

RECENSIONI

EMILIANO RUBENS URCIUOLI, *Per un'archeologia del "noi" cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II secolo e.v.)*, LEDIZIONI, Milano 2013, pp. 331.

Il libro di Urciuoli si propone di ricostruire come si sia formato l'immaginario cristiano dalla metà del II secolo ai primi decenni del III, soprattutto in quattro aspetti (a cui sono dedicati i quattro capitoli del libro), e soprattutto dal punto di vista della elaborazione teorica di alcuni pensatori e teologi seguaci di Gesù. Il libro riguarda perciò non il formarsi del cristianesimo, ma dell'immaginario di soggetti che proprio grazie a questo immaginario si sono unificati in quel fenomeno storico collettivo che a un certo punto comincia a chiamarsi cristianesimo. Urciuoli vuole mettere a fuoco: «l'insorgenza di un fenomeno identitario nuovo, quale l'apparizione di un dire e di un sapere cristiani su se stessi» (p. 23).

I quattro scenari sono dunque: i concetti di uomo, *ethnos*, città, filosofia, scelti perché fondamentali nel mondo antico, presi in esame nell'ambito greco e romano mostrando però anche, volta per volta, come gli ebrei, già prima dei seguaci di Gesù, si fossero con essi misurati.

Lo scopo, nel prendere in esame i concetti di "uomo naturale, di "greco", di "cittadino ateniese", di "filosofo platonico", è di vedere come alcuni seguaci di Gesù li abbiano fatti propri modificandoli per accedere al "genere di comunità immaginate in cui quelle soggettivazioni rientrano (umanità, *ethnos*, corpo civico, scuola filosofica)" (p. 296), pur trasformate in senso "cristiano".

I punti di partenza di Urciuoli corrispondono alla più recente storiografia dei primi due secoli cristiani. Anzitutto, la radicale differenza (discontinuità) tra quello che Urciuoli definisce "evento cristico" (io parlerei della figura storica di Gesù) e il cristianesimo che comincia a prendere una forma individuabile *all'incirca* a partire dalla seconda metà del II secolo. Poi l'abbandono di quella storia a ritroso per la quale le origini starebbero a fondamento di una presunta evoluzione successiva: «Chi si aspettasse di accedere, tramite questa lettura, alla donazione preistorica di un'entità sovrastorica – magari la propria – potrebbe restare deluso: nessun segreto "originale", nel senso di un passato «atemporalmente fondante», il contenuto di una coscienza presente, attende qui di essere colto in *flagranti*» (p. 23).

Urciuoli coglie il problema centrale della storia del cristianesimo delle origini: non si tratta solo del passaggio dall'ebraicità di Gesù alla non ebraicità del cristianesimo, ma anche del passaggio dalla rottura che Gesù esigeva con le condizioni normali di esistenza all'integrazione piena in una società. Urciuoli ha percepito con chiarezza questo secondo aspetto del passaggio da Gesù al cristianesimo. Ciò gli permette di mettere a fuoco il momento formativo della metà II e inizio III secolo: «Se ai tempi di Paolo e Tertulliano credere alla messianità di Gesù [...] conduce in molti casi a smettere di appartenere a una serie determinabile di gruppi umani dati (gruppo familiare, etnico, corpo civico etc.), all'epoca di Nestorio e Cirillo l'appartenenza ai vari ordini dell'umana società è situazione già presupposta dalla fede del suo glorioso Regno» (p. 293). «A distanza di un paio di secoli col dire sì al Cristo si è passati dal dire no a ciò che si è (*Ego non sum Ego*) al dire sì a ciò che si è (*Ego sum Ego*)» (p. 293).

Scrivendo Urciuoli: «Ripulita dalla metafisica, l' "eredità" (*Herbschaft*)" cristiana vacilla sul basamento mobile di avvenimenti che la svelano per quello che è: un artificio screziato dal divenire e dal caso, costruito sul proliferare di eventi puntuali

e disparati, la cui cristallizzazione in edificio memoriale è il prodotto accidentale di sovrapposizioni, raccordi, collisioni di forze prive di una tale intenzione primordiale» (p. 23). Parole mosse dal bisogno giusto di criticare una visione provvidenzialistica, teologica e teleologica della storia cristiana che così difficilmente si libera dai suoi presupposti dogmatici. L'esigenza di distinguere il quando, il dove e il come della nascita del cristianesimo è stata presente in alcuni degli storici ed esegeti che si sono dedicati al tema negli ultimi decenni. Urciuoli si innesta quindi su studi sicuri, seppure con un'impalcatura concettuale nuova a lui propria. Traducendo nei miei termini: di cristianesimo si deve sempre parlare al plurale non solo nelle origini, ma anche per il periodo che va dalla metà del II secolo alla metà del III.

I quattro capitoli iniziano sempre con una definizione dell'apparato concettuale analitico. Ma nessuno potrà attribuire a Urciuoli un metodo deduttivo. È dall'analisi dei testi antichi che si tenta di far emergere gli scenari concettuali in cui i seguaci di Gesù esprimono la propria credenza.

Urciuoli parte dalla definizione platonica di uomo (nella sua terminologia "macchina antropologica nr. 1) per passare poi alla macchina antropologica nr. 2: il concetto aristotelico («la piramide antropologica aristotelica risulta composta di pochi superuomini, alcuni standard e moltissimi subumani», p. 44). Si tratta di "un apartheid intraspecifico" (p. 45). «Nello stadio della polis [...] la sovrumanià a vocazione apolitica del saggio e l'umanità perfetta e del tutto politica del cittadino maschio adulto libero superano, staccano e sorpassano due volte alcuni lacerti antropomorfi [semplificando: donne, schiavi, bambini]» (p. 49). Poi Urciuoli passa ad esaminare le concezioni di uomo della cultura giudaica, a partire dal *Genesi*, in cui «l'umanità è designata dalla sua sessualità» e 'adam è «nome collettivo designante l'umanità nei suoi due sessi» (p. 53). Per Urciuoli, «il prototipo semantico della specie è, per molti versi, l'uomo Noè, in quasi nessun senso l'uomo Abramo e, ancora meno, l'uomo Mosè. L'ebreo è centrale per la storia biblica come per la storia universale della salvezza, ma è laterale rispetto all'idea di uomo» (pp. 62-63). Siamo di fronte a una «de-naturalizzazione delle differenze intraspecifiche» (p. 66). Per chiarire come si formi il concetto di "umanità cristiana", Urciuoli parte da Tertulliano affermando che questo autore, laddove fa appello al concetto dell'unità del genere umano, non mette in luce «un guadagno specifico del pensiero antropologico cristiano», perché questa idea che parla «di un'etica che finisce là dove comincia il bestiale» «è una delle macchine antropologiche più semplici che l'antichità abbia progettato» (p. 69). Nulla di cristiano quindi. Anche il testo paolino di *Romani 2* non perviene a una concezione cristiana di umanità. Ripetendo Jervell, Urciuoli afferma: «Paolo non conosce alcuna nozione dell'uomo nuovo come uomo vecchio rinnovato», e conclude: «avrebbe potuto trovarla, ma non l'ha cercata» (p. 87). Per un concetto cristiano di umanità (assente anche nel *Vangelo di Tommaso*), bisognerà attendere gli *Atti* di Andrea: «forse per la prima volta dalla comparsa dei seguaci di Gesù, un principio antropogenetico notifica il credente come prototipo semantico della sua specie: la macchina che produce l'umano diviene così una macchina "cristiano-logica"» (p. 94). Alla cristianizzazione della nozione di umanità si arriverà in sostanza solo nella seconda metà del II secolo (p. 79). Ci troviamo, quindi, di fronte a una tesi storiografica nuova (tutto il primo capitolo è una trattazione molto originale).

Il capitolo secondo (*Ethnos cristiano*) parte da un concetto antropologico di *ethnos* (pp. 101-104) non essenzialista e privo della dimensione razziale-biologica, secondo una corretta prospettiva teorica (penso a J.L. Amselle e F. Remotti). Nel "mondo mediterraneo e mediorientale antico", era frequente un "diffuso schema pri-

mordialista”: «una data entità sociale non poteva né presentarsi né essere riconosciuta come popolo senza previa individuazione di un fondatore storico-genetico cui ricollegare la propria discendenza» (p. 104). Avremmo «una tendenza comune alla etnicizzazione»: «la trasposizione in termini etnici muovi di volta in volta a partire da un preciso criterio etnologico (religioso, linguistico culturale, giuridico-politico)» (pp. 106-107). In questo capitolo, lo scopo è «l’investigazione storico-discorsiva delle condizioni che hanno reso possibile la comparsa, sotto varie forme, di un’“etnicità cristiana”». Nell’esaminare le diverse vicende del concetto cristiano di Vero Israele, Urciuoli per «eludere i rischi connessi a un’impropria comprensione teleologica delle dinamiche inerenti alla formazione dei concetti teologici», preferisce “procedere dall’individuazione della compiuta attestazione del tema alla verifica dei suoi eventuali prodromi» (p. 111). Parte perciò da Giustino che “estromette il giudaismo coevo” da una legittima figliolanza da Abramo, che è tale solo per i credenti in Cristo, e unisce a loro popolazioni “eticamente eterogenee” (p. 113). Giustino non arriva a includere i giudei attuali con i gentili in unico *ethnos*. Rimangono “due Israele” (p. 114). Una domanda che rivolgerei a Urciuoli è se abbia bene inteso il senso dell’essere “giudei”. Urciuoli vuole dire che la vera identità è data dal nome di Israele non da quello di giudei. Non sono d’accordo. Può darsi che Israele si definisca «nella convinzione di essere titolare della promessa e della benedizione che a quel nome si legano come un significato al suo significante», ma in realtà nel *Dialogo con Trifone*, gli interlocutori sono dei giudei che si sentono tali come appartenenti ad un gruppo che ha origini territoriali e proprie pratiche, pur condividendo relazioni con il resto del mondo e pur condividendo la filosofia greca. Mi sembra in sostanza che si dovrebbe meglio ragionare su due livelli: la pratica reale e la teoria, ambedue presenti nel *Dialogo* di Giustino.

Taziano sceglie una via opposta a quella di Giustino. «La “barbarizzazione” dell’elemento giudaico [e non “il radicamento greco dell’annuncio cristiano”] costituisce il tramite concettuale tra l’attivazione di un preciso discorso etnografico e il suo accomodamento alle esigenze apologetiche del messaggio cristiano» (p. 131). Urciuoli si propone poi di rintracciare il successivo formarsi dell’idea del *tertium genus* (pp. 136-154). Cito solo la conclusione relativa a Clemente Alessandrino: «Se i cristiani, a differenza dei frigi e degli arcadi, costituiscono un *ghenos* primordiale partecipe di una vicenda divina che presiede alla costituzione del cosmo e alla creazione dell’uomo, è per via di uno statuto antropologico [...] che prescinde dalla [...] eredità spirituale di Abramo e dalla teorizzazione di una genia di giusti» (p. 158). Le concezioni dei cristiani come popolo, come *ethnos*, mutano quindi da autore ad autore e non costituiscono una specie di linea evolutiva nel tempo per la quale coeentemente si sviluppa un’idea unica che si forma lentamente e che preesiste in nuce allo sviluppo determinandolo. Urciuoli mostra un frastagliarsi non convergente di risposte in momenti, autori, tempi e aree differenti. Questo mi sembra un buon approccio storico.

Nel Capitolo terzo, Urciuoli affronta il passaggio dal “dispositivo messianico” di Gesù, che esige uscita dalle situazioni esistenziali e sociali consuete, ad un discorso sul pensare un corpo civico cristiano. Il problema si pone per la mancata *parusia*: «l’allentamento della pressione utopica cambia il modo di essere nel mondo e altera il rapporto tra eterotopia e realtà» (p. 222).

Il capitolo quarto (*Scuola filosofica cristiana*), si svolge in discussione con le tesi principali storiche sull’evoluzione della filosofia antica nel I e II secolo (in particolare A.D. Nock e P. Hadot, fino al confronto con le proposte sul Gesù cinico) soprattutto

per quanto riguarda il rapporto tra la dimensione pratica della vita filosofica e la sua giustificazione teoretica. Se avessi più spazio valorizzerei le molte osservazioni parziali dell'autore. Mi limito alla tesi storiografica centrale che condivido: «nel giro di un secolo, la “stoltezza” con cui Paolo costernava i greci sembra dissolta a beneficio di una “sapienza” nel più greco dei sensi» (p. 247). È anche da condividere che in Gesù «il messianismo [...] concerne la dimensione religioso-politica dell'esperienza umana» (p. 248) e «pare refrattari(o) a servirsi della “tecnostuttura” filosofica greca» (pp. 248-249). Ma poi Urciuoli sfuma questa netta contrapposizione per mostrare come già in Filone: «la strada era segnata» per una «previa raffinazione dei suoi più indigesti grani messianici». Salto la trattazione di Paolo, Atti e Giovanni su cui convergo (pp. 251-271). Le ultime pagine del capitolo (272-289) sono dedicate a mettere in luce un'ulteriore grande svolta nella storia cristiana: l'evoluzione verso il concetto di eresia, «la nascita dell'eresiologia e dell'ancella della teologia».

In conclusione, merito di Urciuoli è l'attenta ricostruzione di schemi mentali greci, romani ed ebraici in cui il messaggio di Gesù viene variamente pensato (i quattro principali “ambiti di soggettivazione”, nella sua terminologia). Urciuoli ha saputo rendere conto della discontinuità con quello che egli definisce “evento cristico” (e non presupporla). Ha fatto emergere una potente immagine delle frastagliate forme del formarsi di molteplici modi cristiani di relazionarsi al mondo circostante, mostrando l'impossibilità di ricondurli a una unica matrice e a un'unica linea evolutiva. Tutto ciò manca spesso nelle storie del primo cristianesimo.

Certo, Urciuoli non ci dà una storia sociale del primo cristianesimo. La sua analisi si concentra sull'espressione teorica e non sulle strategie pratiche di inserimento sociale, ma questa non è una critica: sarebbe stata un'altra ricerca con altro taglio disciplinare. Il suo è un contributo positivo alla comprensione del modo di pensare e di dire. Altri potranno fare altra cosa. Anzi, il suo esempio è ripetibile per la ricerca di altri scenari (e altre aree) in cui misurare l'inserimento dei seguaci di Gesù nel mondo antico. Sono certo che l'esempio di Urciuoli susciterà una proliferazione di studi in questo senso.

Il libro è frutto di una concentrazione su una cospicua mole di testi e di aree disciplinari, dalla filosofia e dall'antropologia culturale alla storia della filosofia antica, all'esegesi biblica, alla storia del giudaismo antico e alla letteratura cristiana antica. Emerge l'esigenza di liberare la disciplina della storia del cristianesimo dalle origini da una terminologia troppo confessionale dipendente dalle teologie storiche delle chiese. Se si vuole comprendere il senso generale dei fenomeni cristiani si tratta di comprenderli con categorie generali, anche se il linguaggio spesso inconsueto e difficile di Urciuoli richiede a volte di essere tradotto, soprattutto per chi non è avvezzo alle categorizzazioni di un ambiente culturale che mi sembra prevalentemente francese. Ma è l'esigenza di comprendere che muove l'autore a trovare strumenti concettuali alternativi.

Urciuoli ha il merito di affrontare in una tesi di dottorato un tema di enorme portata, il formarsi dell'immaginario cristiano, e di farlo con categorie che permettono di afferrare il movimento, la trasformazione. Si pensi che molti dei libri su questo argomento non sfuggono a volte alla mera offerta di medaglioni statici su singoli momenti, personaggi o gruppi.

Mauro Pesce

TAMAR HERZIG, *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, tr. it. di Adelisa Malena e Marianna Scarfone, CAROCCI, Roma 2014, pp. 319 (ed. or. The University of Chicago Press, Chicago-London 2008); *Christ transformed into a virgin woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris and the defense of the faith*, EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA, Roma 2013, pp. 330.

Dall'ammirazione, precocemente espressa, per Caterina da Siena e la francescana Caterina Vigri, all'insistenza sull'importanza di una riforma dei comportamenti femminili, in attesa della *renovatio*, il legame di Girolamo Savonarola con le donne, laiche e religiose, rimase uno fra gli aspetti più controversi e ambigui della sua parabola spirituale e politica, fino alla tragica confessione del frate, il quale, sotto tortura, ammise di aver frequentato visionarie e di aver tratto i primi spunti per le sue prediche dalle loro rivelazioni.

Al variegato, e per molti versi oscuro, universo femminile che accompagnò l'esperienza savonaroliana sono dedicati i due lavori di Tamar Herzig, strettamente intrecciati. Accanto alle figure di donne che appoggiarono Savonarola nella sua missione profetica e politica, la studiosa ha voluto riportare alla luce l'attività di altre carismatiche religiose, le quali avrebbero raccolto l'eredità spirituale del frate dopo la sua morte, partecipando attivamente a un movimento savonaroliano che percorse l'Italia settentrionale lungo il secolo XVI. La tesi sostenuta nel primo libro, *Le donne di Savonarola*, è, infatti, quella secondo cui, negli anni successivi all'esecuzione di Savonarola, «sante donne affiliate ai circoli savonaroliani» (p. 183) emersero quali influenti *leader* spirituali nell'Italia settentrionale. Il contributo reso da numerose mistiche alla diffusione della riforma savonaroliana, fuori dai confini toscani, fu oscurato, secondo l'Autrice, da successivi interventi a opera dei discepoli del frate, preoccupati di esaltarne l'ortodossia e di recidere ogni legame con forme di spiritualità visionaria divenute ormai sospette.

Il progetto riformatore di Savonarola fu sostenuto da alcune note mistiche fiorentine, quali Camilla Bartolini Rucellai e Bartolomea Gianfigliuzzi, a cui è dedicato il primo capitolo di *Le donne di Savonarola*, sorta di introduzione al tema centrale. Non mancò chi utilizzò il proprio carisma profetico e visionario in favore degli oppositori del frate, come la monaca Maddalena, che nel 1495 predicò contro Savonarola, sfidandolo a confrontarsi pubblicamente con lei, e ne predisse la caduta. La predicazione di Maddalena e le accuse, ripetutamente rivolte a Savonarola, riguardanti i suoi contatti con visionarie fiorentine, condussero i piagnoni a un atteggiamento molto prudente nei riguardi delle donne che, con le loro rivelazioni, intendevano favorire la causa savonaroliana. Dopo la morte del frate di San Marco, sottolinea Herzig, le esperienze estatiche femminili furono costantemente tenute sotto controllo dai suoi discepoli fiorentini, per assicurarsi che esse non danneggiassero la causa savonaroliana, fino alla loro definitiva repressione. Se il carisma visionario della monaca Jacopa de' Rondinelli fu strumentalizzato, almeno inizialmente, dai devoti di Savonarola, che ne fecero una delle loro portavoce, altre mistiche dalla più forte personalità, quali Domenica Narducci e Vincenza Nemi, secondo l'Autrice, furono messe a tacere o spinte a recidere ogni legame con i frati di San Marco. Contemporaneamente, almeno fino alla metà del Cinquecento, il sostegno offerto alle esperienze visionarie femminili diventò «una delle modalità principali dell'impegno maschile nell'attività savonaroliana nel Nord Italia» (p. 211), almeno nei circoli non direttamente soggetti all'influenza dei domenicani fiorentini.

La prima visionaria non toscana a essere presa in esame dall'Autrice è Colomba Guadagnoli da Rieti, morta nel 1501, fondatrice del monastero di penitenti di

Santa Caterina da Siena a Perugia: quest'ultimo rappresenta, osserva Herzig, la prima comunità religiosa femminile costituita in esplicito accordo con le istanze riformatrici espresse da Girolamo Savonarola. L'Autrice, sia pure riconoscendo che non si sa praticamente nulla su un circolo savonaroliano attivo a Perugia nell'ultimo scorcio del Quattrocento, sottolinea l'elogio reso a Savonarola dall'autore della più antica *Vita* di Colomba, il domenicano Sebastiano Bontempi; attraverso documenti quali la versione latina dell'opera di Bontempi, tradotta e rielaborata da Leandro Alberti nel 1521, Herzig dimostra la devozione verso Savonarola precocemente espressa da Colomba.

La fama di Colomba da Rieti non era ignota a Lucia Brocadelli, un'altra visionaria impegnata, secondo l'Autrice, a promuovere la causa savonaroliana, grazie al sostegno del duca Ercole I d'Este: quest'ultimo la sottrasse alla comunità di Viterbo nel 1499 e fondò per lei, a Ferrara, un monastero di penitenti domenicane. Lucia Brocadelli stabilì contatti epistolari con Colomba che, secondo Bontempi, aveva testificato l'origine divina delle stigmate attribuite a Lucia. Ammiratrici di Colomba furono anche Osanna Andreasi da Mantova e Colomba Trucazzani, fondatrice di un monastero di penitenti domenicane a Milano, che non la conobbero personalmente ma, rileva Herzig, contribuirono con successo a diffonderne il culto nell'Italia settentrionale.

Gran parte dei due lavori di Tamar Herzig sono dedicati a Lucia Brocadelli e ai suoi rapporti con il «savonaroliano» (p. 70) Ercole I d'Este: l'esperienza mistica di Lucia si colloca, secondo l'Autrice, nell'alveo della devozione savonaroliana a Ferrara, che aveva il centro più rappresentativo nel monastero osservante di Santa Maria degli Angeli, vicino a cui fu costruito il monastero guidato da Lucia. Qui trovarono posto tre fanciulle di Sincino, presentate a Lucia dalla penitente domenicana Stefana Quinzani, e una nipote di Savonarola, Veronica. L'attività filosavonaroliana di Lucia costituì, secondo l'Autrice, il motivo determinante della sua rapida ascesa e della sua altrettanto repentina caduta: dopo la morte di Ercole, infatti, la donna fu privata dei privilegi di cui aveva fino ad allora goduto e ridotta al silenzio.

Stefana Quinzani e la sua consorella Osanna Andreasi sono celebrate per i loro doni mistici, insieme a Lucia, in una breve collezione di testi pubblicata a Olomouc, in Moravia, nel 1501, dal domenicano Heinrich Institoris, autore del notissimo *Malleus Maleficarum*. Il pamphlet, *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiratione digna*, è oggetto di un'approfondita analisi nel più recente libro di Herzig, *Christ transformed into a virgin woman*. L'opera è definita da Tamar Herzig come «an intriguing intersection of female sanctity and the anxiety over diabolic witchcraft, Christian heterodoxy, Jewish obstinacy, and the growing Turkish threat» (p. XII). Essa dimostra, osserva l'Autrice, i contatti stabiliti fra i sostenitori delle tre mistiche domenicane ivi celebrate e i predicatori itineranti, per diffondere in Europa il modello italiano delle «sante vive». Lo *Stigmifere* costituisce un nuovo tassello nell'opera letteraria di Institoris contro la stregoneria: infatti, osserva Herzig, le identiche ragioni, intrinsecamente legate alla natura femminile, che, secondo l'inquisitore, rendono le donne più vulnerabili alle tentazioni del demonio, possono anche trasformarle in docili portavoce della volontà divina.

I primi capitoli di *Christ transformed into a virgin woman* sono un'esauriva biografia di Institoris prima del suo incontro con Lucia Brocadelli, nel 1506: il ruolo centrale del *Malleus* nel pensiero dell'inquisitore alsaziano è discusso e sfumato da Herzig, che si concentra sulle opere precedenti del domenicano e sui suoi frequenti soggiorni sul territorio italiano.

Nelle pagine successive, l'esperienza mistica di Lucia Brocadelli, e la sua celebrazione, sono studiate come parte integrante degli sforzi compiuti dall'ordine domenicano per ottenere il riconoscimento papale dell'autenticità delle stigmate attribuite a Caterina da Siena, in aspro conflitto con i francescani. Nell'analisi di Herzig, la promozione della santità di Lucia Brocadelli, Osanna Andreasi e Colomba da Rieti, operata da Institoris, è collocata, inoltre, nel contesto della lotta di quest'ultimo contro gli Hussiti. Un intero capitolo del libro è dedicato al *Carmen theocasticon de Lucia Narniensis*, inserito nelle edizioni latina e tedesca dello *Stigmifere*: esso rappresenta il primo testo a stampa conosciuto a descrivere le stigmate di Lucia e le estasi che le precedettero. L'ultima sezione del libro è dedicata alle successive edizioni dello *Stigmifere*, pubblicate fra il 1501 e il 1502; la tesi dell'Autrice è che la diffusione del pamphlet in Europa facilitò l'ascesa di altre mistiche, quali Anna Laminit, Maria di Santo Domingo e Margareta Bruch. Successivamente, Herzig analizza brevemente il destino del misticismo estatico femminile sui territori che abbracciarono la Riforma; l'appendice del libro presenta, infine, l'edizione critica dello *Stigmifere*.

L'opera di Institoris e la sua energica azione, volte a promuovere la santità di Lucia, Osanna e Stefana, dimostrano, secondo Tamar Herzig, che le categorie di genere costituiscono uno strumento fondamentale per lo studio del pensiero religioso fra XV e XVI secolo: esse giocano un ruolo di primo piano non solo nella riflessione teorica sulla stregoneria e sulla santità femminile, ma anche nello scontro con differenti sistemi di credenze, quali l'Islam e il giudaismo. L'Autrice riprende la tesi secondo cui la modalità profetico-politica della santità estatica femminile sarebbe legata al tentativo, da parte dei principi, di rafforzare il proprio potere, fornendogli una giustificazione carismatica, in momenti di profonda crisi: tuttavia, rileva Herzig, il modello rinascimentale delle "sante vive" e profetesse di corte non risulta legato soltanto all'ambito delle guerre italiane, ma deve essere studiato nel più ampio contesto europeo. Secondo Herzig esso scomparve, comunque, nella seconda metà del Cinquecento, con l'eccezione della penisola iberica, in cui sono attestate delle reminiscenze del fenomeno all'inizio del XVIII secolo.

I primi decenni del Cinquecento rappresentarono, scrive Herzig in *Le donne di Savonarola*, la crisi del movimento savonaroliano in Italia e la fine della «fase di apogeo delle sante donne carismatiche nei circoli savonaroliani dell'Italia settentrionale» (p. 203): loro tarde emule furono la piemontese Caterina da Racconigi, protetta da un ammiratore di Osanna, il fervente savonaroliano Gianfrancesco Pico, e la monaca agostiniana Arcangela Panigarola, priora del monastero di Santa Marta a Milano. L'ipotesi dell'esistenza di un movimento femminile savonaroliano, non limitato alla Toscana medicea, era già stata cautamente avanzata da alcuni studi precedenti al libro di Tamar Herzig, che avevano proposto di assumere al suo interno il movimento cateriniano, rappresentato dalle "sante vive" rinascimentali. Nonostante la sistematica opera di repressione attuata dai simpatizzanti di Savonarola, a partire dal Concilio di Trento fino alla prima metà del XIX secolo, le fonti analizzate da Tamar Herzig, in gran parte inedite, confermano, secondo la studiosa, «il contributo delle donne carismatiche alla diffusione della riforma savonaroliana fuori dalla Toscana» (p. 209).

Fra i meriti dei due libri presi in esame c'è, senza dubbio, l'aver messo in luce la necessità del ritorno a un approccio diretto con le fonti archivistiche. La tradizione manoscritta dei testi, in massima parte a carattere agiografico, presi in considerazione dall'Autrice, restituisce, in effetti, un quadro molto complesso, in cui occorre districarsi fra molteplici interventi di rielaborazione e censura, spesso occultati nelle poche edizioni date alle stampe e ancora consultabili. Personaggi controversi, quali

Lucia Brocadelli, acquistano caratteri più definiti, grazie alla lettura di testi di grande interesse, finora sostanzialmente ignoti, come l'*Autobiografia* e le *Rivelazioni* scritte dalla stessa Lucia, oggetto di recenti pubblicazioni. Felice, inoltre, è la scelta di analizzare una mistica assai poco nota, la domenicana Caterina da Racconigi, tramite fonti manoscritte, quali la biografia scritta da due domenicani osservante e il più antico esemplare del *Compendio* della sua vita, compilato da Gianfrancesco Pico, mettendo in secondo piano i testi agiografici a stampa.

Lo studio di fonti inedite ha consentito all'Autrice di integrare i risultati raggiunti dalla recente storiografia, in particolare di scuola italiana e anglosassone, con una messe di informazioni che certo incoraggeranno nuove ricerche sul reale peso dell'eredità savonaroliana fuori dai ristretti territori medicei. Tuttavia, la ricchezza e la complessità dei testi presi in considerazione da Herzig, la nebulosità della loro tradizione e i riferimenti incrociati non sempre immediatamente riconoscibili richiederebbero, in primo luogo, una riflessione indirizzata a evidenziarne le caratteristiche peculiari e le reciproche influenze, piuttosto che volta a collocarli in un quadro complessivo, ricostruito attraverso categorie storiografiche delineate a priori.

L'esperienza individuale e politica di Savonarola, con il suo drammatico epilogo, lasciò senza dubbio un segno profondo nella tradizione dell'osservanza, non soltanto domenicana: essa ebbe un inevitabile impatto su coloro che auspicavano un rinnovamento morale e spirituale, in un'area della cristianità, come quella italiana, travagliata dai conflitti politici. Ma, come incidentalmente osserva l'Autrice, non tutti i promotori di una *renovatio* si riconoscevano come eredi di Savonarola. C'è da domandarsi, in effetti, quanto il termine «savonarolismo», generosamente utilizzato da Herzig, sia applicabile a generiche tendenze riformatrici, che non potevano riconoscersi in un progetto storico-politico profondamente legato all'esaltazione di Firenze, quale era stato quello ideato da Savonarola e dai suoi seguaci fiorentini. Nonostante le caute precisazioni di metodo, infatti, nella ricostruzione dell'Autrice le numerose mistiche che popolano il panorama religioso della prima età moderna risultano affiliate a un gruppo dai contorni netti, i cui membri sono chiaramente riconoscibili. Tuttavia, credo che i molteplici fattori politici e socio-culturali che accentuarono il ruolo pubblico dei carismi femminili e, successivamente, condussero alla loro emarginazione – ma non alla loro scomparsa – non possano essere schematicamente risolti in una dialettica fra gruppi filosavonaroliani e anti-savonaroliani; la definizione di un savonarolismo esteso fuori dai confini dello Stato mediceo implica, fra l'altro, la tendenza a considerare Savonarola come un personaggio che irrompe sulla scena spirituale italiana, esaltandone la novità, piuttosto che gli elementi di continuità con la secolare tensione profetica e apocalittica su cui si innesta la parabola del frate.

Le mistiche prese in esame dall'Autrice espressero, direttamente o, più spesso, attraverso la mediazione di devoti e agiografi, ammirazione per Savonarola, considerandolo martire di una riforma che tardava a realizzarsi: ma forse questo non basta per sostenere che le loro esperienze estatiche avessero quale obiettivo primario quello di diffondere la devozione verso Savonarola e la promozione di una «catena di successione» di visionarie savonaroliane (p. 77). La questione che occorrerebbe porsi non è tanto sapere se queste donne dedicassero tutto il loro tempo, o almeno gran parte di esso, alla causa savonaroliana, quanto chiedersi se il loro intenso misticismo fosse davvero percepito, da chi le circondava e le sosteneva – ma anche da chi le avversava – come parte di sovversive attività savonaroliane, in cui esse erano impegnate. L'ammirazione di Colomba da Rieti per Savonarola non le impedì di suscitare la pubblica approvazione di Alessandro VI, il grande avversario del frate;

d'altra parte, una «visionaria antisavonaroliana» (p. 168) come la bolognese Elena Duglioli, contava fra le sue devote ammiratrici la marchesa Anna del Monferrato, che magnificò a Gianfrancesco Pico i benefici ricevuti da Caterina da Racconigi, definita dall'Autrice una «venerata santa viva savonaroliana» (p. 189). Lucia Brocadelli era sicuramente circondata da simpatizzanti di Savonarola, che confortava con le proprie rivelazioni, ma la sua inquieta spiritualità non si risolveva nella promozione del culto verso il frate: peraltro, come hanno sottolineato recenti studi, non si è ancora riflettuto a sufficienza sulla reale natura del «savonarolismo» del suo protettore, Ercole d'Este. Ancora più complesso è il discorso riguardante le persecuzioni subite da Caterina da Racconigi, le quali non furono dovute a simpatie savonaroliane – attribuite, del resto, solo dai suoi più tardi agiografi: piuttosto, esse affondano le radici in un tessuto sociopolitico ancora poco noto. Di fatto, peraltro, le «attività di impronta savonaroliana» (p. 190) che avrebbero contraddistinto Caterina si riducono a due visioni di Savonarola come beato, una raccontata da Gianfrancesco Pico, sempre all'affannosa ricerca di prove della santità del frate, e l'altra dal più tardo continuatore del *Compendio*. Le relazioni fra Caterina da Racconigi e Lucia Brocadelli, che si sarebbero incontrate misteriosamente nella cella di Lucia, si spiegano facilmente pensando a un intervento del più antico agiografo di quest'ultima, il quale le aveva conosciute entrambe. Questi occasionali contatti fra carismatiche visionarie, orchestrati dai confessori, ci restituiscono un'immagine dell'impegno profuso dai domenicani della *provincia utriusque Lombardiae* per cercare una figura fondante dell'osservanza nelle regioni dell'Italia settentrionale, che potesse farsi garante della santità delle consorelle, e costituisse un modello pari a Caterina da Siena. Per quel che concerne Arcangela Panigarola, è vero che quest'ultima aveva proclamato, attraverso una visione, la santità di Savonarola; tuttavia, il filofrancesismo di alcuni membri dell'Oratorio della Divina Sapienza non può essere assunto come prova di tendenze savonaroliane: l'idea di una vocazione messianica della monarchia francese era, infatti, ben presente alla riflessione profetico-apocalittica di matrice filofrancese, almeno a partire dal XII secolo. L'ammirazione occasionalmente espressa per il rigore morale di Savonarola, piuttosto che come adesione a una spiritualità di stampo savonaroliano, potrebbe essere intesa come naturale conseguenza della speranza in una riforma spirituale della Chiesa, nutrita da Arcangela e dai suoi discepoli. Per quanto riguarda Domenica Narducci, studi approfonditi hanno dimostrato che la rottura fra la donna e i frati di san Marco non fu dovuta alla volontà di questi ultimi, che non le avrebbero consentito di giocare un ruolo attivo nella loro riforma. In realtà, la figura di Domenica si contraddistingue per la convinzione di essere portavoce di un messaggio profetico incardinato nella Scrittura, che costituiva, secondo lei, l'autentico retaggio di Savonarola: fu questa profonda consapevolezza a condurla al distacco dai frati di San Marco, decisione sofferta, ma non passivamente subita.

La complessità e la ricchezza di itinerari spirituali femminili in età moderna suggerisce l'opportunità di collocare il misticismo estatico, di cui gli appassionati studi di Tamar Herzog ci offrono un vivido spaccato, nell'ambito di una corrente di pensiero e di una modalità di comunicazione socio-politica trasversali, senza ricorrere a rigide classificazioni. Queste ultime, infatti, rischiano forse di troppo semplificare il groviglio di angosce escatologiche e speranze collettive che alimentò, come un fremito doloroso ma fecondo, le inquietudini religiose e politiche del primo Cinquecento.

Elisabetta Lurgo

MARIO ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, CAROCCI, Roma 2014, pp. 295.

La sintesi di Mario Rosa presenta al lettore una panoramica delle problematiche che il fenomeno del giansenismo italiano suscitò, illustrandone il contesto, gli uomini, le idee e gli interventi. Ci ripropone temi un tempo molto frequentati dagli storici (come la conclusione del volume dimostra) e oggi meno presenti, accompagnandoci fino ad un punto d'arrivo che si rivela un nuovo punto di partenza. Un'indagine preziosa per un fenomeno dell'Italia del Settecento destinato a riverberare nelle più svariate componenti della vita politica e religiosa italiana, fino all'età contemporanea.

Il lavoro segue «un'esperienza quasi cinquantennale di ricerca da parte del suo autore, una riflessione su quanto egli stesso ha potuto presentare nel corso dei suoi studi e quanto un'imponente bibliografia ha sviluppato dal secondo dopoguerra ad oggi» (p. 21). Tra gli studi di Rosa che ne costituiscono il sostrato, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano* (Bari 1969) ricostruisce il ribollire di un mondo intellettuale, segnato dalla cultura storico-erudita di Muratori, dalle speranze del pontificato di Benedetto XIV, dal difficile dialogo coi Lumi, dalla stagione leopoldina. Snodi che trovarono una preziosa appendice documentaria nel successivo *Politica e religione nel '700 europeo* (Firenze 1974). La curatela della raccolta di saggi *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano* (Roma 1981) permetteva di approfondire ulteriori aspetti di tali fenomeni. Tra i contributi più recenti della sua vasta produzione, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore* (Venezia 1999) aggiungeva riflessioni sulla mistica e il devozionismo a cavallo fra Seicento e Settecento e sulle diverse correnti dell'*Aufklärung* cattolica. In ultimo, *La contrasta Ragione. Riforme e religione nell'Italia del Settecento* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009) allungava invece la prospettiva della ricerca nel misurare i mutamenti occorsi fra Settecento e Ottocento nelle istituzioni ecclesiastiche e nella vita religiosa.

Nei tredici capitoli de *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, Mario Rosa traccia un percorso che si dipana dalle prime condanne del giansenismo (bolla *Cum occasione*, 1653) all'esperienza della più tardiva generazione di giansenisti nell'Italia delle repubbliche giacobine e dei primi anni della Restaurazione, con uno sguardo alle ultime eco del movimento, fra “mito” e “memoria”, nel corso del XIX secolo. Seguendo l'indice del volume, la questione fondamentale da cui partire, come in ogni discorso sul giansenismo, è quella della grazia e del suo peso nell'economia della salvezza. Se Trento aveva rimarcato la necessaria cooperazione fra libertà umana e grazia divina, rimaneva in sospeso, nei termini dell'equazione, quale fosse il “peso” dell'una o dell'altra. L'opera postuma del vescovo di Ypres, «il pondo del grave *in folio* su cui è scritto *Augustinus*» (Ernesto Buonaiuti, *Il bando cristiano ed alcuni suoi interpreti*, Roma 1946, p. 245), si orientava verso soluzioni agostiniane e rigoriste, marcatamente pessimiste circa la sorte dell'uomo peccatore e in dura polemica contro la morale “gesuitica”, ed esaltava il ruolo salvifico della grazia. Si apriva così una «frattura» – rivelatasi poi insanabile – nell'«Europa cattolica, inizialmente soprattutto in Francia e nei Paesi Bassi, ma con le sue successive diramazioni anche in Italia, accentratasi a partire dalla seconda condanna del giansenismo con la bolla *Unigenitus* (1713), rivolta contro le *Réflexions morales* sul Nuovo Testamento dell'oratoriano francese Quesnel: una frattura destinata a improntare su di sé una pagina significativa della storia religiosa dell'età moderna» (p. 12).

Un punto di forza del volume è la ricostruzione di quel diagramma culturale in cui il movimento prese forma e si mosse. Agostinismo, rigorismo morale, antigesui-

tismo, la polemica contro la bolla *Unigenitus* quanto il dialogo con i Lumi e la loro rilettura nell'*Aufklärung* cattolica, la riforma della Chiesa, il rapporto con il giurisdizionalismo e il potere politico: furono proprio questi elementi che, declinati in misura diversa a seconda delle occasioni, dei luoghi e dei protagonisti, segnarono l'orizzonte del giansenismo italiano del Settecento. Nei primi decenni del secolo, se la contestata bolla non provocò reazioni aspre come oltralpe, la penisola fu comunque attraversata da fermenti significativi, complice anche il quadro geopolitico fortemente mutato dopo la Guerra di successione spagnola (1700-1713). Ne risultava quindi «un amalgama composito, ma corrosivo, che poteva accogliere il gallicanesimo e il rigorismo morale nello Stato sabaudo, le non perdute aspirazioni della scienza galileiana in Toscana, l'antiprobabilismo nella Terraferma veneta, la denuncia di Pascal e l'universale *ratio* giuridica [...] nella Napoli tardo-spagnola» (p. 37). Il progressivo acuirsi dello scontro, in particolare intorno alla bolla, portò dunque a una polarizzazione delle posizioni, tanto da definire due schieramenti: gli "zelanti", favorevoli alla sua piena applicazione e alla sua definizione quale regola di fede – cosa che riuscì nel noto Sinodo romano del 1725, un vero e proprio «colpo di mano curiale» (p. 40) –, e gli "appellanti" che proponevano il rifiuto totale del documento pontificio, secondo gli schemi gallicano-giansenisti francesi. Nel mezzo, si trovava compresso un gruppo articolato e disomogeneo, accumulato dal tentativo di voler mediare fra le due opposte polarità, in favore di una pacificazione della Chiesa. Se, in sede storiografica, tale schieramento fu genericamente identificato con l'appellativo di "terzo partito" (Émile Appolis, *Entre Jansénistes et Zelanti. Le «Tiers parti» catholique au XVIII siècle*, Paris 1960), Mario Rosa evidenzia con chiarezza come tale definizione, sebbene già circolante nel linguaggio coevo, può essere accolta a patto di non voler definire uno schieramento definito e organizzato ma una tendenza, caricata di valenze utopiche, favorevole a un dibattito interno alla Chiesa che accogliesse diverse istanze riformatrici.

Lungo l'intera penisola, il movimento seppe creare centri molteplici in cui le nuove istanze attinsero e si intrecciarono a rivendicazioni più antiche. Centri importanti furono il Piemonte, la Liguria, il Napoletano (dove il giansenismo si intrecciò alle istanze giurisdizionaliste della corte borbonica) e, in misura minore, la Sicilia. Roma divenne un centro di transito in cui personalità diverse, provenienti da altre parti d'Italia, si ritrovarono, per esigenze di formazione o per legami con la Curia, e si raccolsero in vari gruppi di cui i più significativi furono quello "dell'Archetto" e quello degli oratori della Chiesa Nuova. La Lombardia veneta fu animata da una costellazione elaborata di personaggi maggiori e minori, in particolare nei centri di Bergamo e di Brescia, tra le cui fila spiccarono personaggi come Giovanni Battista Guadagnini, impegnato in una riflessione ecclesiologica marcatamente parrochista, o Giuseppe Maria Pujati, che seppe accompagnare, alla discussione più polemica, «un'aspirazione contemplativa, squisitamente monastica, e un'inquietudine proiettata nella visione di una palingenesi» (p. 81).

Sempre all'interno del giansenismo bresciano, emersero due personalità fra le più significative del giansenismo italiano. Giuseppe Zola e Pietro Tamburini, dopo peregrinazioni fra Brescia e Roma, approdarono all'Università di Pavia, che Venturi ebbe a definire «ufficienza del giuseppinismo» (*Settecento riformatore. V. L'Italia dei lumi 1764-1790*, Torino 1987, p. 739). Si andava rafforzando un'alleanza che Mario Rosa definisce, non a caso, «*instaurata* su basi prevalentemente negative» (p. 178): è il comune nemico rappresentato dalla Curia a cementare un rapporto non necessariamente di stima o di intesa cordiale (nel volume è citato, significativamente, l'episo-

dio del mancato appoggio di Vienna alla ristampa pavese dell'*Augustinus* nel 1785). Anni di attesa e, soprattutto, anni di delusione, dopo le chiusure di Roma a ogni istanza di riforma della Chiesa, spinsero questi intellettuali ad accogliere con entusiasmo l'opera riformatrice di Giuseppe II e di Pietro Leopoldo: altro snodo fondamentale per la comprensione del "fenomeno" giansenista, che il volume dipana davanti agli occhi del lettore. La Lombardia e Pavia, in breve identificate con la figura di Tamburini, furono il laboratorio in cui un élite (ed elitario rimase, infatti, il carattere del giansenismo lombardo) poté elaborare una serie di riflessioni, articolate e fra loro diverse: «influenze dal riformismo giuseppino attraverso il giurista e canonista Joseph Valentin Eybel [...], nonché dal gallicanesimo nelle sue diverse espressioni, sono riscontrabili in Tamburini; preoccupazioni teologiche più accentuate sono ravvisabili in Zola, mentre il barnabita Alpruni appare più aperto alle formulazioni razionalistiche del diritto naturale di Pufendorf e a un illuminismo filtrato attraverso Genovesi, e lo scolio Fontana è decisamente più orientato verso posizioni illuministiche e giuseppine» (p. 85). Tale convergenza fra intellettuali giansenisti e governo asburgico spostò, di fatto, il dibattito sul piano delle riforme, escludendo, come rilevato da Rosa, sollecitazioni riguardo a temi spirituali, pastorali, devozionali o sacramentali che invece avevano una eco ben più significativa in altre aree d'Italia. Non solo: è proprio in questo incontro che si consuma la differenza più netta dall'originario movimento giansenista francese, laddove quest'ultimo si oppose alla svolta assolutistica della monarchia mentre quello italiano trovò appunto nei principi d'Austria, investiti dell'episcopato esterno, i propri interlocutori nel campo delle riforme.

La Toscana, cui l'autore dedica particolare attenzione, rappresenta il laboratorio, il «campo sperimentale» (p. 179) in cui quelle virtualità già elaborate dall'ateneo pavese «si tentarono e si realizzarono», grazie all'operato di Scipione de' Ricci e di Leopoldo II, e che portò «alle ultime conseguenze» gli orientamenti e le aspirazioni del movimento. Viene qui ricostruito un percorso, a partire dalle prime lettere pastorali del nuovo vescovo di Prato e Pistoia, che tocca, in modo a volte approfondito a volte tangenziale, aspetti diversi dell'ecclesiologia e delle pratiche culturali. In un connubio di «*pietas* asburgica» e «riformismo muratoriano», le iniziative (spesso radicali) si basarono innanzitutto su criteri di razionalizzazione e semplificazione: riordinare la pletora di cerimonie e festività; regolare la devozione popolare, purgandola da superstizioni ed eccessi; favorire il culto eucaristico e una pratica penitenziale più rigida, plasmata nei canoni del contrizionismo rigorista contrapposto all'attrizionismo gesuitico; riformare il breviario e i testi liturgici, fino alla volgarizzazione del Messale e delle Sacre Scritture. Emerge, da questa ricostruzione, quello sforzo programmatico «promosso dal giansenismo, di costruire, insieme a un clero più preparato e responsabile, la nuova fisionomia del fedele». Una Chiesa di nuovi fedeli, edificati secondo questi orizzonti operativi che riformavano il culto sia esterno sia interno, e di nuove gerarchie, secondo un modello ecclesiologico definito da una delle opere di maggior successo del giansenismo italiano, quella *Vera idea della Santa Sede*, pubblicata a Pavia nel 1784 da Tamburini. Nell'esaltazione della Chiesa primitiva e nella ridefinizione dei rapporti di potere fra Curia ed episcopato, la riflessione del giansenista pavese non trova al suo interno «elementi di novità, ma vi è la messa a punto equilibrata e priva di polemiche di una tradizione secolare» (p. 162).

Il tentativo più concreto di rendere operativo l'atteso progetto di riforma, sollecitato dalle iniziative granducali contenute nei *Cinquantasette punti ecclesiastici* su cui la corte aveva interrogato l'episcopato toscano, fu rappresentato dalla Sinodo di Pistoia (settembre 1786), «culmine di tutto il giansenismo settecentesco nella

progressiva radicalizzazione richerista-parrochista» (p. 186). Accanto alle riforme sulle pratiche religiose e la formazione del clero e dei fedeli, l'assise esprimeva «la prospettiva di una ristrutturazione della Chiesa in senso sinodale-episcopale-parrochista» e manifestava chiaramente «la volontà di sovvertire l'edificio dottrinale e canonistico, su cui si fondava la struttura gerarchica romana» (p. 187), in un'ottica ancor più radicale di quanto già espresso da Tamburini nella *Vera idea*. Dietro alle proposte più strettamente operative e giuridiche, emergeva, però, una visione teologica tormentata circa la distanza fra Dio e l'uomo peccatore, sprofondato nell'abisso del peccato e sgomento davanti al «silenzio terribile» della Divinità, che può essere colmata solo da «quel gemito ineffabile di cuore» (p. 190) che Dio stesso sollecita.

L'iniziativa di de' Ricci fu subito accolta dal consenso del giansenismo italiano e dal silenzio di Roma. La Curia si preparava a fomentare l'opposizione interna all'episcopato toscano per isolare il gruppo ricciano, impedendo la convocazione di un concilio nazionale, e procedere alla condanna ufficiale dell'assise, concretizzatasi nella bolla del 1794. Nella ricostruzione dell'elaborato intreccio che ne seguì, Rosa fa emergere chiaramente come tale condanna fu sostanzialmente il frutto di un calcolo politico, da cui si evinceva, agli occhi di Roma, un legame fra insubordinazione religiosa e insubordinazione civile: «seguendo i principj del loro duce Richerio, ànno [...] tolta la subordinazione al sacerdozio e all'imperio; essi ànno piantata l'anarchia, l'incredulità, la licenza donde ne sono derivate le stragi, le rapine, le ribellioni e tutte le altre calamità» (il cardinale Zelada a Caprara, nunzio a Vienna, p. 215). Tra le righe, si reiterava qui la leggenda nera, elaborata dai gesuiti e risalente alla metà del XVIII secolo, di un complotto ordito dai giansenisti a danno della Chiesa, con la complicità degli illuministi e dei *philosophes* (con cui pure il giansenismo ebbe rapporti contrastati che, sebbene non improntati alla chiusura totale, furono segnati dalla radicale differenza fra una concezione agostiniana e pessimista dell'uomo e una antropologicamente ottimista).

Il venir meno di quel «sostrato politico-ideologico legato alle riforme» (p. 215) che i suoi protagonisti avevano introiettato, l'interrogarsi (con esiti assai diversi) sulla *Costituzione civile del Clero*, la condanna romana, l'accusa del complotto costrinsero la «pattuglia giansenista dispersa» (p. 203) a rapportarsi, con travaglio, al mutato clima politico e all'esperienza democratica. Una rotta frastagliata e complessa, fortemente diversificata da soggetto a soggetto, che il volume ricostruisce con acribia, favori, da un lato, letture apocalittiche del radicale sconvolgimento delle cose (la dissipazione, per dirla con Tamburini, «delle più belle speranze» e la minaccia «di far ricadere le cose nell'antico chaos», p. 210), e, dall'altro, aspettative e speranze, negli spiriti più entusiasti, per una nuova stagione di riforme (come testimoniato dalle corrispondenze coeve di Francesco Alpruni, in particolare con Augustin Jean Charles Clément, vescovo costituzionale di Versailles, e Giovanni Cristoforo Amaduzzi), portando alle estreme conseguenze quella carica politica radicale insita nel movimento.

All'esaurimento dell'esperienza del Triennio, cosa rimase di questa «lenta estinzione del giansenismo» (p. 235), davanti al riflusso delle riforme, sull'onda rovinosa degli eventi e delle temperie? La parte conclusiva del volume, intitolata «Il mito, la memoria, la storia», ricostruisce efficacemente quel retaggio che, come un fiume carsico, attraversa la vita religiosa – e, più in generale, culturale – dei due secoli successivi, analizzando come le istanze del movimento «pur nella sconfitta storica di una più radicale riforma religiosa, lasciassero tuttavia [...] i segni di un profondo e non del tutto perduto travaglio» (p. 175). Esperienze significative (ma spesso iso-

late), come quelle pavesi del vescovo Luigi Tosi, allievo di Tamburini, e del gruppo radicale dei macolatisti, pugnaci avversari del dogma dell'Immacolata concezione, o come quelle toscane, che perpetrarono il mito del giansenismo più nel ricordo del riformismo leopoldino che ricciano, portarono alla sedimentazione di una memoria consolidata sulla sensazione drammatica di una frattura e della fine di un'epoca.

Il mito, plasmato fra rigorismo e coscienza austera, finiva per apparire quello di un «cenacolo senza Pentecoste» e la coscienza della frattura, che aveva cancellato un'intera esperienza «culturale, religiosa e politica» caratterizzante «due secoli di storia non solo italiana, ma europea» (p. 241), rendeva impossibile continuarne l'esperienza, permettendo altresì di elaborarne e preservarne il mito. Diventava dunque necessario coltivarne la memoria, passando dal «desiderio del passato» alla «conoscenza del passato»: è così che, mentre «il mito sopravvive e la storia del giansenismo va delineandosi, la costruzione della memoria ancora magmatica assume aspetti molteplici» (p. 241). Se ne ricava una storiografia stratificata e complessa, magistralmente ricostruita nelle ultime pagine. Dopo i primi lavori di Potter e Gelli, nella Toscana risorgimentale, il Novecento vede, a più riprese, proficue rifioriture degli studi sul giansenismo. Per ricordarne alcuni, Jemolo, con disappunto di padre Gemelli che lo liquidò come «un lavoro sterile», indagò il travaglio dottrinale del movimento; le ricerche documentarie di Ernesto Codignola, negli anni Quaranta, ampliarono notevolmente la conoscenza del giansenismo italiano; i contributi di Ettore Passerin d'Entrèves coglievano collaborazioni e convergenze fra il movimento e la sfera politica. Accanto a questi, si collocano gli studi fondamentali, già ricordati, dell'autore e le ricerche di Pietro Stella, culminate nei tre volumi de *Il giansenismo in Italia* (2006).

Il lavoro di Mario Rosa ci permette quindi di ricostruire la storia e, ancora più significativamente, gli apporti di un movimento dai caratteri cangianti e spesso di difficile definizione, per la stessa ammissione di uno dei suoi protagonisti, il ligure Eustachio Degola, che lo paragonava a un «vero prisma, che a dispetto di essere tanto diafano da non poterne fissare la vera idea, ossia natura, nonostante è capace di figurare in tutti gli aspetti, variar tinte e colori» (p. 15).

Marco Barbieri

GIUSEPPE DOSSETTI, *Non abbiate paura dello stato. Funzioni e ordinamento dello stato moderno. La relazione del 1951: testo e contesto*, a cura di Enzo Balboni, VITA E PENSIERO, Milano 2014, pp. 316.

L'Unione dei Giuristi cattolici ha costituito uno dei più importanti luoghi di dibattito sulla legislazione dell'Italia del secondo dopoguerra: le riflessioni elaborate durante i convegni di studio dell'associazione contribuirono a gettare le fondamenta giuridiche dell'azione politica del «partito italiano», nell'intento di costruire, come disse Francesco Santoro Passerelli, il suo presidente, «uno Stato profondamente cristiano nelle sue intime fibre». Il terzo di questi convegni, svoltosi a Roma nel novembre del 1951, è ora al centro di questo interessante volume curato da Enzo Balboni, docente di Diritto Costituzionale all'Università cattolica di Milano, che pubblica, introduce e commenta la relazione che Giuseppe Dossetti presentò in quella sede, proprio nel periodo in cui, con gli incontri di Rossena, aveva annunciato il ritiro dalla vita di partito. All'edizione della prolusione dossettiana (già apparsa, emendata dagli errori di trascrizione presenti nel resoconto stenografico pubblicato sulla

rivista dell'Unione dei Giuristi cattolici «Iustitia», nella raccolta degli *Scritti politici* curata da Giuseppe Trotta per Marietti nel 1995, pp. 346-375) fa seguito una sintesi, con qualche sbavatura narrativa, delle altre relazioni – tenute da Aldo Moro, Mario Romani, Ubaldo Prosperetti, Gianni Baget Bozzo e Antonio Amorth – e del dibattito sviluppatosi nel corso delle tre giornate del convegno, diventato presto un duello tra Dossetti e Francesco Carnelutti, con il primo e principale relatore impegnato ad adombrare una soluzione in netta rottura con il passato, basata su interventi di pianificazione, mettendo in soffitta in primo luogo ogni progetto di articolazione della società e dell'obbligazione politica su basi corporative.

La prolusione dossettiana sulle funzioni e l'ordinamento dello stato moderno possiede un respiro molto ampio, di cui sarebbe vano cercare qui di ricostruire tutti i fili conduttori: opportunamente, il curatore si sofferma, nella parte terza, ad analizzarne alcuni nodi concettuali, attraverso la scelta di 16 parole chiave, di cui sono riportate le occorrenze durante tutto il dibattito: finalismo dello stato, *aequalitas-aequitas*, bene comune, consapevolezza-coscienza, cristallizzazioni, diritti sociali-funzioni sociali, felicità-benessere, giustizia, libertà, masse-popolo, partiti politici, *reformatio* del corpo sociale, sindacati-organizzazioni professionali, società intermedie, stato moderno-stato contemporaneo.

Il punto di partenza della relazione è l'accostamento dello Stato liberale prefascista, definito oligarchico, a quello totalitario nell'unica dizione di Stato moderno: il primo infatti, nato proclamando la garanzia dei diritti fondamentali, ha finito per comprimere tutte le libertà, alla pari del secondo, con la sola eccezione della libertà di iniziativa privata e della proprietà dei mezzi di produzione. La critica alla professione di fede dello stato moderno nella naturalità delle leggi economiche e alla creazione di uno *ius singulare* per i detentori degli strumenti di produzione non conduceva tuttavia Dossetti ad attardarsi in un'enfaticizzazione degli elementi positivi dell'*ancien regime* (pp. 25-26). Il deputato reggiano anzi sottolineava che lo stato non doveva limitarsi a un compito di mediazione, bensì impegnarsi nella sintesi tra gli interessi, assegnandogli lo scopo ultimo di una *reformatio* del corpo sociale in direzione del raggiungimento di «una certa *aequalitas*». Qui sarebbe stata forse opportuna una maggiore focalizzazione del curatore, che, analizzando il termine nella sezione delle parole chiave, lo accosta a *aequitas* e ritenendo, evidentemente, i due lemmi del tutto intercambiabili, arriva infatti a invertirli con disinvoltura (nell'introduzione al capitolo, riportando la chiosa di padre Bozzetti: p. 172). La completa sovrapposizione semantica rischia però di obliterare le differenze: il termine *aequitas* mostra il lascito della tradizionale concezione cattolica della giustizia sociale *à la* Toniolo, intesa come trattamento diseguale dei diversi ceti secondo la loro natura e la loro funzione; il secondo lemma è invece, presentandosi come l'eredità dei principi dell'89, meno prudente (e necessità perciò sempre dell'accostamento temperante del *quaedam*).

Di fronte alla crisi dello stato contemporaneo, di cui analizzava criticamente le cause (pp. 33-40), agli esiti del totalitarismo, che aveva rimesso allo Stato stesso la determinazione del proprio fine, e a quelli dello stato liberale, che si era limitato a garantire il meccanismo delle libertà individuali, Dossetti invitava a «non avere paura dello stato» (p. 75: pare qui quantomeno ardito l'accostamento con l'omelia di inizio pontificato di Wojtyła) e si dichiarava a favore di uno «stato autorevole, responsabile, efficiente, perciò rapido», non esclusivamente finalizzato alla produzione del diritto (pp. 64-66). Sollecitava, cioè, un finalismo statale non ridotto a una mera ipotesi di intervento episodico nell'economia di fronte a situazioni di particolare gravità e urgenza, ma inteso come l'individuazione «di un compito storico concreto che sia

la modalità di realizzazione in questa concreta situazione storica, per ogni singolo stato, per ogni singola struttura sociale, di quel grado, di quella tappa di marcia verso il *bonum humanum simpliciter* che storicamente si vede possibile e doveroso» (pp. 53-54): affermazioni che costituivano il risultato di una riflessione che, sulla scia della cristianità profana maritainiana, si mostrava capace di valorizzare il divenire storico, nel tentativo di cogliere a partire dalle dinamiche della vita della comunità sociale le possibilità di una trasformazione del paese in linea con il dettato evangelico e magisteriale.

Il fine dello stato di reminescenza mortatiana, unico ma storicamente rintracciabile, risultava tuttavia di difficile definizione per i partecipanti al convegno: lo stesso Dossetti chiari che un semplice affidamento alle clausole costituzionali sarebbe stato fallace, evidenziando la disparità in esse presente tra la parte dichiarativa e quella organizzativa, cioè la «non pari titolarità di diritti attuali e potenziali dei soggetti che compongono la nostra comunità nazionale» (p. 217). Chiari cioè che bisognava andare oltre la costituzione (giustamente Esposito rilevava che il convegno stava dicendo «il de profundis» della Carta): a chi affidare, però, l'individuazione «in termini concreti del piano d'azione dello stato per l'assoggettamento all'ordinamento giuridico della società e del potere economico che sinora ne sono stati immuni» (p. 63)? Il tema generale delle funzioni e dell'ordinamento dello stato moderno conduceva quindi la discussione sul ruolo dei partiti, individuati da Dossetti, in polemica con i gruppi di interessi «seminstabili» che avevano contraddistinto l'Italia liberale e condotto al fascismo, come la modalità più adatta a trarre le masse fuori dalla loro condizione di ignoranza e sudditanza, facendo dei cittadini i reali attivi protagonisti della vita politica del paese. Il discorso dossettiano, basato sulla percezione di una profonda crisi delle tradizionali forme di identificazione nazionale, si saldava infatti con la prospettiva di una «democrazia sostanziale», scontrandosi con chi, come Giulio Pozio, facendosi espressione del pensiero di molti dei convenuti, si mostrava ancora perplesso nei confronti dello stesso metodo democratico, nonostante l'accettazione pacelliana, ritenendo che «il potere proveniente da Dio, l'autorità» non dovesse «essere alla mercé della massa» (pp. 206, 211). Le perplessità nei confronti della vita politica repubblicana dominata dai partiti erano numerose: per Carnelutti la crisi dello stato era dovuta proprio alla crisi dei partiti che esercitavano una funzione vicaria del sindacato e un ruolo classista all'interno della lotta politica; per questo arrivava a ipotizzare un sostanziale bipolarismo tra borghesia e proletariato, nascosto nelle pieghe della lotta interpartitica. D'altra parte la relazione di Baget Bozzo sulla natura dei partiti, che ne faceva degli organi dello stato, seppure del potere costituente, venne fortemente contestata da tutti i presenti, che ne sottolineavano il carattere di libere unioni dei cittadini volte a determinare l'attività statale. L'organizzazione professionale o il sindacato veniva considerata come l'altra possibile formazione sociale intermedia (una qualifica che sarebbe stata successivamente approfondita da Pietro Rescigno). Il dibattito segna tuttavia il definitivo incrinarsi all'interno del mondo cattolico di un paradigma corporativo la cui dismissione avvenne lentamente e solo nel corso degli anni cinquanta e il passaggio a una più aperta valutazione del pluralismo. Da un lato vi era chi, come Carnelutti, si attestava sulla rivendicazione della vena antistatalista e autenticamente organicista del corporativismo cattolico, e ne specificava il carattere di metodo e non di programma; dall'altro un gruppo genericamente definibile dossettiano, che intravedeva in questo atteggiamento il rischio di un ritorno a uno Stato concepito come mero promotore di comandi giuridici, incapace di risolvere la questione dei rapporti di forza insiti

nella società. Il deputato reggiano effettivamente mostrava una certa difficoltà ad accettare che l'organizzazione professionale fosse in grado di svolgere una funzione regolatrice orientata al bene comune, come dimostrava facendo l'esempio dei disoccupati, privi di ogni tutela. La mediazione dell'autorità politica, che avrebbe potuto teoricamente risolvere questo problema, o risultava un'imposizione di un'autorità totalitaria, come era avvenuto durante il fascismo, oppure avrebbe dovuto ricavare dal basso la sua investitura e il criterio della sua azione. La soluzione per cui Dossetti sembrava propendere era quindi quella definita «interclassista» che archiviando il corporativismo faceva riferimento a partiti che fossero in grado di unificare non solo le classi, con i loro diversi interessi, ma anche «visioni programmaticamente elidentisi di fronte [...] alla individuazione del compito storico concreto [...] che è concretazione dell'ideale finalistico dello stato» (p. 61).

Al rifiuto di uno stato «debole, agnostico, insufficiente» non corrispondeva tuttavia l'oblio delle comunità intermedie, nei confronti delle quali Dossetti svolgeva una vera e propria professione di fede, pur sottolineando che il riconoscimento dovesse essere ordinato gerarchicamente e limitato all'essenziale e che in taluni casi esse potevano rappresentare dei punti di «cristallizzazione» che lo stato aveva il compito di sciogliere (pp. 92-93, 180-181). A questo proposito, Balboni si fa quasi avvocato del monaco defunto, concentrandosi nello sforzo di confutare le interpretazioni distorte, già emerse al momento della battaglia per la difesa della costituzione, recentemente riproposte «nell'occasione di un centenario» diventato il teatro di un tentato *redde rationem* ecclesiale. Oltre a un *excursus* che ricostruisce le principali distorsioni di cui è stato vittima il pensiero di Dossetti (pp. 268-279), il curatore si dilunga in ripetute e precise sottolineature, puntualizzazioni e contestualizzazioni, che chiariscono, oltre ogni dubbio, la piena e convinta adesione del politico reggiano ai valori del personalismo comunitario, e dunque, per esempio, al principio di sussidiarietà, sgombrando il campo dalle rozze interpretazioni che lo hanno considerato statalista e «favorevole all'Urss». Balboni evidenzia come il disegno dossettiano sia da ricondurre alle suggestioni provenienti dalla tradizione tomista, riletta attraverso gli spunti provenienti dal cattolicesimo francese, dal pensiero di Rosmini (pp. 261-268), ma anche dall'Inghilterra del piano Beveridge, da dove trae l'idea di una correzione delle politiche dello stato liberale volta a pareggiare le condizioni di partenza e quindi a dare piena attuazione al principio della concorrenza. Non siamo tuttavia di fronte a un'importazione dei principi che avevano ispirato i laburisti inglesi e altre coeve riforme europee, come dimostrano le scarse occorrenze dei diritti sociali, citati nella sola relazione di Moro e presentati come un poco chiaro riflesso soggettivo di un più generale impegno dello stato a perseguire finalità sociali (p. 82). Negli altri interventi, come rileva il curatore (p. 182), la locuzione diritti sociali risulta assente, anche perché è l'unanime richiamo al compito dello stato di garantire il bene comune, cioè il lessico dell'elaborazione tomista sullo stato, a dettare la logica delle politiche sociali. Lo stato liberale viene così «riempito di contenuto», ma con la parola diritti si evocano solo quelli di libertà. Anzi, nel momento in cui Carnelutti pone la libertà economica come garanzia di tutte le libertà, il dibattito finisce per concentrarsi proprio su «quali libertà» debbano avere la priorità. Per Dossetti, che mette al centro la libertà spirituale di attingere a Dio, la libertà economica assume un valore funzionale e non fontale: da questa gerarchizzazione scaturisce l'idea di potervi porre dei freni, attraverso la regolazione, più che la compressione, delle forme storiche e sociali in cui si manifesta. Nella visione dossettiana, è la programmazione a costituire l'antidoto a una degenerazione

totalitaria e alla compressione della sfera delle autonomie singole, presentate secondo le categorie dell'ineluttabilità.

Lo scontro tra Dossetti e Carnelutti, che travalica ben presto l'ambito del diritto, dato il riferimento dei due principali contendenti a precisi modelli di presenza del cristiano in politica e le opposte rivendicazioni di ortodossia (pp. 86-87), non costituisce l'unico motivo di interesse del volume: benché il convegno sembri svolgersi su due registri diversi (p. 89), la ricostruzione di Balboni contribuisce a gettare luce anche sulle posizioni di molti altri protagonisti della vita politica dell'Italia repubblicana, di secondo o di primo piano, tra i quali Aldo Moro che, pur giustificando quegli interventi che delimitano rigorosamente la sfera della libertà individuale a favore della soddisfazione delle esigenze della società, qualificava la legislazione sociale come una mera «limitazione di ordine pubblico alla libertà contrattuale» e mostrava la persistenza di atteggiamenti di difesa confessionale dei «diritti della verità» (p. 193). Occorre solo segnalare, in conclusione, l'assenza di un indice dei nomi, e magari anche dei temi: un difetto – da ascrivere all'editore – tutt'altro che secondario in una riedizione che ha l'ambizione e le possibilità per costituire un buon strumento di lavoro.

Giacomo Canepa