occidentale della città. Come è noto, il governo dei poveri fu uno degli elementi di lunghissima durata del cattolicesimo e del cattolicesimo ambrosiano in particolare, almeno quanto, attraverso il filtro rappresentato dall'opera di Alessandro Manzoni, lo fu la peste del 1630-1631 (Alessandro Deiana, *Carità e assistenza religiosa in valle Olona durante la pestilenza del 1630-1631*, pp. 235-254).

Il Manzoni che preferiva la “testa pelata” alla “zucca monda” di Ferrer avrebbe letto con interesse l'omelia del prevosto Giovanni Cazzola di Appiano Gentile (riscoverta da Francesco Ronchi, *Una omelia in un'epoca vertiginosa. Appiano, domenica 5 giugno 1791*, pp. 353-373). Vi avrebbe trovato una difesa del valore degli istituti confraternali e, nella linea della teologia del ministero ordinato del giansenismo lombardo, una difesa del ministero pastorale come “tutto spirituale”.

Storia della spiritualità, governo dei poveri e storia delle istituzioni ecclesiastiche (indagata attraverso l'uso di fonti scritte, iconografiche e archeologiche): credo sia possibile riunire intorno a queste linee di tendenza i quarantacinque brevi studi riuniti in *Spicilegium Mediolanense*. Ciascuno di essi dà conto di una vicenda particolare, di un documento rinvenuto in archivio (soprattutto nell'Archivio diretto da monsignor Bosatra) e mostra le potenzialità di depositi documentari ancora in larga parte inesplorati. La relativa disomogeneità dei temi trattati (che il curatore Fabrizio Pagani ha raccolto in ordine cronologico) conosce una eccezione: tre brevi studi sono dedicati all'opera del cardinale Ildefonso Schuster.

Non è, mi pare, frutto del caso che Claudio Magnoli (*Monsignor Adriano Bernareggi al beato cardinal Schuster. Lettera dal I Congresso liturgico internazionale*, pp. 489-494), Giancarlo Piazza (*Un inedito di Achille Grandi dal carteggio Schuster*, pp. 495-503) e Carlo Capponi (*Fonti di valenza storico-artistica in età schusteriana*, pp. 503-507) abbiano scelto di contribuire alla miscellanea con tre studi dedicati a tre diversi aspetti del lungo episcopato di Schuster. Per la diocesi di Milano, l'episcopato Schuster fu il momento nel quale, pure nel quadro di un ritorno all'ordine voluto da Roma, Milano tornò ad acquisire quell'immagine di metropoli ecclesiastica che affondava le sue origini nel governo di Ambrogio e Carlo Borromeo. Di questo ritorno possediamo una testimonianza eloquente negli studi eruditi di Schuster (continuati e anzi aumentati durante il suo lunghissimo periodo milanese) e nel suo vastissimo

carteggio – circa ottantamila pezzi – conservato presso l'Archivio storico diocesano, paragonabile solo all'altrettanto vasto epistolario di Carlo Borromeo, custodito dalla Biblioteca ambrosiana. Magnoli, Piazza e Capponi e chiunque abbia avuto modo di consultare lo schedario che dà accesso all'epistolario di Ildefonso Schuster sanno quanto gli studi intorno alla figura del cardinale debbano al direttore dell'Archivio storico diocesano. Come ha scritto Franco Giulio Brambilla nella *Prefazione*, «monsignor Bosatra lo puoi trovare che lascia la sua postazione, per aiutarti a decrittare un testo, per metterlo nel suo contesto storico, per seguirti nel leggerne i segnali, fino ad ottenere un simpatico effetto di scambio: alla fine non sai se sei tu che stai facendo quella ricerca o è lui che la promuove e ne decanta le scoperte» (p. 6).

La simpatia alla quale accenna Brambilla è la stessa che deve guidare chiunque si avvicina a *Spicilegium Mediolanense*. Ho già ricordato quelle che mi sembrano le linee guida dei quarantacinque studi (la storia della spiritualità, il governo dei poveri e la storia delle istituzioni ecclesiastiche); a esse va aggiunto il punto di arrivo del volume (Ildefonso Schuster) e ciò che potremmo definire il secondo indice del volume, ovvero la bibliografia degli scritti di Bruno Bosatra. Per l'occasione, Fabrizio Pagani ha aggiornato la bibliografia già apparsa nel diciannovesimo volume delle «Ricerche storiche della Chiesa ambrosiana» (*Spicilegium Mediolanense* è il ventinovesimo) e ha confermato l'impressione che si ricavava scorrendo i contributi della bibliografia non aggiornata. Dalla bibliografia aggiornata risulta chiaro come l'itinerario storiografico di Bruno Bosatra sia direttamente legato ai nodi che l'erudizione storica ha intrecciato intorno alla storia della diocesi ambrosiana. In più di un trentennio, come studioso e direttore di archivio, Bosatra ha affrontato problemi di storia della spiritualità, governo dei poveri e storia delle istituzioni ecclesiastiche. Per ognuno degli aspetti appena ricordati è possibile citare uno studio, dalla tesi di licenza in teologia, pubblicata come *Istituti secolari e teologia. La ricerca post-conciliare (1965-1978)*, AVE, Roma 1980, passando per *Il padre dei poveri: Carlo Borromeo*, in *Biografia della Ca' Granda. Uomini e idee dell'Ospedale Maggiore di Milano*, a cura di G. Cosmacini, Roma-Bari, Laterza 2001, pp. 51-68, fino alle numerosissime schede su istituzioni ecclesiastiche ambrosiane. L'incontro con Schuster, se ho visto bene, data esplicitamente al 1996, quando l'«Archivio ambrosiano», alle pp. 95-114, pubblicò il saggio *Millenarismo mitigato a Milano. Millenarismo sconfessato da Schuster*. Da allora, e accanto a Pio XI, Schuster è divenuto una presenza costante nella produzione del direttore dell'Archivio diocesano di Milano. La bibliografia approntata da Pagani si ferma al 2011, ma a giudicare dalla frequenza, aumentata negli ultimi anni, con la quale ricorre il nome del cardinale di Milano, c'è da attendersi che le spigolature nel grande carteggio Schuster non siano affatto terminate.

Al di là delle future ricerche sulla storia della Chiesa ambrosiana nel Novecento, ciò che importa sottolineare qui è la funzione di guida che la bibliografia di monsignor Bosatra svolge per la lettura degli studi raccolti in suo onore. Ognuno di essi reca evidentemente traccia del suo intervento e dei suoi consigli e anche per questa ragione il termine *spicilegium* è quanto mai corretto, poiché dà l'idea della funzione che un direttore di archivio dovrebbe essere in grado di esercitare.

Francesco Mores

STEFANO GASPARRI, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato*, LATERZA, Roma-Bari 2012, pp. 193.

Il libro di Stefano Gasparri ripercorre un tema un tempo tradizionale nella medievistica italiana. Dall'età di Amedeo Crivellucci, fino al primo ventennio di vita del Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, il rapporto tra i Longobardi e il papato ha rappresentato il luogo privilegiato di incontro e scontro di metodologie e interpretazioni. Ora che la medievistica non sembra godere di una salute fermissima, tornare su un tema classico può essere una delle poche scelte percorribili.

Nella sua *Introduzione* (pp. V-XIII), Gasparri spiega le ragioni della scelta compiuta: affrontare un contesto generale noto, per osservarlo dal punto di vista di una «forte operazione di propaganda che si sviluppò intorno ai due grandi progetti, franco e papale, che dominarono la scena dell'Occidente europeo nella seconda metà dell'VIII secolo» (p. VIII).

Mai come in questo caso, il punto di vista adottato ha avuto un riflesso nella struttura dei capitoli. Si consideri, ad esempio, il primo capitolo, dedicato alla *Conquista longobarda e la formazione del regno* (pp. 3-35). Sono pagine che scorrono rapide, dalle quali il lettore apprende a non fidarsi troppo né del racconto fatto da Paolo Diacono intorno all'«invasione», né delle fonti archeologiche, che forniscono «una visuale di più lungo periodo» (p. 6), e a trarne la conclusione che non è necessario pensare all'arrivo dei Longobardi nella penisola italiana come una rottura totale con tutto quanto li precedette. Non è del tutto chiaro se l'elemento più vistoso di tutto quanto li precedette dal punto di vista statale, ovvero la tassazione (poiché per un certo periodo il monopolio della forza fu nelle loro mani, soprattutto dove essi si insediarono senza combattere), sia sopravvissuto. È possibile evocare una sorta di economia nelle forme di esazione, che furono forse riprese dagli «invasori» in forme che erano consuete per le popolazioni che, nei secoli precedenti, in accordo con l'Impero, si stanziavano sul suolo romano. Di economia è corretto parlare anche per le forme insediative, che non furono peculiarmente «longobarde» né nelle forme, né nei luoghi in cui i nuovi venuti si insediarono. Niente insediamenti fortificati in altura (spesso una modesta altura), né quartieri separati nelle città per indigeni e barbari: non esiste un «modello etnico» dell'edilizia urbana che consente di «trovare i Longobardi» (p. 19). I Longobardi possono invece essere rinvenuti nell'editto di Rotari, a patto di non chiedere al testo più di quello che esso è in grado di darci. L'editto non offre una rappresentazione coerente di una società, cristallizzata come farebbero le codificazioni moderne; l'editto è una formazione di compromesso tra una cultura romana locale (probabilmente pavese) e una società che si rappresenta attraverso moduli in parte romani, ma che ignora quasi del tutto i Romani.

Con l'ingresso nell'VIII secolo le cose mutano, soprattutto dal punto di vista documentario. *La società longobarda del secolo VIII. Il regno, le élites e l'inquadramento cattolico della popolazione* (pp. 36-73) è una società lontanissima dalle moderne società della parola scritta, ma non è più una società priva di documenti che non siano grandi narrazioni a sfondo etnico. Con l'VIII secolo diventa possibile interrogare le fonti legislative (dopo l'epifania dell'editto di Rotari) e provare a farle reagire con una documentazione pubblica e privata non troppo numerosa, ma comunque presente. Notizie sull'inquadramento territoriale e funzionariale derivano ancora e soprattutto da Paolo Diacono, ma non è lontano il momento in cui la definizione di chi e che cosa sia un personaggio eminente nel regno dei Longobardi diviene evidente attraverso la legislazione regia. È la notissima *questione degli arimanni*, riportata alla sua dimensione

documentaria: «Se esaminiamo la documentazione d'archivio, di questi arimanni in realtà non ne troviamo poi molti, o almeno non troviamo molte persone definite in questo modo. E tuttavia questo gruppo era molto importante nella società longobarda e il suo peso numerico era notevole, pure se di solito nella documentazione ci si riferiva ad essi in modo diverso» (p. 45). La confusione – come aveva già osservato Giovanni Tabacco – avveniva tra nome e funzione: una documentazione niente affatto coeva aveva fatto pensare all'*arimanno* come un guerriero germanico su terre fiscali, dimenticando il punto centrale, che consentiva di dare il nome a colui che deteneva una funzione. Il punto, messo bene in luce da Gasparri, era la connessione tra potere e possesso, che ci è nota soprattutto attraverso una legislazione nella quale iniziano a comparire le donazioni *pro remedio animae*, segno di «una società differente e più ricca» (p. 54). La società longobarda dell'VIII secolo non era forse ricca come quella franca, ma era, forse, mediamente più ricca, anche se priva di grandi figure aristocratiche che fossero anche grandi proprietari fondiari, o perlomeno questa è l'impressione che è possibile ricavare dalle carte superstiti. «Le carte longobarde riferibili a grandi patrimoni fondiari non sono molte, e la maggior parte di esse ricorda la formazione di una chiesa o di un monastero familiare» (p. 61). Molto più documentato è il rapporto tra l'aristocrazia longobarda e il denaro, come documentato è il rapporto condizionante della storia longobarda nella sua fase "italiana".

L'Italia come espressione geografica non era mai – nemmeno ai tempi della Repubblica e dell'Impero romano – coincisa con Roma, ma non ci sono dubbi che sia stato il rapporto tra *Roma e i Longobardi. Dalle origini all'età di Liutprando* (pp. 74-99) a determinare il posto che essi occupano nella storia d'Italia. Buona parte delle notizie che consentono di collocare i Longobardi sulla carta geografica della storia italiana derivano dalla raccolta di vite dei vescovi di Roma nota come *Liber pontificalis*. È dal *Liber* che possiamo trarre buona parte delle notizie ideologicamente significative su quello che fu uno dei sovrani più importanti del *regnum Langobardorum*; grazie a esso sappiamo, ad esempio, della devozione di Liutprando a san Pietro (p. 89) e di come essa precorresse e si traducesse in un rituale che ha fatto versare fiumi di inchiostro, l'*officium stratoris* (p. 94: l'incontro di Liutprando e papa Zaccaria a Terni sarebbe il modello del successivo incontro tra Pipino e Stefano II). Le notizie raccolte nel *Liber pontificalis* acquistano significato solo se contestualizzate all'interno di una rete documentaria che inizia con Gregorio Magno, passa attraverso le sovrainterpretazioni di Paolo Diacono e si ferma sul problema di come utilizzare una fonte apparentemente ostile ai Longobardi per comprendere ciò che le fonti "longobarde" non dicono. La valutazione della documentazione non è disgiunta da quella della storiografia moderna (Gasparri dedica varie pagine, qui e in tutto il volume, alle onnipresenti ipotesi di Gianpiero Bognetti), ma il vero punto di frizione sembra, al di là degli interpreti moderni, quello rappresentato dal confronto e dallo scontro tra fonti antiche. Perché Paolo Diacono non accennò all'episodio di Terni? Davvero il pubblico dell'*Historia Langobardorum* fu prevalentemente franco?

La questione non è di poco conto, anche nella prospettiva de *Il passaggio dai Longobardi ai Carolingi* (pp. 100-142). I successori di Liutprando agirono al di fuori dell'ombra proiettata dall'*Historia Langobardorum*; nella documentazione coeva essi, come nel caso di Astolfo, potevano legiferare e battere moneta (p. 103 e nota 3 p. 103) e promettere ripetutamente (nota 11 p. 107, sulla base del *Liber pontificalis*) che avrebbero restituito alla Chiesa romana le città che essa riteneva le fossero state sottratte. La fine del regno longobardo per opera dei Carolingi avrebbe messo fine a questo copione, ma non prima che l'ultimo re dei Longobardi, Desiderio, mostrasse

di sé un ritratto che appare quasi a tutto tondo, per come è documentato nelle fonti di parte papale e nelle carte longobarde (p. 118 e note 30 e 31). Secondo il *Liber pontificalis*, Desiderio aveva ricoperto un ruolo rilevante alla corte di Astolfo (era stato *comes stabuli* del re); secondo le carte, egli doveva il suo essere un chiaro esempio di «un'aristocrazia di servizio in ascesa» alla base patrimoniale assicuratagli dai monasteri di Leno e soprattutto di San Salvatore di Brescia. Le carte longobarde percorse da Stefano Gasparri presentano altri casi di aristocratici longobardi e del loro posizionamento nell'ultimo ventennio del regno. Si tratta di vicende individuali, più o meno grandi, molto spesso legate al potere vescovile e, dunque, alla forza di influenza e di attrazione esercitata dalla Chiesa romana. La Chiesa romana, che in quel torno di anni elaborava il *Constitutum Constantini* per rafforzare le proprie pretese di dominio, fu sempre più coinvolta nel governo dei territori appena conquistati da Carlo. Era una novità, che si appoggiò però su qualcosa di non nuovo: l'immissione di vescovi transalpini nel territorio italiano, cominciata, in maniera evidente, solo negli anni venti del IX secolo (p. 139).

Anche questa progressiva preminenza dell'episcopato longobardo-carolingio è uno dei modi attraverso i quali *Narrare la caduta. La fine del regno longobardo fra propaganda e memoria* (pp. 143-178). L'episcopato longobardo acconciatosi alla dominazione carolingia e poi divenuto geograficamente e ideologicamente franco non era il portatore di quella «“prospettiva longobardo-italica”, che sola ci permetterebbe di sfuggire alla visione dei vincitori, l'asse franco-papale la cui impostazione è sopravvissuta fino ai moderni manuali di storia medievale» (p. 145). Alla propaganda contribuì in maniera robusta l'epistolografia papale, recuperando modelli che risalivano a Gregorio I (p. 151: e «tra il 772 e 796», si badi, fu «fatta una prima raccolta delle lettere di Gregorio Magno»). Alla propaganda si aggiunse una rilettura condizionante delle vite dei vescovi della Chiesa di Roma incluse in quello che più tardi sarebbe divenuto il *Liber pontificalis* e intorno a esso si coagularono alcuni *Frammenti di memoria* (164-172) e delle *Prospettive regionali* (pp. 172-176) che sono anche lo specchio del modo con cui ho proceduto finora. Se, infatti, dal punto di vista del contenuto, una buona chiave interpretativa del libro di Gasparri si trova facilmente nella chiusa («*La spada dei Longobardi*», pp. 176-178, dove si dimostra che la propaganda anti-longobarda di parte papale è la principale responsabile della sfortuna plurisecolare dei Longobardi stessi), dal punto di vista del metodo credo sia possibile pensare a *Italia longobarda* come a un libro costruito per *frammenti di memoria* documentaria, dove sono proprio i documenti a fornire *prospettive, regionali* quanto si vuole, ma, finalmente, ancorate a qualcosa che non sia solo il rassicurante racconto di Paolo Diacono.

Francesco Mores

MICHELINA DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, DE GRUYTER, Berlin-Boston 2012, pp. 542.

Lo studio di Michelina di Cesare, risultato del progetto di ricerca intitolato «Crossing Boundaries, Creating Images: In Search of the Prophet Muhammad in Literary and Visual Tradition» (Kunsthistorisches Institut, Firenze), costituisce un ampio repertorio di testi prodotti in Europa tra l'VIII e il XIV secolo, accomunati dalla presenza dell'immagine di Muhammad, descritta secondo i criteri che caratterizzano quella che l'autrice definisce immagine “pseudo-storica”, alternativa al

modello leggendario, da una parte, e alla rappresentazione del profeta dell'Islam come idolo, dall'altra.

Dei circa centocinquanta testi latini che, per il periodo cronologico indicato, affrontano la figura di Muhammad – all'interno di cronache, storie universali, trattati apologetici e polemici, scritti esegetici, poemi e, non ultimo, traduzioni dall'arabo – ne sono presentati cinquantatré, trascritti dalle moderne edizioni critiche, laddove disponibili, o direttamente editi da manoscritti e antiche edizioni a stampa. I testi sono ordinati cronologicamente e corredati da una breve introduzione, che presenta in forma schematica le informazioni su autore, titolo, data e luogo di composizione, e in forma discorsiva altri dettagli ed elementi utili a contestualizzare e comprendere l'ambiente di produzione dell'opera, le finalità dell'autore e le fonti di riferimento; ciascun testo è inoltre accompagnato da una sezione bibliografica, relativa a edizioni e traduzioni nelle lingue moderne e studi riguardanti particolari problemi testuali, interpretazioni e commenti, con una focalizzazione specifica sui contributi che riguardano la sezione antologizzata.

L'intento della struttura è quello di facilitare lo studio di ciascun testo singolarmente e delle relazioni tra i testi, sia reciprocamente sia rispetto alla tradizione islamica, oltre che la loro analisi secondo prospettive sincroniche, diacroniche e tematiche, ovvero per genere, luogo e contesto culturale di provenienza dell'autore. Notevole merito dell'autrice è quello di aver sistematicamente individuato le fonti di ciascun testo e, conseguentemente, gli influssi reciproci tra le diverse opere, andando a svelare quei percorsi – culturali e materiali al tempo stesso – lungo i quali si definirono e svilupparono diverse sensibilità e modalità di approccio alla figura del “profeta dell'Islam” e alla sua rilevanza all'interno di un mondo che si percepiva compattamente cristiano e, al tempo stesso, profondamente interrogato, laddove non addirittura minacciato, dalla presenza islamica (e talvolta giudaica) ai suoi confini e all'interno dei suoi stessi territori, come nel caso della penisola iberica.

Il presupposto teorico su cui si struttura la selezione dei testi e il loro inquadramento, di notevole interesse e solidità, viene dettagliatamente spiegato dall'autrice anche in altri recenti contributi, ad esempio *The prophet in the Book: Images of Muhammad in Western Medieval Book Culture*, in A. Shalem (ed.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013. Qui si mette in luce un progressivo cambio di focalizzazione, da parte degli autori che rifletterono sul rapporto tra Islam e Occidente cristiano: a partire dall'VIII secolo a un interlocutore polemico generico, identificato ora con gli “Arabi” ora con i “Saraceni” o gli “Ismaeliti”, si sostituì “Muhammad” come entità storica reale e personale, attorno alla quale si sviluppò una specifica riflessione e una appropriata letteratura; quest'ultima si articola in uno spazio decisamente ampio, dalle storie universali ai trattati dottrinali, prodotti entrambi nell'alveo della cultura monastica del medioevo alto e centrale, dalla predicazione per la guerra santa alle cronache delle crociate e dei pellegrinaggi a Gerusalemme, dalla produzione antiereticale dei frati mendicanti alle prime missioni evangelizzatrici in Oriente, fino alle opere letterarie in prosa e versi, di cui il canto XXVIII dell'*Inferno* di Dante costituisce forse il più alto esempio, ma certo non l'unico.

L'analisi dei testi, per quanto concerne obiettivi, pubblico e caratteristiche letterarie, porta a identificare diverse immagini paradigmatiche di Muhammad, caratterizzate rispettivamente da specifici meccanismi di costruzione, origine ed evoluzione dei significati, che possono essere classificate in tre gruppi, secondo tre paradigmi. Il primo è quello dell'immagine “pseudo-storica”, presente soprattutto in trattati teo-

logici e apologetici, cronache universali e testi di predicazione; il secondo quello dell'immagine "leggendaria", in poemi e prose edificanti; il terzo quello dell'immagine del "dio Muhammad", presentata nelle cronache delle crociate in una prospettiva religiosa o politica.

La prima – quella, ricordiamo, che accomuna i testi raccolti nel repertorio che si sta recensendo – è la più antica (attestata già nella Cronaca bizantino-araba del 741) e quella che ebbe un maggiore sviluppo, grazie alla riflessione in ambito monastico, soprattutto nell'entourage di traduttori raccolti nel XII secolo intorno a Pietro il Venerabile.

La caratterizzazione come "pseudo-storica" deriva dalla tendenza dei testi a raccogliere e narrare episodi veri o verosimili della vita di Muhammad, arricchiti di dettagli che rinforzino la supposta validità storica del racconto e spogliati di elementi miracolistici (anzi viene spesso messo in luce come i presunti miracoli attribuiti dalla tradizione islamica siano invece frutto di inganno e trucchi di basso livello) ma, in seconda battuta, inseriti in una prospettiva storico-teologica più ampia e proiettati nel quadro della salvezza universale (con accenti più o meno apocalittici), in cui Muhammad veste il ruolo ora dello pseudo-profeta, ora del precursore dell'Anticristo o addirittura dell'Anticristo stesso.

Alcuni elementi diventano "topoi" specifici di questi testi, subendo a loro volta evoluzioni e mutazioni attraverso i secoli, grazie agli influssi provenienti dagli ambienti in cui vengono prodotti e dalle differenti prospettive spirituali in cui vengono scritti e letti.

In primo luogo, si identifica il tema della finzione (incarnata nel falso profeta e declinata nella creazione di una falsa legge, contrastante con quella mosaica, a sua volta già superata da quella cristiana) e del vizio (con particolare attenzione a quello di ambito sessuale e alla conseguente proiezione ultraterrena del paradiso come "locus delictiarum", soprattutto nei testi prodotti in ambiente monastico), elementi propri di Muhammad, che – messi in evidenza – possono non solo screditarne l'autorità ma anche additarne il pericolo, in una prospettiva di colore talvolta marcatamente apocalittico.

A questo elemento si lega la riflessione condotta propriamente sulla dottrina islamica, definita come "monstrum" in quanto commistione di elementi provenienti dall'ebraismo e dal cristianesimo, spesso – quest'ultimo – nelle sue forme "deviate", come si evince ad esempio dal riferimento ai falsi apostoli nicolaiti citati in *Apocalisse* 2,6 o all'eresia monofisita dei primi secoli. Il riferimento frequente all'Antico e al Nuovo Testamento, accompagnato spesso dall'accusa rivolta a Muhammad di essersi attribuito una discendenza da Abramo e una genealogia simile a quella di Gesù, rimarca la visione dell'Islam all'interno dello spazio storico e geografico non solo cristiano ma propriamente biblico e, conseguentemente, la proiezione di quello all'interno della storia della salvezza in prospettiva escatologica (quest'ultima rimarcata in alcuni testi dalla presenza di Giudei che riconoscono Muhammad come Messia, secondo la tradizionale drammatica relativa alla vita dell'Anticristo).

Vediamo inoltre come l'argomento polemico della "falsa profezia" sia stato approfondito nel XIII secolo, in concomitanza con lo sviluppo della riflessione teologica sullo statuto della profezia e sulla necessità di definire i confini entro cui fosse possibile l'esercizio del carisma propriamente profetico nel tempo della Chiesa posteriore alla rivelazione cristiana. Parimenti, la riflessione antieretica maturata a partire dalle esperienze ecclesiali della fine del XII secolo, approfondita e sistematizzata nel Concilio Lateranense IV e sviluppata nella predicazione dei frati ebbe rilevanti ricac-

dute per quanto riguarda la considerazione dell'Islam: l'accusa rivolta nei confronti del suo fondatore, indicato come apostata, andò, infatti, definendosi all'interno degli schemi interpretativi e degli strumenti repressivi dell'eresia.

Mentre, a partire dalla produzione letteraria connessa all'esperienza delle crociate, si articolava un'inedita figura di Muhammad come "falso Dio", idolo adorato dai Saraceni in Gerusalemme, all'interno di un asse temporale e geografico estraneo, parallelo e alternativo a quello dell'Occidente, un "altro" Muhammad continuava a essere pensato all'interno del quadro storico ed escatologico cristiano, in un caleidoscopico complesso di immagini, dove le figure dell'Anticristo e del suo precursore animavano profezie e attese escatologiche, mentre diventavano paradigma dell'eretico e sintesi dei mali spirituali da combattere.

Elena Tealdi

LESLEY SMITH, *Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary*, BRILL, Leiden-Boston 2009, pp. 267.

L'ampio commento al testo biblico, costituito da note in interlinea e sezioni a margine, che ha origine nei primi decenni del XII secolo, e che va sotto il nome di «Glossa ordinaria» – dove l'aggettivo si deve considerare un'aggiunta più tarda –, costituisce un oggetto di studio che, a partire soprattutto dai contributi di Beryl Smalley, è ben presente ai medievisti, e agli studiosi di storia dell'esegesi in particolare. Nonostante l'interesse della ricerca, e la ben nota e riconosciuta importanza di questo strumento nella storia della teologia – fin dai primi anni della sua diffusione, e ben oltre i secoli d'oro delle scuole cittadine francesi –, la *Glossa* non aveva ancora conosciuto una trattazione ampia e sistematica come quella che viene proposta da Lesley Smith in questo volume. Il fatto che l'A. sia stata allieva della Smalley è a questo proposito significativo, ed evidenzia come questo studio più ampio poggi sulle numerose indagini che negli ultimi decenni hanno contribuito a fare luce su diversi aspetti del problema.

La natura stessa della *Glossa* la rende del resto un terreno di lavoro difficile, e insidioso. Si tratta di un'opera che è frutto dell'insegnamento scolastico, e che si presenta come un testo biblico corredato appunto da brevi glosse interlineari e da commenti nei margini, ripresi per lo più da autori precedenti, di epoca patristica e medievale. Per riprendere un'efficace notazione dell'A., «none of its component parts was original or extraordinary; but put together, they were the makings of a publishing phenomenon» (p. 14). All'origine della *Glossa* si individuano in genere più compilatori, al lavoro su diversi libri biblici e attivi presso più centri, sebbene in un lasso di tempo relativamente circoscritto – ci troviamo nelle scuole del Nord della Francia, per lo più a Laon, entro il 1130 circa; in particolare, fra gli altri viene spesso chiamato in causa Anselmo di Laon. Fin dalla prima circolazione tuttavia, per la sua stessa natura di commento, il testo si mostra particolarmente instabile, soggetto a integrazioni e omissioni. In ultima analisi, il nucleo stesso originario della *Glossa ordinaria* – così come viene individuato, soprattutto dopo gli studi della Smalley – si evidenzia come una versione particolarmente significativa e con una vasta influenza, all'interno di quello che tuttavia appare, alla luce di nuove considerazioni, come un genere letterario più ampio e frequentato.

È significativo, in questo quadro, che i tentativi di edizione critica si siano per ora arenati attorno a un numero esiguo di sezioni – i libri biblici per i quali si ha

un'edizione critica della *Glossa* si contano sulle dita di una mano. La tradizione del testo appare particolarmente complessa, e richiede una riflessione più radicale sul significato e sulle modalità di un'edizione critica.

Con tutto ciò, lo sforzo di Lesley Smith è certamente degno di nota, e di grande utilità. Il volume affronta i diversi versanti del problema con grande chiarezza e ordine. L'A. prende in considerazione innanzitutto il problema degli autori, riconducendo la compilazione delle *Glossa* ai diversi libri biblici a diversi personaggi e ambienti, in particolare ad Anselmo di Laon e a suo fratello Rodolfo, e a Gilberto «l'Universale» di Auxerre, e avendo tuttavia cura di distinguere l'attribuzione secondo i diversi gradi di certezza e probabilità. A riguardo, andranno tuttavia tenute presenti le note di Alexander Andrée, nel recente *Anselm of Laon Unveiled. The «Glosae super Iohannem» and the Origins of the «Glossa ordinaria» on the Bible*, in «*Mediaeval Studies*» 73 (2011), pp. 217-260. Sono significative le note – anche in altre parti del volume – relative allo sviluppo del commento: l'A. chiarisce, per esempio, che i libri storici furono glossati probabilmente solo in una fase successiva, alla metà del secolo (pp. 147-148). Molto utile è la precisazione su quanto della *Glossa* è effettivamente riportato nella *Patrologia latina* del Migne, dove – come è ben noto – appare sotto l'errata attribuzione a Walafrido Strabone (†849): la glossa interlineare viene totalmente omessa, e per alcuni libri biblici manca anche quella marginale. È opportuno allora tenerne conto, anche a fronte della diffusa, a volte eccessiva – e scarsamente propensa alle verifiche ulteriori – fiducia nella ricerca per mezzo delle risorse elettroniche.

L'A. si sofferma poi sui «contenuti», ossia sulla versione del testo biblico ripresa nella *Glossa*, e soprattutto sulle fonti dei commenti interlineari e a margine, offrendo un catalogo ragionato degli autori citati, e distinguendo i singoli libri biblici in questa prospettiva. Sotto questo profilo si evidenzia una notevole disomogeneità fra i diversi libri, sia per il numero di autori chiamati in causa, che per l'uso e l'elaborazione dei loro testi. Un ulteriore problema è quello dell'attribuzione dei testi all'interno della compilazione: le glosse interlineari non vengono praticamente attribuite, mentre quelle marginali sono ricondotte solo in parte ai loro autori. In questo senso, viene sottolineato che la situazione della prima edizione a stampa della *Glossa ordinaria* (Adolph Rusch, Strasburgo 1480-1481), ora disponibile e diffusa in copia anastatica, dove più o meno per la metà dei testi è indicato il rispettivo autore – almeno presunto –, non riflette in realtà quella della tradizione manoscritta, dove le indicazioni sono molto meno numerose. Anche in questo caso la ricerca dovrà quindi utilizzare con cautela questo ulteriore strumento, certamente utile, ma che per diversi aspetti non può dispensare da una verifica più diretta. Il capitolo su contenuti e fonti si conclude infine con una sezione a proposito dello sviluppo della *Glossa*, che tratta dei problemi relativi alla stabilità del testo, e poi dei grandi interventi sui Salmi e sulle lettere paoline ad opera di Gilberto di Poitiers e di Pietro Lombardo, che a partire dalla fine del secolo andranno sotto il nome rispettivamente di «media glosatura» e «magna glosatura».

Di seguito, viene affrontato il problema del «layout», e quindi dell'organizzazione del testo e dell'impaginazione, anche attraverso una serie di schemi e di riproduzioni che danno ragione dello sviluppo della *Glossa* anche sotto questo aspetto. Il problema della produzione dei manoscritti viene affrontato immediatamente di seguito, individuando cinque grandi fasi: entro il 1140; fino al 1200, nella zona di Parigi; fino al 1200, oltre Parigi; nel tredicesimo secolo e oltre; nel periodo della stampa. A riguardo, va notato che per la terza delle diverse fasi individuate – il periodo successivo al 1140, lontano dalle scuole sulla Senna – il quadro evidenziato appare,

forse inevitabilmente, meno completo. Se per l'ambito francese e quello inglese la trattazione è piuttosto accurata e ricca di riferimenti, l'A. mi sembra meno attenta alle regioni al di là del Reno e oltre le Alpi, per le quali l'impressione che si ricava dalla lettura è quella di una diffusione relativamente tarda della *Glossa*. A riguardo, si possono tuttavia indicare elementi importanti, che non vengono segnalati, e che avrebbero mostrato un quadro diverso. Per l'ambiente tedesco, ad esempio, si riscontrano testimonianze di una circolazione precoce della *Glossa* nell'ambiente della riforma di Hirsau, forse addirittura entro gli anni Quaranta del XII secolo. Per quanto riguarda l'Italia, d'altro canto, si può citare la serie praticamente completa di codici che riportano la *Glossa ordinaria* ai diversi libri biblici conservata nella Biblioteca capitolare di Monza: si tratta di manoscritti già noti, che tuttavia appaiono come particolarmente significativi sul piano di riscontro evidenziato dal volume, data la loro datazione alla metà del XII secolo.

L'ultima sezione dello studio tratta infine dell'«uso», ed è organizzata secondo una serie di paragrafi dedicati ciascuno a un autore diverso, a partire da Gilberto di Poitiers e fino a Nicolò di Lira – in totale i personaggi chiamati in causa sono quattordici –, per i quali vengono messi in luce la dipendenza e più in generale l'utilizzo della *Glossa*. Concludono il volume l'indice dei manoscritti, quello dei libri biblici citati, e un indice generale per persone, luoghi e opere.

Lo studio di Lesley Smith si evidenzia così come una tappa molto significativa, e forse necessaria, negli studi sulla *Glossa*: quanto i contributi degli ultimi anni hanno evidenziato, insieme a quanto la stessa Smith ha saputo mettere in luce, trova qui una sintesi di notevole chiarezza e utilità. D'altro canto, nel cammino per la migliore comprensione della storia di questo testo, e verso una considerazione critica che giunga a qualche modello di edizione, questo volume si deve considerare come un punto di arrivo, ma solo in direzione di ulteriori sviluppi – una tappa, appunto. La specificità di quella che chiamiamo «Glossa ordinaria» rispetto ai commenti precedenti e coevi, e la sua stessa individuabilità come opera in qualche modo fissabile nelle linee di un testo definito, richiedono ulteriori riflessioni; che, comunque, troveranno nel volume di Lesley Smith un utile riferimento.

Marco Rainini

ARTEMIO ENZO BALDINI, *L'educazione di un principe luterano. Il Furschlag di Johann Eberlin, tra Erasmo, Lutero e la sconfitta dei contadini*. Edizione critica in *Neuhochdeutsch* e versione italiana del testo manoscritto inedito, FRANCOANGELI, Milano 2010, pp. 195.

È grande merito dell'A. aver pubblicato un testo importante come il *Furschlag* di Johann Eberlin, in un'accurata edizione preceduta da una puntuale analisi storica e storiografica. Il trattatello è difatti emblematico di un momento di passaggio fondamentale nella storia della Riforma protestante: quello segnato dalla brutale repressione della guerra dei contadini ad opera dei principi incoraggiati da Lutero e dalla conseguente restaurazione dell'ordine. Un ordine nuovo nella forma, con la sua definizione di una diversa mappa del potere nel Sacro Romano Impero, fondata sulla maggiore sovranità dei principi nei loro domini; ma tradizionale nella sostanza, del pari della nascente chiesa luterana. Si spensero allora le vive speranze di un completo rinnovamento della società cristiana, attuata dall'«uomo comune» – il cristiano «rinnovato» dal rivoluzionario messaggio luterano di fede interiore e di libera

lettura della Bibbia –, per lasciare il posto alla costruzione di una chiesa territoriale, sostenuta dall'autorità sovrana, sempre più definita, e irrigidita, sul piano dottrinale e istituzionale. Eberlin (1460?-1533), denominato «la voce della Riforma nella Germania meridionale» per la sua vigorosa attività di predicatore e di propagandista, condivise appieno quelle attese e il loro naufragio. «Tipico personaggio di frontiera» lo giudica l'A. per il suo percorso biografico, scandito dalla formazione classica ed umanistica ad Augusta, Basilea, Heilbronn, Strasburgo – incapace però di cancellare i suoi valori medievali –, dalla lunga esperienza di predicatore francescano osservante ad Ulma e soprattutto dall'entusiastica adesione alla Riforma, avvenuta già all'inizio del 1521. Di essa furono primi, importanti frutti i *Fünfzehn Bundesgenossen* (1521), quindici libelli contenenti quegli *Statuti del paese di Wolfaria* generalmente considerati il primo scritto utopico luterano, originale sviluppo dell'*Utopia* di Tommaso Moro. In essi, come in tutta l'azione propagandistica precedente e futura di Eberlin, la sensibilità per la riforma sociale costituì il tratto dominante, insieme con la straordinaria eloquenza che egli impiegò nella sua alacre diffusione del messaggio luterano. Il soggiorno a Wittenberg, dal 1522 al 1524, fece di Eberlin un uomo pienamente inserito nel *milieu* di Lutero, in stretti rapporti con Melantone (da lui considerato un "maestro"), ma anche attento alle posizioni più radicali di Carlostadio, al progetto nazionalistico di Ulrich von Hutten, alla conciliazione tra le idee erasmiane e luterane. Intraprese quindi la carriera di pastore in varie cittadine finché, ad Erfurt, non si trovò coinvolto nella guerra dei contadini. L'impatto fu forte. Gettatosi nella mischia, cercò di sedare la rivolta con la forza della sua parola e di dimostrare l'erroneità, l'infondatezza scritturistica, l'indebita opposizione al potere costituito delle rivendicazioni contadine; dovette rinunciare all'incarico pastorale per il suo "conservatorismo". Ciononostante, fu sospettato di collusione con i rivoltosi e, sottoposto a processo, fu assolto solo per l'intervento di autorevoli protettori, fra cui Giorgio II, conte di Wertheim. La posizione di Eberlin fu, in realtà, articolata. Egli non condivise né lo scritto di Lutero *Contro le bande ladre ed assassine dei contadini* né la reazione dei principi da esso legittimata per la loro virulenza eccessiva né, d'altra parte, lo spirito di rivolta popolare, di cui addebitò tuttavia la colpa a "falsi predicatori emissari di Satana" invece che ai "poveri contadini". Eberlin chiarì le sue idee nell'opuscolo *Un sincero avvertimento ai cristiani della marca di Burgau perché d'ora in poi si guardino dalle sommosse e dai falsi predicatori* (1526), scritto per scongiurare nuove sommosse in quel territorio. Con questo testo egli mise un punto anche nella sua attività propagandistica, per iniziare quella di riformatore al servizio di Giorgio II. Eberlin aveva compreso con lucidità, nota l'A., che «la sollevazione e la strage dei contadini aveva segnato la fine di un'epoca» (p. 36). Il *Furschlag* fu la sua risposta al nuovo corso politico-religioso in Germania.

Nel testo, Eberlin indirizzò infatti il suo patrimonio di conoscenze e di idealità verso il fine di formare un vero principe cristiano: il solo fine rimasto per lui perseguibile nella prospettiva di rifondare la *respublica Christiana* secondo principi di riforma insieme religiosa e sociale. La sua mancata pubblicazione rivela che si trattava di un testo destinato al conte, come altri di quel periodo – tra i quali si segnalava un'edizione della *Germania* di Tacito che precorreva, per la sua strumentalità, il tacitismo cinquecentesco. Tanto più importante è dunque l'edizione del *Furschlag* curata da Baldini, la prima integrale, filologicamente rigorosa dell'unico originale autografo (conservato nello Staatsarchiv di Wertheim), corredata da traduzione a fronte. L'A. illustra altresì lo scritto, mettendone in evidenza il valore nella produzione di Eberlin, ma soprattutto nel contesto storico generale. Il *Furschlag* costituisce infatti una

testimonianza precoce dell'interesse dei riformatori per la formazione dei sovrani, marcando un «momento significativo dei percorsi e dei mutamenti che hanno caratterizzato il dibattito religioso, pedagogico e politico dei primi anni della Riforma luterana» (p. 49). Ed è anche una testimonianza originale, per il suo collocarsi a metà strada fra i tradizionali trattati sull'educazione del principe e quelle istruzioni pedagogiche per i rampolli reali destinate a grande fortuna dalla fine del '400, grazie all'adattamento verso finalità pragmatiche dei principi educativi e comportamentali degli *specula principis*.

Il libretto si proponeva come guida rigorosa dell'educatore del giovanissimo erede del conte, fornendo un programma pedagogico assai dettagliato relativamente agli aspetti culturali e pratici, ma anche ricco di suggestioni ideali tratte da Erasmo e di Melantone. Prima fra tutte, la priorità assegnata alla ragione, nella prospettiva di un accordo tra questa e la fede. Seppure Eberlin non colse appieno il significato del loro messaggio, nota l'A., tale idea fu centrale anche nel *Furschlag*. All'istitutore era pertanto richiesto di sviluppare le capacità cognitive del fanciullo offrendosi come modello di saggezza e di dottrina, raggiunte con una solida cultura classica ed umanistica, con il dominio delle modalità e dello scopo del percorso educativo del giovane principe. Esso era l'«essere utile, nel suo grado e ufficio, a se stesso, al paese e al Sacro Romano Impero» (*Furschlag*, p. 19). Lo svolgimento di questo compito avrebbe consentito, secondo Eberlin, quel miglioramento dell'uomo e della società che solo poteva eliminare le tensioni sociali, spegnendo desideri di rivolta nell'«uomo comune», e garantire un nuovo ordine politico e religioso. Cessata la fiducia nell'educazione del popolo attraverso la predicazione del Vangelo o la costruzione di scuole, che aveva precedentemente animato la sua azione, Eberlin concentrò le sue speranze di cambiamento nell'azione di un sovrano giusto, saggio, colto, fedele alla Riforma. Per divenire tale, il futuro regnante doveva seguire un preciso *iter* formativo nel palazzo principesco e all'Università sotto la guida del padre e dell'istitutore. A solide conoscenze culturali, classiche e umanistiche, ma poi orientate principalmente verso il diritto imperiale, doveva unirsi lo studio della «disciplina di corte» e dell'arte del governo, la scoperta di usi e costumi esteri (attraverso viaggi), lo sviluppo di capacità relazionali e di abilità fisiche, mentre minore spazio era lasciato all'educazione religiosa, intesa comunque in senso più erasmiano che luterano. Eberlin assegnava inoltre molto valore all'esperienza pratica del governo (a differenza, questa volta, da Erasmo) e ne circoscriveva l'esercizio ai regnanti, i soli legittimati a tramandarla con l'ausilio dello studio. «Educazione, esperienza e nobiltà di sangue» rappresentavano, in conclusione, i fondamenti dell'arte del governo. Il timor di Dio, la giustizia, la saggezza, la perseveranza gli attributi essenziali di chi era chiamato a praticarla. Il modello di riferimento era quello erasmiano, anche per mancanza di nuovi progetti educativi elaborati dai riformatori. Tuttavia, Eberlin si discostava da esso per il suo radicamento in valori medievali e nazionalistici tipici dell'Umanesimo alsaziano, per la marginalizzazione delle città e delle magistrature cittadine dal suo orizzonte politico a vantaggio della nobiltà, per la sua ripresa di posizioni politiche, religiose, pedagogiche di Lutero (soprattutto dello scritto *Sulle scuole*). Sul tono dello scritto influiva infine la sua finalità pratica, di rafforzare lo stretto rapporto di collaborazione instauratosi tra Eberlin e il conte, a dispetto del malanimo nutrito da potenti cortigiani e cittadini di Wertheim, che ebbero poi la meglio alla morte di Giorgio II, costringendolo a lasciare l'incarico. Il *Furschlag* risultava, in conclusione, un'opera di sintesi di concezioni e istanze diverse, suscettibile di molteplici letture. Merito dell'A. di averle messe in luce e di aver contribuito a ricomporre un'immagine più

organica e precisa del personaggio, di volta in volta definito dagli storici un teologo, un riformatore radicale, un umanista e un pensatore utopico. Tutti questi aspetti furono in realtà presenti in Eberlin, un riformatore deciso a salvare le proprie idealità nei grandi mutamenti del primo Cinquecento: che trovarono manifestazione esemplare nella sua vita e nei suoi scritti.

Lucia Felici

GIORGIO CARAVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, IL MULINO, Bologna 2011, pp. 241.

Sfuggente protagonista delle vicende che hanno segnato la storia religiosa e politica europea del XVI secolo, Francesco Pucci resta tutt'oggi una figura emblematica della difficoltà di tracciare linee nette e confini certi alla storia del dissenso religioso in età moderna; e un simbolo della difficile intesa tra diverse correnti di pensiero all'interno del vasto mare di gruppi riformati di eterogenea composizione, formazione, mentalità nei quali eretici senza chiesa, come fu il Pucci, cercarono invano una ricomposizione del conflitto con la chiesa di Roma, ma anche con le diverse impostazioni dottrinali nella Babele dei linguaggi che avevano reso tortuosa la strada della riconciliazione religiosa.

Tempi di confine, uomini di confine, come fu il Pucci nella sua totale alterità rispetto al mondo che lo circondava e agli eventi di cui è stato indiscutibilmente protagonista, e che proprio per questo continua ad affascinare tutti coloro che ne incrociano nei propri studi il cammino. Cercare di ricostruirne la vicenda umana e di dare continuità a tutte le disperse tracce del suo percorso è il merito di Giorgio Caravale, che è riuscito nel suo ultimo volume *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, edito da Il Mulino nel 2011, a dipingere un vero e proprio affresco di un'epoca.

La passione e volontà che hanno animato Caravale nell'impresa di ricostruire la storia di Francesco Pucci nell'incertezza documentaria tuttora esistente al riguardo lega idealmente questo volume alle monografie dedicate da Leandro Perini a Pietro Perna (*La vita e i tempi di Pietro Perna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002) e da Adriano Prosperi a Giorgio Siculo (*L'eresia del Libro Grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000). Uomini di confine, appunto, in un'epoca lacerata da profonde rotture e da sin troppo repentini cambiamenti che rendono allo storico tortuoso il cammino di ricostruzione e analisi attraverso i silenzi della storia che si sono sedimentati nei secoli.

Uomo di confine il Pucci ma anche un uomo vittima di se stesso e di questi cambiamenti: non un utopista come ricorda lo stesso Caravale ad apertura del volume sulla linea della definizione di Luigi Firpo (p. 28), ma un «profeta disarmato» come nella felice scelta del titolo, un visionario e a tratti precursore di una visione rivoluzionaria dell'uomo ancora lungi da venire ai tempi in cui visse ed operò.

L'autore si è cimentato nella ricerca di tutte, anche le più piccole, tracce attraverso cui ricostruire le coordinate del pensiero di Pucci, tentando di individuare i legami, le connessioni, i rapporti costruiti, pur nel vuoto documentario che consente di formulare solo ipotesi plausibili e di tentare alcuni percorsi interpretativi.

Due in particolare sono le leve su cui poggia il volume: le radici fiorentine e savonaroliane del pensiero di Pucci e il legame con la cultura francese, a Lione prima e a Parigi dopo, che più di tutte le altre sue esperienze permearono gran parte del suo

pensiero e della sua opera. Il diritto, che Pucci sentiva proprio, di «esaminare liberamente, ad una ad una, le sentenze particolari che sono state e sono in controversia» (p. 48) appare il nucleo del fondamento di libertà di interpretazione e discussione, che egli non mise mai in dubbio anche nei momenti di autentico dolore e sconforto per l'incapacità di stare al passo con quella «diversità de' tempi» che «ricercava mutazione», come scriveva Giovanni Morone nel 1540 ad Alessandro Farnese (Massimo Firpo - Dario Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, 6 voll., Roma 1981-1995, III, p. 21).

L'influsso del pensiero di Girolamo Savonarola nel periodo della sua formazione giovanile non investì solo l'ambito delle idee politiche e delle dottrine religiose, ma toccò nel profondo le corde del suo animo, nel suo sentirsi un profeta e un perseguitato da chiunque non avesse intuito la validità del suo messaggio. Sta qui nel profondo il fallimento, umano più di tutto, del Pucci, che mai avrebbe potuto ottenere ascolto con la caparbia ostinazione da lui dimostrata sino alla fine. Una caparbieta che è la caratteristica principale che emerge del suo carattere, e che – come gli ultimi recenti ritrovamenti di all'Archivio del Sant'Ufficio hanno dimostrato – arrivò ad esprimersi anche nei confronti del pontefice Gregorio XIV (il primo a trovare gli importanti documenti – una lettera al cardinal nepote di papa Gregorio XIV, Paolo Camillo Sfondrati, una scrittura indirizzata agli ebrei, ed una lunga lettera al pontefice stesso – è stato lo stesso Caravale, cfr. *Inediti di Francesco Pucci presso l'Archivio del Sant'Ufficio*, in «Il pensiero politico» XXXII, 1[1999], pp. 69-82), prima ancora che a Clemente VIII, ultimi atti della sua inesausta ricerca di interlocutori validi alla comprensione e diffusione del suo pensiero.

Durante il suo primo soggiorno a Lione a partire dal 1563, il Pucci si era subito trovato immerso nella «dimensione della controversia e della polemica dottrinale» in una città che negli anni immediatamente precedenti aveva visto maturare i frutti del dibattito religioso, già segnato, con il rogo del Serveto nel 1553, dalla coscienza dell'impossibilità del dialogo all'interno delle diverse correnti riformate.

A Parigi, dove «cercò di chiarirsi» (p. 77), la notte di San Bartolomeo rappresentò un momento di consapevolezza del clima di intolleranza e di persecuzione che permeava anche la chiesa cattolica, da cui egli sino a quel momento non aveva minimamente immaginato di separarsi e segnò l'inizio di un lungo periodo di peregrinazioni che per più di quindici anni lo avrebbe portato a Londra, Oxford, Basilea, Cracovia, Praga, alla ricerca inesausta di un dialogo aperto e ispirato nella convinzione delle libertà di parola e pensiero che egli riteneva valore fondante, e comune della comunità cristiana, prima e al di sopra delle differenze dottrinali.

Uomo acuto e intelligente, nutrito della tradizione profetica e millenaristica che stava attraversando la cultura gesuita a contatto con i popoli del Nuovo Mondo, Francesco Pucci, nel disegno di sistemazione dottrinale della sua dottrina teologica e della sua prospettiva soteriologica, aveva fatto rientrare non solo il Savonarola, ma figure chiave e quasi mitiche della tradizione cristiana come Brigida di Svevia e Caterina da Siena; insieme al pensiero di controversisti e gesuiti di fama come Alberto Piggio, Ambrogio Catarino Politi e il gesuita inglese Edmund Campion.

Due sono i temi principali che permeano la sua opera: il tema della liceità o meno di un libero giudizio sulle controversie che animavano la Cristianità, spinto dalla luce della «verità divina» in un momento di progressiva limitazione degli spazi di libertà di pensiero e di interpretazione delle questioni teologiche e religiose più scottanti; e la *vexata quaestio* teologica che da Tommaso d'Aquino, attraverso il domenicano Domenico de Vio, aveva portato allo scontro in Concilio sul problema

della naturale salvezza dell'uomo e della necessità o meno del battesimo nel disegno della salvezza dallo stato di naturale malvagità primigenia, in un momento in cui ci si era trovati di fronte all'esistenza degli *indios*, e al problema di ricollocarli, insieme agli infedeli (ebrei e musulmani) in terra cristiana, all'interno del disegno generale della salvezza e della misericordia divina.

Tematiche che circolavano allora negli ambienti che il Pucci frequentò, in primo luogo a Basilea, dove sebbene fossero già scomparsi personaggi quali Celio Secondo Curione e Sebastiano Castellione, ancora vivi erano i dibattiti e le discussioni di cui erano stati propugnatori e sostenitori. I temi della misericordia divina, della liceità delle persecuzioni in materia di fede e le questioni riguardanti la primigenia natura dell'uomo sono evidenti nella polemica, a lungo protrattasi, in incontri e colloqui con Fausto Sozzini; e assodati, seppur scarse siano le tracce rimaste, i contatti a Praga con la *Familia Caritatis*, con gli ambienti irenico-conciliaristi francesi nel contemporaneo diffondersi dell'*Heptalomes* di Jean Bodin, e gli influssi sul suo pensiero del suo "maestro", durante il suo soggiorno inglese, Antonio Del Corro.

La sua tesi centrale, che già aveva sostenuto dinanzi al Concistoro della Chiesa francese a Londra nel 1575, e filo conduttore di tutta la sua opera, riguarda l'intima essenza della fede, atto originario della coscienza religiosa che si abbandona fiduciosamente alla infinita bontà e benevolenza di Dio. La sua vera rivoluzione sta nella convinzione dell'uguaglianza di tutti gli uomini nella naturale disposizione alla fede, e la declinazione in senso morale della cruciale questione della salvezza. Se la fede è in primo luogo una disposizione naturale, sostenuta da una *recta ratio* comune a tutti gli uomini, essa può, tramite l'educazione e l'insegnamento di validi maestri, essere indirizzata alla conoscenza di Dio, ma altrettanto essere condotta alla dannazione, in mancanza di un'"educazione alla virtù".

Una visione morale della possibilità di salvezza dell'uomo che andava però in quel momento a scontrarsi con i confini sempre più rigidi che la Chiesa di Roma stava costruendo, soprattutto attraverso la Compagnia di Gesù, simbolo e manifesto del mutamento in corso ai vertici della Chiesa nel corso dell'ultimo trentennio.

Caravale lo ricorda nella sua introduzione (p. 33), ma non ne prosegue l'approfondimento nel corso del volume: il Pucci si rivolse al cardinal Bellarmino, egli scrive, perché in quel momento era il più «autorevole interprete di un tentativo di alta mediazione dottrinale» tra le diverse anime e impostazioni religiose e dottrinali che emersero dal Concilio di Trento.

Roberto Bellarmino, destinato ad essere una figura di primo piano di quelle "mutazioni" interne alla Compagnia, rappresentava agli occhi del Pucci un interlocutore privilegiato, per la profonda unità e consonanza di pensiero, e per la convinzione di trattare temi di speciale interesse per entrambi, in primo luogo le tesi di fondo sulla cruciale questione della salvezza, che sono a tutti gli effetti le più vicine e prossime alle convinzioni maturate da Pucci.

I ragionamenti del fiorentino intorno alla predestinazione, alla necessità per la salvezza del sacramento del battesimo, alla condizione di innocenza naturale degli infanti prima dell'uso del giudizio e della ragione, all'allargamento dei confini della salvezza ad ebrei e maomettani sono infatti i nodi cruciali con cui l'Europa cristiana si trovò a confrontarsi, e che a mio avviso andavano maggiormente sviluppati, per valutare la vicenda del Pucci all'interno del, a tratti violento, movimento di allargamento dei confini geografici e mentali che proprio in quel giro d'anni era destinato invece a chiudersi entro confini sempre più stretti e limitanti.

E proprio in questa violenta cesura si può leggere l'esemplarità di Francesco Pucci e la sua straordinaria tenacia nel diffondere contenuti di pensiero e di fede che rispecchiano la sua profonda capacità di interpretazione della società in cui viveva, che non seppe stare al passo con la rivoluzione di cui egli si era fatto portavoce sino alla fine dei suoi giorni.

Silvia Ferretto

MAURIZIO SANGALLI, *Le smanie per l'educazione. Gli scolopi a Venezia tra Sei e Settecento*, VIELLA, Roma 2012, pp. 425.

Non solo per la "villeggiatura", ma anche per l'educazione: la settecentesca Serenissima *smania* e rincorre l'eccellenza in molteplici campi. Non vi è titolo migliore che questo, di goldoniana memoria, per riassumere, a effetto, l'ultimo studio di Maurizio Sangalli sulle attività degli Scolopi a Venezia tra XVII e XVIII secolo. Dopo il volume sulla presenza veneziana della Compagnia di Gesù e dei Chierici Regolari Somaschi (Id., *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Gesuiti e somaschi a Venezia*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 1999), l'autore amplia il proprio sguardo sulla realtà educativa degli ordini religiosi nei territori della Dominante descrivendo l'insediamento e l'opera dei Chierici poveri della Madre di Dio delle scuole pie.

La monografia si inserisce all'interno di quel proficuo ambito di ricerca relativo alle realtà regolari e agli ordini religiosi presenti sul territorio italiano in età moderna, già indagato in precedenza dallo stesso Sangalli, da Elena Bonora, da Michela Catto, da Ugo Zuccarello, da Andrea Vanni e da numerosi altri studiosi. A partire dal caso specifico di una congregazione regolare insegnante o, meglio, dalla presentazione di due istituzioni educative operanti nel medesimo territorio, Sangalli è riuscito, da un lato, ad articolare le vicende fin nei minimi particolari, dall'altro, ad ampliare il discorso, illustrando storia e strategie dell'intero ordine, in un continuo dialogo con la realtà politica ed ecclesiastica di Venezia. Le attività dei collegi di Capodistria e di Murano vengono prese come metri di paragone delle modalità di insediamento e di sviluppo degli Scolopi nella Serenissima, tra problematiche politiche, economiche e soprattutto ecclesiastiche. «Educazione, scelte di carattere economico, carisma, spiritualità sono tutti elementi che entrano in gioco e che collegano le storie degli Scolopi a Venezia alla storia di Venezia e più in generale dell'Europa tra Seicento e Settecento» (p. 12). Con quali strategie una nuova congregazione si insedia in un determinato territorio? Quali le tattiche politiche ed economiche per avvicinare la locale classe dirigente? Viceversa, quali furono gli atteggiamenti e le risposte delle autorità civili e religiose alla possibilità di insediamento di un nuovo ordine? Quali li indirizzi suggeriti, invece, dalla curia generale del medesimo ordine? A questi e a molteplici altri interrogativi di natura religiosa, sociale, economica e politica vuole rispondere questo testo di Sangalli, presentando il caso specifico degli Scolopi in territorio veneziano tra XVII e XVIII secolo.

Un primo capitolo introduttivo presenta le origini e i primi passi dei Chierici poveri della Madre di Dio delle scuole pie, fondati alla fine del Cinquecento dall'aragonese José Calasanz e definitivamente riconosciuti nel 1621 da papa Gregorio XV. Una congregazione insegnante – è previsto per i chierici un quarto voto, quello dell'insegnamento – che tuttavia non si presenta inizialmente in concorrenza con Gesuiti e Somaschi perché caratterizzata da un preciso carisma: l'istruzione e l'e-

ducazione religiosa dei ceti diseredati della società, garantendo un'alfabetizzazione primaria gratuita. Dopo un avvio incerto e tortuoso, solo alla fine del XVII secolo gli Scolopi – detti anche Piaristi in Moravia e Polonia – riuscirono a consolidare le proprie attività e ad avvicinarsi alla Serenissima, allargando i propri orizzonti ai seminari vescovili e ai collegi dei nobili, terreno questo di conflitto con le altre congregazioni regolari insegnanti nate nel Cinquecento. Non mancarono le difficoltà nel primo secolo di attività degli Scolopi, posti anche sotto controllo dall'Inquisizione per disubbidienza alla Santa Sede. L'ordine e la stabilità nella congregazione furono ristabiliti dall'alto solo nella seconda metà del Seicento, quando a livello centrale si decise di seguire il modello gesuitico e di optare per l'insegnamento secondario: seminari e collegi per i nobili. Tale scelta fu tuttavia adottata pur senza una previa e necessaria valutazione delle forze a propria disposizione, facilitando ulteriori inadempienze e occasioni di tensione tra chierici e chierici, tra periferia e curia centrale. L'apertura di collegi superiori stimolò però positivamente lo sviluppo della ricerca all'interno della congregazione stessa, favorendo l'approfondimento scientifico e la presenza di chierici dotti nelle case scolopiche. Conclude il primo capitolo un paragrafo dedicato al primo tentativo di insediamento dei chierici in territorio veneziano: negli anni 1630-1633, Melchiorre Alacchi, chierico dal carattere irruento e imprudente, cercò di portare le Scuole pie a Venezia, senza però tener conto di alcuni delicati accorgimenti di natura politica e religiosa indispensabili per stabilire una relazione di fiducia con il patriato. La Serenissima, nei decenni successivi all'Interdetto di Paolo V, si presentava, infatti, a livello religioso, come una realtà alquanto diffidente nei confronti del centralismo romano degli ordini religiosi e, soprattutto, a livello politico, in continuo attrito con la Spagna; il nome dell'aragonese fondatore, José Calasanz, non facilitò certamente le simpatie dei veneziani nei confronti della nuova congregazione religiosa; fu così che l'impresa isolata del chierico Alacchi si concluse con un fallimento.

Dopo un primo capitolo introduttivo, il testo di Sangalli entra nel merito di due singole realtà che hanno visto operare gli Scolopi in territorio veneziano: Capodistria e Murano. Capodistria, città particolarmente strategica per la vicinanza all'Impero Asburgico, tappa di passaggio che permetteva il collegamento tra la curia romana della congregazione e le case che andavano espandendosi tra l'Impero e la Polonia. Le trattative tra Scolopi e autorità locali per l'apertura di un collegio in città furono avviate nel 1699. L'iniziale diffidenza nei confronti di una *religione nuova*, estranea alla storia della Dominante, non tardò a creare ostacoli all'approdo delle Scuole pie a Capodistria, ma la necessità di soddisfare una forte domanda di educazione da parte delle autorità cittadine fece in modo che tali contrasti venissero superati a favore della nuova congregazione. Sorsero tuttavia ulteriori difficoltà a livello di gestione della realtà giustinopolitana: la mancanza di uno spazio all'interno del collegio dedicato in maniera esclusiva alla clausura chiericale fece sì che l'istituzione fosse unicamente una scuola, a discapito delle necessità religiose proprie dei chierici, favorendo in tal modo episodi di disordine, di inadempienze regolari e di contrasti con le aspettative proprie delle autorità centrali della congregazione stessa. «Il vero problema per gli Scolopi rimane comunque quello di riuscire ad ottenere l'approvazione da parte del Senato al legale accoglimento dell'ordine dello Stato: fino a quando la congregazione sarà *religione nuova* non potrà dare vita ad una *casa formata*; non riuscirà ad ottenere la stabile autorizzazione a risiedere a Capodistria o altrove nella Serenissima da parte della Congregazione dei vescovi e regolari; non potrà avere una chiesa propria» (p. 125). La situazione trovò una via d'uscita positiva negli anni Trenta del Settecento, grazie anche ai riconoscimenti pontifici (è del 1731 la bolla con la quale si riconosce

agli Scolopi il primario compito dell'insegnamento, comprese le scienze superiori e la lingua greca) e alla comune ostilità nei confronti della Compagnia di Gesù. Fu così che il *seminarium nobile* giustinopolitano giunse finalmente, nella prima metà del Settecento, a presentarsi come una "Padova in miniatura", una valida alternativa alla realtà gesuitica. Differente il caso di Murano, dove già era presente il Seminario patriarcale di San Cipriano, gestito dai Somaschi, presso il quale potevano studiare anche chierici esterni alla diocesi veneziana, dietro pagamento di una retta: non era quindi impellente sull'isola l'organizzazione di un'istituzione che preparasse i chierici al sacerdozio. Tuttavia, il vescovo di Torcello, Marco II Giustiniani, si adoperò per non dover più attingere chierici per la sua diocesi dai seminari veneziani, nella speranza si dare la possibilità ai suoi aspiranti sacerdoti di studiare *in loco*; fu così che nel 1719 iniziarono i primi contatti tra la diocesi e le Scuole pie, giunti in breve al termine con l'apertura dell'istituzione di Murano nel 1721. Sorsero inevitabilmente alcuni contrasti di natura giurisdizionale tra vescovo e superiori dei religiosi, tema rilevante nello studio dei rapporti tra ordinari diocesani e ordini religiosi: «è insomma la difesa della specificità delle congregazioni religiose, normalmente non soggette agli ordinari diocesani; è tema costantemente ricorrente, quando quegli ordinari decidono di porre a capo dei seminari dei religiosi, necessità acutamente avvertita soprattutto di fronte alla mancanza di un clero diocesano sufficientemente preparato» (p. 198). Tali controversie, che ebbero ripercussioni anche e soprattutto all'interno della congregazione degli Scolopi, con veri e propri scontri tra organi di governo – superiore generale da una parte e capitolo generale dall'altra –, vengono largamente illustrate dall'autore partendo proprio dal caso specifico di Murano, sottolineando la delicatezza degli equilibri politici interni alle stesse realtà regolari; non a caso, tali delicati equilibri si incrinarono nel momento in cui i superiori scolopi locali riuscirono ad instaurare rapporti con le autorità civili e religiose della Serenissima, Stato storicamente autonomo da qualsiasi tentativo di controllo esterno, specialmente romano. Il confronto sul campo con altre congregazioni insegnanti portò inizialmente i superiori del seminario di Murano ad allinearsi ai voleri dell'ordinario diocesano, venendo meno alla propria austerità regolare; una generale "rilassatezza" regolare che perdurò fino agli anni Sessanta del Settecento quando la lotta fra fazioni di chierici "nazionali" e "forestieri" portò direttamente al licenziamento degli Scolopi dal seminario-collegio: nel 1767, un decreto del Senato marciano impose l'allontanamento delle Scuole pie dal territorio per aver contravvenuto al volere dell'episcopato di nominare rettore della struttura unicamente un nazionale, un suddito veneziano. Nuovamente emerge dal testo lo stretto legame tra magistrature civili e autorità diocesane proprio della Repubblica di San Marco, con facoltà di gestire ambivalentemente sfera religiosa e sfera politica. Solo nel 1795, le Scuole pie furono reintrodotte sull'isola, sancendo definitivamente in clausola la facoltà dell'ordinario di scegliere e dimettere i religiosi, imponendo un rettore veneto. Fu la definitiva sconfitta di qualsiasi tentativo di controllo dell'istituzione muranese da parte dei vertici romani della congregazione regolare.

Di tutt'altro respiro, invece, il quarto capitolo che, in linea con le recenti ricerche nell'ambito della storia economica del clero in Italia, tenta di stabilire una connessione tra le strategie educative dei due collegi piaristi di Capodistria e di Murano e la rispettiva situazione finanziaria; fonte principe per questo tipo di studio è la contabilità delle due istituzioni. A partire da tali dati, Capodistria si dimostrò restia nel dichiarare a Roma l'effettiva entità delle proprie entrate, alquanto cospicue, temendo di dover donare parte dei propri introiti all'ordine per una ripartizione delle

risorse finanziarie tra diverse case; fu così che tale collegio avviò in proprio una sorta di attività creditizia, giungendo a prestare denaro al seminario “confratello” di Murano, ben più modesto nella propria gestione economica. Emerge da tale studio la fisionomia di due istituzioni educative abili nella gestione a più livelli del proprio patrimonio finanziario; le risorse economiche divengono così validi strumenti per trattare contemporaneamente con differenti interlocutori – ceti dirigenti locali, curia generalizia romana –, nella salvaguardia dell’obiettivo primariamente educativo della nuova congregazione regolare.

La quinta e ultima parte del volume accenna ad altre realtà veneziane in cui gli Scolopi tentarono di instaurarsi tra XVII e XVIII secolo, pur senza successo, dimostrando quanto le «smanie per l’educazione» della Serenissima fossero elevate. Concludono infine il libro di Sangalli una serie di appendici documentarie di notevole interesse, una ricca e aggiornata bibliografia e un prezioso indice dei nomi e dei luoghi.

La monografia presenta dunque nel dettaglio le singole realtà dei collegi degli Scolopi di Capodistria e di Murano, in continuo dialogo con il più ampio contesto della congregazione stessa e della realtà veneziana. È auspicabile, a questo punto, una continuazione dello studio che vada a interessare altri istituti scolopi presenti sul territorio della penisola italiana, per favorire il confronto tra le diverse strategie di insediamento di un medesimo ordine in differenti condizioni politiche ed ecclesiastiche, contribuendo così a far sempre maggior chiarezza sulle realtà regolari operanti in Italia in età moderna.

Valentina Lozza

ALBRECHT BEUTEL, *Gerhard Ebeling. Eine Biographie*, MOHR SIEBECK, Tübingen 2012, pp. 606.

Professore di storia della chiesa a Münster dal 1998, A. Beutel ha dedicato al maestro ed amico G. Ebeling (1912-2001) una vasta e documentata biografia. Essa si basa innanzitutto sulla conoscenza approfondita di una feconda e molteplice attività letteraria svolta per quasi settanta anni e ampiamente diffusa sul piano internazionale. È sostenuta da larghe informazioni tratte dalla corrispondenza e dai diari di Ebeling. È stata accompagnata da un grande lavoro di ricerca in molteplici archivi tedeschi sia pubblici, come quelli ecclesiastici ed accademici, sia individuali. Vi si aggiunge il ricorso a notizie private ottenute con colloqui e comunicazioni scritte oltre all’uso di una abbondante letteratura in cui l’attività del teologo venne discussa e valutata nel corso del tempo (pp. 545-593). La vita del protagonista è presentata lungo tutto il suo percorso, dalle origini alle ultime fasi della vecchiaia e della malattia. Gli inizi, dal 1912 al 1935, sono dedicati in particolare all’ambiente familiare prussiano e berlinese e agli studi teologici. Essi si svolsero a Marburgo, Berlino, Zurigo e poi di nuovo nella capitale. La prima sede lo mise in contatto con il pensiero di Rudolf Bultmann, che segnò per sempre gli interessi esegetici, ermeneutici ed esistenziali del giovane studente. La città svizzera gli propose un ambiente accademico semplice, ordinato e metodico che lo attrasse sempre a differenza delle celebri facoltà teologiche tedesche percorse da molteplici tensioni. Tra il 1935 e il 1945, nella Germania nazista e durante la guerra, Ebeling svolse una attività ministeriale quale vicario e pastore della Chiesa confessante. Finkenwalde fu per qualche tempo una delle sue sedi periferiche prima del servizio militare svolto a Berlino assieme a quello ecclesiastico. In quella circostanza si verificarono l’incontro e la collaborazione con Dietrich Bonhoeffer,

che gli fece percepire sul piano pratico il carattere essenziale e determinante della parola evangelica. Finito il conflitto e ricevuta l'abilitazione all'insegnamento teologico, era ormai il momento di iniziare l'attività accademica (pp. 1-129). Per dieci anni essa si svolse a Tübingen (1946-1956) e l'autore mostra con grande abbondanza di particolari l'esistenza concreta del nuovo docente. Vengono descritte anzitutto le condizioni pratiche di vita relativamente all'abitazione, al formarsi di una famiglia, alle relazioni di amicizia e collaborazione. L'attività accademica riguardava in un primo tempo la storia della chiesa ed in particolare l'epoca della riforma luterana. In seguito il docente assunse i compiti della teologia sistematica ovvero di una presentazione organica e complessiva del pensiero caratteristico del luteranesimo. Grande importanza hanno le iniziative editoriali oltre alla partecipazione agli organi accademici e alla vita culturale della città (pp. 131-205). Nel 1956 Ebeling accetta una chiamata alla facoltà teologica di Zurigo, dove rimane fino al 1965. Viene seguito anche qui lo schema che parte dalle condizioni di vita personale e familiare, per passare all'insegnamento, alle collaborazioni nazionali ed internazionali basate su attività editoriali, conferenze, viaggi e corsi in particolare negli Stati Uniti. Il docente tedesco operante in Svizzera diviene uno dei massimi esperti dell'interpretazione della teologia di Lutero nel nuovo contesto culturale del secondo dopoguerra. Insieme matura la necessità di proporre i caratteri della fede luterana in modo organico e rispondente ad una moderna filosofia della parola e della comunicazione. Una fondamentale caratteristica dell'antico riformatore viene ripresa dai suoi testi e sviluppata nell'attualità. Lutero si è staccato a suo tempo da una contaminazione tra la parola biblica ed una considerazione ontologica della realtà umana. Di fronte ad un obiettivismo impersonale, filosofico ed ecclesiastico, che a lui sembrava lontano dalla immediatezza e dal rigore essenziale della parola evangelica, egli l'ha fatta risuonare nel suo accento più autonomo. Paolo ha proclamato la verità concreta ed esistenziale dell'evangelo all'essere umano peccatore liberandosi dalle catene della legge. Lutero ha ripresentato nel suo tempo questa caratteristica fondamentale della parola divina e tale annuncio va continuamente rinnovato nel mondo attuale. L'evangelo va affermato contro la legge, la grazia contro il peccato, la fede contro l'arroganza umana. Si tratta per il teologo tedesco di aspetti essenziali del cristianesimo che vanno continuamente riscoperti e rivissuti. È una dialettica che rivive in ogni essere umano e non deve mai essere spenta da nessuna formula o convenzione ecclesiastica. Le chiese sono chiamate alla testimonianza di questa condizione interiore ed esteriore dell'essere umano sia nella sua individualità che collettivamente. Una filosofia della parola e della comunicazione appassionata sta alla base di una teologia della parola che la coinvolge e la supera, mentre porta l'esperienza umana alle sue radici (pp. 211-300).

Il teologo stava conquistandosi, con il suo rigore filologico e spirituale luterano, con la sua vivace esperienza culturale e morale, con la sua attività internazionale, un posto di rilievo nella pensiero protestante contemporaneo. Egli accetta di tornare a Tübingen nel difficile mondo delle varie propensioni religiose caratteristiche della Germania protestante. Alle usuali difficoltà della vita accademica si aggiungono i primi sommovimenti del non più selezionato e docile uditorio accademico. Nel 1968 l'attività a Tübingen si interrompe ed il docente torna nella sua amata Zurigo, che rimarrà fino alla fine il centro della sua attività. Ancora una volta il biografo illustra le condizioni di vita, l'insegnamento, gli impegni editoriali, la continuazione degli studi su Lutero, le conferenze ed i viaggi (pp. 345-437). Accanto alla figura del riformatore emerge quella del più grande teologo sistematico protestante del XIX secolo: Schleiermacher. Lutero è l'uomo della rottura, del paradosso, della trascendenza, dell'i-

nappellabile giudizio di morte e di vita, di condanna e di grazia. Schleiermacher è invece il rappresentante della modernità storica e filologica, dell'analisi circostanziata delle strutture intellettuali e sociali, dell'autocoscienza morale, delle scelte critiche, della libertà e diversità delle opzioni religiose. Il messaggio della riforma non deve risuonare solo nella sua origine profetica ed apocalittica, ma deve entrare nelle scelte libere dell'essere umano e delle società. Una teologia del giudizio divino deve essere accompagnata dalla coscienza critica di se stessi e delle costruzioni umane diverse anche dal punto di vista religioso. Ebeling è molto sensibile a questo secondo aspetto del protestantesimo tedesco di origine pietista e insieme profondamente influenzato dalla cultura filosofica e storica. La presenza simultanea di queste due correnti trova una sua convergenza nella principale opera sistematica di Ebeling, la *Dogmatica della fede cristiana*, uscita in quarta edizione nel 2012. I tre aspetti fondamentali del divino, quale appare nel Nuovo Testamento come origine, riconciliazione e compimento, indicano i tre orizzonti caratteristici della teologia cristiana ovvero tre forme convergenti dell'autocoscienza religiosa. Nella loro connessione devono poi essere analizzati i tratti peculiari dell'intelligenza evangelica della realtà e della prassi che ne consegue. Si tratta probabilmente, assieme alla *Teologia del Nuovo Testamento* di Bultmann, di una delle opere più complete e meditate del luteranesimo tedesco del XX secolo.

L'ultima parte della ricca biografia illustra il ventennio dell'operoso emeritato del teologo (pp. 439-538) sempre dominato dalla figura di Lutero non meno che da quella di Schleiermacher e dalla necessità di individuare un punto di inserzione tra l'evangelo cristiano e il mondo moderno. Interessanti sono le annotazioni riguardanti lo svizzero e calvinista K. Barth, un'eminente figura del protestantesimo europeo tra il 1930 e il 1970. Egli non provava alcuna simpatia per l'ermeneutica luterana del professore di Zurigo, in cui forse percepiva un eccesso di autocoscienza devota, sperimentalismo e pragmatismo al di sopra della maestà incontrovertibile della parola divina (pp. 501-509). Una documentazione fotografica completa il carattere concreto di questa biografia, che vuole proporre, con la riconoscenza dell'allievo, l'affetto dell'amico e la competenza dello storico, "una vita per la teologia-una teologia per la vita" (p. 538).

Roberto Osculati

GIOVANNI CASTALDO - GIUSEPPE LO BIANCO (eds.), *L'Archivio della Nunziatura apostolica in Italia*, vol. 1: (1929-1939). *Cenni storici e inventario*, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Città del Vaticano 2010, pp. 920.

La progressiva apertura dei fondi relativi ai pontificati contemporanei conservati presso l'Archivio Segreto Vaticano, che per ora è stata estesa, dal settembre 2006, a quello di Pio XI (1922-1939), è stata preceduta e accompagnata, oltre che dalla preziosa pubblicazione, all'interno della collana «Collectanea Archivi Vaticani», di alcune edizioni di fonti (tra le altre, l'avvio dell'edizione de *I «Fogli di udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato*, il cui primo volume, relativo al 1930, è stato curato da S. Pagano, M. Chappin, G. Coco nel 2010; e l'edizione, tra il 2010 e il 2011, di nove volumi di *Il censimento degli archivi ecclesiastici d'Italia del 1942*, a cura di S. Pagano e G. Venditti), da una impegnativa opera di riordino e inventariazione, indispensabile ai fini di rendere proficua la consultazione degli imponenti giacimenti documentari da parte degli studiosi. Tra gli strumenti più interessanti, accanto all'importante inventario, con edizione di fonti in appendice, delle «carte

Pio X» raccolte nel corso dei processi informativi per la causa di canonizzazione (Carte Pio X. Scritti, omelie, conferenze e lettere di Giuseppe Sarto. Cenni storici, Inventario e Appendice documentaria, a cura di A.M. Dieguez, 2010) e agli inventari comparsi nei più recenti volumi miscellanei della collana – Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari: nel vol. 5, del 2011, D.F. Rosa ha edito L'Archivio della Delegazione Apostolica in Persia dalla creazione al 1936: cenni storici e inventario, e nel vol. 6, del 2012, M.-L. Corti ha pubblicato L'Archivio della Delegazione Apostolica in Turchia, Appendice Grecia (1931-1934) –, si colloca senz'altro, per l'importanza del tema e l'ampiezza del fondo archivistico, l'inventario della Nunziatura in Italia, per la parte consultabile (cioè fino alla morte di Pio XI, il 10 febbraio 1939), preparato da Giovanni Castaldo e Giuseppe Lo Bianco e corredato di ampi indici (dei nomi, dei luoghi, delle istituzioni, dei periodici, per un complesso di ben centoquarantasei pagine a stampa).

Come è noto, la Nunziatura «presso la Real Corte d'Italia» era stata istituita il 7 giugno 1929, in conseguenza degli accordi lateranensi, del precedente 11 febbraio. A reggerla fu chiamato Francesco Borgongini Duca, fino ad allora segretario della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Borgongini avrebbe mantenuto il delicato ufficio di nunzio fino all'inizio del 1953, coprendo dunque un periodo straordinariamente denso di fatti, oltre che di notevole estensione cronologica. Al primo decennio di quel quarto di secolo è dedicato l'inventario. Il futuro cardinale, come diplomatico della Santa Sede si trovò a trattare con il governo fascista di Mussolini, affrontando problemi e tensioni quali quelli generati dallo scontro sull'Azione Cattolica nel 1931, dalla guerra contro l'Etiopia del 1935-36, dall'avvicinamento dell'Italia al III Reich tedesco, dalle rinnovate accuse verso l'AC e dall'introduzione delle leggi razziali nel 1938, gestendo un momento di profonda intesa tra i vertici dell'istituzione ecclesiastica cattolica e quelli dello Stato italiano come nel periodo della formazione dell'Impero. Opportunamente Luca Carboni, segretario generale dell'Archivio Segreto Vaticano, dedica gran parte dell'*Introduzione* alla figura di Borgongini Duca, un protagonista certo già noto della storia della Chiesa cattolica novecentesca, sul quale però ancora manca un aggiornato profilo biografico. E proprio la messa a disposizione di una parte consistente della documentazione della nunziatura di Borgongini può risultare un incoraggiamento su questa via, per una messa a fuoco storiograficamente fondata di colui che dapprima svolse un ruolo di primo piano nelle trattative riservatissime condotte dalla Santa Sede con il fascismo in vista degli accordi del 1929 (lo stesso p. Tacchi Venturi in una prima fase non ne fu messo al corrente, nonostante venisse utilizzato dalla Segreteria di Stato per mantenere i rapporti con il governo di Mussolini – cfr. il volume, dalla ricca appendice documentaria, di P. Pennacchini, *La Santa Sede e il fascismo in conflitto per l'Azione Cattolica*, pref. di A. Giovagnoli, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 110-111, e più in generale sulle trattative tra Stato e Chiesa la recente sintesi di R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato [1914-1984]*, Senato della Repubblica-II Mulino, Roma-Bologna pp. 99-152), poi nel febbraio 1949 fu nominato da Pio XII segretario della commissione centrale incaricata di coordinare i lavori preparatori del nuovo concilio che Pacelli voleva fosse convocato (cfr. F.-C. Uginet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, in *Le deuxième Concile du Vatican [1959-1965]. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma La Sapienza, Rome, 28-30 mai*

1986, École Française de Rome, Rome 1989, pp. 76-78) e infine, dopo essere stato insignito del cardinalato nel gennaio 1953, era ricordato in morte da un addolorato Angelo Giuseppe Roncalli come «amico e come fratello fra i più cari» (A.G. Roncalli, *Pace e Vangelo. Agende del Patriarca*, I: 1953-1955, vol. II: 1956-1958, ed. critica e annotaz. a cura di E. Galavotti, Istituto per le scienze religiose. Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Bologna 2008, p. 361, nota del 4 ottobre 1954).

Il principale problema interpretativo che si affaccia scorrendo le note analitiche e i documenti citati nell'inventario è quello degli effettivi rapporti tra la Santa Sede e il governo Mussolini nella seconda parte del pontificato di Pio XI, quella svoltasi dopo il concordato lateranense con l'Italia. In effetti attraverso le carte della Nunziatura molteplici appaiono le occasioni di divergenza, tensione, screzio che divisero Chiesa e Stato nello svolgimento quotidiano delle loro relazioni. Una lettura acritica e tutta interna alle fonti dell'archivio della Nunziatura in Italia potrebbe indurre a formulare l'ipotesi di un complessivo stato di micro-conflitto permanente, esploso in modo pubblico e grave in alcuni occasioni specifiche: lo scontro sull'Azione Cattolica del 1931, il rinnovato problema intorno all'Azione Cattolica nel 1938 cui si affiancavano i gravi problemi connessi con la critica da parte degli ambienti ecclesiastici per la politica estera di avvicinamento del regime fascista alla Germania nazionalsocialista e le crescenti tensioni dello scorcio del pontificato sulla politica razziale sviluppata dal fascismo. È però la natura stessa dell'ufficio svolto da Borgongini che ne esige l'interessamento e l'azione, spesso su invito della Segreteria di Stato, per la ricerca di soluzione ai tanti piccoli nodi che segnavano lo svolgimento delle relazioni tra le istituzioni civili e quelle ecclesiastiche all'interno del quadro giuridicamente tracciato dal concordato, bisogno di tutta una serie di interpretazioni e criteri applicativi man mano che fatti e vicende concreti ne suscitavano l'esigenza: aspetti che inevitabilmente confluivano poi nelle carte raccolte nell'archivio della Nunziatura, concorrendo a ingrossarne la mole. Quello che intendo affermare è che non si può perdere di vista quanto nell'archivio non compare perché non ha senso risulti presente, ma cionondimeno è un fatto storico assodato: il quadro generale di rapporti tra Chiesa e fascismo, di intesa e di collaborazione, concordate, ma non per questo meno significative (fu il caso, poco noto, dei ripetuti interventi compiuti nel periodo concordatario dalla Santa Sede in merito ai lavori preparatori del Codice Civile, poi emanato nel 1942, in particolare per assicurarsi che le disposizioni relative alle questioni matrimoniali – per esempio sulle cause di nullità o sul riconoscimento di quelli che il diritto appellava figli «adulterini» – nella legislazione italiana non contenessero elementi incongruenti con la dottrina cattolica; interventi, concretizzatisi nell'invio di dossiers e appunti, che incontrarono le rassicurazioni e l'attenzione del ministro guardasigilli Arrigo Solmi e di altri ambienti governativi). È solo all'interno di questo rapporto che ha senso ed è opportuno rilevare le crisi maggiori e i piccoli e frequenti problemi che punteggiarono il decennio tra la conciliazione e la morte di Pio XI.

All'interno di questa prospettiva, anche dal rapporto tra Borgongini e Pio XI emerge il relativo isolamento del pontefice all'interno della Santa Sede, un dato già rilevato dalla storiografia degli ultimi anni, sia pure in forme e con l'attribuzione di motivazioni e interpretazioni diverse, soprattutto a proposito dell'atteggiamento verso la discriminazione e la persecuzione degli ebrei: solo per citare alcuni dei contributi più noti, si pensi alla monografia di G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah* (Rizzoli, Milano 2007, nuova ed. aggiornata), che ha mostrato l'orientamento via via sempre più critico di Ratti verso la Germania nazionalsocialista e l'Italia fascista, rilevando anche le insofferenze del nunzio verso

la condotta del pontefice (cfr. pp. 342 e 482, nota 182), il libro di E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa* (Einaudi, Torino 2007), che sulla scorta di ulteriore documentazione ha sostanzialmente confermato le acquisizioni della ricerca dello storico triestino, o il volume di H. Wolf, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich* (tr. it. di P. Scotini, Donzelli, Roma 2008), che ha insistito in particolare sulla differente concezione del ruolo papale da parte di Pacelli per spiegarne la propensione a un maggiore riserbo e al compromesso. Borgongini, prezioso collaboratore di Pio XI sul piano diplomatico, pare non condividere alcuni irrigidimenti e critiche di Ratti nei confronti della politica italiana, mentre tenta di sfumare le polemiche prese di posizione di Mussolini verso la condotta papale, limitandosi, per esempio, a riferire a voce i contenuti, in luogo di trasmettere il testo, della dura nota di protesta che all'inizio del settembre 1935 il governo fascista aveva fatto pervenire alla Segreteria di Stato e al nunzio in reazione alla netta presa di posizione del papa contro la guerra di aggressione dell'Italia verso l'Etiopia, formulata da Ratti il 27 agosto in un discorso alle infermiere cattoliche (l'episodio è ben ricostruito da L. Ceci, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, pref. di A. Del Boca, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 43-54). Ma non va trascurato che in ambiente fascista, all'epoca del conflitto del 1931 sull'Azione Cattolica, Borgongini Duca era invece considerato tra i prelati meno favorevoli alla politica del regime, in consonanza con Pio XI e a differenza del segretario di Stato Pacelli e del suo predecessore Gasparri, il quale, contro le indicazioni di Ratti, in piena crisi decise di tentare una mediazione contattando direttamente il capo del fascismo il 14 luglio 1931, rendendone poi edotto il segretario di Stato, ma solo tre giorni più tardi, come risulta da Pennacchini, *La Santa Sede e il fascismo*, p. 230. A proposito del nunzio, l'ambasciatore presso la Santa Sede, Cesare Maria De Vecchi, in quei frangenti di crisi aveva dichiarato a Mussolini: «il contegno di Monsignor Borgongini in questi scorsi giorni è stato ed è tuttavia il più avverso al R. Governo», un'affermazione che si sentiva in grado di formulare «con sicurezza» (citato in M. Casella, *Stato e Chiesa in Italia dalla Conciliazione alla riconciliazione [1929-1931]*, Galatina, Congedo 2005, pp. 389-390 per la citazione, e più in generale pp. 387-392 per la contestualizzazione dei fatti).

Ma l'archivio della nunziatura ci illumina anche su altri episodi importanti della storia contemporanea della Chiesa cattolica. È il caso del perdurante atteggiamento di ostracismo della Santa Sede verso Buonaiuti, con riflessi diretti anche sulle trattative tra Stato e Chiesa, a conferma di un intervento (già noto nei suoi aspetti di fondo), che si sarebbe tradotto poi nell'art. 5 del concordato lateranense del 1929, la cui formulazione era stata sorvegliata attentamente da Pio XI proprio attraverso la persona del futuro nunzio, come egli ricordava in un dispaccio a Gasparri del 2 gennaio 1930.

Sono solo poche annotazioni volte a contestualizzare brevemente un volume che costituirà uno strumento indispensabile per le future ricerche sul pontificato di Pio XI e in particolare sui suoi rapporti con il fascismo italiano nel decennio che corre dall'estate 1929 al febbraio 1939.

Giovanni Vian

CARDINAL HENRI DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*. I. *Christ et Bouddha*. II. *Amida*, sous la direction de Paul Magnin - Dennis Gira, CERF, Paris 2012, pp. 602.

Fin dai suoi primi contatti diretti con le culture e religioni dell'Estremo Oriente la Compagnia di Gesù mostrò una elevata attenzione per il mondo cinese e giappo-

nese. L'India e l'induismo apparvero invece di difficile decifrazione ai compagni di Ignazio, da lui inviati fin dall'inizio della missione gesuitica prima della metà del XVI secolo. A cominciare da Francesco Saverio, l'attrattiva verso il Giappone e la Cina superò ampiamente quella per il misterioso ed irrazionale subcontinente indiano. Alessandro Valignano, poco dopo, si procurò una notevole e simpatica conoscenza dei costumi giapponesi e Matteo Ricci si immerse pienamente in quelli cinesi. Nelle regioni settentrionali sembrava esistesse una base naturale e morale molto più consona all'evangelo cristiano di quanto non apparisse, almeno per il momento, sulle coste indiane meridionali. Probabilmente un'etica misurata, razionale, benevola, che risaliva pure alla predicazione buddista e alle sue trasformazioni subite nel corso di duemila anni di storia, generava questa simpatia spontanea. Essa era caratteristica di uomini che ereditavano l'educazione dell'umanesimo italiano e delle sue fonti greche e romane, in particolare dell'etica stoica. A partire dall'inizio del secolo XVII un altro gesuita italiano seppe affrontare con piena cognizione intellettuale l'induismo ed immedesimarsi con dedizione nel suo duro ascetismo.

Le severe reazioni romane al costituirsi di tradizioni cristiane originali e lontane da una rigida pratica cattolica frenarono nella prima metà del XVIII secolo questi tentativi. L'abolizione della Compagnia e i problemi politici e sociali dell'Europa liberale furono ulteriori ostacoli a questo processo di evoluzione dell'evangelo cristiano in nuove forme espressive. Tuttavia la ripresa degli antichi ideali ignaziani trovò nell'Europa del XX secolo un terreno fertile. Le due guerre mondiali avevano mostrato il carattere ben poco cristiano dell'antico continente, vittima della sua violenza e del suo materialismo. Occorreva aprire di nuovo altri fronti culturali e morali, in particolare quello di un confronto aperto e fiducioso con il buddismo. Quella forma religiosa mondiale, nelle sue infinite rielaborazioni, appariva sotto molti aspetti vicina alla sensibilità evangelica e ad una morale fondata sull'autocoscienza, sulla purificazione dalle passioni, sull'esercizio della benevolenza, sull'universalità. La lunga attività in Giappone di Pedro Arrupe, il preposito della Compagnia nell'immediata epoca postconciliare, lo mostra ancora una volta.

L'interesse coltivato da H. de Lubac nei confronti del buddismo a partire dagli anni Trenta fa parte di questa storia culturale e missionaria della Compagnia, sempre pronta a superare le sue dimensioni europee per affrontare le vie del mondo, delle diverse forme di vita, delle culture e religioni più diverse. Accanto ad un umanesimo ateo, che sembrava celebrare le sue tragedie in Europa, doveva esserne ricercato e testimoniato uno religioso. Esso tuttavia andava liberato da forme intellettuali ed operative ormai inefficienti. L'impegno apologetico del gesuita francese, anche sotto questo aspetto, vuole riaprire antiche strade rimaste interrotte. L'evangelo deve essere colto molto più nella sua essenzialità biblica e mistica che non come sistema concettuale e giuridico sovraccarico e molto preoccupato di se stesso. In questo modo avrebbe potuto di nuovo e finalmente cogliere con simpatia ed analizzare somiglianze e differenze rispetto alle millenarie forme intellettuali, morali e rituali del buddismo. L'apologeta è attento a sottolineare i caratteri del cristianesimo che a lui sembravano marcare nette differenze con la religione asiatica: la nozione personale del divino, la concretezza della figura di Cristo, il primato della persona. Ma non esita ad indicare l'affinità di un'etica della purificazione dal mondano, della rinuncia all'odio e alla condanna, della benevolenza universale, dell'esercizio positivo del bene, dell'umiltà e della povertà.

Il XXI volume delle Opere complete in lingua originale raccoglie due gruppi di studi, rispettivamente pubblicati nel 1951 e nel 1955. Si tratta di una nuova edizione

curata ed introdotta da specialisti della materia. Accanto ad una lunga e circostanziata presentazione si pongono la bibliografia ed il glossario delle parole caratteristiche della tradizione buddista. È una testimonianza viva, concreta e criticamente elaborata di una tappa importante della cristianità europea alla ricerca di se stessa, da una parte, e rivolta verso un mondo spirituale sempre più vicino e impegnativo. Nei suoi confronti non si possono avanzare giudizi sbrigativi oppure esibire superiorità arroganti. È piuttosto necessario uno studio accurato che accompagni una istintiva ed antica simpatia. Come spesso avviene per le opere del colto ed appassionato gesuita, esse mostrano vie che riprendono un passato coperto da troppa polvere e soprattutto indirizzano verso compiti essenziali per il futuro dell'umanità.

Roberto Osculati

ENRICO GALAVOTTI, *Il Professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia 1940-1948*, IL MULINO, Bologna 2013, pp. 885.

In occasione del centenario della nascita di Giuseppe Dossetti è apparso questo ampio studio di Enrico Galavotti, docente di storia del cristianesimo all'università di Chieti-Pescara, che prosegue il lavoro avviato con *Il giovane Dossetti* (Il Mulino, Bologna 2006), dedicato agli anni della formazione. Il volume, basato su una ricognizione delle fonti al momento disponibili (molte sono andate perdute o sono state distrutte dallo stesso Dossetti), costituisce una puntuale ricostruzione di una parte della vicenda politica del «Professorino» reggiano, che avrebbe trovato una prima conclusione, come è noto, nel 1951, per poi momentaneamente riaprirsi nel 1956. L'A. prende le mosse dall'entrata nel corpo docenti dell'Università Cattolica, ripercorrendo tutta la carriera accademica e politica fino alle elezioni del 18 aprile 1948, non senza l'ambizione di evidenziarne i nodi della vita spirituale, in primo luogo la scelta vocazionale della docenza come forma di consacrazione personale.

La ricostruzione dell'A., condotta con un approccio descrittivo e rigidamente biografico ma attento a evidenziare i momenti di snodo dell'itinerario dossettiano, consente di seguire la maturazione della presa di distanza dal regime fascista, avvenuta all'entrata in guerra, in assenza di impulsi provenienti dall'ambiente ecclesiale (p. 28), e la coeva attività accademica, contraddistinta dal richiamo ad un aggiornamento della canonistica improntato a una chiara distinzione tra l'immutabile essenza spirituale e il sostrato giuridico. Con le riunioni di casa Padovani, nell'autunno del 1941, aveva inizio la riflessione propriamente politica. L'A. evidenzia che a muovere il gruppo non era la volontà di prendere le distanze dal fascismo (p. 72) né l'adesione ad un ordinamento democratico, ma la constatazione di una profonda inadeguatezza della cultura cattolica di fronte agli interrogativi del presente e della necessità di elaborare un progetto per una fondazione cristiana della società che sarebbe seguita alla guerra. Il radiomessaggio pontificio del Natale 1942, che ammise implicitamente la compatibilità con la dottrina cattolica di una democrazia pluralistica, contribuì a monopolizzare la riflessione del gruppo, che, riflettendo sul ruolo richiesto dall'ora presente ai cattolici, optò allora per «il rifiuto di un impegno politico diretto all'interno di un vero e proprio partito cattolico, e la scelta di un'attività di taglio educativo» (p. 86), benché sempre finalizzata all'incidenza della presenza cattolica nello Stato. Nel 1943 alle riflessioni di stampo maritainiano sulla centralità della persona e sull'approfondimento progressivo della realtà rivelata si aggiunsero la graduale individuazione nel nazifascismo di un male che sfidava le radici della

convivenza umana e la «rivelazione» della responsabilità diretta dei cattolici nell'ascesa del fascismo (p. 138).

Il ruolo attivo nel movimento resistenziale, in cui ebbe modo di individuare l'impreparazione e talvolta la mancanza di senso di responsabilità con cui i cattolici si affacciavano sulla scena del dopoguerra, catapultò «Benigno» al posto di vicesegretario di quella DC per la quale aveva solo tardivamente optato, convinto non dalla formula del partito cattolico ma dall'avallo offerto ad esso dalla gerarchia ecclesiastica, dal consenso popolare che lo circondava e dalla speranza di una positiva evoluzione della linea politica. A Roma Dossetti portò, oltre al nucleo di casa Padovani, il lessico maritainiano della distinzione tra azione religiosa e azione politica e la convinzione che compito della DC fosse quello di realizzare una «democrazia sostanziale», cioè al tempo stesso democrazia economico-sociale e democrazia politica, costruita sulla partecipazione attiva della persona all'organizzazione della vita sociale. In questo senso possono essere letti l'entusiasmo di Dossetti – convinto dell'impossibilità dell'eliminazione della disoccupazione di sistema all'interno di una economia liberistica e sostenitore di «un socialismo spirituale e cristiano» (p. 285) – per l'affermazione elettorale dei laburisti e l'attivismo a favore della Repubblica, in contrasto con l'ufficiale indifferentismo istituzionale del partito.

Il connubio tra le due forme di democrazia risultava possibile solo in quanto animato dall'«ideologia sociale cristiana» (p. 274) e quindi, conformemente alle posizioni di *Humanisme intégral*, non rinnegava una prospettiva di cristianità. La proposta costruttiva del deputato reggiano si delineava in contrapposizione tanto al comunismo che al liberalismo, individuati, in consonanza con il magistero intransigente, come due aspetti della medesima degenerazione della modernità: l'assetto democratico che veniva ideato era perciò alternativo a quello prefascista (p. 309), e comportava una frattura, non solo generazionale, con gli ex popolari, compresi quelli della «sinistra» di Gronchi. Le perplessità nei confronti della situazione del partito e della politica moderata che i governi De Gasperi andavano perseguendo, specialmente in materia economica, portavano nel febbraio 1946 Dossetti a formulare l'intenzione di dimettersi dalla Direzione della DC. L'abbandono effettivo avveniva nel settembre dello stesso anno: era in quest'occasione che maturava la fondazione dell'associazione Civitas Humana, secondo l'A. probabilmente «concepita sin dall'inizio come il nucleo animatore e diffusore di *Cronache sociali*» (p. 425), la rivista che sarebbe poi nata nella tarda primavera del 1947. L'associazione si configurava, richiamando i Missionari della regalità di Cristo abbandonati otto anni prima, quasi come un sodalizio religioso, che operava «in piena soggezione alla gerarchia» ed era finalizzato, in un rapporto di stretta correlazione con la consacrazione personale, al «rinnovamento cristiano della civiltà in Italia». Nella società italiana Dossetti individuava infatti «un deficit culturale di cui la declinazione peninsulare del cattolicesimo era massimamente responsabile» (pp. 424-425). Lo scopo dell'associazione di conseguenza non era costituito dall'azione politica diretta o indiretta ma dalla conquista, in primo luogo sul piano culturale, di una visione generale comune poiché derivante da un'unità spirituale. La constatazione dell'esistenza di una crisi della civiltà cristiana, la percezione di una svolta radicale in corso e la convinzione che ad ogni rinnovamento della civiltà corrispondesse necessariamente un rinnovamento della Chiesa conducevano la riflessione del deputato reggiano a considerare la necessità di ricalibrare il rapporto tra l'istituzione ecclesiastica e coloro che agivano su un piano politico. Citando la tesi dell'A., è d'altra parte «nel tener costantemente d'occhio l'ambito ecclesiale che va individuato un nucleo es-

senziale dell'agire politico dossettiano», sempre cosciente del peso dell'istituzione ecclesiastica sullo scenario politico (p. 846).

La cornice entro la quale Dossetti si muoveva era fondata sulla tesi che il cattolicesimo romano avesse un concreto ordinamento della vita collettiva da proporre e la visione apostolica dovesse concretarsi in un determinato programma politico, che rifiutando quella prospettiva antistorica che costituiva l'humus dell'Azione cattolica di Luigi Gedda e distinguendo tra associazioni religiose e partiti politici (il che permette di sottolineare la superficialità delle accuse di integralismo e integrismo che gli sono state rivolte) costruisse «una struttura sociale tale da consentire la massima espansione della persona umana», promuovendo un ampio programma di riforme e non solo una ricostruzione delle strutture devastate dal conflitto (pp. 346-348, 442-443).

La tensione tra i principi generali – riconducibili al pensiero maritainiano – e l'attenzione a una proposta politica che trovasse nell'analisi della realtà del proprio tempo concretezza e forza dona quello spessore e quel fascino particolare propri dell'elaborazione dossettiana: per il deputato reggiano è infatti la corretta lettura dei grandi movimenti storici e delle forze in campo nell'agone sociale a costituire l'elemento costitutivo dell'azione politica *en chrétien*. Il tratto saliente del proprio tempo veniva individuato in una crisi di civiltà in cui si ritrovano alcuni stilemi della tradizione intransigente; si affiancava tuttavia anche la convinzione che la drammaticità dell'evento bellico avesse condotto a nuove forme di ordinamento della vita collettiva fondate sull'antiorità della persona umana rispetto allo stato (p. 435) e a una stagione della storia contraddistinta dalla progressiva presa di coscienza da parte del mondo del lavoro della propria importanza. La DC doveva allora abbandonare il tradizionale e «storicamente fallito» concetto dell'interclassismo e farsi fautrice del rinnovamento che il lavoro era «chiamato a imprimere alle strutture economiche, sociali e politiche, nazionali e internazionali» (p. 753). Ne derivava l'idea di un partito di centro, programmatico (e quindi non confessionale), che non avesse timore di dare un «indirizzo democratico e sociale» al governo, sviluppando una politica economica unitaria al fine di garantire un'equa ripartizione dei sacrifici del dopoguerra e superando la logica dei blocchi contrapposti.

L'A. delinea anche una minuziosa ricostruzione del ruolo svolto da Dossetti in sede costituente, momento fondativo della sua proposta politica. La ricostruzione mostra chiaramente, in primo luogo, la capacità del deputato reggiano di muoversi nei meccanismi assembleari, talvolta al di là delle indicazioni del suo partito ma sempre obbediente alle gerarchie ecclesiastiche, verso le quali adottò quella che l'A. definisce «un'attitudine oggettivamente remissiva» (p. 846) e riconduce allo sforzo, rimasto senza successo, di ottenere credito presso la S. Sede come interlocutore affidabile e più competente di De Gasperi, e alla volontà di evitare che al rifiuto di costituzionalizzare i Patti lateranensi corrispondesse un nuovo *non expedit*. L'A. chiarisce che Dossetti, che mostrò sempre «di voler corrispondere pienamente e tutt'altro che in modo passivo» alle indicazioni vaticane (p. 651), servì alla Santa Sede per ottenere il risultato di un articolo della Costituzione che menzionasse esplicitamente i Patti e fissasse il principio della negoziazione bilaterale per la loro revisione. L'A. mostra come abbia cercato inizialmente di trasferire alcuni principi ispiratori del Concordato all'interno del testo costituzionale (pp. 554-558) e come invece dopo l'approvazione dell'articolo 7 si sia applicato in uno sforzo di interpretazione teso a dimostrare che, essendo il riconoscimento del concordato conseguenza logica dell'originarietà dell'ordinamento della Chiesa, non per questo si rendevano costituzionali le singole norme ma anzi si riconosceva piena libertà a tutte le

confessioni religiose e si tutelava lo stato dalle ingerenze ecclesiastiche (pp. 666-667). In secondo luogo, l'A. evidenzia nella risoluzione di tutti i nodi più difficili il ruolo di Dossetti, capace di muoversi su concetti immediatamente riconducibili alla vita politica e di trovare nell'antioriorità della persona e in ogni sua connessione sociale una piattaforma comune di lavoro.

L'A. sottolinea anche la perplessità di Dossetti nei confronti dei governi costituiti senza l'appoggio delle sinistre e condizionati dai liberali. Come specificò in occasione del congresso di Napoli nel 1947, con la fine del tripartito la DC correva il rischio di alienarsi il consenso delle classi lavoratrici, abbandonando la sua funzione centrista e smarrendo la connotazione programmatica a vantaggio di una falsa unità fondata sulla comune appartenenza religiosa (pp. 752-753). Per Dossetti, che si richiamava alla celebre lettera pastorale del cardinal Suhard *Essor ou déclin de l'Eglise*, toccava ora alla DC realizzare «una struttura sociale conforme alle esigenze del rinnovamento e dello stesso spirito cristiano» (p. 755), in modo da impedire il prevalere degli opposti estremismi e il ritorno sempre possibile – sia pur sotto altre forme – del fascismo.

Negli ultimi capitoli, l'A. descrive l'avvicinamento alle elezioni del 1948: alle crescenti perplessità sull'opera dei comitati civici di Gedda (raramente esplicitate, pp. 790-795), si affiancava lo sforzo di conferire alla Democrazia Cristiana un ruolo non meramente elettorale, legato all'anticomunismo o all'aggregazione di interessi ma dominante rispetto all'esecutivo, perché proteso ad un «impegno di magistero sociale e civico», cioè ad un continuo sforzo di educazione politica nei confronti dei propri iscritti. Dossetti immaginava un'opinione pubblica attiva e inquadrata nei moderni partiti di massa, luoghi di formazione civile e politica dove le domande della società si esprimevano e si trasmettevano all'esecutivo. L'A. documenta anche il vivo sentimento anticomunista, per Dossetti «coessenziale ad ogni visione politica cristianamente ispirata» (p. 753), rafforzato dall'idea che, con il PCI schiacciato sulle posizioni di Mosca, non fosse possibile alcun accordo, mettendo in evidenza che, nonostante la convinzione della scarsa probabilità di azioni antidemocratiche da parte dei comunisti, partecipò anche alla preparazione di piani contro-insurrezionali (pp. 763-768).

La reciprocità dei condizionamenti tra temporale e spirituale e gli ostacoli frapposti all'attività politica *en chrétien* dalla limitatezza della cultura religiosa del tempo convinsero Dossetti della necessità di sviluppare un'influenza, in primis sulle gerarchie ecclesiastiche, per permettere un rinnovamento che sarebbe stato ad un tempo della Chiesa e della società e di cui già scorgeva qualche segno. Nella riflessione del deputato reggiano si apriva così (a partire dagli anni 1947-48, ma l'A. segnala alcune spie di questo interesse, in verità remotissime, già nel 1945: p. 303) lo spazio per l'evocazione di una riforma della Chiesa, basata su una più approfondita conoscenza del messaggio evangelico e su una nuova ecclesiologia – in cui si avvertono echi della nascente teologia del laicato – adeguata al superamento del fissismo del modello della cristianità sacrale.

Proprio nell'estensione della sfera di responsabilità del laico dall'ambito del temporale alla Chiesa e alla sua vita storica, e quindi nella considerazione del tema della riforma della Chiesa sta forse l'elemento più forte di differenziazione dalla proposta di Maritain. Il volume si chiude sulla soglia di questa riflessione, che accompagnò la graduale perdita di spazio politico di Dossetti e del gruppo che gli gravitava intorno, in una gamma di sfumature che declinava tutto lo spettro delle ipotesi aperte dalla riflessione di matrice maritainiana sulle esigenze cristiane in politica; una perdita di

spazio che avrebbe portato, già nel 1948, alla decisione del ritiro dalla vita politica, solo tre anni dopo autorizzato dalla S. Sede.

Proprio nella considerazione dell'apertura ai problemi della Chiesa sta il carattere di novità della trattazione biografica di Galavotti rispetto alle ricostruzioni esistenti di questo periodo della vita di Dossetti, finora incentrate sulla parabola politica. All'imponente sforzo compiuto per individuare una tempistica nell'evoluzione della proposta dossettiana, di cui è ripercorsa la complicata e rapida maturazione con costanti e precise puntualizzazioni, non corrisponde tuttavia un analogo tentativo di analizzare le implicazioni e l'influenza del magistero intransigente e degli habitus del laicato organizzato e valutare quanto abbiano pesato sull'azione politica del deputato reggiano, con il rischio che la vicenda sia incautamente interpretata nella chiave dell'ennesima occasione mancata del dopoguerra. Si tratta tuttavia di un aspetto che un prossimo capitolo potrà forse sviluppare più facilmente guardando alle vicende successive. Per la completezza della ricostruzione, l'attento lavoro di recupero delle fonti e l'ampia rassegna della letteratura esistente, nonché per la ricchezza dei documenti ampiamente riportati (anche in misura sovrabbondante, con l'effetto di una certa verbosità: per esempio cfr. pp. 380 e 858n.), il volume di Galavotti si pone come punto di riferimento e strumento imprescindibile per futuri scavi analitici a carattere tematico.

Giacomo Canepa