

RECENSIONI

JEAN-PIERRE CHANTIN, *De sectes en hérésie. Etapes d'une réflexion sur la dissidence religieuse à travers les âges*, PRESSES UNIVERSITAIRES DE LYON, Lyon 2018, pp. 256.

Dans l'étude des faits religieux, il faut employer le mot juste. La laïcité, par exemple, n'est pas le pluralisme culturel limité selon l'édit de Nantes, ni la tolérance selon l'esprit des Lumières, ni le sécularisme américain consacré par le premier amendement de la Constitution des Etats-Unis, ni les «accommodements raisonnables» de type canadien. Il en va de même du mot secte, terme à signification variable selon les époques et les lieux et, à ce titre, d'une faible valeur opératoire en histoire et sciences humaines, à moins d'être situé et défini. On a parlé ou on parle encore de la secte d'Epicure, des sectes gnostiques, bouddhistes, juives, musulmanes, cathares, anabaptistes, jansénistes, quaker, mormonne, adventistes, évangéliques... En anglais le mot *sect* ne comporte pas de jugement négatif, il désigne, de manière neutre, un segment ou une subdivision d'une religion; c'est le mot *cult* qui est chargé de l'opprobre que le français courant, journalistique, réserve à de nombreux groupes religieux ou parareligieux contemporains. C'est à débrouiller ce champ lexical confus et encombré que Jean-Pierre Chantin consacre ce recueil d'articles qui traite de la dissidence religieuse et de son exclusion, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

Si le champ chronologique est très large, l'A ne propose pas un tableau d'ensemble mais des études de cas. La France est bien représentée, avec *Le mythe cathare* (p. 79), *Les convulsionnaires de Saint-Médard, une dissidence catholique au temps des Lumières* (p. 123), *L'apocalypse malgré Rome au XIXe siècle: l'affaire du prophète Vintras* (p. 143), *Quand les médias définissent la secte: l'affaire du Christ de Monfavet* (p. 187), *Des sectes définies en France par des parlementaires laïques* (p. 205). Mais les deux premiers chapitres sont consacrés à l'antiquité classique (*Les sectes juives au temps de Jésus*, p. 15) ou tardive (*Quand l'Eglise n'est plus une secte*, p. 37), tandis que le chapitre trois (*À la recherche de la secte musulmane des Assassins*, p. 59) éprouve la validité du concept dans l'Islam médiéval.

Un chapitre central, *Le protestantisme, un entrelacs de sectes* (p. 103), montre comment, avec la Réforme et la Contre-Réforme, les termes d'hérésie et de secte ont été associés plus étroitement qu'ils ne l'avaient jamais été, Théodore de Bèze proposant par exemple d'appeler hérétiques «ceux-là seulement qui laissent l'Eglise et introduisent quelque secte à part» (p. 119). Enfin deux chapitres présentent les situations extrêmement contrastées de l'Amérique du Nord (*Les Etats-Unis, le pays aux cent sectes*, p. 165) et de la Chine (*Chine: une vision très politique des sectes*, p. 227). Aux Etats-Unis, la *sect*, «groupe qui a quitté une Eglise afin de créer une autre structure», est perçue par l'opinion et traitée par la puissance publique comme une forme de sociabilité normale, tant qu'elle n'a pas rompu avec le droit commun par un comportement criminel (ce qui a été le cas des Mormons au XIX^e siècle à cause de leur pratique de la polygamie). Dans la Chine contemporaine, le concept occidental de secte est appliqué par le pouvoir politique aux groupes religieux qui prétendent échapper partiellement ou totalement au contrôle de l'Etat; ils se trouvent alors accusés par la propagande officielle de répandre dans la société des croyances et des comportements dangereux.

Ces onze chapitres en main, est-il possible d'établir des comparaisons? Comparer par exemple les sectes antiques (ensembles de personnes se réclamant d'un même maître), les sectes bouddhistes (écoles définies par leurs pratiques éthiques et leurs

méthodes de méditation), les sectes chrétiennes définie de manière dogmatique par l'autorité religieuse qui les réprime, les sectes contemporaines définie de manière politique par l'autorité civile qui voient en elles des menaces pour l'ordre public et l'hygiène sociale. Les comparer, oui, pour les distinguer, et employer, à leur égard, le mot juste. Voilà, déjà, une tâche plus qu'utile: nécessaire.

Mais au-delà? Est-il possible de dégager des points communs, des ressemblances, des convergences à travers les siècles? Oui, de manière sectorielle, à propos par exemple des groupes chrétiens qui ont été définis comme des sectes pour des raisons doctrinales, et, à ce titre, tenus pour hérétiques. D'un groupe à l'autre et à travers les siècles, on voit souvent réapparaître ce qui n'est peut-être pas une constante, mais une réalité qui ne disparaît que pour mieux réapparaître: le millénarisme. Comme l'a résumé Loisy, le Christ a annoncé le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue. Cela, des chrétiens ne l'ont jamais accepté; d'âge en âge ils ont attendu et attendent encore et toujours le Royaume, le second avènement du Christ et son règne sur terre. Ils l'ont attendu de manière passive, ou active, ou franchement activiste, comme les légions paysannes levées au xvie siècle par Thomas Müntzer et d'autres prophètes de l'Apocalypse. C'est au nom du Royaume que les millénaristes ont critiqué les dogmes mais surtout les mœurs et les rites de l'Eglise institutionnelle, qu'elle soit catholique ou protestante. Et cela jusqu'au xixe et au xxe siècle, comme le montrent l'affaire Vintras et celle du Christ de Montfavet. Le millénarisme n'explique pas tout, mais il se dévide comme un fil rouge à travers l'histoire du christianisme, de ses Eglises et de ses sectes.

Régis Ladous

ANGELO TURCHINI, *«Monumenta Borromaica», v. Per gli «acta conciliorum» (1565-1582) della Provincia ecclesiastica di Milano: svolgimento e materiali dall'usura alle feste su Milano e le altre realtà diocesane*, IL PONTE VECCHIO, Cesena 2016, pp. 471.

La collana dei *Monumenta Borromaica* giunge, con questo, al quinto volume. Scopo della serie, un lavoro di grande respiro con un piano articolato e ricco di rimandi interni, è di offrire materiale documentario ben contestualizzato e relativo a vari aspetti dell'episcopato di Carlo Borromeo: presentare fonti inedite illustrando il contesto della loro produzione è l'intento principale dei diversi volumi dei *Monumenta*.

Il primo (*L'archivio di un principe della Chiesa. Le carte segrete di Carlo Borromeo*, 2006) elenca, inizialmente, i vari tentativi di edizione, di regesto, di indicizzazione e di riproduzione digitale delle epistole dell'arcivescovo milanese. In seguito, si delinea il percorso fatto dai documenti carolini verso la Biblioteca Ambrosiana a partire dal palazzo arcivescovile e dalla cancelleria. È senza dubbio interessante la ricostruzione delle vicende, della composizione e del modo di vivere della *familia* dell'arcivescovo, svolta a partire dagli studi di Bendiscioli: la *familia*, infatti, ricopriva un ruolo importante nella produzione e nella conservazione documentaria. Dopo utili indicazioni circa la natura, la consistenza, la forma di vari documenti borromaici – non solo quelli epistolari – si pubblicano, tra le altre cose, alcuni indici, risalenti ad anni diversi, che elencano documenti dello studiolo di Carlo oppure sue carte private, gelosamente custodite.

Con il secondo volume (*Milano inquisita. Inchieste di Carlo Borromeo sulla città e diocesi, 1574-1584*), viene offerta una notevole mole documentaria, derivante

per la maggior parte dall'Archivio storico diocesano, che comprende, per esempio, gli atti delle congregazioni dei vicari foranei, i memoriali degli stessi vicari per i sinodi diocesani oppure le relazioni dei testi sinodali: il tutto risale agli anni maturi dell'episcopato borromaico. Le fonti vengono precedute da un'ampia introduzione che presenta un quadro della diocesi milanese circa l'aspetto istituzionale, strutturale e governativo e un quadro disciplinare circa il tempo di festa, il suo svolgimento e la sua osservanza. Si passa poi ad analizzare la vita sacramentale e comunitaria della diocesi mentre ai contrasti con le autorità locali o con lo stesso clero, causati dalle riforme borromaiche, è dedicata l'ultima sezione introduttiva.

Il terzo volume (*Parole di Dio, parroci e popolo. Prove di predicazione del clero lombardo*, 2011) illustra, pionieristicamente, aspetti e documenti della predicazione operata dal clero secolare. Negli anni successivi al Tridentino, l'attività omiletica non è più solamente compito precipuo dei vescovi – o al più, del clero regolare – ma anche e soprattutto dei «parroci in cura d'anime». Carlo Borromeo, in particolare, non solo volle attuare pienamente i dettami conciliari ma si spese personalmente per l'efficacia di questa prassi: si pensi alle sue *Instruktionen predicationis* (1573), al trattato di retorica ecclesiastica commissionato al Valier (1574) e ai decreti dei concili provinciali. In questo contesto, si pubblicano un gran numero di omelie, in particolare quelle pronunciate durante le Congregazioni del clero dei vicari foranei. Ai documenti segue un intervento di Elisabetta Marchetti che illustra e porta alla luce, dalle carte dell'Archivio storico diocesano milanese, il *Giardino Spirituale* del vicario foraneo Filippo Regamunte, opera che, secondo l'analisi della studiosa, ben testimonia il tentativo borromaico di affidare alla predicazione del clero secolare un ruolo principe nella riforma della chiesa milanese.

Il quarto volume (*Cultura del libro, chierici e modernizzazione. "Inventari" di biblioteche del clero della città e arcidiocesi di Milano*, 2016) si può ben vedere in relazione ad una precedente curatela dell'A. (in coll. con N. Raponi) uscita nel 1992: una raccolta di saggi d'autori diversi intitolata *Stampa libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*. Anche il quarto volume si apre con riferimenti al contesto in cui calare la serie di inventari presentati nell'appendice documentaria. Del resto, è noto come con l'arrivo del Borromeo a Milano si produsse una ben definita normativa libraria che andò ben presto a modificare il mercato e la circolazione dei libri. Amante della concretezza, l'autore non tralascia l'analisi di dati quantitativi, presentando i risultati anche sotto forma di grafici a torta o istogrammi.

Il quinto ed ultimo volume – per ora! – tratta, invece, dei sei concili provinciali celebrati sotto la guida carolina. Non mancando studi sull'argomento (quali le pubblicazioni di Cattaneo e di Góralski, come pure il settimo numero degli *Studia Borromaica*), l'autore si volge ad analizzare in maniera organica i sei concili, instaurando confronti, evidenziando differenze e corrispondenze: si va a colmare, così, una lacuna nella pur straripante bibliografia borromaica e questo rappresenta un punto di forza della pubblicazione.

Come i precedenti (solo il primo differisce leggermente da questo modello), la struttura del volume si presenta articolata in Premessa, Introduzione (con Note conclusive, in questo caso), Bibliografia e Fonti ed, infine, Appendice documentaria; il quinto volume, tuttavia, si distacca dai precedenti per la singolare dedica «agli smemorati dirigenti e colleghi della ex Accademia di S. Carlo, ora partecipi membri dell'Accademia ambrosiana, pregando che il santo, superando la sua *humilitas*, li riconverta allo studio del suo operato a servizio della comunità religiosa locale e universale, sperando che non sia più trascurato come negli ultimi 5 anni».

Dopo aver delineato nella Premessa il proprio più che trentennale percorso di ricerca borromaica, nell'Introduzione, articolata in cinque parti, A. Turchini presenta innanzi tutto (*Milano e la provincia ecclesiastica*, pp. 11-26) il quadro generale della provincia ecclesiastica milanese, ovvero l'ambito territoriale sul quale si estendevano il potere normativo, ispettivo e giudiziario dell'arcivescovo, con elenco delle quindici diocesi suffraganee e dei relativi vescovi, alcuni dei quali amici fidati del Borromeo (tra loro Nicolò Sfondrati, vescovo di Cremona, poi papa Gregorio XIV). L'autore mette in evidenza i provvedimenti miranti a garantire un fruttifero rapporto tra centro metropolitano e periferia diocesana. In primo luogo, era necessario affidare le diocesi suffraganee a pastori idonei. L'arcivescovo era tenuto a selezionare i futuri collaboratori su base locale (*scrutinium episcoporum*), per poi inviare la lista dei nomi prescelti a Roma, dove si prendeva la decisione definitiva. Fra gli altri strumenti di selezione, le ispezioni delle diocesi suffraganee (attraverso le visite apostoliche e le visite pastorali) e, appunto, i concili provinciali, miranti a calare nella realtà pastorale locale i dettami, spesso vaghi, del Tridentino. Di questi concili, Carlo ne celebrò sei (1565, 1569, 1573, 1576, 1579, 1582) e, prima di morire, per il marzo 1585 ne indisse un settimo, che ebbe luogo poi solo nel 1609. Tutto il *corpus* legislativo carolino, compresi quindi i decreti dei concili, verrà raccolto nel 1582 andando a formare gli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, che, dell'intera provincia milanese, rappresentano «un atto cosciente di direzione e di governo» (p. 22). La seconda parte dell'Introduzione riguarda *La preparazione e svolgimento del I concilio provinciale (1564-1565)* (pp. 27-48). Vi si mette in rilievo come, tra i sei, il primo concilio sia stato il più importante e il più studiato – dello stesso Turchini è un intervento nel settimo degli *Studia Borromaica* –: esso merita, dunque, una trattazione a sé. Si tratta in effetti del primo concilio in cui si manifesta quella volontà di rinnovamento – di natura non solo religiosa ma anche politica – che caratterizzerà gli anni dell'episcopato di Carlo, il quale, già dall'aprile 1564, in ottemperanza al Tridentino appena concluso, aveva ben in mente di «*provincialem synodum congregare*». Nel volume di Turchini si analizzano dapprima i lavori di preparazione, svolti con l'apporto del vicario generale Nicolò Ormaneto, cresciuto alla scuola del Giberti; a lui si associano altre figure quali l'anziano vescovo di Alba, Girolamo Vida, che presiede tra l'altro, nell'agosto 1564, il primo sinodo diocesano. In preparazione ad esso fu svolto un notevole lavoro di analisi di altre esperienze conciliari – passate o presenti, italiane o straniere – che potessero tornare utili alla futura assemblea milanese: si vagliarono gli atti del sinodo provinciale di Reggio Calabria, gli atti di quello di Cambrai, e, grazie all'esperienza personale dell'Ormaneto, anche gli atti dei provinciali inglesi. Prima dell'avvio del concilio, si lavorò in vista dell'ingresso in diocesi del Borromeo per garantire la presenza arcivescovile alla riunione: al sinodo del 1564, infatti, il Borromeo non presenziò. Il saggio passa poi all'esame delle consulenze dei teologi e canonisti riguardo la struttura organizzativa da adottarsi e riguardo gli argomenti da porre all'ordine del giorno. Le discussioni iniziarono a Roma, terminarono a Milano e si tennero in almeno tre congregazioni: tra i prelati interpellati, fra Felice Montalto, il futuro Sisto V, lasciò un trattato *de concilio*, qui analizzato da Turchini. Tra i collaboratori romani figurano inoltre Scipione Lancellotti, Paolo Odescalchi, Lelio Giordani e Girolamo Gabrielli. Dopo lo spostamento a Milano, prendono parte alle discussioni, tra gli altri, Silvio Antoniano, Giovan Battista Castelli, i vescovi suffraganei Federico Corner e Nicolò Sfondrati. Nell'ultima sezione di questa seconda parte, si analizza lo svolgimento conciliare vero e proprio, riassumendo i contenuti delle singole congregazioni e sessioni: i relativi documenti si trovano in Appendice.

Nella terza parte (*Lo svolgimento dei concili*, pp. 49-70) sono analizzati, per le assemblee successive alla prima, i diari dei lavori e la partecipazione dei vescovi, le relazioni di testi sinodali che sono confrontate con il modello – piuttosto ideale – delle norme da calarsi nella realtà. Nell'economia conciliare la figura del teste sinodale era stata ritenuta fondamentale già ai tempi del Lateranense IV: persone dall'irrepressibile moralità, spesso scelte direttamente tra le conoscenze personali del metropolitano, ufficialmente incaricate di investigare su quanto fosse degno di correzione o riforma in diocesi e di far presente, attraverso lettere o vere e proprie relazioni, ciò che era stato notato durante il mandato. Agli scritti dei testi sinodali spesso si aggiungevano altri scritti, talvolta anonimi, che ponevano in luce problemi e possibili soluzioni. Questi aspetti rivelano il carattere di collegialità che animava le riunioni conciliari: non a caso, nell'ultima sezione di questa terza parte, l'autore fornisce, concilio per concilio, testimonianze, alcune di pugno borromeo, che dimostrano quanto si cercasse di raggiungere una collaborazione costante tra i membri dell'assemblea, della quale erano resi in qualche modo partecipi anche coloro che non vi prendevano direttamente parte: in occasione del terzo concilio, per esempio, il Borromeo scrive una lettera ai vicari foranei nella quale invoca, per mezzo loro, aiuto e partecipazione con preghiere e intensificazione della frequenza sacramentale da parte del clero diocesano e di tutti i fedeli.

La quarta parte (*Dalle feste all'usura, dossiers e problemi*, pp. 71-94) è forse la più godibile per il lettore. Turchini vi mostra come la preoccupazione per il rispetto dei giorni festivi attraversi tutti i concili, dal primo al sesto, per rispuntare anche nei sinodi diocesani, configurandosi come uno dei temi più importanti: in effetti, «investe tutte le comunità, e tutti i loro membri, in un progetto di società cristiana calata nelle pieghe della realtà della vita quotidiana» (p. 76). Altri argomenti ben presenti sono l'istruzione religiosa dei laici e del clero, la censura libraria e i decreti riguardanti precise categorie come i *mercatores* che, per affari, si recavano in Svizzera o in altri territori pullulanti di eretici. Importantissima è la questione dell'usura, oggetto di una vera e propria inchiesta (che si configurerebbe come la prima al mondo!). Nonostante l'istituzione dei Monti di Pietà, la pratica non era stata affatto estirpata e, a partire dal primo provinciale (decreto *de usuris*), il problema riaffiora costantemente in tutti i concili. Il Borromeo ribadì sempre la gratuità di qualsiasi attività creditizia e fu sempre vigoroso difensore dei poveri, per i quali potenziava luoghi dove l'attività caritativa era praticata: i cosiddetti *pia loca* che, a più riprese, tornano nelle discussioni conciliari. Motivi di dialogo, ovviamente nei concili *post* 1576, vengono forniti dalla peste in risposta alla quale non solo i *pia loca* ma anche le confraternite, le scuole e gli stessi vescovi sono chiamati ad agire.

Ben presto alcune delle decisioni prese durante i concili sollevarono polemiche per le ricadute a livello politico ed economico: non fu sempre facile per il Borromeo far approvare a Roma i decreti, prima di licenziarne la stampa. La quinta ed ultima parte (*Milano, Madrid, Roma*, pp. 95-116) dà voce a questi problemi, concilio per concilio. Per esempio, alla fine del primo concilio, pur in partenza per Trento e poi per Roma, Carlo si preoccupa di mandare una copia dei decreti a Pio V e a Filippo II, al quale invierà anche la versione ufficiale stampata degli stessi, cercando aiuto per l'attuazione. In alcuni casi, come per il terzo concilio, si finirà per alleggerire alcune normative – riguardanti il rapporto con i laici – prima della loro approvazione. Tuttavia, nonostante le molte difficoltà, l'arcivescovo e i suoi collaboratori riuscirono ad erigere quel «monumento» rappresentato dai già menzionati *Acta Ecclesiae Mediolanensis* che si diffusero, circa un secolo dopo, anche ben oltre le Alpi.

Nelle brevi *Note Conclusive* si mette a fuoco come, anche attraverso la meditazione sinottica sui sei discorsi d'apertura dei concili, Carlo riponesse grandi speranze in queste riunioni, con cui intendeva fornire «un modello episcopale concretizzato in azioni di governo» (p. 117). Si propone infine il testo di una predica milanese di quel tempo, anonima e non datata, che mette a tema «la utilissima consuetudine dei concilii» e lo zelo del «vigilantissimo pastore» nel convocarli.

Dopo le pagine dedicate a *Fonti e Bibliografia* si giunge alla corposa *Appendice* (pp. 127-465), che riporta i documenti, per la maggior parte in latino: essi consistono, per tutti i concili, in Diari di lavori, Relazioni sulle diocesi, Normativa emanata. Per il primo concilio si aggiungono le *Multe doctorum sententiae* e le *excusationes et mandata* degli assenti; per il secondo relazioni specifiche sul problema delle usure; per il terzo le relazioni dei teologi; per il quarto la ritualità conciliare; per il quinto e il sesto l'*Ordo celebrandi provinciale concilium*, mentre peculiare del sesto è lo *scrutinium episcoporum*. L'ultima sezione dell'Appendice presenta documenti riguardanti i rapporti instaurati tra Milano, Roma e Madrid nell'ottica di stampa, diffusione e attuazione dei decreti.

Tutte queste fonti, come scriveva l'A. nel primo volume dei *Monumenta* (p. 15), dimostrano «il piacere della ricerca pura» che fa rivivere persone e istituzioni del passato «al di là della selezione operata dal tempo e dagli uomini, casualmente o volontariamente».

Federico Terzi

VINCENZO LAVENIA, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, IL MULINO, Bologna 2018, pp. 294.

Con *Dio in uniforme*, Vincenzo Lavenia, professore associato di Storia moderna all'Università di Bologna con un'ampia esperienza di ricerca al confine tra storia religiosa, politica, culturale e del diritto nella prima età moderna, porta a compimento un lungo percorso d'indagine, i cui risultati parziali sono stati pubblicati, nell'ultimo decennio, in quattro lingue (italiano, inglese, spagnolo e francese) e cinque paesi differenti (Italia, Germania, Olanda, Cile e Francia).

Negli ultimi quindici anni, una serie di anniversari – il quarantennale della *Paxem in terris* (2003); il centocinquantesimo dell'Unità d'Italia (2011); il centenario della Prima guerra mondiale (2014-2018) – hanno contribuito a mantenere il tema della legittimazione – e, in misura minore, della delegittimazione – religiosa della guerra al centro dell'attenzione degli studiosi, soprattutto per quel che riguarda la storiografia contemporaneistica, in Italia e all'estero. Nonostante l'a. dialoghi anche con questi studi, in particolar modo nell'ultimo capitolo dell'opera, intitolato *Culto del sacrificio, culto della nazione: una conclusione*, il suo libro si inserisce innanzitutto in un altro filone di ricerca: quello consacrato al nesso fede/violenza nell'Europa delle guerre di religione e oltre. In particolare, esso si propone di esplorare il «lessico bellico di impronta religiosa», scegliendo, come campo di osservazione, il «rapporto tra clero cattolico ed esperienza militare tra il XVI e gli inizi del XX secolo, senza trascurare la comparazione con il mondo protestante» (p. 16). Il termine *a quo* dipende direttamente dal genere di fonte selezionato dall'a. per affrontare il proprio oggetto d'indagine («genere» in senso stretto, trattandosi di un genere letterario vero e proprio, per quanto dai confini sfumati): i catechismi militari, il cui primo esempio storico, *Il soldato Cristiano* di Antonio Possevino, esce appunto nel 1569, a Roma.

In estrema sintesi, *Dio in uniforme* costituisce un'analisi della letteratura religiosa per l'esercito come strumento (ma potremmo dire «dispositivo», in termini foucaultiani) di «disciplinamento». Riacciacciandosi a un'illustre tradizione di studi, Lavenia adotta la categoria di «disciplinamento» come chiave di lettura fondamentale per comprendere da una parte i «progetti e le idee regolative» dei ceti dirigenti (ecclesiastici e non) di antico regime e, dall'altra, i risultati di quei progetti e di quelle idee: «Nonostante il palpabile fallimento immediato, l'assunto di queste pagine è che lo sforzo per disciplinare il *miles Christianus* ebbe i suoi effetti e favori lentamente la stesura di ordinanze; l'istituzione di caserme, scuole e tribunali militari; l'introduzione di arruolamenti regolari e soprattutto la nascita, nel Cinquecento, di una letteratura destinata ai cappellani e a chi abbracciava il mestiere delle armi: non solo i nobili, ma anche i capitani e i soldati comuni che sapevano leggere o che ascoltavano chi leggeva per loro» (p. 21). L'a. esibisce subito le due prove principali del suo «assunto». Da una parte, i contatti diretti e indiretti tra il principale teorico della «disciplina», Justus Lipsius, e i due gesuiti, Antonio Possevino e Thomas Saily, autori dei due primi catechismi militari, a dimostrazione degli «effetti», delle ricadute dello sforzo di disciplinamento del soldato cristiano sul processo più generale di disciplinamento delle anime, dei corpi e delle società di antico regime, per riecheggiare il titolo di un celebre «quaderno» dell'Istituto storico italo-germanico di Trento curato da Paolo Prodi nel 1994 (*Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna). Dall'altra, l'esperienza quotidiana degli europei vissuti prima del 1968, a dimostrazione, in questo caso, dell'esistenza reale, nella storia dell'Occidente moderno e contemporaneo, di una «società disciplinante», nonostante l'enfasi posta dalla storiografia attuale sul «tasso di indisciplina, di dissenso, di rifiuto della confessionalizzazione, di frequenza delle conversioni che avrebbe caratterizzato l'Europa di antico regime» (p. 22): «Nessun cittadino europeo vissuto prima del 1968 avrebbe avuto dubbi sull'esistenza di una società disciplinante nel mondo occidentale, e forse altrove. E la domanda su quando sia nata, a mio parere, resta aperta anche nel nostro tempo, certo allergico alla disciplina, perché le ipotesi di Max Weber, Norbert Elias, Michel Foucault e altri restano valide. E forse ci aiutano a capire come si manifestano e si occultano *oggi* i dispositivi disciplinari del mondo neoliberale» (p. 23).

Che le tesi di Weber, Freud, Elias, Foucault e altri siano convincenti, se non altro nel loro nucleo essenziale, l'hanno dimostrato un numero enorme di studi sul XIX e sulla prima parte del XX secolo pubblicati negli ultimi due decenni del secolo scorso e oltre. Nell'applicarle al contesto storico dell'Europa d'antico regime, Lavenia sta bene attento – come hanno insegnato Paolo Prodi, Wolfgang Reinhard e altri, raccolti attorno all'Istituto storico italo-germanico a partire dagli anni Ottanta – a non «scambiare un processo per la sua effettiva e immediata resa pratica» (p. 22). Il «disciplinamento» del *miles Christianus* ricostruito nel libro costituisce perciò un processo «dinamico» (per citare una parola cara a Prodi), conflittuale, che l'a. si propone di illustrare soprattutto, anche se non esclusivamente, al livello del discorso prodotto per realizzarlo – livello al quale si inseriscono per l'appunto i catechismi militari al centro di tutta la ricostruzione. Sul disciplinamento *religioso*, in senso stretto, del soldato cristiano, mi sembra necessario aggiungere una piccola considerazione, particolarmente importante – credo – se ci misuriamo con il disciplinamento religioso del soldato cristiano come processo di lungo periodo (XVI-XX secolo), una scelta suggeritaci dallo stesso Lavenia. Prima, però, ripercorriamo rapidamente il percorso tracciato nel libro, operazione necessaria anche per misurare la consistenza

della prima delle due prove esibite dall'a. a sostegno del proprio «assunto», quella delle «convergenze» tra i progetti disciplinari di Possevino e Saily da un lato e Lipsius dall'altro.

L'opera conta otto capitoli. I primi due, *Tra guerra giusta e guerre sante. La crisi del Cinquecento cristiano* (pp. 37-79) e *I cappellani: la tradizione, la reinvenzione* (pp. 81-99) forniscono al lettore le premesse storiche necessarie per comprendere la nascita e l'evoluzione dei catechismi per i soldati. Le principali sono: la lunga storia dell'elaborazione di una dottrina cristiana della «guerra giusta» (una storia lunga praticamente come il cristianesimo); la storia meno lunga ma non meno carica di conseguenze dell'elaborazione di una dottrina cristiana della «guerra santa» (XII secolo in poi); il triplice attacco mosso nei confronti di entrambe le dottrine di legittimazione religiosa della guerra da parte dell'irenismo erasmiano, il realismo machiavelliano e la Riforma protestante, con la conseguente frattura della *christianitas*; la storia dell'assistenza religiosa alle truppe combattenti da Eusebio di Cesarea (ma non da Costantino, dal momento che il racconto di Eusebio non ha alcun riscontro nelle fonti) al Cinquecento, e della sua regolamentazione (in questo senso, il XIII secolo costituisce un tornante, con le prime generiche istruzioni per i «sacerdoti e gli altri membri del clero che faranno parte dell'esercito cristiano» contenute nella costituzione *Ad liberandam* approvata in occasione del Concilio Lateranense IV); la letteratura religiosa – per lo più parenetica – per i soldati e, in particolare, i condottieri cristiani che l'invenzione della stampa rimette in circolazione proprio nell'era dei primi catechismi militari, con in testa la *Laus Novae Militiae* di Bernardo.

Il III e il IV capitolo, intitolati rispettivamente *Tra Cristo e Marte: la nascita di un genere* (pp. 101-127) e *Missioni castrensi* (pp. 129-154), costituiscono – come si intuisce facilmente – l'ossatura del libro. Il contesto in cui emerge il «catechismo militare» come genere si riflette nitidamente nelle pagine del «crudo libretto» (p. 108) del gesuita francese – e futuro redattore di catechismi – Edmond Auger, *Le pédagogie d'armes* (1568). Dedicato a Carlo IX, esso si propone di illustrare come «condurre bene una buona guerra». Secondo il suo autore, in quel momento cappellano al seguito dell'esercito fedele al re, per annientare gli ugonotti («traditori sleali» tanto dello Stato quanto della Chiesa), è necessario mantenere altissimi gli standard religiosi nelle truppe, perché il Dio degli eserciti assicura la vittoria soltanto a chi rispetta il suo onore. Per raggiungere quest'obiettivo, occorrerebbe – sostiene Auger – arruolare soltanto buoni cattolici, da affidare alle cure paterne di ufficiali devoti e religiosi consapevoli della propria missione. Come dimostra il libretto di Auger, i tempi sono maturi per la nascita del «catechismo militare» come genere. E, non a caso, nell'Europa delle guerre di religione è un papa crociato come Pio V a commissionare, insieme all'allora generale della Compagnia di Gesù Francesco Borgia, il primo catechismo, quello – come abbiamo ricordato – di Antonio Possevino, *Il soldato Cristiano* (Roma 1569). I suoi primi destinatari (primi di tanti, perché nei decenni seguenti l'opera sarà riedita, tradotta e imitata) sono i mille soldati e i cinque cappellani gesuiti del corpo d'armata riunito da papa Ghislieri per essere mandato in Francia in aiuto di Carlo IX. Il «soldato cristiano» descritto da Possevino è, contrariamente a quanto sostenuto da Machiavelli – costantemente presente, come obiettivo polemico, in tutta la letteratura cattolica sul tema della guerra pubblicata in epoca moderna – un'efficacissima macchina bellica: intrepido di fronte alla (propria) morte, uccide con serenità, dal momento che «nella morte del pagano il cristiano si gloria, poiché Cristo si glorifica» (cit. a p. 120). Tuttavia, l'efficienza del soldato cristiano è strettamente legata al suo rispetto dei precetti cristiani: restare saldi nella

fede, in qualunque circostanza; non bestemmiare e non commettere, in generale, atti sacrileghi; tenersi alla larga dal duello; rispettare la gente comune e, in particolare, le donne. Il suo modello sono i *milites* di Bernardo, della cui *Laus* Possevino traduce e inserisce nelle prime pagine del suo catechismo un lungo brano. Conclude Lavenia: «L'obiettivo [di Possevino] era chiaro: il soldato doveva acquistare disciplina come cristiano (orando, confessandosi e comunicandosi spesso, e comunque prima della battaglia) e insieme come milite (il gesuita gli consigliava di tenere "l'armi sue all'ordine" e di fare un uso regolato delle munizioni)» (pp. 122-123).

Meno di venti anni dopo, nelle Fiandre di Justus Lipsius, un altro gesuita, nonché ex segretario personale di Possevino, Thomas Sailly, cerca di mettere in atto il programma del suo confratello, fondando, nel 1587, la prima missione castrense stabile della Compagnia di Gesù. Nelle Fiandre – un altro contesto di guerra di religione – un primo passo in direzione della regolamentazione dell'assistenza religiosa alle truppe combattenti era stato compiuto, nel 1579, con la nomina di un grande cappellano per tutti gli eserciti sotto il comando di Filippo II. Ma l'istituzione della prima *missio castrensis* stabile della Compagnia, cui seguirà, nel 1623, una *missio navalis*, segna uno scarto notevole, i cui protagonisti sono Alessandro Farnese, il suo confessore Thomas Sailly e i ventiquattro cappellani coinvolti nell'iniziativa, poi ridotti a dodici nel 1600. In un primo tempo, Sailly si serve soltanto del catechismo di Possevino, distribuendolo in spagnolo, in francese e in italiano, ma nel 1590 consegna alle stampe il proprio *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien* (Anversa), un'opera lunga e riccamente illustrata, destinata in particolare ai cappellani e agli ufficiali (nel 1592 ne apparirà un'edizione ridotta e con poche illustrazioni). Nel testo, Sailly precisa anche che nemmeno in una guerra santa la morte sul campo è sufficiente, senza un atto di sincero pentimento, a cancellare tutti i peccati – un distinguo vanamente ripetuto per secoli, specialmente nell'era delle guerre per la patria dell'Otto e del Novecento (guerre *sante* per la patria? Sicuramente sì per almeno una parte di coloro che le combatteranno: cfr. anche E.H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, in «The American Historical Review» LVI, 3[1951], pp. 472-492).

Come dimostra il V capitolo dell'opera, *Su un altro fronte. Nuovi modelli di soldato* (pp. 155-175), negli anni Venti del Seicento anche il nemico del «soldato Cristiano» cattolico, ossia il «soldato di Sion» protestante, si dota dello strumento disciplinare del catechismo. In particolare, il primo catechismo per i soldati in lingua inglese sembra essere l'anonima – «e di forte sapore calvinista» – *Spiritual Chaine, and Armour of Choice, for Sion Souldiers* stampata a Londra nel 1622. «Come in ambito cattolico», perciò, sottolinea Lavenia, tirando una prima conclusione del suo esercizio comparativo, «fu dunque la Guerra degli Ottant'anni a dare vita, nella produzione in lingua inglese, a una letteratura per i soldati cristiani. La tirannia spagnola e il papismo sostituivano, come santa causa per uccidere il nemico, l'eresia e la rivolta contro il legittimo sovrano» (p. 164). Lo scoppio della guerra civile, poi, porta tanto da una parte quanto dall'altra sia alla moltiplicazione dei catechismi, sia alla nascita di cappellanie castrensi stabili.

La prosecuzione della guerra tra Francia e Spagna dopo la pace di Vestfalia (1648) produce, negli anni Quaranta e Cinquanta del Seicento, una seconda generazione di catechismi. Lo scontro tra due potenze cattoliche non può essere descritto, infatti, come una guerra santa, alla maniera delle guerre di religione che si erano appena concluse, anche se in qualche testo spagnolo non si manca di sottolineare come i francesi siano se non altro alleati con i nemici della fede (gli olandesi). Entro i primi decenni del Settecento, catechismi e curie castrensi sono diffusi ormai un po'

dappertutto, dalla Prussia alla nuova Gerusalemme puritana d'oltreoceano, passando per la Francia di Luigi XIV, le Fiandre asburgiche, il Regno di Napoli, la Spagna e il Piemonte sabauda, tutti casi toccati con maggiore o minore attenzione dall'a. (cap. VI, *Prima e dopo Vestfalia. Materie di giustizia, diritto e affari di coscienza*, pp. 177-218).

Il ripudio della guerra santa, così come l'affermazione di una religione «ragionevole» (p. 235) sembrano essere ormai giunti a compimento negli anni Ottanta del Settecento, ma la Rivoluzione – e soprattutto la Controrivoluzione – segnano una netta inversione di tendenza, esemplificata perfettamente dal *Soldado catolico en guerra de religion* (1794, ripetutamente ristampato negli anni della guerra d'indipendenza, 1808-1814) del missionario e predicatore cappuccino Diego José de Cádiz. Per costui, la Francia è in mano a una «moltitudine di uomini il cui procedere li accredita come figli di Lucifero»: conseguentemente, «ogni cattolico [è obbligato] a lavorare per sterminare questa gente e per fare in modo che il loro nome non torni a risuonare sopra la terra» (citazioni alle pp. 242-243) (cap. VII, *Il Settecento: linguaggio della ragione e ritorno della crociata*, pp. 219-244).

Il cap. VIII, *Morire per Dio, morire per la patria: nel secolo delle nazioni* (pp. 245-263), e la citata *Conclusion*, intitolata *Culto del sacrificio, culto della nazione* (pp. 265-271), prolungano l'analisi fino alla Prima guerra mondiale.

Dal punto di osservazione del Novecento e, in particolare, della Grande Guerra (un conflitto con altissimi standard di disciplina militare, ma con bassissimi standard di disciplina religiosa, nonostante la capillare presenza di cappellani), il processo di disciplinamento del soldato cristiano appare in parte compiuto, in parte mancato. Compiuto, come processo (soltanto in parte intenzionale) di disciplinamento *militare* del soldato cristiano; mancato, come processo intenzionale di disciplinamento *religioso* del soldato cristiano. Negli eserciti cattolici del 1914-1918, i ribelli – che nel frattempo hanno assunto la fisionomia di scioperanti – sono ormai pochissimi (anche se non inesistenti). Moltissimi sono, invece, i bestemmiatori e coloro che cedono alle lusinghe delle «femmes lubriques», per non citare che due delle principali battaglie combattute e perse dal clero militare dal Cinquecento alla Prima guerra mondiale (ma si potrebbero citare i bassissimi tassi di partecipazione ai sacramenti, l'analfabetismo religioso, la diffusione di pratiche ritenute «superstiziose», e molti altri aspetti). Ciò che stupisce maggiormente, tornando a sfogliare il diario di un cappellano della Grande Guerra dopo la lettura del bel libro di Vincenzo Lavenia (una lettura consigliatissima per tutti gli storici del cristianesimo moderno e contemporaneo, e non soltanto per gli specialisti del nesso fede/violenza nell'Europa delle guerre di religione), non è tanto che quattro secoli non siano stati sufficienti a disciplinare i soldati cristiani come *fedeli*, quanto ch'essi non siano stati sufficienti a dissipare le illusioni dei loro cappellani, ancora persuasi, nel 1914-1918, di poter realizzare il sogno di un esercito di santi: «Che illusione amara undici mesi di guerra e undici mesi di bene – verso questi soldati. Che cosa ne è conseguito; che cosa ne è ricavato? – nulla, nulla, nulla: i soldati invece di diventare migliori – sono più giù. [brano cancellato non leggibile] Dio mio! e dire che credevo d'averli fatti santi» (C. Cortese, *Diario di guerra [1916-1917]*, a cura di A. Pugliese, prefazione di L. Bedeschi, presentazione di P. Borzomati, Rubbettino, Soveria Mannelli [CZ] 1998, p. 71. Appunto datato «10 Aprile [1916]»).

Sante Lesti

PAUL CHOPELIN (éd.), *Gouverner une Église en Révolution. Histoires et mémoires de l'épiscopat constitutionnel*, LABORATOIRE DE RECHERCHE HISTORIQUE RHÔNE-ALPES, Lyon 2017, pp. 315.

La sobria e sostanziosa rivista online «Chrétiens et Sociétés» è arricchita dal 2004 da una collezione di volumi di *Documents et Mémoires*. Il n. 31 della serie presenta gli atti di un convegno svoltosi a Lione nel giugno del 2012, per la cura dello stesso laboratorio di ricerca che edita la rivista e la collazione, sebbene non tutte le relazioni allora tenute siano qui restituite. A sortirne è in ogni caso una corposa raccolta di dodici saggi più introduzione del curatore, in tre sezioni: *Politique et religion* (pp. 15-123), *L'action pastorale* (pp. 125-215), *Identités et mémoires* (pp. 217-304); l'arco temporale è vasto, dalla riforma ecclesiastica della Costituente alla scomparsa dei vescovi concordatari di estrazione giurata, passando dal periodo che definiremmo "post-costituzionale", fra il Termidoro e il concordato del 1801. L'interesse dell'operazione non sta nell'ovvio accantonamento dello spirito di controversia o delle rozze etichettature (il giansenismo...) di cui a lungo si nutrì la storiografia confessionale e non solo confessionale, ma nella scelta di non limitarsi alla somma di medaglioni personali o quadri locali, che pure non mancano, allargando invece l'attenzione ai risvolti pratici, per l'insieme della Chiesa giurata, di alcune istituzioni previste dalla riforma ecclesiastica: cosa che consente di evidenziare gli aspetti d'improvvisazione della riforma stessa e della sua applicazione – appunto il «gouverner une Église en Révolution» – da parte dell'episcopato costituzionale. Senza contraddire l'esame sulle reali «conditions d'exercice de l'autorité épiscopale pendant la Révolution» (p. 12), un secondo obiettivo è articolare le varie sensibilità spirituali ed ecclesologiche presenti fra i giurati. Si tratta di approcci salutari a un soggetto che in virtù del fascinioso intreccio tra religione e rivoluzione, oltretutto per la presenza di personaggi del tutto straordinari, primo fra tutti Grégoire, ha potuto stimolare di recente ricerche magari abbondanti di documentazione, pertanto indispensabili (da ultimo R. Dean, *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique 1790*, Rodney Dean, Paris-Londres 2014), ma talora disordinate e accumulative, sovrainterpretanti l'elemento teologico e non avere di errori fattuali – quando invece le vecchie opere ecclesiastiche, almeno le migliori, paradossalmente mostravano maggiori chiaroscuri analitici, specie nel giudizio sugli uomini, quasi la condanna pregiudiziale verso lo "scisma" agevolasse una disamina più accurata degli scismatici.

I saggi di P. Chopelin (pp. 137-158) e M. Deblock (pp. 159-177), costruiti su qualche sondaggio archivistico parigino, su fonti a stampa e sulla ricognizione dell'erudizione locale, trattano rispettivamente dei consigli episcopali e dei seminari, i primi introdotti dalla Costituzione civile del clero, i secondi mantenuti in vigore dalla riforma seppure ridotti a uno per diocesi. Entrambe furono istituzioni fallimentari. Il collasso dei seminari costituzionali si consumò entro il 1792, ancor prima che il Terrore ne convertisse gli edifici in magazzini e prigioni: il ritirarsi della grande maggioranza del corpo insegnante, membro di congregazioni compattamente schierate su posizioni anti-giurate, e l'urgenza di supplire al clero parrocchiale refrattario con ordinazioni poco rispettose d'interstizi e preparazione culturale dei candidati, minarono il tradizionale reclutamento ecclesiastico. La Chiesa post-costituzionale, socialmente minoritaria ma libera di auto-organizzarsi e consapevole dello strame che la campagna di *déprêtrisations* aveva fatto di chierici tanto frettolosamente ordinati, avrebbe vagheggiato il ritorno a una selezione severa, naturalmente non risparmiando critiche ai seminari dell'età pre-rivoluzionaria, i quali, in mano a gesuiti

e sulpiziani, non avevano adeguatamente valorizzato la tradizione gallicana, con la conseguenza di esporre la Chiesa di Francia ai traumi della Rivoluzione. In base alla corrispondenza di Grégoire e alle «Annales de la religion», organo ufficioso dei post-costituzionali, Deblock rinviene nelle diocesi della Francia orientale, grazie alla coesione tra i vescovi della regione, la spinta maggiore a riorganizzare la formazione del clero, magari su base interdiocesana. Proprio un curato del Doubs, Claude-François-Maurice Vernerey, doveva presentare al secondo concilio nazionale (1801) un rapporto sull'educazione: un corso di tre anni presso il seminario diocesano vi era pensato come il coronamento di una formazione da avviare presso i parroci e proseguita in scuole ecclesiastiche. Se di lì a pochi giorni il nuovo concordato, con l'immediata interruzione del concilio, avrebbe impedito il voto dei padri di Vernerey, in realtà le fonti a disposizione per gli anni precedenti non consentono di certificare l'esistenza effettiva, neanche nell'est, d'istituzioni simili.

Creazione dell'Assemblea costituente, i consigli episcopali non godranno invece di alcuna considerazione retrospettiva. Introdotti per sostituire i capitoli dei canonici e i vicari generali, si componevano di vicari nominati dal vescovo, di membri di diritto e di eletti, svolgendo funzioni liturgiche e d'insegnamento ed esercitando poteri in parte consultivi in parte deliberativi, ma secondo criteri precisati tardivamente e tali da non prevenire i conflitti con gli ordinari diocesani: conflitti intra-ecclesiastici certo non ignoti all'Antico regime, ma pronti ora ad accendersi di un'aggressiva carica politica, con accuse ai vescovi non in nome di una sedimentata ecclesiologia parrochista e più o meno giansenista, bensì in base a una generale istanza anti-autoritaria, e con l'effetto d'incrociare talvolta gli umori del radicalismo rivoluzionario (specie in tema di matrimonio dei preti), ma di gettare altresì ulteriore discredito verso una Chiesa già indebolita dallo scisma. Consigli episcopali come freni all'arbitrio di un uomo solo, dunque, o come congreghe pletoriche e litigiose di preti non direttamente impiegati nella cura d'anime? Il bisogno di economie, nelle circostanze del 1793, doveva indurre la Convenzione, con l'appoggio di alcuni vescovi-deputati tra cui Grégoire, a imporre ai vicari il servizio delle parrocchie vacanti, prima di passare, nel settembre, alla più spiccia abolizione dello stipendio di vicario. Di lì a poco, le *déprêtrisations* avrebbero colpito massivamente i titolari di quella carica, compresi nove tra i dieci vicari deputati alla Convenzione. Ricordando come la Chiesa post-costituzionale abbia liquidato quell'esperienza e sia ricorsa invece, per farne il consiglio del vescovo, ai curati della città episcopale e delle campagne adiacenti; rammentando inoltre quanto pochi fossero i vicari episcopali del 1790-1794 destinati a far parte dell'alto clero concordatario, Chopelin conclude molto giustamente: «La question du gouvernement diocésain a fait l'objet d'un rapide débat parlementaire le 8 juin 1790, qui aboutit à une solution de compromis, qui ne satisfait personne: ni les tenants de la démocratie ecclésiastique, qui auraient souhaité la mise en place d'une véritable réglementation synodale, ni les partisans de la primauté juridictionnelle de l'évêque. L'affaire pointe les limites d'une réforme ecclésiastique de grande ampleur, élaborée par la puissance civile sous la pression des événements politiques, avec la volonté d'éviter tout débat théologique approfondi. Les Constituants ont balayé d'un revers de main soixante ans de publications ininterrompues sur la question du gouvernement diocésain, du pouvoir des prêtres et de celui des évêques».

Non un'istituzione della Chiesa costituzionale, ma una figura comunque non marginale nell'episcopato giurato è invece messa a fuoco da C. Chopelin-Blanc (pp. 17-31): i 23 deputati alla Legislativa o alla Convenzione, vale a dire i chierici che bisassarono, al momento dei rinnovi dell'organismo legislativo, il consenso elettorale

che li aveva elevati al vescovado nel corso dei primi mesi del 1791. Successori dei vescovi-costituenti, i quali erano però approdati agli Stati generali – quasi tutti da membri del basso clero – per rappresentarvi il solo Primo stato, i vescovi-deputati sono espressione di una fase aurorale della modernità politica, quando ancora non si avverte un'incompatibilità funzionale tra la cura d'anime e un'azione pubblica inevitabilmente partigiana e divisiva; la visione unanimistica della rappresentanza combinandosi anzi a quell'empito di rigenerazione spirituale tipico di buona parte del nuovo episcopato. L'autrice fa in realtà notare quanto poco si esponessero i vescovi nelle due assemblee, salvo pochi casi, senza peraltro impedire che la dinamica della Rivoluzione li schierasse su posizioni non omogenee. Volessimo poi compiere un ulteriore passaggio analitico, potremmo individuare, almeno fra i 16 convenzionali, tre tendenze: i girondini Fauchet, Royer, Marbos, Saurine e Cazeneuve, accomunati dalla condotta nel processo al re (appello al popolo, pene alternative alla morte, rinvio dell'esecuzione), dal voto su Marat (per la messa in accusa) e dalla protesta contro la *journée* sanculotta del 2 giugno 1793; gli "indipendenti" Lalande, Wandelaincourt, Thibault, Villar, Seguin e lo stesso Grégoire; i montagnardi Gay-Vernon, Huguot, Lindet e Massieu. Di lì a qualche mese questi ultimi quattro, i soli favorevoli alla condanna a morte di Luigi, avrebbero rotto con il loro ministero e con lo stesso cattolicesimo, senza più cercare di reintegrarsi in seguito nella comunione dei fedeli. Cosicché nel passo di una lettera pastorale di Gay-Vernon (8 febbraio 1793, pochi giorni dopo il regicidio): «La Constitution que la Convention présentera à l'acceptation des français, ne sera qu'une application des principes catholiques à la société. Ainsi, M.T.C.F., il y aura une analogie parfaite entre les institutions sociales et les institutions religieuses», è legittimo trovare, come fa l'autrice, l'istanza di «transposer la république d'inspiration ecclésiastique à la sphère politique» (p. 27), purché si rinvenga la netta priorità della dimensione politica, di cui il linguaggio religioso costituisce lo strumento.

Il contributo di J.-P. Chantin va invece alla «recherche des évêques constitutionnels jansénistes» (pp. 219-240), delicata questione non risolta dal grande libro di E. Préclin (*Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du Clergé*, Librairie universitaire J. Gamber, Paris 1929) e tornata viva, a proposito di Grégoire, negli ultimi anni di copiosa produzione di studi; a monte sta ovviamente il problema più generale dell'identificazione dei giansenisti nel tardo Settecento. Chantin comincia dal raccogliere le attribuzioni di giansenismo presenti in quattro testi: un *Tableau des évêques constitutionnels* del 1827, il *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel* di P. Pisani (1907), l'*Histoire générale du mouvement janséniste* di A. Gazier (1924) e il già citato Préclin, assommando così 26 nominativi tra costituzionali e post-costituzionali; procede poi a classificare le prove apportate dai detti autori, evidenziandone in molti casi la debolezza: provenienza da ordini religiosi sospetti, la generale "attitudine", la reputazione... Vagliando quelle prove e servendosi di altre fonti secondarie su singoli personaggi, Chantin conclude per la presenza di otto vescovi giansenisti e dodici vescovi *tiers parti* (tra cui Grégoire), categoria tolta da É. Appolis (*Entre Jansénistes et Zelanti: le «Tiers Parti» catholique au XVIII^e siècle*, Picard, Paris 1960). Un simile e pur importante sforzo definitorio non pare tuttavia esente da difficoltà: taluni elementi di fatto, riconducibili alla piena adesione allo spirito di minoranza degli "amici della Verità", ad es. il disconoscimento della *Unigenitus*, l'approvazione del sinodo di Pistoia o le interdizioni subite in Antico regime, necessiterebbero di essere circostanziate, rispetto ai cenni offerti da Pisani; l'avvicinamento ad ambienti sicuramente giansenisti, o perfino l'inserimento, nel proprio testamento,

dell'appello contro la *Unigenitus*, poterono verificarsi in età concordataria, dopo le dimissioni dalla carica episcopale, senza che per gli anni precedenti emergano tracce di giansenismo (è il caso di Debortier e Molinier); la categoria di *tiers parti*, già problematica per il periodo coperto da Appolis, lo è a maggior ragione per gli anni della Rivoluzione, stante l'assenza degli *zelanti* tra la cui polarità e la polarità giansenista s'inserirebbero i "terzi": a nostra conoscenza, nessun vescovo giurato sottopose agli ordinandi il formulario di Alessandro VII o impose biglietti di confessione...

Una diversa articolazione delle posizioni rispetto al giansenismo, al netto degli sparuti casi di pieno inserimento nel piccolo mondo – peraltro spaccatosi davanti alla Costituzione civile del clero – delle «Nouvelles ecclésiastiques» e della rete di chierici e giuristi tra Parigi, Auxerre e Lione (è il caso dei post-costituzionali Leblanc de Beaulieu e Clément), potrebbe forse distinguere i totalmente disinteressati, largamente maggioritari, tra i quali Chantin annovera giustamente Fauchet e Le Coz; gli estimatori della tradizione di Port-Royal (in aumento dopo il Terrore, poiché la lotta di una minoranza su due fronti, contro l'empietà e contro il *fanatisme*, stimolava i post-costituzionali a identificarsi nei "precursori" giansenisti), il cui uso della parola *jansénisme* senza anteporre *prétendu* dimostra tuttavia la loro non organicità alla tradizione stessa; coloro che portano avanti, sul piano ecclesiologico o teologico-morale, discorsi così affini alla più recente elaborazione giansenista (Gratien, in tema di validità delle confessioni), o così isolati e stonati nel contesto rivoluzionario (Villeneuve, in tema di anti-probabilismo), da legittimare l'attribuzione. Del resto, rigettare «l'hérésie de la grâce nécessitante» e ammettere «la liberté compatible avec la doctrine de la grâce efficace et de la prédestination gratuite. J'avoue que j'admets cette doctrine comme appartenant à la révélation. Si c'est là être janséniste, je conviens que je le suis; mais je me fais fort de vous démontrer que vous devez l'être aussi» (J.-B. Gratien, *Défense de l'exposition de mes sentiments*, Chartres [1791], p. 83) è esattamente il contrario che una dichiarazione di estraneità al giansenismo, come invece sostiene Chantin (p. 231) sulla scorta di Préclin. Certo è ben strano che Gratien avesse scritto, nel 1790, un trattato in favore del prestito a interesse, ma è anche vero che la pubblicazione avvenne postuma e che le «Nouvelles ecclésiastiques», stroncando l'opera, si stupivano fosse uscita dalla penna di un uomo tanto stimabile.

Soffermatici così a lungo sui quattro saggi che più danno appiglio, a nostro avviso e secondo le nostre competenze, a un esame critico, accenniamo agli altri contributi. Esplorando gli archivi dipartimentali dell'Eure, della Seine-Maritime, del Calvados e dell'Orne, I. Antunes (pp. 33-56) tratta dei rapporti tra i vescovi della Normandia e le istituzioni locali, specie nell'anno e mezzo di comune azione per restringere i margini del culto refrattario (1791-1792). Ph. Bourdin (pp. 57-97) ricostruisce con ricchezza documentaria la vicenda di Périer ordinario del Puy-de-Dôme, offrendo interessanti considerazioni sociologiche sui firmatari di una petizione di età concordataria contro l'esclusione dei giurati dalle parrocchie di Clermont-Ferrand. Ricorrendo agli archivi del Bas-Rhin e dello Haut-Rhin, nonché agli archivi diocesani a Porrentruy e al fondo Brendel della biblioteca municipale di Strasburgo, Cl. Muller (pp. 99-123) scrive dei tre vescovi alsaziani (Martin, Brendel e il post-costituzionale Berdolet) e dell'*enfant du pays* Gobel, che eletto nello Haut-Rhin, nella Haute-Marne e a Parigi, optò per quest'ultima sede. J. Dubray (pp. 127-136) delinea la posizione di Grégoire in tema di sinodalità e separazione fra Chiesa e Stato. J.F. Byrnes (pp. 179-191) rintraccia nelle «Annales de la religion», in un indirizzo del vescovo di Digione Raymond (1796), negli atti del concilio del 1797 e nelle ricostruzioni dell'*Histoire des sectes* di Grégoire le aperture dei post-costituzionali verso il mondo ortodosso e protestante,

aperture certo a sfondo conversionistico, nella convinzione che un cattolicesimo compiutamente sinodale potesse far cadere le divisioni dottrinali. G. Colot (pp. 193-215) spiega il ruolo delle «Annales de la religion» nel riorganizzare i vescovi dopo il 1795, lottando contro l'isolamento del post-Terrore, ma anche superando la solitudine in cui essi avevano agito vigente la Costituzione civile del clero. V. Guittienne-Mürger (pp. 241-264) dà conto di una fonte inedita di notevole interesse, conservata alla Bibliothèque de Port-Royal: i quindici quaderni di una cronaca manoscritta intitolata *Nouvelles ecclésiastiques pour le XIX^e siècle* e redatta per oltre vent'anni da un ex curato costituzionale, il giansenista e poi liberale Jean-Louis Rondeau, a commento della vita religiosa sotto Napoleone e la Restaurazione, con particolare attenzione alle vessazioni subite, al ritorno dei Borboni, dagli ex costituzionali non ritrattati. J.-O. Boudon (pp. 265-279) tratteggia la vicenda collettiva dei dodici vescovi concordatari di origine costituzionale, di cui due in precedenza ritrattati, dalla nomina nel 1802, malgrado le iniziali prevenzioni di Portalis, fino alla scomparsa dell'ultimo di loro nel 1841; serenamente governativi sotto l'Impero, nessuno fece parte della «garde rapprochée de Napoléon», mentre due ritrattati furono tra gli oppositori dell'Imperatore al concilio del 1811 (e più tardi, a differenza degli altri, non aderiranno ai Cento giorni). Chr. Sorrel (pp. 281-304) ripercorre la storia di Panisset, vescovo del Mont-Blanc, il primo a essersi solennemente ritrattato, alla cui *Déclaration et rétractation* (1796) mise mano pesante Joseph de Maistre.

In chiusura, ribadendo il valore del taglio e la bontà dei risultati di questo «premier aperçu de [la] politique épiscopale révolutionnaire» (pp. 10-11), segnaliamo alcune imprecisioni: i vescovi eletti alla Legislativa e alla Convenzione non furono 11 e 15, bensì 10 e 16 (pp. 18-19); non il decreto del 12 luglio 1790, ma quello del 27 novembre dichiarò vacanti le parrocchie in caso di rifiuto del giuramento da parte del curato (p. 46); con tutta probabilità, il vescovo di Rouen di cui parla un documento dell'11 aprile 1790 non è ancora il costituzionale Charrier de la Roche, ma il predecessore refrattario (p. 50); la distinzione tra matrimonio-contratto e matrimonio-sacramento non era «tout à fait novatrice» al momento in cui Périer la faceva propria in una lettera pastorale del 1801 (p. 91); dire che la Costituzione civile del clero fu applicata grazie agli sforzi di Grégoire è dire troppo (p. 130); i curati costituzionali non erano eletti dai cittadini attivi della parrocchia, ma dai «grandi elettori» a livello di distretto (p. 131); il vescovo dell'Ardèche non fece eleggere il consiglio episcopale dai cittadini attivi del dipartimento, ma da tutti gli abitanti ultra-quindicenni di Viviers, uomini e donne, senza l'accordo delle amministrazioni locali (p. 143); i vicari episcopali eletti alla convenzione non furono 8 ma 10 (p. 149); le «Nouvelles ecclésiastiques, ou mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution (prétendue) du clergé» non erano un giornale filo-costituzionale, tutto il contrario (p. 194).

Francesco Dei

GARRY SPARKS (ed.), *The Americas' First Theologies. Early Sources of Post-Contact Indigenous Religion*, edited and translated with Sergio Romero and Frauke Sachse, Foreword by Robert M. Carmack, OXFORD UNIVERSITY PRESS, New York 2017, pp. xv-324.

Sono due le principali tematiche che il lettore può trovare in *The Americas' First Theologies. Early Sources of Post-Contact Indigenous Religion*. Da un lato, il confronto tra differenti strategie missionarie in Nueva España, con un focus su quella

domenicana e la sua capacità di fare propri alcuni elementi della cultura maya con il fine di migliorare la propria azione missionaria. Dall'altro, la capacità delle popolazioni maya (o meglio, delle sue *élite* culturali) di assimilare e utilizzare parti della cultura e della religione spagnola tanto nel tentativo, più o meno consapevole, di garantire la sopravvivenza della propria identità culturale, quanto semplicemente come effetto di un inevitabile processo di ibridazione culturale in cui gli amerindi sono ricettori attivi.

La *Theologia Indorum* (1553-1554), opera del domenicano missionario in Nueva España Domingo de Vico, e la sua eredità permettono di affrontare entrambe le questioni e rappresentano il fulcro attorno cui si costruisce il volume curato da Garry Sparks.

Sparks, studioso della produzione teologica nell'America coloniale da una prospettiva tanto antropologica ed etnostorica quanto linguistica, sceglie di dividere *The Americas' First Theologies* in tre sezioni: nella prima – che segue una *Foreword* del celebre antropologo statunitense del mondo mesoamericano, Robert Carmack – Sparks introduce e contestualizza la *Theologia Indorum* e la figura del suo autore, mentre nella seconda e terza sezione viene presentata l'eredità dell'opera del domenicano. Attraverso i contributi degli etnolinguisti Sergio Romero e Frauke Sachse, la seconda parte mette in luce l'utilizzo della *Theologia Indorum* nella composizione di due testi domenicani, testimonianza di quel progetto di evangelizzazione dei maya del Guatemala per cui si era speso lo stesso Vico. Nella terza sezione, Sparks studia diversi testi maya quiché e cakchiquel che, prodotti dalla *élite* culturale indigena formatasi presso gli stessi domenicani, presentano la diretta influenza della *Theologia Indorum*.

Dopo gli studi all'Università di Salamanca, Domingo de Vico (1485/1519-1555) prese parte alla più grande spedizione domenicana in America Latina del XVI secolo, che fu organizzata da Bartolomé de Las Casas nel 1544-1545. Il “difensore degli amerindi” aveva ricercato presso i più prestigiosi conventi spagnoli dei domenicani pronti a prendere parte alle missioni di evangelizzazione nel Nuovo Mondo. I futuri missionari sarebbero poi stati ripartiti nei territori degli odierni Chiapas, Guatemala, Honduras e Nicaragua. Il gruppo composto da Las Casas era formato da 46 domenicani e, dopo essersi imbarcato a Sanlúcar il 9 luglio 1544, giunse in Nueva España nel 1545. Qui, Vico trascorse il decennio 1545-1555 a contatto con gli indigeni del Guatemala, apprese almeno sette lingue locali e compose grammatiche e vocabolari. Vico era stato destinato alle delicate province di Tezulutlán (note come “Tierra de Guerra”) e venne eletto priore del convento domenicano del Guatemala nel 1551, trasferendosi nella capitale della regione, Santiago de los Caballeros (odierna Antigua Guatemala). Vico fu poi scelto come priore del convento domenicano di Verapaz, dove morì il 22 novembre 1555 durante un'insurrezione indigena, assassinato da un maya ch'ol.

La sua opera principale, la *Theologia Indorum*, si compone di due volumi per un totale di 216 capitoli. Il primo volume, terminato nel febbraio 1553, riassume il Primo Testamento fino alla venuta di Cristo, mentre il secondo, concluso nel 1554, sintetizza il Secondo Testamento, con la vita di alcuni Santi e l'Apocalisse di Giovanni. Alle pagine 33-46 di *The Americas' First Theologies*, Sparks riporta un indice completo delle due sezioni dell'opera.

La *Theologia Indorum* è la prima teologia cristiana composta nel Nuovo Mondo e rappresenta l'opera in lingua indigena più estesa che sia a noi giunta. È destinata esplicitamente ai popoli quiché, ai quali Vico si rivolge, nel corso del testo, con «voi» e «miei figli e figlie». Grazie all'approfondita conoscenza della cultura indigena, il domenicano fu in grado non solamente di tradurre, ma anche di riconvertire in lingua

indigena parole e, soprattutto, dottrine e concetti cristiani rendendoli al meglio comprensibili per gli amerindi. La *Theologia Indorum* rappresenta inoltre una fonte privilegiata per conoscere i culti e i riti precolombiani, che Vico aveva potuto osservare *in loco*: grazie alla padronanza delle lingue locali, Vico era infatti riuscito a penetrare nei segreti delle popolazioni indigene e a guadagnarsi la loro fiducia.

L'opera ebbe ampia circolazione manoscritta nel Nuovo Mondo, ma non conobbe mai una versione a stampa. Nonostante abbia interessato importanti studiosi del mondo mesoamericano dagli anni Ottanta del secolo scorso fino ad oggi, da René Acuña, James L. Mondloch, Benno Biermann e Adrián Recinos a Ruud W. van Akkeren e Allen J. Christenson, non disponiamo di un'edizione integrale della *Theologia Indorum*, che non è mai stata interamente tradotta in lingue non maya.

I manoscritti che insieme permettono di ricomporre l'opera sono estremamente frammentati: Sparks ne ha infatti identificati 17, in differenti lingue indigene, rimasti nelle biblioteche dove sono stati erroneamente catalogati come generici sermoni o catechismi. I frati che copiarono il testo a partire dalla seconda metà del Cinquecento ne estrassero infatti delle singole sezioni, dando a ciascuna di esse un titolo differente, cercando forse, in questo modo, di non attrarre l'attenzione dell'Inquisizione spagnola in Messico (che era stata istituita nel 1569).

In *The Americas' First Theologies* vengono selezionati e riportati in traduzione inglese i capitoli dell'opera (alcuni dei quali mai pubblicati in inglese) che influenzarono maggiormente i documenti analizzati nella seconda e terza sezione del volume. *The Americas' First Theologies* rappresenta così un importante passo nello studio e nella ricomposizione della *Theologia Indorum*. Sparks è infatti alla testa di un progetto con sede presso l'Università di Bonn, avviato nell'ottobre 2016 e che si concluderà nel settembre 2019, che ha l'obiettivo di pubblicare il primo dei due libri dell'opera di Vico in traduzione ed edizione inglese. Oltre a Romero e Sachse, fa parte di questo progetto anche la linguista del mondo mesoamericano Candelaria Dominga López Ixcóy.

Secondo Sparks, la *Theologia Indorum*, lungi dall'essere solamente un testo di catechesi, ambiva a modificare le modalità stesse della predicazione oltreoceano e intendeva incorporare le credenze maya, piuttosto che condannarle. Vico si sarebbe dunque esposto per una dottrina cristiana "Mayanized", in una prospettiva di comprensione, finanche di apprezzamento, della cultura indigena. Tale orizzonte si ritrova anche nei due documenti analizzati nella seconda sezione di *The Americas' First Theologies*.

Il primo, presentato da Romero, sono le *Coplas* del domenicano Luis de Cáncer (ca. 1500-1549). Composte in una lingua quiché, il queqchi, sulla base di un testo domenicano precedente, le *Coplas* sono una serie di inni sacri in versi destinati all'evangelizzazione degli amerindi. Non sono una semplice traduzione in lingua indigena di inni spagnoli, ma un testo creato *ad hoc* per e forse con la collaborazione degli stessi maya. A dimostrazione dell'accurata conoscenza da parte dei domenicani delle convenzioni poetiche dei maya queqchi, nelle *Coplas*, così come nella *Theologia Indorum*, si leggono distici e metafore utilizzate dagli indigeni. Il secondo documento, analizzato da Sachse, è invece il *Doctrina christiana en lengua quiché* composto dal domenicano Damián Delgado a circa un secolo di distanza dalla *Theologia Indorum*. Il testo, di cui si è conservata una copia della prima metà del XVIII secolo, è l'unico catechismo coloniale scritto in lingua quiché e con autore certo che ci sia giunto.

Il catechismo di Delgado, così come le *Coplas*, «can serve as an example to illustrate the mendicants' methodological issues of translating Christian doctrine into the

vernacular languages of the Americas» (p. 187), ed è esemplare della strategia missionaria domenicana attuata oltreoceano (in contrapposizione a quella francescana).

Se i francescani ritenevano che fosse sufficiente fornire agli amerindi delle nozioni basilari sulla Fede (riassumibili nella credenza in un unico Dio, che premia i buoni e punisce i malvagi) e celebravano battesimi in massa, i domenicani avevano cercato di mettere in pratica una catechesi più approfondita. Le due diverse strategie missionarie hanno conseguentemente prodotto catechismi diametralmente opposti. A questo proposito è esemplare lo scontro che si era creato dopo che il primo vescovo di Guatemala, Francisco Marroquín, aveva affidato il compito negli anni Cinquanta del Cinquecento a un domenicano (Juan de Torres) e a un francescano (Pedro de Betanzos) di comporre un testo di catechesi insieme. Inutile dire che il tentativo di Marroquín non ebbe successo: uno dei principali motivi di scontro tra i due missionari era dato dal fatto che Betanzos si rifiutava di tradurre in lingua maya il termine “Dio”, operazione che invece Torres considerava un requisito necessario per garantire l’efficacia del catechismo (i domenicani ritenevano, infatti, a differenza dei francescani, che per tradurre concetti cristiani dovessero essere utilizzati dei termini indigeni). La vicenda si concluse con la produzione di due differenti catechismi.

Nella *Introduction*, Sparks spiega che se i francescani vedevano, in linea di massima, il Demonio in azione alle spalle degli “errori” indigeni, i domenicani erano spinti a cercare (e trovare) il Dio cristiano già presente e “attivo” nella vita e nella religiosità degli amerindi. Inoltre, a differenza dei francescani che ritenevano le parole indigene non incorporabili nella catechesi, i domenicani si mostrarono aperti all’utilizzo di termini, immagini e neologismi provenienti da culture non cristiane per descrivere concetti cristiani. Un esempio pregnante è proprio il caso di Domingo de Vico che, nella *Theologia Indorum*, tradusse in lingua quiché la parola e il concetto cristiano di “Dio” utilizzando insieme tre termini maya: *Tz’aqol*, *B’itol* e *nima ajaw*, tradotti da Sparks come *The Framer and the Former, the great lord* (p. 13).

Nella *Doctrina christiana en lengua quiché*, Delgado adotta la stessa strategia di Vico e utilizza metafore indigene precolombiane. Ad esempio, Delgado sceglie di rendere il termine “eternità” con una frase indigena traducibile come «as long as there is sun, as long as there is light» (p. 189). Questa traduzione è comprensibile solo in riferimento alla mentalità maya, secondo la quale la vita mortale dell’uomo è metaforicamente descrivibile attraverso il ciclo vitale del mais, a cui la luce del sole garantisce nutrimento, permanenza e crescita. È inoltre significativa la traduzione di “paradiso terrestre”, “gloria di Dio” e “beatitudine di Gesù”. Delgado, e Vico prima di lui, rendono questi termini con una coppia di parole quiché (*q’anal raxal*), traducibili in inglese con «yellowness, greenness» (p. 189), che simboleggiano la ricchezza e l’abbondanza di un buon raccolto di mais. I testi di Vico e Delgado mettono allora in luce la capacità domenicana di fare propri elementi della cultura e della religiosità indigena per migliorare l’efficacia della loro azione missionaria.

Infine, nella terza sezione sono presi in analisi da Sparks diversi documenti, composti dalla *élite* culturale indigena, in cui si ritrova un’influenza della *Theologia Indorum*. Il primo e più celebre documento è il *Popol Vuh*, composto tra il 1544 e il 1555 da amerindi in lingua quiché con alfabeto latino. In questo documento sono raccontate cosmogonia, religione, mitologia e storia maya, e il mondo precolombiano si intreccia a influenze occidentali, nella struttura e nell’organizzazione dell’opera, e cristiane, nel contenuto. Oltre al *Popol Vuh*, Sparks prende in analisi i cosiddetti *titulos* prodotti dagli amerindi dell’area del Guatemala, ovvero documenti risalenti alla seconda metà del Cinquecento che narrano fondazione, storia e confini originari di

una comunità o di un gruppo etnico maya. Questi testi mettono in luce un fenomeno di «transmission and reception» (p. 218) reciproci tra domenicani e indigeni, che si manifesta tanto nelle opere composte dai primi e destinate all'evangelizzazione dei maya, quanto nei documenti prodotti dai secondi, i quali ebbero accesso alla dottrina cristiana attraverso la teologia di Vico.

The Americas' First Theologies è dunque un lavoro che, a partire dall'analisi della *Theologia Indorum* e dell'azione missionaria di Domingo de Vico, apre importanti prospettive nello studio delle predicazioni domenicane oltreoceano. Grazie all'analisi di un ampio spettro di documenti, Sparks porta all'attenzione degli studiosi una teologia composta per gli amerindi che influenzò sia l'ordine dei predicatori, sia le popolazioni locali. Il volume rappresenta così un interessante contributo alla storia dell'incontro interreligioso avvenuto con la colonizzazione ed evangelizzazione del Nuovo Mondo.

Marco Volpato

MATTEO CAPONI, *Una Chiesa in guerra. Sacrificio e mobilitazione nella diocesi di Firenze 1911-1928*, VIELLA, Roma 2018, pp. 332.

Una Chiesa in guerra offre nuovi assunti storiografici e metodologici all'indagine sul rapporto tra cattolicesimo e mobilitazione nazionale, durante il primo conflitto mondiale. Matteo Caponi ha ricavato il saggio dalla rielaborazione della sua tesi di perfezionamento in Storia contemporanea, svolta in cotutela tra la Scuola Normale Superiore e l'Université Paris Ouest, vincitrice del premio "Gallerano" 2013 conferito dall'Irsifar. Il volume si inserisce in quel filone storiografico internazionale che ha posto l'attenzione sulla dimensione religiosa del conflitto: una svolta che, solitamente, si è materializzata nell'adozione di un approccio teso alla ricerca di elementi religiosi all'interno della cultura di guerra. Invece, il saggio di Caponi, come del resto una buona parte della storiografia italiana sull'argomento, cerca di ricostruire le posizioni di clero e laicato cattolico – in questo caso, del microcosmo diocesano fiorentino – davanti alla guerra, concentrando l'indagine su quelle pratiche e riti con cui si tentò dare un senso allo sforzo bellico. L'approccio microstorico permette di ricostruire i comportamenti collettivi e individuali minuziosamente, ben restituendo l'impatto delle vicende nazionali e internazionali sulla dimensione locale. In questo modo, il saggio contribuisce a dare maggiore saldezza a ipotesi generali sul caso italiano. Caponi sceglie Firenze per precise ragioni: la città era un vivace polo culturale del Paese, centro pulsante del nazionalismo antigiolittiano e di un cristianesimo che si autorappresentava come autonomo da Roma, rivendicando un mito fondativo rinascimentale e umanistico.

Il saggio copre un arco cronologico comprendente gli anni che vanno dal conflitto italo-turco (1911-12) al decennale della vittoria (1928), pur concentrando la sua ricerca nel periodo della Grande Guerra. La scelta risponde a un preciso intento. Infatti, già durante il conflitto in Libia, il cattolicesimo italiano si era mostrato permeabile alle pratiche e alle retoriche di guerra. Lo studio del decennio successivo, invece, permette di osservare come si sviluppò il rapporto tra cultura di guerra e fede nella gestione dell'eredità del conflitto.

Il saggio privilegia un approccio storico culturale, tale da illustrare con approfondita analisi l'evoluzione dell'intreccio tra cattolicesimo e nazionalismo, studiane i simboli, i riti e le autorappresentazioni. Non mancano nemmeno aspetti di sto-

ria delle istituzioni ecclesiastiche, storia sociale e storia dell'esperienza, quanto mai necessari visto che il saggio racconta la comunità cattolica fiorentina nel suo insieme cercando di comprendere l'impatto della cultura religiosa sulla mobilitazione bellica. L'autore ha condotto lo studio ricorrendo a diversi tipi di fonti, tra cui spiccano carte d'archivio, un considerevole numero di testi di pubblicistica, la memorialistica e la scrittura popolare. Il saggio fruisce, inoltre, della più recente storiografia a disposizione sulla Grande Guerra.

L'organizzazione del saggio è funzionale alla lettura: i temi sono circoscritti in sezioni praticamente autonome, che si configurano come dei saggi a sé stanti ed esaurienti. Il testo si compone di cinque capitoli tematici, più l'introduzione e la conclusione. Lo schema dell'opera è chiaro: per cogliere gli atteggiamenti del cattolicesimo fiorentino (e italiano), l'autore cerca di prendere in esame le sue varie componenti singolarmente. Infine, il testo risulta ben scritto, offrendo tesi chiare e facilmente individuabili.

Il primo capitolo tratta l'azione pastorale dell'arcivescovo Alfonso Maria Mistrangelo, il quale mediò tra le pulsioni belliciste dell'interventismo e l'indirizzo di Benedetto XV. Il presule fece questo attraverso una retorica patriottica moderata e invitante a tollerare la violenza, presentando il servizio alla patria come un dovere da espletare fino al sacrificio della vita. Caponi tratteggia un efficace ritratto di Mistrangelo, scandagliando il suo passato e portando alla luce le sue tendenze neoguelfe. Ne scaturisce l'immagine di un uomo di chiesa posto in una posizione intermedia tra l'intransigentismo e il nazional-cattolicesimo. Infine, Caponi mostra come, dopo Caporetto, il presule assecondò maggiormente l'esposizione patriottica del culto, analogamente ad altre diocesi italiane.

Il capitolo successivo si concentra sull'esperienza di cappellani, chierici e preti soldati dell'arcidiocesi fiorentina. Del clero in armi, Caponi indaga la cultura religiosa e le autorappresentazioni del proprio vissuto bellico. Ne desume, anche qui, alcuni interessanti assunti: il clero in armi abbracciò una "religione del dovere" che esaltava l'obbedienza e la sopportazione dei patimenti terreni. Inoltre, Caponi sottolinea come il clero in armi aderì in maniera oscillante alla retorica nazional-cattolica, preferendo l'argomento dolorista del sacrificio per dare un senso alla spaventosa e avvilente esperienza bellica. In questo capitolo, risulta efficace l'intreccio tra fonti della pubblicistica e le testimonianze dirette del clero, tra cui spiccano le lettere alla curia fiorentina.

In seguito, Caponi analizza l'impegno dei cattolici nell'assistenza e nella mobilitazione del fronte interno: infatti, Mistrangelo mobilitò il clero e il laicato cattolico sul piano assistenziale, oltre che nell'ambito liturgico. L'assistenza dei cattolici alla popolazione si rivelò fondamentale per mantenere la disciplina del fronte interno, assicurando l'efficienza della macchina bellica, e il soccorso ai profughi durante l'ultimo anno di guerra. Tuttavia, Caponi evidenzia che l'azione di clero e associazionismo cattolico risenti del clima di psicosi antidisfattista fomentato da una parte degli interventisti laici.

L'autore passa a esaminare il comportamento e la cultura religiosa dei fedeli della diocesi fiorentina, osservando il grado di penetrazione della retorica nazional-cattolica, sul piano individuale come collettivo, e intrecciando la sua analisi con il tema del consenso-rifiuto per la guerra. Caponi ricerca le espressioni del nazionalismo cattolico nei vari media, dai riti funebri sino alla scrittura popolare dei soldati. Su quest'ultimo punto, ponendosi in linea con le conclusioni di Antonio Gibelli, l'autore sottolinea che i militari acquisivano il lessico patriottico in maniera imitativa. L'au-

tore, inoltre, conclude che le pratiche religiose dei soldati rimasero distanti dal misticismo nazionalista e si indirizzarono verso la preghiera per la salvezza. Quest'ultima asserzione è un sostegno ulteriore all'ipotesi del consenso passivo dei combattenti italiani per lo sforzo bellico.

Nel capitolo conclusivo, l'autore getta lo sguardo sulla gestione cattolica dell'eredità bellica e del culto dei caduti, passando in rassegna e confrontando le rappresentazioni più prossime al nazional-cattolicesimo e quelle del cristianesimo democratico. Caponi afferma che prevalse l'immagine del soldato come vittima sacrificale, incarnata dall'archetipo della donna in lutto sul feretro del caduto. Ebbe ragione un modello commemorativo che, occultando la violenza bellica, rappresentava il conflitto come un martirio di massa per l'Italia vittoriosa e cattolica. Era il trionfo della conciliazione tra patria e fede. Infatti, le gerarchie ecclesiastiche tesero a presentare la vittoria in un'aurea miracolistica che testimoniava la rinascita religiosa del Paese.

Per fare una sintesi delle acquisizioni principali del testo, emerge che il cattolicesimo italiano ebbe un ruolo decisivo nella costruzione di consenso tra i militari come nel fronte interno. Secondo Caponi, il rapporto religione-mobilitazione non può, però, essere semplificato nella raffigurazione del conflitto come una crociata e, anzi, la costruzione di un senso per la guerra dipese da vari fattori, tra loro anche contraddittori. Infatti, tra le gerarchie ecclesiastiche e i cattolici prevalse un atteggiamento improntato al desiderio di pace, ma non fino al punto di ripudiare la guerra. La mobilitazione bellica si basò su un consenso rassegnato e doverista, diffusissimo nella cultura di massa, che venne gradualmente permeato dalla retorica nazional-cattolica. La guerra, secondo Caponi, segnò il punto d'incontro tra il culto della patria e il cattolicesimo intransigente, un riavvicinamento che si materializzò nella commemorazione pubblica del primo dopoguerra. La progressiva conciliazione tra patria e religione avvenuta durante la guerra sfociò nel sostegno della Chiesa al fascismo, confidando che il regime avrebbe dato piena realizzazione alla nazione cattolica nata nel conflitto.

Francesco Cutolo

