

RECENSIONI

CHRYSTEL BERNAT - FRÉDÉRIC GABRIEL [eds.], *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Brepols, Turnhout 2019, pp. 300.

L'ouvrage dirigé par Chrystel Bernat et Frédéric Gabriel se propose d'étudier les affects attribués au Dieu (des chrétiens) par les femmes et hommes (théologiens et fidèles) de l'Europe moderne et chrétienne et les manières dont ces derniers se les sont appropriés dans des contextes spécifiques. Les directeurs entendent ainsi reconsidérer la place des émotions de Dieu «dans l'économie croyante moderne» (p. 5). Ces actes de colloque sont la publication des communications prononcées à la rencontre qui s'est tenue en juin 2015 à la faculté de théologie protestante de Montpellier. Le travail s'inscrit à la suite d'une enquête dirigée par les mêmes directeurs sur la notion de zèle à l'époque moderne (C. Bernat - F. Gabriel [eds.], *Critique du zèle. Fidélités et radicalités confessionnelles [France, XVI^e-XVIII^e siècle]*, Paris 2013).

Selon les directeurs, deux dynamiques des émotions divines traversent les onze contributions réparties en trois parties thématiques : leur attribution (l'expression d'émotions et leurs espaces spécifiques) et leur appropriation (et ce que révèlent ces tensions interprétatives). Le plan en trois parties ne suit pas le découpage thématique du colloque de 2015 (Les matrices bibliques; Libertés de l'invention théologique; Épreuves et registres de l'émotion divine; Théorie et spiritualité: écrire les émotions; L'anthropomorphisme en question) et des contributions présentées au colloque n'apparaissent pas dans la publication. C'est le cas des interventions de Ralph Häfner, Tiziano Anzuini, Anne Noblesse-Rocher, Marzia Caciolini, David van der Linden et Bertram Eugene Schwarzbach.

Le plan général n'a pas été constitué en dressant la liste des émotions, que, successivement, la Bible, puis les théologiens, et les croyants ont attribuées à la puissance divine. En partant des «Matrices bibliques et philosophiques» (pp. 95-186) des émotions, l'enquête continue en investiguant leur appropriation (l'efficacité et la performativité) en temps de conflits confessionnels («Combats et justice : dynamiques de l'émotion divine», pp. 187-278), et sur les mécanismes d'appropriations dans des mises en scène littéraires («Transpositions et mises en scène», pp. 279-366).

Pour dégager les enjeux historiographiques, Frédéric Gabriel brosse un tableau de l'évolution du problème – lié à l'élaboration du dogme lui-même – suscité par l'attribution de ces émotions (pp. 9-66). Depuis la christianisation des affects au III^e siècle de notre ère, la théologie des émotions divines a dû garder en tension la croyance dans un Dieu par définition immuable et parfait, et la présence d'un langage émotionnel qu'on retrouve, entre autre, dans l'Ancien Testament. En bref, de la Bible hébraïque au Nouveau Testament, on est passé d'une désignation anthropomorphe du divin – pour marquer des manquements et des transgressions, ou à visée pédagogique (p. 15) – à la reconnaissance du logos incarné dans l'homme (p. 62). Et c'est le Verbe, qui a fait sienne la condition humaine, qui est l'expression des émotions.

Néanmoins, dans cette introduction, précédée d'un avant-propos de Chrystel Bernat, l'auteur explicite peu la chronologie considérée – si ce n'est qu'elle a peu été étudiée du point de vue d'une histoire de la théologie –, se contentant de marquer l'entrée dans la première modernité par la constitution d'une «nouvelle conception de la passion» (p. 64). Au XVI^e siècle, les théologiens et croyants seraient passés d'une compréhension antique passive à une compréhension active des passions divines. Cette acception anthropomorphe est petit à petit remise en cause à partir du XVIII^e siècle et de la systématisation de la critique rationaliste. Il faut attendre la postface de

Sébastien Drouin (p. 367-378) pour une justification du *terminus ante quem*. Selon lui, les déistes de la fin du xvii^e et du xviii^e siècle considèrent l'attribution d'émotions à Dieu comme un acte d'impiété par excellence. Dans ce cadre, les philosophes des Lumières, rejetant une interprétation humaine du divin, critiquent également toute forme d'anthropomorphisme (p. 370) et produisent toute une littérature – tant chez les déistes que matérialistes athées – qui s'oppose au fait que Dieu puisse être colère ou amour.

Frédéric Gabriel semble plus à l'aise avec la bibliographie d'histoire de la théologie qu'avec celle d'histoire des émotions. Les travaux d'Ute Frevert (*Emotions in History. Lost and found*, CEUPress, Berlin 2011) et de William Reddy (*The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, CUP, New York 2001), pour ne citer qu'eux, sont étrangement absents. La mise au point historiographique de Juan M. Bernal (*Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión*, in «Asclepio» 65) parue en 2013 aurait pu être mobilisée. On est plus étonné de ne pas retrouver les derniers travaux à l'intersection de l'histoire des émotions et l'histoire de la violence (S. Broomhall - S. Finn [eds.], *Violence and Emotions in Early Modern Europe*, Routledge, London-New York 2016 ; S. Downes - A. Lynch - K. O'Loughlin [eds.], *Emotions and War. Medieval to Romantic literature*, Palgrave Macmillan, Sydney 2015). Étonnant également de ne pas y voir mentionnés les travaux de Susan Karant (S.C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford University Press, New York 2010), Jennifer Spinks (J. Spinks - C. Zika [eds.], *Disaster, Death and the Emotions in the Shadow of the Apocalypse, 1400-1700*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2016) et Katherine Rowe (G. K. Paster - K. Rowe - M. Floyd-Wilson [eds.], *Reading the Early Modern Passions: essays in the Cultural History of Emotion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004).

Il faut attendre la contribution de Piroska Nagy (pp. 67-69) pour que se voient distingués plus clairement les concepts majeurs du champ que sont : la «communauté émotionnelle» de Barbara Rosenwein, le «script émotionnel» de Robert Kaster et Nira Pancer, et le «régime émotionnel» à caractère performatif de William Reddy. Dans sa contribution sur les émotions au Moyen Âge, l'historienne canadienne – reprenant des considérations développées dans l'ouvrage *Sensible Moyen Âge* (2015) – propose une chronologie qui met en évidence le passage d'une conception d'un homme subissant les émotions à un homme inscrit dans une société dans laquelle «il cherche à les vivre et à s'identifier» (p. 70). Partant des fondements bibliques des émotions de Dieu, l'auteure montre que les expériences individuelles des croyants – souvent loin des textes normatifs théologiques – que cela soit lors des prières, de méditations, de raptus ou de visions, «aident le ou la fidèle à rendre peu à peu permanent l'échange affectif avec Dieu» (p. 93). En cela, les trois derniers siècles médiévaux font du Jésus, Dieu et homme, le médiateur de l'«affection incarnée».

Les quatre contributions réunies dans la première partie – la moins historicisante et à l'approche plus classique (d'histoire des idées) – nous plongent dans trois analyses théologiques et une philosophique de l'immutabilité de Dieu. D'un côté, Gilbert Dahan (pp. 97-122) étudie les commentaires exégétiques réalisés par les théologiens médiévaux, au xiii^e siècle notamment, de deux versets vétérotestamentaires *Gn* 6, 6 et *Job* 2, 3. Débutant par l'extrait de *Ex* 20, 5, Dahan souligne que l'herméneutique médiévale reconnaît que les testaments se sont transmis dans le langage des hommes. Néanmoins, c'est l'incarnation qui rend possible la considération d'émotions de Dieu. Dans ce cadre, Alberto Frigo (pp. 123-146) se demande s'il existe bien des *affectiones*

dei et mesure leurs places prises dans les débats scolastiques des époques médiévale (comparant les positions de saint Thomas et de Duns Scot) et moderne. Aux Temps Modernes, les théologiens ont eu tendance à nier la passivité des passions attribuées à Dieu. Suivant saint Thomas dans son rejet d'une attribution d'une *ira* divine, «la grande majorité des théologiens» (*sic*, p. 141) – c'est-à-dire ? – considèrent la colère de Dieu comme seulement métaphorique. Mais l'attribution de l'espérance (ainsi que la souffrance) reste inenvisageable. Dans la troisième contribution (pp. 147-162) de cette première partie, entre théologie et philosophie, Brigitte Tambrun interroge cette immutabilité du «Dieu des sociniens». Ces derniers, tenants de la doctrine de l'italien Faust Socin (1539-1604) récusent les théologies de la satisfaction, ne pensant pas que Dieu puisse éprouver des émotions. Du côté de la matrice philosophique moderne, les *Pensées* de Pascal sont lues par Laurent Thirouin en interrogeant l'interprétation que le philosophe fait de la colère divine. Cette dernière n'est ni un vice, ni une vertu mais une puissance d'agir (p. 184). La colère est une pseudo-passion que Dieu peut s'attribuer à lui-même ou recueillir comme une glorification.

La deuxième partie – peut-être celle qui apporte la plus grande contribution à l'histoire des émotions – rassemble trois études de cas d'appropriation d'une émotion divine. Le cas de la colère dans le contexte des Églises réformées de la France de Louis XIII, est abordé par Véronique Ferrer (pp. 189-204), à partir d'une analyse des manuels de spiritualité appliquée («des ouvrages d'édification et de consolation, enracinés dans l'histoire immédiate», p. 190). Elle constate qu'à travers ces manuels, les pasteurs interprètent «la colère de Dieu comme un signe externe de sa dilection infinie» (p. 204). C'est également dans une situation politique troublée qu'est la guerre de Quatre-Vingts Ans aux Pays-Bas espagnols qu'évoluent les jésuites et carmes déchaux étudiés par Silvia Mostaccio (pp. 205-229). Contrairement à V. Ferrer et C. Bernat, mais de manière similaire à A. Duru, Mostaccio tente de s'inscrire plus clairement dans l'historiographie de l'histoire des émotions. Elle commence par rappeler que les écrits qu'elle analyse ont pour base un «discours théologique centré sur l'incarnation», qui fait du Christ un modèle émotionnel (p. 207). Sa contribution met en avant la dialectique du Dieu présenté dans le manuel du soldat mobilisé dans le cadre de la pastorale militaire du jésuite Thomas Sailly: à la fois Dieu de vengeance et Dieu souffrant (p. 213). Quant à Ana de Jesús, carmélite déchaussée, proche de Thérèse d'Avila, elle semble être passée de la connaissance d'un Dieu de douceur, celui des écrits mystiques, à un «modèle martyrial» (p. 224). Dans les deux cas, l'appropriation confessionnelle des émotions de Dieu permet de penser la participation de Dieu et des hommes à la guerre. On franchit la barrière confessionnelle et on retrouve Chrystel Bernat qui, à partir de la littérature pastorale huguenote (de l'époque de Louis XIV jusque à la fin du régime révocatoire en 1791), étudie les «usages et enjeux d'une proximité élective» (pp. 231-278). L'intérêt de cette analyse de la littérature apologétique est de montrer la porosité de la frontière confessionnelle en matière émotionnelle. En effet, selon l'historienne, «avant d'être protestantes ou catholiques, les émotions divines ont une efficacité proprement humaine » (p. 278), participant, comme dans le cas du soldat catholique étudié par S. Mostaccio, au processus d'édification du chrétien.

Les quatre contributions de la troisième partie s'articulent autour de l'appropriation émotionnelle dans des mises en scène littéraire et théâtrale. Andrey Dura étudie (pp. 281-306) le *Jephté* latin de Buchanan (1554) et ses traductions françaises (1566-1601). Moins timide que les contributeurs précédents à mobiliser les concepts développés par l'historiographie de l'histoire des émotions, l'auteure mobilise la

catégorie de «communauté émotionnelle» pour analyser la théologie des émotions divines qui se déploie dans cette tragédie humaniste biblique. Ce type de source lui permet de distinguer (et d'analyser) d'un côté les émotions manifestées par les personnages et de l'autre les émotions suscitées au sein des publics consommateurs de ces littératures. L'historienne montre que cette participation du divin est paradoxale dans la mesure où la temporalité entre émotions divines et émotions humaines est discordante. Quant à Claudie Martin-Ulrich, à partir d'un corpus d'oraisons funèbres, elle étudie un lexique se rapportant aux émotions (pp. 307-320). Ce type de source s'avère globalement réservé sur l'expression des émotions. Néanmoins, elle le souligne, les oraisons sont «l'expression des émotions d'un Dieu qui, pourtant, se trouve placé au centre du dispositif énonciatif et émotionnel» (pp. 309). La contribution de Paula Barros (pp. 321-342) nous fait quitter l'espace continental pour l'Angleterre du premier XVII^e siècle (marquée par la doctrine de la prédestination) pour étudier l'interaction entre «émotion et spiritualité» à partir de traités de théologie et de psychologie, d'emblèmes consacrés au thème des afflictions divines et de discours pastoraux. Son enquête nous montre la performance paradoxale du discours sur les émotions de Dieu : on cherche à affirmer une autorité rationnelle et masculine, par la mobilisation d'un discours d'«abdication partielle de la raison» (p. 342) par les affects. Pour terminer (pp. 343-366) cette troisième partie, Frédéric Gabriel compare trois recueils posthumes de Jacques Biroat (théologien et prédicateur de Louis XIV). Le Dieu décrit dans les recueils est en «communication affective avec l'humanité» (p. 347). Les souffrances divines sont mises en scène par un orateur qui les rend présentes. Dans ce cadre, la mise en scène de la Passion, la représentation du corps souffrant sur la croix, actualise et renverse le sens des affects des modèles existants du Christ prenant les souffrances.

Ces onze enquêtes, à l'intersection des histoires religieuses, de la théologie et des émotions, si brillantes soient leurs analyses, peinent peut-être un peu à nous montrer les apports de ces croisements historiographiques. Surtout du point de vue des méthodes des différents contributeurs. En outre, l'ouvrage aurait gagné à nous proposer une chronologie plus explicitement définie. En effet, on aurait apprécié une explication de la scansion thématique opérée. Et cela pour mieux rendre compte du changement de dynamique entre les expressions médiévales et les expressions modernes des émotions étudiées. Autrement dit, une conclusion aurait été précieuse pour proposer un essai de réponse à la question de «l'évolution des émotions dans les processus d'appartenance confessionnelle» (p. 6). En outre, dans la mesure où l'ouvrage constitue certainement un jalon dans l'historiographie de l'histoire des émotions, on aurait apprécié une bibliographie raisonnée reprenant les différentes références données dans chaque chapitre; et un double index (noms et choses). On aurait facilement retrouvé les occurrences d'affection, colère, passion, etc.

Ces quelques remarques n'ont pas vocation à diminuer l'intérêt que l'historien des émotions doit porter aux résultats de ces travaux, mais bien de souligner l'effort d'historicisation réalisé par les contributeurs. Et un effort qui permet, moins dans la première mais bien dans les deuxième et troisième parties, de ne pas rester dépendant d'une histoire des idées théologiques lorsqu'on étudie les émotions de Dieu à l'époque moderne.

Martin Dutron

MARINA MONTESANO, *Classical Culture and Witchcraft In Medieval and Renaissance Italy*, PALGRAVE MACMILLAN, London 2018, pp. 278.

Definire la stregoneria è operazione solo apparentemente facile. L'universo magico-stregonico – cui possiamo aggiungere, con qualche cautela, quello diabolico –, conosce, infatti, molteplici declinazioni a seconda del quadro culturale di riferimento, sì che solo attraverso un attento esercizio esegetico è possibile offrirne qualche specificazione. Il rischio, infatti, è quello di rapportare pratiche e credenze del passato a realizzazioni moderne o di confondere sintagmi appartenenti a sistemi ermeneutici diversi, ancorché interrelati tra loro. La considerazione del fenomeno, insomma, si presta a più d'una deformazione prospettica; il più delle volte, per quanto riguarda l'ambito cristiano euro-occidentale, tendente ad allargare – e, dunque, ad applicare – moduli e stilemi tipici d'età rinascimentale, affermatasi nell'immaginario comune come normativi, al complesso della sua storia. Ciò comporta non pochi problemi, per risolvere i quali la storiografia ha proceduto, sovente, per segmenti, analizzando separatamente le singole fasi dello sviluppo del pensiero magico-stregonico – peraltro, con esclusivo riguardo all'Occidente europeo –, soffermandosi sul singolo trattato, sulla specifica legislazione, sul singolo *corpus* documentario. Sino a oggi, tuttavia, non s'era tentato di tracciare una storia unitaria del fenomeno che, prendendo le mosse dall'antichità, avesse come obiettivo esplicito quello di coglierne riprese, modifiche e superfetazioni stratificatesi nel corso del tempo, dando conto dell'incontro tra la tradizione classica greco-romana e la rielaborazione cristiana nel lungo Medioevo. È, questo, l'obiettivo di *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy* di Marina Montesano, ordinario di Storia medievale presso l'Università degli Studi di Messina, edito da Palgrave Macmillan nel 2018, che si configura alla stregua d'un tentativo – riuscito – di legare tra loro i fili d'una storia plurisecolare dominata da una serie di esperienze acculturative di rilievo.

La ripresa di temi classici relativi al mondo magico-stregonico da parte della cultura rinascimentale e moderna era già stata affermata, negli anni Sessanta del secolo scorso, da Hugh Trevor-Roper nel suo *The European Witch-Craze*. Tuttavia, tale intuizione era rimasta relativamente isolata; ritenuta, quasi, un dato di fatto. Partendo da tale affermazione, Montesano scende al fondo del problema, mettendo in luce, più che le risultanze, i molteplici percorsi d'un fenomeno complesso, confluite, attraverso la lunga mediazione medievale, nella sintesi umanistica rinascimentale. L'opera, dunque, si sviluppa in senso cronologico, nonostante la presenza di forti nuclei tematici. I primi due capitoli, ad esempio, dedicati al plasmarsi del pensiero magico-stregonico nell'antichità si soffermano ampiamente sulla terminologia. La studiosa parte da due personaggi-chiave: Circe e Medea, la cui rappresentazione subirà mutamenti importanti in età romana sino ad assumere connotati negativi. La loro peculiarità è quella di preparare pozioni e veleni, la cui efficacia è garantita dalla conoscenza di erbe e rituali. Elementi, questi, associati precocemente alla stregoneria. È bene, però, non ingannarsi: è significativo notare, infatti, come il termine «*pharmakon*» – non diversamente dal corrispondente latino «*veneficium*» (cui andrà affiancandosi anche «*medicamentum*») – fosse utilizzato per indicare sia il preparato medico, sia l'incantesimo a scopo curativo, sia il veleno. Minore incertezza, ma qualche ambiguità, si trova nell'utilizzo della parola «*magi*» nella trasposizione ovidiana della storia di Medea: una parola, questa, derivata dall'antico persiano, utilizzata per indicare lo straniero millantante un agire preternaturale, che bene si addice alle due figure femminili, originarie della Colchide. Sarà la tradizione romana, a ogni modo

– rappresentata, in particolare, da Orazio e Petronio – a condannare ogni pratica inquadrata col termine «veneficium». Tale condanna fu recepita dalla riflessione cristiana, maturata nel corso dell'alto Medioevo – è quanto mostra il terzo capitolo –, cui si deve l'associazione della pratica stregonica all'idolatria. Ogni tipo d'intervento magico è ritenuto negativo e malefico.

A questo proposito, di grande interesse è l'attenzione posta dalla studiosa alla recezione degli «*exempla*» biblici nella cultura latino-cristiana, in particolar modo in Agostino e Isidoro, e alla rielaborazione contenuta nelle leggi dei popoli germanici, raffrontata con l'evoluzione del concetto di strega nel rimanente mondo pagano nordeuropeo, che traghetta il lettore verso la sintesi carolingia. È in questo periodo che la posizione della Chiesa contro la magia risulta pienamente codificata. Per converso, in età ottoniana si assiste, invece, a una sorta di *revival* della cultura stregonica di matrice classica, oggetto del quarto capitolo. In particolare, Montesano si concentra sul celebre *Canon Episcopi*, di probabile origine renana, tradito da Reginone di Prüm e da Burcardo di Worms e successivamente incluso nel *Decretum* di Graziano, contenente un'istruzione ai vescovi sul modo di trattare la stregoneria. Com'è noto, pur relegando a puro sogno il volo magico della strega – al pari, del resto, del contemporaneo Giovanni di Salisbury, nel *Polycraticus* –, l'opera ne colloca l'operato sotto l'influenza del demonio, influenzando ampiamente la successiva legislazione canonica, che confluirà, in pieno Quattrocento, nel celebre *Malleus maleficarum*. I secoli centrali sono, da questo punto di vista, di estremo interesse. La Chiesa lesse, infatti, le principali manifestazioni stregoniche nell'ambito dell'eresia, condannandole come tali – ciò era suggerito già nel 1233 da papa Gregorio IX nella bolla *Vox in Rama*, del 1233 –, favorendo la crasi con l'ambito diabolico. È a partire da questi presupposti, dunque, ch'è possibile comprendere le rielaborazioni primo-quattrocentesche, affrontate nel quinto capitolo – il più corposo –, dedicato alla promozione, per così dire, involontaria della stregoneria da parte dell'Osservanza francescana quale conseguenza delle campagne intraprese contro la magia e la superstizione. Si tratta d'un periodo ben noto alla studiosa, che vi ha dedicato un precedente volume: *Supra acque et supra ad vento. «Superstizioni», maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV)*, edito dall'Istituto storico italiano per il Medio Evo nel 1999, in cui ella mostrava l'assottigliarsi delle connessioni con l'antichità classica in favore della tradizione medievale, ormai consolidatasi; e ciò, nonostante la conoscenza diretta, da parte di alcuni predicatori, dei testi di Apuleio e di Ovidio. Allargando l'indagine, Montesano mostra, tuttavia, come i temi stregonici non fossero affatto prerogativa dell'Ordine, né dell'universo mendicante in genere. È quanto mostra il sesto capitolo, che allarga lo sguardo all'intero Quattrocento italiano, approcciando la delicata questione dei processi alle streghe e del loro incremento nel settentrione della penisola. La studiosa pone a confronto i principali stereotipi legati alla «strix vampirica» o alla «lamia» – termine utilizzato per enfatizzarne l'attività paidocida e paidofaga – con quelli relativi al «sabba» sviluppatisi oltralpe, senza dimenticare il contesto, costituito dal diffondersi di sistemi ermetici e del neoplatonismo non meno che da un diffuso scetticismo, professato da diversi umanisti. Le situazioni erano le più varie. Pico della Mirandola, ad esempio, si professava incredulo rispetto alla divinazione e l'astrologia ma sosteneva sistemi magico-mistici come la Cabbala.

Le conclusioni sono affidate all'ultimo capitolo, che mostra come, nel Rinascimento italiano, i resoconti relativi alle streghe d'età classica fossero utilizzati per attestarne la realtà. Non è solo il contesto italico, a ogni modo, a essere oggetto d'attenzione. La studiosa allarga lo sguardo al Nord Europa e a una serie di autori che fanno

riferimento alla tradizione classica, attraverso la mediazione medievale, non sempre in maniera coincidente. Se, infatti, Jean Bodin attingeva agli antichi per dimostrare la realtà della stregoneria, Johann Weyer li utilizzava per sostenere il proprio scetticismo. Ciò sino all'opera del gesuita spagnolo Martin Delrio, le *Disquisitiones magicæ*, edita tra il 1599 e il 1600, che diverrà tanto popolare da influenzare le generazioni successive. La lunga cavalcata nei secoli proposta da Montesano raggiunge, dunque, il proprio scopo: non è possibile comprendere le realizzazioni d'età moderna senza percorrere il percorso per intero a partire dalla classicità, punto di riferimento imprescindibile tanto per l'Europa medievale che rinascimentale. Qui sta, a mio avviso, l'originalità del volume. Non è un caso, ad esempio, se il fenomeno stregonico sia stato velocemente declinato al femminile. Virgilio, Orazio, Lucano, Ovidio, Petronio e Apuleio avevano parlato di «maleficae», di «incantatrices», di «striges», donne dall'aspetto demoniaco in grado di assumere le forme di rapaci notturni, desiderose di suggerire il sangue dei fanciulli e determinarne la morte; Origene, Agostino, Girolamo avevano esplicitamente sottolineato la caducità fisica della donna, la sua fragilità morale, il disordine del suo desiderio. Nel corso del lungo medioevo, tali credenze, affiancate a quelle relative al volo notturno – a lungo ritenuto null'altro che una semplice fiaba – andarono convergendo, plasmando progressivamente l'immagine rinascimentale della strega. Uomini come Bernardino da Siena e Jean Bodin, tra Quattro e Cinquecento, si prodigarono per affermare, dal proprio peculiare punto di vista, la realtà di tali credenze, favorendo l'avvio alla cosiddetta caccia alle streghe, strettamente connessa con la crisi socio-economica della prima età moderna e la costruzione dello stato assoluto, oltre che alla necessità d'individuare un nemico comune, collettivo, cui addossare il male sociale, ma incomprensibile senza tenere conto delle stratificazioni dispiegate nei secoli. Per comprendere il quale, il libro di Montesano risulta, oggi, uno strumento imprescindibile.

Antonio Musarra

ANDREA VESTRUCCI, *Theology as freedom. On Martin Luther's «De servo arbitrio»*, MOHR SIEBECK, Tübingen 2019, pp. 335.

Nella teologia cristiana, fin dalle sue origini, si sono fronteggiate diverse interpretazioni del rapporto tra libertà umana e libertà divina. Rileggendo il percorso dell'umanità in base al racconto emblematico delle Scritture, si poteva dedurre una serie di certezze. L'essere umano era stato creato nella condizione paradisiaca, ma la sua libertà aveva scelto la ribellione rispetto all'ordine primordiale. Si era creata una condizione universale di peccato, che la legge mosaica non era in grado di superare. Ma alla prima creazione andava a poco a poco sostituendosi la seconda ad opera dello Spirito. La figura di Gesù, redentore e donatore del dono divino, permetteva alle forze umane di essere interiormente rinnovate. La libertà di compiere il bene, persa con la colpa universale, veniva rinnovata e perfezionata nell'ordine di una nuova creazione. La natura era stata corrotta, la legge mosaica affermava il bene ma non dava la forza di compierlo ed aveva assunto il compito della condanna. Il dono evangelico finalmente trasformava la corruzione umana per congiungerla alla nuova creazione universalmente operante. Infine l'ultimo giudizio avrebbe scelto chi fosse chiamato alla conclusione positiva della storia e chi sarebbe stato consegnato definitivamente alla colpa e alla morte.

Questo schema generale assumeva volti diversi già nei primi scritti canonici del cristianesimo. Soprattutto Paolo, nella sua diatriba serrata contro il legalismo ebraico-

co, aveva esaltato al di sopra di tutto l'elezione divina imperscrutabile. Egli proponeva la sua stessa esperienza come canone della redenzione e santificazione del peccatore. Il peggiore di questi era stato scelto dal volere divino per essere testimone della nuova giustizia. L'elezione, la fede, la giustizia erano un dono che pervadeva dall'intimo il peccatore e lo trasformava nell'eletto. D'altra parte il messia, il figlio di Dio, aveva percorso il cammino inverso, dalla partecipazione più stretta al divino alla maledizione della croce, per arrivare alla nuova vita dello Spirito e donarla a chi si sarebbe affidato a lui.

Questo tipo di teologia trovò le formulazioni più veementi nelle lettere di Paolo ai Galati e ai Romani. Nel corso dei secoli essa riapparve attuale soprattutto nei confronti di un cristianesimo che andava sempre più avvicinandosi a forme legali, rituali, esteriori o ad uno sforzo ascetico dell'individuo come osservante puntuale di una legge divina o ecclesiastica. Agostino, pur con la sua sensibilità verso le forme religiose collettive, divenne un deciso rappresentante del primato della grazia al di sopra di ogni esercizio della libertà umana. La scelta divina assume un ruolo definitivo di rivelazione, elezione, predestinazione. È una decisione incontrovertibile che è ratificata dall'ultimo giudizio. L'essere umano accoglie un dono a motivo del dono stesso, che include le sue ragioni ultimative. Cassiodoro, soprattutto con il suo commento ai Salmi, rappresentò fino all'epoca rinascimentale questa severa linea di interpretazione delle Scritture. La teologia monastica dell'Occidente e la scolastica sia domenicana che francescana, pur con accenti diversi, affrontano i problemi con un'analogia mentalità. Tutto l'ordine della giustizia e della salvezza è opera di una grazia insondabile, manifestata dalla rivelazione divina e universalmente operante in forme non disponibili o controllabili. Il singolo essere umano è afferrato da una parola sovrana e da un'energia carismatica, da cui dipende totalmente. Anche la scolastica medievale sapeva esprimere in maniera provocatoria i caratteri paradossali della teologia di Paolo. Emblematico può essere il commento di Tommaso d'Aquino alla lettera ai Romani. Qualsiasi sistemata filosofica, giuridica o rituale deve essere completamente messa da parte di fronte ai carismi spirituali o alle attese apocalittiche.

Lutero, all'inizio della sua missione accademica e riformatrice, è un lettore acutissimo dei salmi biblici e delle lettere di Paolo secondo una rigorosa tradizione agostiniana. Tutta la Scrittura è rivelazione dell'opera divina oltre ogni misura umana, civile o ecclesiastica. Il grande organismo giuridico, economico, politico e rituale della cristianità occidentale deve essere considerato una totale contraffazione della grazia a vantaggio della natura corrotta e della legge impotente o ipocrita. A quella depravazione contribuiscono i servitori di una ragione che eleva se stessa a canone della verità, come vuole l'erudito Erasmo.

Il trattato *De servo arbitrio* del 1525 può essere agevolmente compreso in questa prospettiva del dominio incontrastato della rivelazione biblica e della grazia evangelica. La difesa di una capacità umana di scegliere liberamente le proprie azioni, eventualmente con il soccorso della grazia e della chiesa, sconvolge il dettato della rivelazione cristiana e lo sottopone a categorie artificiose. La vita morale e religiosa soggettiva, assieme a tutta la teologia e alla struttura ecclesiastica, va liberata da ogni legame che tenti di subordinare ad elementi umani l'opera insondabile della grazia.

La complessa e penetrante opera di Vestrucci presenta un'interpretazione di Lutero nella prospettiva della teologia protestante più recente. Ne vengono esaminati molti aspetti caratteristici che hanno rinnovato antiche discussioni mai sopite. Il rapporto esclusivo della libertà umana con la rivelazione e la grazia ha implicazioni con la morale, la legge, il merito, la promessa, il perdono, la giustificazione, la santificazione la

predestinazione. Tutta l'autocoscienza razionale dell'essere umano è messa sotto giudizio. Ma è soprattutto decisiva la nozione del divino. O domina sovrana in base alla sua stessa rivelazione o è subordinata a mire del più vario genere. Le diverse chiese cristiane sono state per secoli divise nell'affrontare questi problemi. La loro ripresa e un chiarimento essenziale possono contribuire ad eliminare antiche diffidenze.

In una prima parte (pp. 15-113) viene illustrato il concetto di libertà come dipendenza esclusiva dalla rivelazione divina. È essa stessa, nella sua totale autonomia, a liberare da tutte le strutture che legano l'essere umano ad una visione determinata della realtà. La seconda parte (pp. 115-207) illustra la libertà come accettazione della promessa divina. Essa libera dall'imposizione della legge come puro comando, da cui nasce solo la condanna. Al posto del dovere astratto si genera la coscienza di un dono, di un ideale accolto e fatto proprio, di un orizzonte positivo certificato dal perdono. L'esperienza della giustizia come grazia e rivelazione si differenzia dall'etica kantiana del dovere. Bisogna accettare di essere come l'argilla nelle mani del vasaio, fino al punto di superare il contrasto tra la salvezza e la dannazione. Proprio questa fiducia libera dall'angoscia, dagli sforzi impotenti, dalle illusioni. La vita del credente diventa così una celebrazione della grazia divina in tutti i suoi aspetti, come è indicato nella terza parte (pp. 209-296).

La prospettiva fondamentale propone un superamento delle infinite questioni che per secoli hanno complicato l'interpretazione del testo di Lutero. Esse infine si rinchiodano in visioni limitate e le elevano a criteri generali, senza percepire lo sforzo autentico del riformatore. Egli volle porsi all'interno della stessa rivelazione biblica e si sforzò di liberarla da ogni deformazione filosofica, giuridica, esistenziale, ecclesiastica. Pur nella legittimità di qualsiasi forma culturale, occorre evitare di sovrapporla alla caratteristica gratuita della grazia. Essa travolge tutto, annulla tutto, sfida qualunque fenomeno. Il suo dominio porta ad una libertà ottenuta su un piano diverso da quello di ogni altra esperienza storica. Non ci sono scale per elevarsi, non ci sono patteggiamenti da svolgere, si devono escludere contaminazioni.

Con grande acutezza, e con un linguaggio talvolta arduo desunto dalla logica formale, l'autore ha saputo riprendere con originalità ed energia un antico problema della teologia cristiana. Esso riesplse con veemenza nell'Europa del XVI secolo e venne molte volte ripreso sia nel protestantesimo che nel cattolicesimo. Il pietismo luterano ad esempio diffidava di un uso troppo facile della fede in una predestinazione divina, mentre sarebbe stato più consono insistere sull'impegno umano. Viceversa l'agostinismo cattolico esaltava il primato di una incontrovertibile volontà trascendente contro gli artifici ecclesiastici.

Ma si può mostrare l'attualità sempre viva del problema sia nel campo della teologia sia in quelli della filosofia, della cultura morale e dell'esperienza personale. Il pensiero teologico, secondo l'empito iniziale della Riforma, esige un linguaggio autonomo basato esclusivamente sulla propria opzione caratteristica. Lutero, con la sua genialità, con la sua sensibilità religiosa, con il suo furore profetico e carismatico mette di fronte ad uno dei problemi più scottanti della teologia cristiana e della vita morale. La sua opera, apparentemente provocatoria e sorta in un periodo di tensioni molto aspre, "è un capolavoro dell'intelletto umano; è una delle vette da dove la teologia può vedere stessa e la sua propria libertà" (p. 300).

Interessante è il confronto serrato con l'evoluzione recente della teologia protestante, che ha cercato di rinnovare il pensiero di Lutero in rapporto alla cultura moderna. Il soggettivismo, il trascendentalismo, l'ontologia, la dialettica del XX secolo hanno sfidato il linguaggio biblico del riformatore. Il dialogo più stretto è

condotto con le posizioni di Karl Barth, Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel. Molto interessante il richiamo alla recente teologia finlandese, interessata ad un rapporto positivo con l'ortodossia orientale con la sua propensione verso una prospettiva cosmica (pp. 68-113). Il messaggio di Paolo vi assume piuttosto i caratteri della lettera agli Efesini, volta a formulare una riconciliazione universale. La preferenza per un aspetto mette pure in luce la pluralità delle opzioni sia storiche che intellettuali, sia antiche che moderne.

Conclude l'opera una aggiornata bibliografia (pp. 301-317) volta ad illustrare l'attualità, nella cultura filosofica, etica e teologica di oggi, del problema riproposto un tempo da Lutero.

Roberto Osculati

JULIEN LÉONARD, *Être pasteur au XVII^e siècle. Le ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669)*. Préface d'Yves Krumenacker, PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES, Rennes 2014, pp. 352.

Sempre più o meno menzionato in tutte le storie del protestantesimo, il teologo e pastore riformato Paul Ferry (1591-1669) è noto soprattutto per il contenzioso che agli inizi degli anni Cinquanta del XVII secolo lo oppose a un giovane Jacques-Bénigne Bossuet, appena addottoratosi in teologia e ordinato sacerdote. L'incontro-scontro tra i due, cominciato con la conversione al cattolicesimo dell'avvocato riformato Gaspard de Lalouette, ostile a Ferry, ma sostenuto da Bossuet, acquistò notorietà attraverso gli interessanti scritti contrapposti che ne seguirono: il *Catéchisme général de la Réformation de la religion presché dans Metz*, che Ferry fece stampare a Sedan, da François Chayer, nel 1654, cui il canonico arcidiacono Bossuet rispose con una pronta *Réfutation* (Par Jean Antoine, Metz 1655). Deve essere dunque ritenuta immediatamente benemerita la densa monografia che Julien Léonard ha dedicato all'approfondimento di questa brillante figura di teologo, che resse per cinquantotto anni, come pastore, la Chiesa riformata di Metz, la sua città natale.

Come opportunamente ci tiene a puntualizzare nella Prefazione Yves Krumenacker, non si tratta di una tradizionale 'biografia' d'altri tempi (p. 11), perché l'autore, partendo dalla figura di Ferry, ricostruisce una storia molto più ampia. Fa emergere uno sfondo sociale frastagliato, legato alla vita della comunità riformata di Metz, alla qualità delle relazioni tra le confessioni cristiane operanti sul territorio, alle forme della carriera pastorale, alle caratteristiche antropologiche del pastorato riformato successivo all'editto di Nantes nell'interpretazione esistenziale di Ferry, di cui peraltro lumeggia pure angoli non secondari della vita coniugale e familiare.

L'andamento del volume si sviluppa intorno ai momenti salienti della vita di Ferry, prendendo le mosse dall'ambiente familiare e dai suoi primi passi per accedere al ministero, quando si accostò agli studi teologici nel 1609, nell'accademia di Montauban, e si cimentò in giovanili composizioni poetiche (pp. 31-68). Orientato a esercitare il pastorato, egli scoprì nella predicazione il cuore dell'identità pastorale riformata (pp. 69-94), perché i fedeli giudicano il loro pastore dalla sua capacità di annunciare la Parola di Dio (per valutare l'attitudine di Ferry, oggi restano più di mille dei suoi oltre duemila e trecento sermoni, lasciati per lo più in forma di brogliaccio, molto raramente dati alle stampe). Accanto alla predicazione, egli sentì come determinanti per l'identità professionale di un pastore sia l'amministrazione dei sacramenti sia la direzione disciplinare della comunità che con lui condivideva la me-

desima confessione di fede. Come già aveva sostenuto Calvino, e come s'insegnava tra i cattolici a chi si apprestava a calcare i pulpiti, la vita edificante del predicatore era indissolubile da una buona predica che si fosse voluta efficace, oltre che dotta. Da qui Ferry maturò la convinzione di dover far corrispondere la sua vita privata con ciò che il ministero pastorale gli richiedeva, anche quando ciò si fosse dovuto scontrare con le difficoltà della vita familiare o con lo statuto borghese che gli competeva per nascita (pp. 95-125).

La qualità del pastorato si coglieva, allora, nella complessità delle relazioni solidaristiche con i colleghi, cui obbligava il ministero, ma anche il tipo di sociabilità che Ferry seppe sviluppare fuori della locale comunità riformata, specie nei rapporti con gli ambienti colti del tempo e i membri della Chiesa cattolica (pp. 127-148). Seppure queste relazioni colte, come sottolinea l'autore, potevano apparire meno "confessionali", Ferry puntò sempre a esercitare con dignità il ministero pastorale, difendendo cioè gli interessi della sua Chiesa, specie nei confronti degli avversari cattolici.

La specificità del modello pastorale offerto da Ferry si staglia bene sullo sfondo della Metz di metà Seicento. Facendo, infatti, della città sulla Mosella il cuore della sua ricerca di storia sociale e culturale sui riformati francesi, e soprattutto sul movimento di emigrazione dalla Francia verso altri paesi protestanti, Léonard trova in essa un luogo speciale per lo studio del ministero pastorale. Pur continuando ad avere ufficialmente come sovrano l'Imperatore, e a essere governata da un principe-vescovo, legato però alla casa di Lorena e residente a Vic-sur-Seille, la città entrò definitivamente a far parte del Regno di Francia solo dopo i trattati di Vestfalia del 1648, benché dal 1633 vi fosse attivo il cosiddetto Parlamento dei tre vescovadi, un espediente diplomatico destinato a consolidare sempre più il potere francese e delegittimare i responsabili amministrativi locali. Metz conservò molte peculiarità sul piano religioso: mentre i cattolici erano indeboliti dall'assenza del vescovo, i riformati rappresentavano almeno la metà della popolazione cittadina; i luterani provenienti dai principati tedeschi devastati dalla guerra crescevano di numero, specie rispetto ai calvinisti, e aumentava anche la presenza di ebrei, che in città avevano una sinagoga. In un centro "triconfessionale" come Metz, Ferry fu obbligato a fare i conti con il confronto confessionale e il bisogno di coesistenza (pp. 149-192). In particolare, dovette affrontare un vero e proprio scontro per l'educazione della gioventù, quando, nel 1622, a capo del locale collegio giunsero i gesuiti, imposti dal poco più che ventenne e lontano vescovo-principe Enrico II di Borbone, ed egli avvertì la necessità di progettare un collegio riformato a salvaguardia dell'identità confessionale (1628), benché giovani riformati (e anche futuri pastori riformati) studiassero proficuamente nelle scuole della Compagnia di Gesù. L'esperimento durò poco, stroncato dalla giustizia locale, e Ferry dovette tornare ad accontentarsi della sorveglianza sulle *petites écoles*, dell'insegnamento del catechismo, del controllo su libri utilizzati e costumi dei maestri.

Queste vicende, come le altre connesse alle controversie con Bossuet, non impedirono a Ferry di essere protagonista, nel 1666-67, della stagione del dialogo definito «irenico» da qualche storico del protestantesimo francese, ma che ha contribuito a fornire un'immagine deformata e forse ambigua del suo ministero. I contatti che si ebbero in quel tempo tra Bossuet e Ferry, come ha illustrato Pierre Blet nel 1967, rientravano nel piano di Richelieu di giungere a una sia pur minimale confessione di fede comune tra cattolici e riformati, e Ferry, per mesi prostrato da una malattia nell'anno precedente, sembrava allora più malleabile, oltre che rappresentante di una Chiesa ritenuta più "morbida", perché indipendente dalle strutture sinodali. I resoconti di Bossuet mostravano un Ferry aperto su molte questioni poste (eucaristia,

santi, presenza reale, buone opere ecc.), fermo solo su quelle circa la giustificazione e l'abbandono in Dio attraverso Gesù Cristo. Ma la corrispondenza dell'anziano pastore evidenzia malintesi vistosi, ben rilevati dai suoi colleghi, dai quali gli giungeva l'invito a non perdere la loro comunione con la prosecuzione di quegli incontri con il giovane canonico, fino ad allora solo privati, ma poi imposti – come fecero credere le autorità locali – come ordine sovrano, nel gennaio del 1667. La reputazione di Ferry uscì scossa da questa vicenda, benché egli nulla avesse concesso al giovane interlocutore. Al di là degli unilaterali resoconti di Bossuet, il confronto confessionale di quegli anni non poteva essere “irenico”, anzi si caricava di una pressione giudiziaria che spinse l'anziano pastore a trascurare i temi teologici per percorrere i sentieri della storia a difesa della sua Chiesa (pp. 193-212). Infatti, le note e le raccolte di documenti che egli produsse (ma non riuscì a pubblicare) erano destinate a difenderne i diritti, specialmente quello della pratica cultuale.

Ferry esercitò una grande influenza sulla sua Chiesa, ma non fu esente da contestazioni. La posizione indipendente della sua comunità gli fece guadagnare nel mondo riformato lo *status* autorevole dell'arbitro e del consigliere (pp. 213-234). Il prestigio di Ferry si allargò a tutto il mondo riformato grazie a una sapiente gestione dei codici sociali della sua epoca attraverso un'intensa corrispondenza con i confratelli pastori, ma anche con i tanti concittadini residenti fuori della città. Ciò gli consentì di intervenire negli sviluppi di carriera di alcuni pastori e di farsi carico anche dell'aiuto a poveri, rifugiati e convertiti. In particolare, egli s'impegnò negli ultimi tempi nel progetto di conciliazione tra luterani e riformati, servendosi della stampa per estendere l'efficacia del suo ministero. Non ottenne alcun risultato pratico sul tema della riunione, tuttavia seppe incidere sulla questione degli aiuti da offrire a poveri e sofferenti (pp. 235-273). Il conseguimento di buoni risultati dipese anche dalla sua capacità 'politica' di gestire la comunità, in particolare dalla fedeltà al sovrano che seppe manifestare sistematicamente in pubblico (magari con qualche diverso accenno di timidezza in privato). Come i confratelli, Ferry fu consapevole che il re risultava l'unico e solo garante della sopravvivenza giuridica della minoranza riformata, specie dopo il 1629.

Questa ricostruzione così articolata consente all'autore di cogliere, dalla vita di Paul Ferry, alcuni dati che possono essere generalizzati sul ministero pastorale nella Chiesa riformata di Metz e illuminare parte della cultura politica ed ecclesiastica della Francia del XVII secolo, grazie alla quantità e qualità delle fonti sulle quali ha potuto lavorare. La sensibilità ministeriale documentata in Ferry non è dissimile da quella che si coltivava nei percorsi formativi dei “professionisti del sacro” in altre confessioni cristiane del tempo, benché arroccate all'interno a causa delle aspre lotte confessionali e pressate dall'esterno da politiche statuali invadenti e machiavelliche sul piano delle relazioni con le Chiese.

La ricerca di Julien Léonard è esemplare, principalmente per l'eshaustività dello scandaglio archivistico operato. Non resta che auspicare che trovi emuli su altri contesti geografici e temporali, e che magari si sviluppi anche in chiave interconfessionale individuando e definendo le linee condivise di una comune preoccupazione per la formazione pastorale, culturale e sociale dei ministri del culto.

Simona Negruzzo

MARIA PAIANO, *La preghiera e la Grande Guerra. Benedetto xv e la nazionalizzazione del culto in Italia*, PACINI EDITORE, Pisa 2017, pp. 312.

Negli ultimi anni sia Benedetto xv sia i cattolici italiani – i due grandi protagonisti del libro di Maria Paiano – sono stati studiati moltissimo, complice (anche se non principale responsabile) il centenario della Prima guerra mondiale. Questo non significa che non restino nodi da sciogliere (ho cercato di indicarne uno in «*Iddio vuole le guerre?*» *L'esegesi cattolica della Grande Guerra fra «ragioni» antiche, condizionamenti politici e «sentimenti» moderni*, in «Anuario de historia de la Iglesia» 23 (2014), pp. 61-81, sottolineando le resistenze incontrate dalla teologia del castigo nel cattolicesimo francese e italiano, con riflessi sullo stesso insegnamento di Benedetto xv; per una panoramica storica e storiografica del pontificato di Giacomo della Chiesa cfr. ora l'opera in due volumi diretta da Alberto Melloni, *Benedetto xv. Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, a cura di Giovanni Cavagnini - Giulia Grossi, il Mulino, Bologna 2017). Tuttavia, le coordinate fondamentali dell'atteggiamento dell'uno (Benedetto xv) e degli altri (i cattolici italiani) di fronte al conflitto sono ormai note. Molto meno conosciute sono invece le relazioni concrete tra i due attori in questione, ora al centro dello splendido libro di Maria Paiano, *La preghiera e la Grande Guerra*. In particolare, l'autrice si concentra sulla «dialettica creatasi tra il pontefice romano e i cattolici italiani sulle forme e i contenuti della preghiera riferita alla guerra» (*Introduzione*, p. 5), una dialettica osservata attraverso il filtro privilegiato dello sterminato fondo *Segreteria di stato, Guerra (parte moderna, 1914-1918)* dell'Archivio Segreto Vaticano. Questo conserva traccia, infatti, non soltanto delle iniziative culturali promosse dal papa, ma anche – se non soprattutto – di quelle promosse dalla Chiesa e dai cattolici in Italia (così come dalla Chiesa e dai cattolici in tutto il mondo), rese note al pontefice perché potesse concedere loro l'«apostolica benedizione». Nello specifico, la ricostruzione di Paiano si appoggia sistematicamente sulle annotazioni manoscritte lasciate sulle richieste di benedizione in entrata dal pontefice e dal suo entourage, in primo luogo il cardinale segretario di stato Pietro Gasparri.

Nell'impossibilità di seguire la trama fittissima delle numerosissime pratiche seguite minuziosamente dall'autrice, concentriamoci sulle principali scansioni cronologiche del rapporto tra Benedetto xv e i cattolici italiani individuate nel libro. Nei primi mesi di guerra (maggio – autunno 1915), il papa si accontenta di rifiutare o rimandare le richieste di benedizione contenenti riferimenti alla vittoria delle armi italiane o alla santità dell'Italia / della causa italiana, approvando invece quelle che insistono sulla pace. Quando possibile, le risposte inviate dalla Segreteria di stato orientano o, perlomeno, precisano le intenzioni di preghiera manifestate dal richiedente.

A partire dall'autunno 1915, Benedetto xv affianca alle «correzioni sul piano privato il rilancio in chiave universalistica di funzioni liturgiche che rischiavano facilmente di slittare verso declinazioni nazionalistiche» (p. 134). È questo il caso delle messe di suffragio, del rosario, della comunione dei bambini, del Sacro Cuore (pp. 134-138). Come dimostra l'autrice, la strategia di Benedetto xv ha un certo successo. Da un lato, aumentano le iniziative di preghiera in linea con le intenzioni del papa; dall'altro, periodici come «L'Aurora nel secolo del Sacramento» (bollettino della Lega eucaristica) e la «Rivista liturgica» riorientano le proprie posizioni. Particolarmente efficace sembra essere il temporaneo inserimento nelle litanie lauretane dell'invocazione «Regina pacis», intorno alla quale è costruito anche, nel 1916, un libretto di preghiere stampato dall'editore pontificio D'Auria (p. 142).

La lettera al card. Pompili del 4 marzo 1916 segna un'ulteriore svolta. Probabilmente incoraggiato dai primi successi della sua strategia di riorientamento della preghiera dei cattolici italiani, Benedetto xv decide di rilanciare la proposta di «un'azione collettiva e simultanea di tutte le donne cattoliche d'Europa in favore della pace» proveniente da un comitato di donne della diocesi di Adria-Rovigo, sottolineando come il mancato riconoscimento del suo potere arbitrare gli impedisca di fare di più. Nota Paiano: «l'iniziativa assunta sul piano della preghiera sembra diretta a fare emergere pubblicamente il consenso popolare ai suoi appelli alla pace, sollecitando in tal modo i capi di stato a prendere in considerazione il suo ruolo arbitrare. All'orizzonte dell'intervento sembrava essere insomma il tentativo di Benedetto xv di rendere visibile il proprio ascendente sulle popolazioni per acquisire una maggiore autorevolezza sulle élite dirigenti» (pp. 144-145). Per questo, secondo l'autrice, «In questa prima "prova di forza" del pontefice nel rapporto con gli stati belligeranti si può forse cogliere una preparazione lontana della nota alle diplomazie europee dell'1 agosto 1917» (p. 145).

La documentazione vaticana risalente all'estate 1916 registra un progressivo allineamento delle intenzioni di preghiera dei cattolici italiani – e in particolare del clero italiano – a quelle del papa. In qualche occasione, le carte documentano non soltanto l'adesione dello scrivente / degli scriventi alle intenzioni di preghiera del papa, ma anche un'autentica devozione nei suoi confronti, come nel caso dell'arcivescovo di Ravenna e vescovo di Cervia Pasquale Morganti che, rivolgendosi al «Principe della Pace» – il papa, non Gesù di Nazareth – insieme al suo clero, manifesta «un affetto più caldo ed una devozione più incrollabile alla cattedra di Pietro» (p. 160). Non meno salda la devozione per il papa del vescovo di Ascoli Piceno Apollonio Maggio che, in una lettera del 28 agosto 1916, esprime «amore devoto, obbedienza piena, attaccamento fino alla morte» nei confronti del successore di Pietro (p. 161). Il panorama cambia se ci spostiamo dal fronte interno al fronte vero e proprio, come attestano, da una parte, la «solenne» consacrazione di due milioni di soldati italiani al Sacro Cuore di Gesù organizzata da padre Agostino Gemelli con l'aiuto di Armida Barelli nel 1916-1917 e, dall'altra, gli opuscoli religiosi per i soldati pubblicati dalla Lega eucaristica (pp. 164-175). Paiano segnala anche qualche interessante esempio in senso contrario. Ciononostante, la «zona di guerra» presenta uno scenario differente rispetto al resto del paese.

La «sintonia» tra il fronte interno – vescovi, sacerdoti in cura d'anime, laici – e il pontefice sembra proseguire anche nella prima metà del 1917. Il vescovo di Udine Anastasio Rossi decide di modellare le «funzioni espiatrici e propiziatrici per la pace» indette dall'episcopato veneto per la Quaresima sul modello romano – di cui il vescovo sottolinea il radicamento nella propria diocesi – delle stazioni quaresimali (p. 191). Quello di Ascoli che abbiamo appena incontrato organizza nella notte tra il giovedì e il venerdì santo una veglia di preghiera «per la conversione dei peccatori, per implorare la sospirata pace e secondo la mente del Sommo Pontefice» (p. 194). Anche in questo caso, Paiano segnala qualche esempio in senso contrario, come quello del prete soldato Angelo Palmieri, che nel maggio 1917 manda al papa una preghiera in cui invoca il «Nome SS di Gesù» non soltanto come «guida nella buia notte in questo conflitto Europeo che gitta i popoli nello scompiglio» ma anche come «difesa nei fieri assalti del nemico infernale» e «nostra sicurezza di vittoria in quest'ora fatale che volge» (p. 197). In qualche altra occasione, scriventi «in perfetta sintonia con il papa» diffondono materiali in contrasto con le sue intenzioni di preghiera, come mostra l'autrice a partire dal caso del parroco del Borro (frazione di Loro Ciuffenna, Arezzo) don Jacopo Gennaj (pp. 197-199).

All'indomani della *Nota* del 1 agosto 1917 – e delle critiche che essa attira sulla figura di Benedetto xv – la Chiesa e i cattolici in Italia non mancano di rinnovare il proprio sostegno al pontefice. Il parroco della chiesa della Purificazione di Reggio Calabria don Salvatore De Lorenzo scrive a Roma due lettere in poco più di un mese. Nella prima, datata 3 settembre, informa il papa delle preghiere recitate dai propri parrocchiani secondo le intenzioni della *Nota*. Nella seconda, datata 10 ottobre, descrive il proprio progetto di erigere un tempio dedicato «agli Angeli della pace e alla loro Regina» per affrettare il ritorno di «quella anelata *tranquillità dell'ordine* che è ormai il sogno più ardente del Vostro cuore di Sommo Pastore angustiato e di Padre» (p. 201). Stando al progetto del sacerdote, approvato dal suo ordinario diocesano, il tempio sarebbe stato finanziato con le offerte dei «bambini trepidanti e delle loro madri», sul modello della statua della Madonna della Neve eretta nel 1899 sul monte Rocciamelone. Un analogo caso di «mobilitazione spirituale dell'infanzia» e di devozione per il pontefice è quello dei bambini della parrocchia di san Leone Papa in Linara (Parma) che, stando a quanto riferito a Roma dal loro parroco, decidono di consacrare la prima domenica di settembre a una comunione con la «speciale intenzione» di «implorare dal Dio delle Misericordie che conforti l'angosciato Vostro Cuore Paterno, ed appaghi i giusti e santi desideri Vostri, che sono la vera aspirazione di tutti i popoli a Voi uniti e fedeli» (p. 202).

Nella maggior parte dei casi, il sostegno alla *Nota* si accompagna con una sua lettura nazionalistica. La più influente ricezione in questo senso è probabilmente quella della Presidenza della Gioventù Cattolica Italiana, riassunta da Paiano in questi termini: «I vertici della Gioventù Cattolica dunque saldavano il riconoscimento al pontefice di un ruolo arbitrale con il convincimento che dal suo esercizio non poteva che scaturire una legittimazione della causa nazionale italiana, sovrapposta all'affermazione del paese come guida universale di una civiltà inscindibile dal cristianesimo» (p. 205). Le stesse convinzioni, anche se espresse con un linguaggio meno misurato, animano il libretto di don (anche se nell'opera il titolo è omissso «per non dare facile esca ai nemici») Stefano Castellano *La "Nota" del Santo Padre (commentata al popolo napoletano)*, nel quale si legge: «Ma a me pare che la importanza della Nota non sia tutta nel risultato pratico. Essa è importante e rappresenta già una vittoria per l'Intesa in quanto che è la voce di un tribunale imparziale e neutrale patrocinante le medesime rivendicazioni dei nostri Governi alleati. Lasciando, adunque, sbraitare i cani idrofobi della Massoneria [...]» (p. 208).

Caporetto – con tutto quel che comporta in termini di invasione del territorio nazionale e, conseguentemente, di aumento del sentimento patriottico e della pressione del governo su tutti gli attori sociali, compresa la Chiesa – costringe Benedetto xv a invertire la rotta. Richieste di benedizione congelate fino a quel momento si sbloccano; benedizioni che prima sarebbero state rifiutate, o perlomeno rimandate, vengono concesse. Al papa non resta che benedire *con le proprie parole* le iniziative che gli vengono sottoposte, nel tentativo di dissociare la Santa Sede dai toni patriottici degli scriventi e, spesso, dalla sacralizzazione della nazione che essi sembrano condividere. Benedetto xv si dimostra particolarmente sensibile nei confronti di un rito in particolare: le cerimonie funebri o commemorative per i caduti, un terreno particolarmente scivoloso al confine tra religione cattolica e religione della patria, nel quale il papa cerca di piantare la propria bandiera, riaffermando il ruolo di mediazione della Chiesa.

Benedetto xv continuerà a benedire – con le proprie parole – la preghiera per la patria dei cattolici italiani fino alla fine del conflitto. Non per questo, però, rinuncerà

a rilanciare la propria preghiera per la pace e la restaurazione cristiana della società. Esemplare, in questo senso, la richiesta ai sacerdoti di tutto il mondo di celebrare, in occasione della festa dei santi Pietro e Paolo (29 giugno 1918), una messa con l'intenzione – nelle parole di Paiano – di «placare Dio, offeso dal peccato dell'uomo, e ottenerne la pace e il ristabilimento di un regno di carità e di giustizia» (p. 224).

Nelle sue *Conclusioni*, l'autrice scrive: «Tutta la documentazione esaminata attesta l'impegno di Benedetto xv nella disarticolazione dello stretto rapporto stabilito da molti cattolici tra fede e passione nazionale, senza che questo implicasse la messa in discussione dell'obbedienza dovuta all'autorità costituita e un moderato supporto alla causa nazionale. Le poste in gioco erano molte: l'universalismo dei principi cristiani, il ruolo del pontefice di autorità suprema all'interno della chiesa, l'autonomia di quest'ultima all'interno dei singoli stati e la preservazione della sua unità sovranazionale in un conflitto che vedeva i suoi membri schierati su entrambi i fronti» (p. 232). Come ho cercato di far emergere sin qui, l'«impegno» di Benedetto xv conosce *fasi* – e *risultati* – differenti nel corso del conflitto; fasi e risultati che il libro di Maria Paiano ci consente di apprezzare in tutto il loro spessore storico.

Sante Lesti