

RECENSIONI

DONATELLA MANZOLI - PATRIZIA STOPPACCI (eds.), «*Schola cordis*». *Indagini sul cuore medievale: letteratura, teologia, codicologia, scienza*, SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO PER LA FONDAZIONE EZIO FRANCESCHINI, Firenze 2020, pp. 267.

L'elegante volume che la Fondazione Ezio Franceschini pubblica per la collana "La mistica cristiana tra oriente e occidente" (33) raccoglie otto contributi sul cuore, inteso sia come organo sia come sede dei sentimenti, in particolare dell'amore.

La miscellanea si apre con una perlustrazione "cardiaca" in chiave teologica, *L'estaticità del «cor» nelle «Confessiones» di Agostino* (pp. 3-48) di Gaetano Lettieri, il quale analizza l'interpretazione agostiniana di *cor* sotto una prospettiva cristologica. Il *cor* è per il vescovo di Ippona, oltre che l'organo della vita spirituale, «l'estaticizzazione paolina della *mens* cristiano-platonica» (p. 47). Esso è considerato come un punto estatico che dipende dal Dono della Grazia: l'essere umano non può ottenere la redenzione con i propri mezzi perché la Grazia è libera, non condizionata da meriti o peccati. Nel cuore l'uomo confessa la propria debolezza e loda l'incommensurabile Dono della Grazia.

Al «padre che studiava e curava il cuore con amore» Donatella Manzoli dedica il lavoro *Per l'archeologia della rima cuore amore* (pp. 49-74). La studiosa rileva la presenza della coppia rimante cuore-amore nella letteratura italiana delle sue origini, nei poeti della scuola siciliana e negli stilnovisti, e ne sottolinea la notevole fortuna nel Trecento per impulso di Petrarca. In una rapida divagazione musicale, dimostrato l'ingresso della rima dalla letteratura nella librettistica d'opera, Manzoli arriva a individuare la presenza nella musica italiana dal XIX sec. fino ai nostri giorni. Come emerge dall'interrogazione effettuata sul database *mqdq*, della coppia *cor* e *amor* risultano dieci occorrenze nella poesia latina classica, mentre essa ricorre con più frequenza nei poeti tardoantichi: dalle diciassette occorrenze in nove poeti si ricava che «il nesso», fatta eccezione per Draconzio (*Orest.* 155) e Massimiano (3, 12), «gravita sempre nell'orbita dell'amore per Dio» (p. 61), mentre nel solo Venanzio Fortunato si registrano sedici occorrenze, tra le quali spiccano le sei del nesso *cordis amore*, un «felice conio venanziano» (p. 66) che trova facile collocazione nel secondo emistichio del pentametro grazie al dattilo e al trocheo (non allo spondeo, come invece si legge a p. 66) che lo costituiscono. A differenza dei tardoantichi Venanzio, tranne in due casi (*Carm.* x, 6, 65-66 e *Carm. app.* xvi 5-8), impiega *amor* in riferimento al «sentimento verso esseri umani, come vescovi, dignitari, Agnese e Radegonda» (p. 67). Di Venanzio si sottolinea lo sperimentalismo espressivo consistente nel riuso di forme lessicali o di stilemi desunti dai classici e dai tardoantichi con una tale larghezza da divenire tessere esemplari per la produzione poetica latina posteriore – da Aldelmo di Malmesbury ai poeti carolingi fino a quelli dei secc. X-XIII – «e forse, per vie ancora da accertare, anche per i poeti in lingua italiana» (p. 67). I risultati cui perviene Manzoli sono confermati dai numerosi casi in cui *amor* nella produzione classica è associato a *pectus*, il termine che statisticamente più di *cor* indica la sede dei sentimenti; proprio questi casi illuminano il senso di espressioni venanziane quali *meo ... corde tenendus amor* (*Carm.* III, 24, 6), *interiora mei cordis amore tenes* (*Carm.* IX, 10, 2), *corda ligabat amor* (*Carm.* IV, 9, 16) e *cuius (scil. Christi) amore sacro corda ligata manent* (*Carm. app.* XVI, 8), espressioni che poggiano tutte sull'immagine elegiaca dell'amore che risiede nel cuore (cfr. ad es. Ov., *Am.* I, 1, 26 ... *in uacuo pectore regnat Amor*; 2, 8 ... *possessa ferus pectora uersat Amor*; Rem.

108 ... *uetus in capto pectore sedit amor; Her. 16, 126 et ferus in molli pectore flagrat amor*) e che rielaborano il *topos* dei *uincula amoris*.

Al collegamento tra cuore e retorica in alcuni autori normanni è dedicato il contributo «*Et cor rhetorici fomite gurgitis*». *Cardiologie della retorica normanna* di Paolo Garbini (pp. 75-88). Delle ventuno occorrenze di *cor* presenti nel *De moribus et actis primorum Normaniae ducum* di Dudone di Saint-Quentin lo studioso analizza quelle dell'*Epistola panegirica atque apologetica* ad Adalberone di Laon e nella prefazione al III libro, nella quale l'autore invoca il Signore perché lo assista nell'arduo compito di narrare la storia e di applicare alla storiografia (*ratio rhetoricabilis*) le «coordinate retoriche» tracciate da Cicerone per l'esposizione della causa (*Inu. I 20, 28*). Dei vv. 67-68 (*et cor rhetorici fomite gurgitis / et linguam trimodo proloquio struens*), il primo dei quali dà il titolo al contributo, Garbini individua le fonti rispettivamente in Venanzio Fortunato (*Vita Martini I, 30 rhetoricus gurgitis*) e in Isidoro di Siviglia (*De trimodo dicendi genere II 17 trimodo proloquio*) e arriva alla conclusione che «se la storiografia è un fatto di retorica e la *ratio rhetoricabilis* è un fatto di cuore, allora anche la storiografia è un fatto di cuore» (p. 81).

In «*Affectus cordis*» e «*liber cordis*». *Tracce e testimonianze dalla letteratura cistercense del XII secolo* (pp. 89-108) Alberto Bartola, dopo aver ricordato le diverse versioni latine del versetto 7 del Salmo 72 presenti in tre *Psalteria*, il *Romanum*, il *Gallicanum* e lo *iuxta Hebraeos*, dove l'espressione *διάθεσιν καρδίας* viene resa rispettivamente con *dispositio cordis*, *affectus cordis*, *cogitatio cordis*, prende in considerazione le citazioni dei Padri e degli autori medievali. In particolare per l'espressione *affectus cordis*, che figura nelle opere di autori appartenenti in prevalenza all'ordine di Cîteaux, riporta esempi da Bernardo di Clairvaux e Isacco di Stella. Nella seconda parte del contributo si descrivono gli usi patristici e medievali della metafora del *liber cordis*, che poggia sul *topos* della *scriptio cordis*, e si prendono in esame i passi in cui Bernardo sviluppa il motivo della *vox Domini*, metafora di Cristo, che «con la sua azione, sospinge l'anima a conoscersi e ad aprire il libro della coscienza dove potrà leggere le sue miserie» (p. 104), e di Alano di Lille, nel cui *Sermo in die cinerum* si rinviene l'immagine del *liber conscientiae* scritto nel cuore dell'uomo.

Ne *La posta del cuore. Situazioni, lessico, interlocutori nell'epistolografia sentimentale del XII secolo* (pp. 109-149) Elisabetta Bartoli analizza una selezione di modelli di lettere sentimentali contenuti nelle raccolte epistolari del XII secolo. L'analisi testuale dei documenti, attenta sia alle persone coinvolte (amanti, coniugi, adulteri, chierici ecc.) sia al lessico impiegato per la descrizione delle varie situazioni, dimostra la sostanziale omogeneità del *corpus*, che tuttavia risulta «differenziato sul piano linguistico e tematico in prospettiva sincronica, e segnato da cambiamenti ben visibili in prospettiva diacronica» (p. 110). Bartoli sottopone i testi del *corpus* epistolografico a ulteriore analisi al fine di verificare la sussistenza di suggestioni condivise tra i *dictamina* e importanti esperienze contemporanee come quelle del *fin'amor* e dell'amore mistico di Bernardo. In appendice (pp. 138-148) si riproducono i registri delle epistole analizzate.

Con il saggio di Patrizia Stoppacci, *I palpiti del libro. Semantiche e morfologie del 'cuore medievale' tra medicina, letteratura e arte* (pp. 151-200), si è introdotti alla conoscenza dei testi latini medievali che rivelano la forma del cuore, la cui iconografia medievale poggia sulle descrizioni scientifiche dei maggiori esponenti della medicina antica. Del simbolo del cuore come oggi è noto le prime raffigurazioni si hanno nell'Italia del Trecento, nei *Documenti d'amore* di Francesco da Barberino. In campo medico alle varie forme del cuore a partire dal XV secolo si sostituisce la forma

reale dell'organo, direttamente osservato e studiato grazie alla pratica della dissezione dei corpi. In campo figurativo la forma del cuore a smerlo si afferma ai primi del Trecento. Analizzata poi la varietà dei *topoi* sul cuore in ambito sacro e profano, la studiosa sottolinea come alla dimensione spirituale dell'amore enfatizzata dal cuore e dai sentimenti nella letteratura laica e nella lirica cortese si opponga, in modo sorprendente, nella poesia religiosa «una celebrazione quasi erotica dell'organo cardiaco, che assunto a *uterus cordis* dà vita al concetto di genitalità del cuore» (p. 200).

Con il contributo *I 'mali del cuore': per una classificazione delle patologie cardiache nella medicina medievale* (pp. 201-232) Iolanda Ventura si propone di definire lo spettro patologico relativo al cuore. A tal fine si rivelano fondamentali i testi enciclopedici redatti nella prima metà del XIII secolo, in quanto i compilatori «evidenziano non solo le tendenze della cultura del tempo nel definire un oggetto specifico [...], ma mettono in evidenza anche, in controluce, le contraddizioni e le divergenze che si stanno formando in proposito» (p. 204). Prendendo le mosse dall'analisi delle fonti mediche utilizzate nelle due enciclopedie più diffuse del XIII secolo, ovvero il *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico e lo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais, la studiosa traccia un quadro della concezione delle patologie cardiache, con particolare riferimento all'interrelazione tra le posizioni e le interpretazioni delle patologie veicolate dalla *Pantegni* di al-Majusi e dal *Liber canonis* di Avicenna.

Massimo Oldoni in *Filippo il cancelliere e il cuore che rivela* (pp. 233-242), dopo aver tessuto tra loro i racconti presenti in alcuni testi fondamentali per la conoscenza del cuore dell'uomo composti nei secoli VI-XIV, si sofferma su Ildegarda di Bingen, per la quale l'occhio è *ianua* del cuore e *tabernaculum* dell'uomo. Nel *Liber diuinorum operum*, e in parte nelle *Epistolae*, Ildegarda ripartisce in tre macrosezioni le funzioni figurali del cuore per rilevare quanto esso sia determinante «nella formazione d'una misericordia e d'una carità attive, espresse nell'azione della fede» (p. 236). Sensibile ai modelli di Ildegarda si mostra Filippo il Cancelliere, teologo e filosofo dell'Università di Parigi, di cui Oldoni rivaluta un testo dimenticato scritto nel primo quarto del XIII secolo, l'*Altercatio cordis et oculi*, la rappresentazione di un vero e proprio litigio a sedare il quale interviene la Ragione, incaricata di «analizzare le cause delle cose» (p. 241).

Alla *Postfazione* di P. Stoppacci (pp. 243-244) segue il sonetto in endecasillabi di P. Garbini dal titolo *Per il sonetto perduto di messer Antonio* (p. 245). Chiudono il volume l'indice dei manoscritti a cura di P. Stoppacci (pp. 249-250) e quello di autori, studiosi e luoghi a cura di S. Teucci (pp. 251-265).

Emanuele Riccardo D'Amanti

MICHELE PEPE, *Iacopo da Teramo e il trattato «De monarchia mundi»*. Una costruzione teocratica negli anni dello scisma, EDITORIALE SCIENTIFICA, Bari 2020, pp. 180.

Diviso tra due o addirittura tre contendenti, durante il grande scisma d'Occidente (1378-1417) il papato affrontò una crisi geopolitica, finanziaria e spirituale senza paragoni, dal momento che la legittimità e credibilità stessa dell'*auctoritas* papale si incrinarono presto nella coscienza dei fedeli. Già nel 1478 un osservatore attento come il fiorentino Franco Sacchetti metteva a fuoco le conseguenze del cattivo esempio offerto dalle più alte gerarchie ecclesiastiche: «Come poss'io riprendere i minori, / quando i padri de l'umana gente / con oscurata mente / essempro danno, ch'ogni fede cade?» (F. Sacchetti, *Il libro delle rime*, a cura di F. Ageno, Olschki, Firenze 1990, p.

334). In un contesto simile aderire a una visione teocratica, affermando l'universalità e superiorità del potere papale, era una scelta non scontata, che assumeva un significato nuovo rispetto al passato. Di qui l'interesse del libro di Michele Pepe, che affronta per la prima volta l'inedito trattato sulla monarchia ecclesiastica e temporale del papa scritto dal canonista Iacopo Paladini da Teramo (1349-1417). Delle tre parti che compongono il volume, la prima introduce la vita e le opere di Paladini, la seconda si concentra sui contenuti del trattato, il *De monarchia mundi ecclesiastica et temporalis necnon sacerdotio et propheta*, mentre la terza è dedicata alla ricezione dell'opera.

Chi era Iacopo da Teramo? Non sappiamo molto sul suo conto, se non che studiò diritto a Padova, e dopo aver preso i voti religiosi fu nominato arcidiacono di Aversa. Nel 1382, a trentatré anni, scrisse la sua opera più importante, la *Lis Christi et Belial* (nota come *Liber Belial* o *Consolatio peccatorum*), incentrata su un processo fittizio tra il diavolo e Gesù. Il testo si inseriva nel genere giuridico *ioco-seriosus*, e più che per i contenuti riscosse grande successo per la chiarezza con cui esponeva, come una sorta di manuale, i vari passaggi del processo romano-canonico. Il successo dell'opera è testimoniato da almeno cento manoscritti oggi noti, da poco meno di quaranta edizioni a stampa quattrocentesche (in latino, tedesco, francese e fiammingo), e da varie edizioni cinquecentesche ancora in parte da identificare, tra le quali una in italiano: il *Beliale volgare intitolato Consolazione de Peccatori*, stampato a Venezia nel 1544 e riedito di recente, con ampio commento, da Francesco Mastroberti, Stefano Vinci e lo stesso Michele Pepe.

Il *Liber Belial* fu apprezzato già a suo tempo da Urbano VI, il papa di obbedienza romana, che nominò Iacopo *cubicularius*, *scriptor* della penitenzieria apostolica e segretario dei *brevia*. Con i successori di Urbano la carriera di Iacopo proseguì: fu nominato vescovo di Monopoli (1391), di Taranto (1400) e poi di Firenze (1401). In qualità di vescovo di Firenze partecipò, nel 1409, al Concilio di Pisa, aderendo alla decisione di deporre entrambi i papi per elegerne un terzo. Proprio il papa pisano, Alessandro V, sottopose tuttavia a processo per eresia un'opera di Paladini, il *Somnium Nabugodonosor sive Statua Danielis*: il testo è oggi perduto, ma nel secolo scorso il card. Giovanni Mercati ne ricostruì in parte i contenuti millenaristi grazie alla bolla con la quale nel luglio 1410 il successore di Alessandro, Giovanni XXIII, assolveva l'autore dalle accuse di eresia. Paladini fu quindi trasferito nella sede episcopale di Spoleto, e morì probabilmente nel 1417, l'anno in cui lo scisma fu ricomposto.

Oltre al fortunato *Liber Belial* e al controverso *Somnium Nabugodonosor*, Paladini scrisse varie altre opere, che gli valsero tra l'altro un elogio (interessato) da parte di Coluccio Salutati, in una lettera inviata dall'umanista a Paladini stesso nel 1403. Al di là dei titoli irripetibili o di dubbia attribuzione (un commento al primo libro delle Clementine, una *Summa* per confessori e un commento alle *Sententiae*), restano due testi che Pepe ha il merito di mettere a fuoco per la prima volta: il *De monarchia mundi*, terminato a Lucca nel 1387; e un trattato in forma dialogica, l'*Omnibus Israhelitis*, composto da una serie di esortazioni rivolte agli ebrei perché si convertano al cristianesimo e licenziato a Perugia nel 1388. A questa costellazione di testi, che mostra una riflessione teologica e giuridica sfaccettata, si può aggiungere un altro trattato inedito: il *De proprio et communi Christi et apostolorum*, scritto a Roma il 20 aprile 1389 e dedicato al napoletano Niccolò Muscini (Mischinus, Misquinus), cardinale presbitero di S. Ciriaco. Il testo si legge nel ms. VII.B.39 della Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli (descritto da C. Cenci, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi-Grottaferrata 1971, I, pp. 395-396). Il suo obiettivo polemico, la dottrina

della povertà di Cristo e degli apostoli, è già presente, come vedremo, nel *De monarchia mundi*, di cui la terza parte del volume ricostruisce la circolazione, limitata ma non irrilevante. Sono noti quattro testimoni manoscritti del testo – il più antico, copiato nel 1393, si trova oggi nella Biblioteca Nazionale di Praga (Praha, Národní Knihovna České Republiky, ms. 2811) – più due altri andati perduti con la distruzione delle biblioteche di Magonza (1792) e di Lovanio (1914). Notevole è poi la ricezione del trattato nella Francia del Cinquecento: una ricezione che, in campo protestante e gallicano, non poteva non essere polemica, a partire dalle critiche rivolte a Paladini da uno dei giuristi più celebri del secolo, Charles Dumoulin (1500-1566).

All'analisi del *De monarchia mundi* è dedicata la parte centrale del libro, che indaga le fonti e le strategie argomentative adottate da Paladini per affermare la preminenza politica del papato sull'impero, e la legittimità del pontefice romano rispetto a quello avignonese. Il primo tassello della costruzione teocratica dell'autore è una lettura filopapale e limitativa del precetto del *Reddite Caesari* (Matteo 22,21), citato non per rimarcare l'indipendenza dei due poteri e la piena autonomia, nel proprio ambito, del potere civile, bensì per affermare la supremazia del potere sacerdotale. Una strada già tracciata nella *Summa de ecclesiastica potestate* di Agostino Trionfo da Ancona, per cui la necessità di pagare i tributi si giustifica con il solo fine di sostentare la milizia, che è però al servizio della Chiesa. Dare a Cesare quel che è suo significa dunque non dargli tutto, ma solo quel che gli spetta («*quae sua sunt, quasi non omnia*», scriveva Pietro d'Ancharano). Sulla scia di una lunga tradizione teocratica Paladini riconosce così la separazione delle giurisdizioni (ecclesiastica e secolare) affermata da Gelasio I, ma attribuisce entrambe al pontefice. Per di più, le inserisce in un quadro diacronico per cui il titolare della suprema giurisdizione imperiale, con l'avvento di Cristo, non è più l'imperatore, bensì Cristo stesso, il suo vicario Pietro, e i successori di Pietro. Per giustificare questa prospettiva l'autore adotta la teoria delle "due spade", facendo riferimento alla formulazione di san Bernardo – già ripresa da Bonifacio VIII nella bolla *Unam Sanctam* (1302) – per cui entrambi i *gladii* appartengono alla Chiesa, che però non ricorre direttamente alla spada temporale, ma la concede all'imperatore e ai principi (i quali devono comunque servirsi *ad nutum sacerdotum*). Su questo punto Paladini è ancora più radicale di Bernardo e di Bonifacio, perché per il canonista teramano il pontefice non solo è titolare della spada materiale, ma ha anche la facoltà di utilizzarla direttamente.

Il papato è dunque l'erede dell'impero romano: questa tesi è inserita dall'autore nello schema storiografico della successione degli imperi egemoni, secondo il celebre sogno di Nabucodonosor raccontato nel libro di Daniele. Cristo è la pietra staccatasi dal monte, ma non per mano di uomo, che distrugge i piedi della statua sognata dal re di Babilonia (*Daniele* 2,34) e assume su di sé l'*imperium* transitorio dei romani, trasformandolo in un regno eterno e incorruttibile, affidato a Pietro e ai suoi successori. Un'idea radicale, ma che sarebbe sbagliato liquidare come eccentrica. Iacopo da Teramo la riprende infatti da un'autorità del calibro di Bartolo da Sassoferrato, che, per apparente paradosso, si era fatto sostenitore di tesi curialiste e teocratiche per rafforzare di riflesso la posizione imperiale, sottoponendo da un lato l'imperatore all'autorità pontificia, ma elevandolo dall'altro – in quanto vicario del vicario di Cristo – al di sopra di ogni altro potere terreno. Per sancire anche sul piano giuridico questa concezione profetica e teocratica della *translatio imperii* l'autore ricorre all'autorità di Innocenzo III, per cui la Chiesa non rivendica l'esercizio diretto dell'*imperium*, ma ha il diritto/dovere di disporne insindacabilmente, assegnandolo o sottraendolo secondo il proprio giudizio. Iacopo articola così in un quadro organico

le diverse manifestazioni della *potestas directa in temporalibus* del papa (supplenza in caso di *vacatio imperii*; potere di approvare l'elezione degli imperatori, di deporli, e di cassare le sentenze imperiali giudicate ingiuste).

La stessa donazione di Costantino è intesa dall'autore come una semplice restituzione, dal momento che l'impero romano era già stato conquistato *ex iusto bello* da Cristo. L'idea della *restitutio* è già presente nell'*Eger cui lenia* (1245-1246) attribuita a Innocenzo IV, ma per Paladini l'atto di Costantino certifica il legame tra il papato e Roma quale sua sede di elezione (in polemica con l'obbedienza avignonese). E l'affermazione del carattere sia spirituale sia temporale e materiale del regno di Cristo serve anche a contraddire i sostenitori della povertà di Cristo e degli apostoli, che l'autore attacca ricordando che Cristo ha promesso ai suoi discepoli il centuplo 'in questo mondo' (dove l'autore combina *pro domo sua* Matteo 19,28-29 con Luca 18,29-30), e aggiungendo che non si può promettere quel che non si possiede. Ulteriori indagini sul *De proprio et communi Christi et apostolorum* chiariranno meglio caratteri e finalità della polemica di Iacopo da Teramo contro i sostenitori del pauperismo francescano radicale, la cui importanza tra la fine del xiv e gli inizi del xv secolo meriterebbe un'indagine complessiva. Ma il trattato sulla povertà andrà letto alla luce della ben articolata difesa del primato universale del papato romano affidata da Iacopo, due anni prima, al *De monarchia mundi*, su cui il libro qui recensito ha il merito di richiamare l'attenzione, dopo secoli di oblio.

Michele Lodone

THOMAS KAUFMANN, *I redenti e i dannati. Una storia della Riforma*, EINAUDI, Torino 2018, pp. 388.

Come spesso accade in occasione di anniversari e centenari, il giubileo luterano del 2017 non ha segnato un cambiamento di passo né sul piano storiografico né, tanto meno, su quello più generale della divulgazione scientifica. Il sostanziale fallimento delle iniziative giubilari ha avuto il sapore amaro dell'occasione sprecata in particolare in Italia, dove ancor oggi si ha l'impressione che l'immagine della Riforma magisteriale sia restata in qualche modo cristallizzata nelle pagine sapienti (e tuttavia oggi datate) di Delio Cantimori su Lutero e sui movimenti riformatori. Quanto spesso manca agli storici d'oggi – e senz'altro non mancava a Cantimori – è una sicura conoscenza della storiografia internazionale sulla Riforma, a partire da quella tedesca, che continua a produrre lavori di rilievo, talvolta innovativi, sulle conseguenze politiche e sociali dello scisma luterano. È pertanto con grande soddisfazione che si saluta la traduzione italiana del manuale di Thomas Kaufmann sulla Riforma protestante nel Cinquecento. Kaufmann non solo è uno dei maggiori storici della Chiesa protestanti, assai attivo all'interno della Chiesa evangelica tedesca, ma anche un abile divulgatore, capace di offrire con questo libro un resoconto dettagliato e chiaro dei maggiori eventi della Riforma a partire dalle fonti edite e dalla più recente storiografia sul tema. Dal punto di vista dello storico italiano, la bibliografia finale e l'apparato di note meritano pertanto una lettura attenta quanto quella da dedicarsi al testo.

Il volume si struttura in due parti distinte: la prima riguarda i primi tre capitoli, in cui Kaufmann descrive con precisione e, al contempo, con uno stile accattivante l'evoluzione della Riforma tra gli inizi del Cinquecento e l'ultimo scorcio del secolo; la seconda si apre con il capitolo quarto e ha un carattere più spiccatamente apologetico-riflessivo. Inutile dire che sono i primi capitoli a suscitare maggiore in-

teresse. Come ogni manuale degno di questo nome, la sezione sulle origini occupa la parte più ampia del libro. Il capitolo primo descrive le tensioni politiche e religiose di inizio Cinquecento, secondo moduli ben noti: la fragilità istituzionale dell'Impero tedesco, che nel 1495 aveva sperimentato una profonda riforma dei suoi assetti costituzionali; la diffusione della stampa; l'affermarsi dell'Umanesimo e di una nuova attenzione alla critica testuale; l'avvento di numerosi movimenti di riforma all'interno della compagine cattolica.

Dal generale al particolare: il capitolo secondo restringe la prospettiva alla vicenda umana e spirituale di Lutero e agli effetti della sua predicazione. Nelle successive novanta pagine si traccia la biografia del grande Riformatore sassone; si presentano le novantacinque tesi e le più importanti opere di controversia di quegli anni; si introducono le prime deviazioni dalla nascente ortodossia luterana: la predicazione di Zwingli a Zurigo; gli interventi di Carlostadio a Wittenberg; le rivolte dei cavalieri e la guerra dei contadini; la fondazione delle prime comunità anabattiste. Il capitolo, iniziato con i turbamenti del giovane Lutero, termina con la canonizzazione del suo pensiero nella *Confessio augustana* e con il bando imperiale del movimento protestante.

Spetta al capitolo successivo spiegare le ragioni del successo europeo della Riforma, anche aldilà di Lutero e delle sue intenzioni. Il capitolo terzo percorre a spron battuto le vicende del protestantesimo nelle varie regioni europee, dalla Scandinavia luterana all'Inghilterra anglicana e puritana. Una sezione importante è dedicata a Calvino e agli sviluppi della Riforma in Svizzera e nei paesi toccati dal fervore missionario calvinista (Francia, Paesi Bassi e Scozia). In questa rapida ricognizione non manca una parte dedicata alla cosiddetta Riforma radicale, ovvero a quei movimenti della galassia protestante che non vollero riconoscersi in nessuna delle chiese esistenti: anabattisti, spiritualisti, antitrinitari. Alla Riforma in Italia sono dedicate non più di qualche decina di righe a pp. 147-148, una breve ricognizione che per forza di cose risulta carente sia nella presentazione dei fatti sia nella bibliografia citata. E tuttavia, il libro non attrae il lettore italiano perché presenta cose già note, bensì per la sua capacità di sintesi e per la sua prospettiva ampia e paneuropea. Di particolare interesse è, in questa chiave, il capitolo sull'ortodossia luterana e sulle dispute tra filippisti e gnesioluterani, una pagina della storia della Riforma che, se negli ultimi decenni ha ricevuto grande attenzione in Germania, in Italia è restata nel cono d'ombra proiettato dai roghi inquisitoriali.

A p. 243, con la chiusura del capitolo terzo, potrebbe finire anche il volume, che fino a questo punto ha fornito al lettore una massa ricca e ordinata di dati e preziose osservazioni storiche. Kaufmann tuttavia è sia uno storico sia un teologo protestante, che crede fermamente tanto nella Verità del credo luterano quanto nella sua noumenica modernità. Il capitolo quarto non aggiunge nulla al quadro già abbozzato nelle pagine precedenti; il suo scopo è invece stilare una lista degli «impulsi alla modernità» che Lutero e il protestantesimo avrebbero impresso nei secoli successivi. Queste pagine rivelano una straordinaria continuità di stilemi e stereotipi rispetto all'apologetica protestante ottocentesca. Secondo Kaufmann, il principio della *sola Scriptura* avrebbe spianato «la strada alla relativizzazione delle pretese di verità religiosa» (p. 253) e, in ultima istanza, avrebbe favorito la nascita di tendenze secolari; l'uso della lingua volgare e la pratica del sacerdozio universale avrebbero aperto i ranghi della chiesa e della teologia ai laici; anche se il legame tra capitalismo ed etica protestante intravisto da Weber pare non sia mai esistito, la Riforma non avrebbe mancato di sviluppare un'economia capitalista, di imporre la razionalità occidentale e di favorire la nascita dell'individualismo moderno. «*In summa* – e qui è meglio lasciar parlare Kaufmann direttamente – la Riforma in tutte le sue diverse manifestazioni ha influen-

zato, favorito e accelerato in diversi modi l'evoluzione che infine sarebbe sfociata nella modernità occidentale» (p. 260).

Qui e là nel corso di questa presentazione delle magnifiche sorti e progressive della Riforma, Kaufmann introduce qualche sfumatura ed elemento di limitazione, che tuttavia non hanno lo scopo di mettere in dubbio la tesi complessiva del volume, ma, al contrario, servono a dimostrare che l'apologeta non ha paura di inserire fattori dissonanti in questa sua celebrazione del credo luterano. Kaufmann riconosce che i Riformatori non volevano la tolleranza o la libertà religiosa ma, quasi inevitabilmente, la Riforma portò a questi risultati; in modo simile, ammette che il mondo protestante restò impregnato di elementi magico-irrazionali fino al Settecento e, tuttavia, grazie a pietisti e a filosofi della soggettività che si rifecero alla Riforma (Hegel e Fichte vengono qui fatti rientrare tra i prodotti del grande spirito protestante), alla fine Lutero divenne nei fatti il liberatore riconosciuto dell'uman pensiero.

Il capitolo quinto abbandona la strada dell'apologia e il volume torna a operare sul campo più solido dei dati storici, con una utile rassegna delle celebrazioni luterane dal 1617 al 1983, cinquecentenario della nascita di Lutero. La descrizione delle ricorrenze della Riforma non costituisce solo un *curiosum* erudito ma ha più vaste ragioni di interesse storico. Il giubileo del 1617 fu il primo grande anniversario della storia occidentale, i cui fasti furono solo parzialmente uguagliati dalla celebrazione del primo centenario della fondazione della Compagnia di Gesù nel 1640. Fino al 1617 la società europea non adottò il criterio numerico e progressivo dei centenari per scandire le fasi della propria vita sociale e politica: da questo punto di vista, la Riforma introdusse senza alcun dubbio una innovazione "moderna". Ancor più interessante è la parte relativa allo sviluppo della storiografia e della teologia luterana tra Otto e Novecento: parte importante anche per capire dove trae origine l'impostazione di Kaufmann.

Le ultime pagine del libro, dedicate alle «attuali sfide scientifiche», ribadiscono ancora una volta la linea interpretativa del volume. Qui Kaufmann parla di confessionalizzazione, termine che assume nuovo valore storiografico tra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento, e discute la proposta di guardare ai contatti tra Riforma e teologia medievale avanzata da Heiko Oberman negli stessi anni del secolo scorso. Gli sviluppi storiografici del XXI secolo paiono invece estranei alla prospettiva di Kaufmann. In questo volume non solo è sostanzialmente ignorata la prospettiva continuistica di Volker Leppin, che ha cercato di interpretare la Riforma come un processo di lente trasformazioni, ma anche vengono quasi del tutto trascurate le conquiste della nuova storia culturale sulla Riforma. Nella bibliografia finale sono citati Robert Scribner, Alexandra Walsham, Natalie Krentz e altri ancora (ma è sintomatico che il volume di Lyndal Roper su *Luther Renegade and Prophet*, apparso nel 2016, non faccia parte del bagaglio di letture consigliate). Tuttavia, i loro nomi e le loro opere trovano davvero poca risonanza nel volume e *pour cause*: un confronto serrato con questi autori avrebbe costretto Kaufmann a mettere in dubbio gran parte delle sue granitiche certezze e avrebbe portato a una sostanziale reimpostazione del volume. Ed è un vero peccato per quanto di buono (ed è molto) questo volume propone. Un manuale che non riesce a fare i conti con gli elementi storiografici più innovativi è infatti inevitabilmente destinato fin dal suo apparire a una rapida obsolescenza.

Pur con queste riserve, *I redenti e i dannati* rappresenta un'utile introduzione alla storia della Riforma, un aggiornato strumento bibliografico per chi non abbia pratica della storiografia internazionale e un contributo efficace ad ampliare le conoscenze di un pubblico "generalista" sulla Riforma.

Marco Cavarzere

SARETTA MAROTTA, *Gli anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII*, IL MULINO, Bologna 2020, pp. 761.

Al centro del lavoro di Saretta Marotta vi è l'attenta e documentata ricostruzione di un percorso: quello che condusse il gesuita tedesco Augustin Bea a divenire il principale fautore della svolta ecumenica nella Chiesa cattolica all'epoca del Concilio Vaticano II. Obiettivo dichiarato dello sforzo di ricerca dell'autrice è appunto la soluzione dell'"enigma" Bea». S'intende chiarire in sede storiografica come mai il religioso della Compagnia di Gesù, noto nei panni di esegeta conservatore e di stretto collaboratore di Pio XII (di cui fu il confessore personale a partire dal 1945), arrivasse a essere scelto dal nuovo papa Giovanni XXIII quale primo presidente del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani (1960): una decisione, questa, capace di destare sorpresa nonché scetticismo nell'opinione pubblica cattolica e non cattolica, in massima parte all'oscuro delle vicende che negli anni precedenti avevano indotto il gesuita a interessarsi alle questioni ecumeniche e delle esperienze da lui maturate in questo campo.

Nato nel 1881 in un piccolo paese del Baden, Bea ricevette la propria formazione filosofica e teologica durante la crisi modernista, venendo ordinato sacerdote nel 1912. Chiamato a Roma a insegnare al Pontificio istituto biblico nel 1924, ne divenne rettore sei anni più tardi: lasciò l'incarico solo nel 1949, passando al ruolo di consulente presso il Sant'Uffizio. L'esposizione dell'autrice, che si dipana lungo cinque capitoli successivi all'introduzione, prende avvio in sostanza da questa nuova tappa nel percorso biografico di Bea. Proprio il periodo compreso fra il 1949 e il 1960, infatti, avrebbe coinciso con l'epoca della 'trasformazione' del gesuita tedesco e del suo «progressivo coinvolgimento nelle questioni ecumeniche» (p. 46). Come Marotta suggerisce fin dal titolo del volume, quelli sarebbero stati per Bea «anni di pazienza», in cui egli avrebbe optato per una sofferta prudenza nell'ambito degli studi esegetici al cospetto del clima di forte censura che si respirava negli ambienti curiali e che non avrebbe perdonato eventuali aperture sul piano teologico, filosofico e scientifico (del 1950 è l'enciclica *Humani generis* sulle 'false opinioni' contrarie ai fondamenti della dottrina cattolica); ma sempre gli anni Cinquanta avrebbero rappresentato, appunto, il tempo della sua familiarizzazione con il tema dell'ecumenismo, preludio al Bea «cardinale dell'unità» in epoca conciliare.

Per lo studio di questa fase della vita del gesuita, precedentemente quasi del tutto trascurata dalla ricerca storiografica, l'autrice si è basata in primis sulle carte del ricco Fondo Bea custodito a Monaco di Baviera presso l'archivio della provincia tedesca della Compagnia di Gesù. Un limite da lei più volte segnalato, d'altra parte, è quello dell'impossibilità di avere accesso ai fondi dell'Archivio Apostolico Vaticano per il pontificato di Eugenio Pacelli: quando questi sono divenuti consultabili nel marzo 2020, infatti, il volume risultava già ultimato.

«L'origine del coinvolgimento e della progressiva "sensibilizzazione" di Bea ai temi ecumenici» (p. 140) sarebbe da individuare in una lettera indirizzata al gesuita dall'arcivescovo di Paderborn Lorenz Jaeger nel marzo 1951. In area tedesca il fenomeno ecumenico, coincidente con i tentativi di dialogo fra cattolici e protestanti, era tutt'altro che irrilevante, estendendosi dall'ambito pastorale a quello politico e sociale. Dopo la conclusione della guerra si erano intensificate le attività dell'*Una-Sancta-Bewegung* fondata dal sacerdote Max Josef Metzger, che muovendosi al di fuori del controllo ecclesiastico non mancò di suscitare apprensioni presso la gerarchia, e che d'altro canto contribuì in modo significativo alla ricezione della proble-

matica dell'ecumenismo da parte della Santa Sede. A Roma la competenza esclusiva circa i rapporti con i non cattolici spettava al Sant'Uffizio, da cui sul finire del 1949 scaturì l'*Instructio Ecclesia Catholica* che delegò ai vescovi il coordinamento e la sorveglianza delle iniziative ecumeniche nelle varie diocesi. Referente per l'ecumenismo all'interno della Conferenza episcopale di Fulda, Jaeger avvertì la necessità di disporre di un interlocutore di fiducia in seno alla congregazione romana, che potesse fungere da intercessore per l'ecumenismo cattolico tedesco e filtrare le notizie provenienti dalla Germania: la sua scelta ricadde sul connazionale Bea, di cui peraltro era nota la vicinanza a Pio XII. In questo modo il gesuita si addentrò in un ambito che gli era sostanzialmente nuovo: e, come nota l'autrice, «la collaborazione tra il vescovo di Paderborn e l'anziano biblista, così avviata, sarebbe divenuta nel corso degli anni sempre più feconda, trasformandosi quasi in una scuola di "preparazione ecumenica" per il futuro cardinale dell'unità» (p. 141). Ovviamente tale collaborazione aveva per principale riferimento la Germania, e perciò il rapporto con le chiese protestanti: non è un caso che Marotta rivolga la propria attenzione soprattutto al contesto tedesco.

Fra i "professionisti del dialogo" con i quali il gesuita sviluppò e intrattenne contatti negli anni finali del pontificato pacelliano è da menzionare almeno Josef Höfer, che nel 1954 si trasferì a Roma in qualità di consigliere teologico-canonistico dell'ambasciata della Germania federale presso la Santa Sede. Tale rapporto si sarebbe rivelato cruciale ai fini della preparazione di Bea ai compiti che gli sarebbero toccati durante il concilio. Ben presto Höfer divenne «il principale intermediario di Bea nello svolgimento del proprio nuovo ruolo al Sant'Uffizio, permettendo al gesuita, ormai sempre più avviato a divenire il referente principale per le questioni ecumeniche presso la congregazione Suprema, di ampliare l'orizzonte dei propri contatti in campo non cattolico e non tedesco, fino a sviluppare canali d'informazione che si resero presto autonomi anche dal "tutoraggio" paderbornense» (p. 204). Dopo Jaeger, insomma, Höfer costituì un ulteriore, importante tassello nel processo di 'formazione' ecumenica di Augustin Bea nel corso degli anni Cinquanta.

Nel ricostruire minuziosamente la rete di relazioni intessuta da Bea, il volume di Marotta non manca di considerare il punto di vista dello stesso gesuita in merito agli sviluppi del movimento ecumenico cattolico nelle sue differenti articolazioni. Di conseguenza vengono portate all'attenzione del lettore anche le preoccupazioni del consultore del Sant'Uffizio per la diffusione indiscriminata delle tematiche ecumeniche tra i fedeli laici sprovvisti di un'adeguata preparazione teologica, per un ecumenismo 'dal basso' imputato in primo luogo all'*Una-Sancta-Bewegung*. Nell'aprile del 1958, anno che registrò diversi episodi di delusione per tutto l'ecumenismo cattolico, Bea confidò a uno dei suoi interlocutori di ritenere il confronto scientifico tra gli esperti di questioni teologiche come la sola via praticabile per preparare l'unità in Germania. Pochi mesi più tardi la scomparsa di Pacelli, seguita dall'elezione di Giovanni XXIII, aprì di fatto un capitolo nuovo nella biografia del religioso tedesco.

I primi mesi del pontificato roncalliano furono per Bea mesi di disorientamento, caratterizzati dalla necessità di adattarsi a un diverso ruolo all'interno della Curia romana e dall'incertezza circa i futuri sviluppi dell'ecumenismo cattolico: anche l'annuncio di un prossimo concilio, avvenuto nel gennaio 1959, fu accolto dal religioso con una certa diffidenza. In seguito, tuttavia, «Bea iniziò a prendere parte più attivamente al clima di attesa conciliare, ricominciando a offrire alla causa ecumenica il proprio personale contributo» (p. 385). Egli ravvisò l'importanza di preservare il lavoro pazientemente svolto nel decennio precedente. In tale contesto maturò l'intuizione del gesuita che di lì a poco avrebbe condotto all'istituzione del Segretariato

per la promozione dell'unità dei cristiani (SUC). Confutando la tesi secondo cui la paternità dell'iniziativa sarebbe da attribuire piuttosto a Jaeger, Marotta ricostruisce la genesi dell'organismo che tanta parte avrebbe avuto nel processo di rinnovamento della Chiesa cattolica al momento del concilio, identificandone «l'atto di nascita, almeno nelle intenzioni», in una lettera di Bea all'arcivescovo di Paderborn del novembre 1959 (p. 421). Al rapido concretizzarsi del progetto concorsero quindi vari fattori: il rapporto di stretta e fidata collaborazione fra il religioso tedesco e lo stesso Jaeger; l'inattesa elevazione al cardinalato di Bea, che indubbiamente aumentò in modo esponenziale le possibilità di successo dell'iniziativa; infine – fatto decisivo – la disponibilità subito manifestata da Giovanni XXIII. La proposta d'istituzione di un nuovo organismo per le questioni ecumeniche pervenne al papa nel marzo del 1960: nel giro di pochissimi giorni Roncalli decise di aderire al progetto e di affidare al neocardinale la presidenza del futuro Segretariato (presidenza che egli avrebbe detenuto sino alla morte nel 1968). L'autrice evidenzia come Bea, da un lato, mirasse a una sopravvivenza della creatura da lui presieduta a concilio concluso – e in effetti il SUC sarebbe stato confermato come dicastero permanente nel 1966 –, e come dall'altro si adoperasse per veder garantiti margini di autonomia all'interno degli equilibri curiali alla nuova istituzione, che andava a ingerirsi nelle prerogative del potente Sant'Uffizio. Proprio la nascita del Segretariato avrebbe rappresentato il punto d'approdo degli sforzi maturati dall'ecumenismo cattolico negli ultimi anni del pontificato paccelliano, nonché il momento d'avvio di una nuova fase, con il cardinale Bea capace di «sintonizzarsi velocemente sulle frequenze del magistero roncalliano» (p. 493) e di configurarsi come uno degli interpreti più fedeli dello spirito che, nelle intenzioni del pontefice, avrebbe dovuto animare il concilio.

Nell'insieme il volume di Marotta rappresenta un apprezzabile contributo alla conoscenza storiografica, che nel proprio tentativo di dar conto del 'noviziato ecumenico' di Bea lungo gli anni Cinquanta e della sua capacità di muoversi a cavallo fra due pontificati appare ben riuscito. A impreziosire l'opera concorre un dossier di fonti di oltre duecento pagine, il quale restituisce fra l'altro il carteggio tra il gesuita e Jaeger nel periodo 1951–1960. Nel quadro affrescato dall'autrice permangono certo alcune zone d'ombra dovute al mancato esame – in quanto allora impraticabile – delle carte vaticane: rimarrebbe da chiarire, ad esempio, quanto il decesso di Pio XII nell'ottobre 1958 abbia potuto bloccare eventuali progetti del pontefice o del Sant'Uffizio «di provvedere a una nuova presa di posizione pubblica da parte della Santa Sede sugli sviluppi del movimento ecumenico internazionale» (p. 366). A questo riguardo, l'apertura intervenuta nel corso del 2020 offre la possibilità di proseguire lungo il sentiero di ricerca tracciato da Marotta.

Francesco Tacchi

FEDERICO FERRARI, *Una teologia discordante. Ambrogio Valsecchi nell'Italia degli anni '50-'70*, MORCELLIANA, Brescia, 2021, pp. 357.

La “crisi cattolica” – categoria con cui diversi studiosi definiscono il periodo del post-concilio – ha una delle più appariscenti manifestazioni nella diminuzione del numero dei sacerdoti in Italia e, più in generale, nel mondo occidentale. Le ragioni di questo fenomeno sono state spesso spiegate in termini generali: ad esempio, si è fatto riferimento allo scarso livello qualitativo dei documenti con cui il Concilio Vaticano II ha affrontato l'aggiornamento della figura del prete, come rivelerebbe un confronto

con il ben diverso approfondimento ecclesiologico riservato al ruolo del vescovo e del laico battezzato. Tuttavia, al di là dei rilevamenti quantitativi condotti dalla sociografia religiosa, assai scarse risultano le puntuali analisi storiche condotte sul problema.

Il libro di Federico Ferrari – rielaborazione di una ricerca svolta presso il Dipartimento di scienze religiose dell'Università cattolica di Milano per il conseguimento della laurea – costituisce un "case study" che fornisce un solido contributo all'intelligenza storica del problema. Ricostruisce infatti l'itinerario di Ambrogio Valsecchi, una figura rilevante del clero milanese e italiano, che, ordinato nel 1953, consegue nel 1956 il dottorato alla Gregoriana, insegna teologia morale al seminario di Venegono dal 1957 al 1966, viene trasferito a Roma presso la CEI per collaborare alla stesura del nuovo catechismo, è nominato nel 1969 rettore del Collegio Borromeo di Pavia, per poi decidere nel 1971 di diventare prete operaio. Ma nel 1973 chiede e ottiene la secolarizzazione, senza peraltro mettere in questione la sua appartenenza alla Chiesa, come ben mostra il matrimonio contratto nel 1975 con rito religioso. Per poterlo celebrare, ottempera alle rigide condizioni poste dall'autorità ecclesiastica: la sottoscrizione di un formulario di adesione alla dottrina cattolica sull'indissolubilità del coniugio. Si tratta insomma di un abbandono dello stato clericale – un fenomeno che in quel periodo investe un consistente gruppo di sacerdoti: nella sola diocesi di Milano se ne contano sessantatré tra il 1969 e il 1979 – che nella fattispecie non è motivato da una crisi di fede.

La vicenda nelle sue grandi linee era nota, anche perché negli anni in cui si svolse ebbe un'ampia risonanza mediatica; ma viene ora restituita con l'intento di farne oggetto di rigorosa investigazione storica. Il volume mette infatti in opera una larga consultazione di documentazione archivistica – condotta su fondi depositati sia in ambito milanese (archivio storico diocesano, archivio del seminario di Venegono, archivio della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale) e pavese (archivio del collegio Borromeo), sia in ambito romano (archivio della Congregazione per la dottrina della fede) – che permette di cogliere retroscena e conseguenze degli interventi pubblici di Valsecchi. In appendice se ne fornisce opportunamente l'elenco completo (anche se era forse preferibile organizzarlo in ordine cronologico, anziché alfabetico, così come sarebbe stato auspicabile distinguere nella bibliografia finale tra fonti a stampa e storiografia).

Questi documenti sono poi letti alla luce di un'ottima conoscenza della letteratura scientifica relativa tanto alla storia generale della Chiesa in età contemporanea, quanto alla storia politica e religiosa di specifici aspetti del segmento cronologico o dell'ambito territoriale via via considerato nel corso dei capitoli. Va dato merito all'autore di una dote non comune in giovani studiosi: la capacità di utilizzare tale produzione per contestualizzare aspetti nodali della ricostruzione, in modo da mostrare i nessi della particolare vicenda trattata con i coevi svolgimenti complessivi. Si potrebbe ovviamente, come in ogni ricerca, rilevare qualche assenza – ad esempio, sul piano documentario l'archivio della CEI o della Lateranense, dove Valsecchi tenne un insegnamento nel periodo del soggiorno romano; sul piano bibliografico le lucide sintesi di storia della Chiesa italiana di Giuseppe Battelli e le analitiche indagini sul post-concilio compiute in alcune diocesi, come quella bolognese o fiorentina –; ma l'impressione è che l'impiego di questi apporti o di qualche comparazione potrebbe solo aggiungere particolari ad un quadro che viene comunque tratteggiato in maniera assai persuasiva. Ne è filo conduttore il precipitare nel giro di pochi anni di una insanabile rottura tra il teologo e le sue figure ecclesiali di riferimento: il vescovo e il maestro.

Il primo segnale di una tensione tra Valsecchi e l'autorità ecclesiastica si colloca nella primavera del 1960. L'allora arcivescovo di Milano, Montini, giudica inoppor-

tuna la pubblicazione di un suo contributo relativo alla possibilità di una alleanza tra il partito cristiano e i socialisti. Il testo viene fatto circolare – all'insaputa di don Ambrogio, dal momento che egli aveva prontamente aderito all'indicazione dell'ordinario diocesano – sotto forma di volantino diffuso dalle ACLI. Vi è esposta la tesi che il giudizio sulle alleanze politiche, esclusa ovviamente ogni ipotesi di convergenza dottrinale, spetta in via prioritaria all'autonoma scelta del laicato cattolico impegnato nel temporale. I laici sono poi tenuti ad obbedire ad ogni successivo intervento con cui la gerarchia intenda regolamentare diversamente la materia, ma tale provvedimento ecclesiastico deve fornire una motivazione pubblica ed ufficiale di tale decisione, basata su ragioni puramente religiose.

Diversa è la posizione di Montini, che appare vicina alle concezioni espresse da Maritain in *Humanisme intégral* e riprese da Lazzati ai tempi della rivista dossettiana «Cronache sociali»: all'autorità ecclesiastica è riservata in via preliminare la definizione dei confini entro cui si esercita lecitamente l'autonomia dei politici cristiani. L'arcivescovo, sottoposto a forti pressioni della curia romana che lo sollecita ad una esplicita manifestazione di adesione alle concezioni espresse dal cardinal Ottaviani contro la formazione di un governo di centro-sinistra, rende pubblica con una celebre *Notificazione* l'inopportunità dell'operazione politica prospettata dalla sinistra democristiana. Si sottrae però alle richieste del Sant'Uffizio e della Congregazione dei seminari che lo invitano a prendere misure contro Valsecchi, elogiandone le qualità intellettuali e sottolineandone la docile obbedienza.

Le tensioni non scompaiono in seguito alla pubblicazione dell'enciclica *Pacem in terris* (1963), che in qualche modo legittima le valutazioni del teologo ambrosiano in ordine al rapporto tra Chiesa e politica, e all'ascesa al soglio pontificio di Montini, al quale succede nella guida della diocesi milanese Giovanni Colombo, rettore del seminario dove Valsecchi si era formato. Si apre infatti un nuovo fronte che riguarda in maniera più specifica il suo insegnamento di teologia morale: le questioni relative a famiglia, regolazione delle nascite, matrimonio e divorzio. Inizialmente sembra delinarsi una sua piena integrazione nella Chiesa in via di rinnovamento: lo testimoniano il coinvolgimento nell'assise conciliare come perito privato del cardinal Giovanni Colombo e la partecipazione ad alcune sedute della commissione istituita da Paolo VI per dirimere il problema, sottratto alle deliberazioni conciliari, della contraccezione artificiale. Ma si presenta ben presto una profonda divaricazione con il maestro che lo ha guidato negli studi, Carlo Colombo.

Il suo influsso è ben mostrato dal fatto che la presa di posizione del 1960 in materia di alleanze politiche può essere considerata la ripresa di un articolo da Colombo pubblicato nel 1953 su «Vita e pensiero». L'articolo, prospettando di fronte alla crisi del centrismo la liceità dell'incontro politico tra cattolici e socialisti, aveva provocato un immediato intervento di Roma: l'invio di un visitatore apostolico ai seminari milanesi. La manifestazione di piena convergenza in ambito politico si accompagna ad una differenziazione sui temi della morale familiare e sessuale: mentre Colombo ha una concezione finalista (il *bonum proles* costituisce l'indiscutibile bene prioritario alla luce del quale disciplinare l'intera materia dei rapporti tra uomo e donna secondo quanto ha stabilito il magistero papale novecentesco), Valsecchi è invece un personalista. A suo giudizio occorre meglio capire, sulla base dell'apporto delle scienze naturali e della storia, quale sia nel tempo presente il bene che la persona umana deve conseguire davanti a una regolamentazione etica della relazione di coppia gravata da secoli di elaborazioni razionali attorno alla legge naturale scarsamente collegabili con il dato evangelico.

La pubblicazione nel 1967 per i tipi della Queriniana di un libretto intitolato *Regolazione delle nascite. Un decennio di riflessioni teologiche* è all'origine, per quanto le sue tesi siano avanzate in termini ipotetici e problematici, dell'allontanamento di Valsecchi dall'insegnamento nel seminario di Venegono. È ora la Segreteria di Stato – cosa che agli occhi del teologo appare, direi non a torto, stupefacente – a chiedere interventi dell'autorità ecclesiastica competente nei suoi confronti. L'assunzione di Carlo Colombo a teologo di fiducia del papa nell'elaborazione dell'*Humanae vitae* sembra segnare la definitiva liquidazione della prospettiva personalista che don Ambrogio aveva cercato di promuovere. In realtà il suo commento all'enciclica apparso nell'ottobre 1968 su «L'Osservatore romano» risulta ancora possibilista: fa perno sulla distinzione tra un testo papale che necessariamente persegue il bene spirituale di tutti i fedeli e la concreta situazione del singolo credente alle cui domande il teologo moralista può dare risposte adeguate alla specifica condizione esistenziale su cui misurare l'applicazione della dottrina. Ma già un anno dopo le valutazioni pubblicate su «Orientamenti pastorali» forniscono un'ermeneutica dell'enciclica, che, pur ancora formalmente allineata con il testo papale e non priva di consonanze con l'interpretazione avanzata da episcopati nazionali, rappresenta un'evidente forzatura della sua lettera: il modello proposto da Paolo VI costituirebbe un ideale che, anziché precisare un immutabile punto di partenza, rappresenta un punto di arrivo raggiungibile dal credente «per gradi ancora imperfetti».

La pubblica rottura si verifica durante il rettorato presso il Collegio Borromeo. Inserito nell'effervescente clima della contestazione universitaria, Valsecchi tiene una conferenza che ha immediata e larga risonanza mediatica. Sottolineando la storicità delle posizioni tenute dalla Chiesa in ordine al matrimonio e al divorzio, non solo relativizza le vigenti prescrizioni morali della dottrina cattolica su questi temi, ma ne prospetta anche una riformulazione che viene subordinata al criterio giudicato egemone nella cultura del tempo presente: l'attribuzione di un primato alla dimensione comunitaria nell'organizzazione della vita collettiva. Le scandalizzate reazioni del vescovo di Pavia e di diversi sacerdoti che invocano interventi del cardinal Giovanni Colombo, inducono il teologo ad una scelta drastica: rifiuta l'insegnamento che gli è stato offerto all'Università di Friburgo e decide di diventare prete operaio nella diocesi di Torino, dove il cardinal Pellegrino guarda con favore a questa esperienza.

Motiva la sua decisione con la volontà di conformarsi in maniera radicale al Vangelo: intende condividere la condizione dei poveri e testimoniare la fedeltà al messaggio di Cristo attraverso un gratuito servizio di amore e carità nei loro confronti. Al contempo, oltre a manifestare pubblicamente il suo favore per una depenalizzazione dell'aborto – che pure considera eticamente censurabile – pubblica nel 1972 ancora per i tipi della Queriniana un volume intitolato *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani*. Vi prende nettamente le distanze dalla legge naturale come criterio interpretativo delle regole morali cristiane in materia sessuale. Sostiene infatti che la natura umana non è una realtà fissa e immutabile, ma è soggetta a processi di sviluppo e di evoluzione storica: in questo contesto la valutazione della sessualità si lega alla cultura e con essa muta. Alla luce di questa acquisizione presenta il compito che spetta al cristianesimo: individuare in ogni determinato contesto storico come la pratica sessuale possa essere veicolo dell'amore di Dio e dell'altro. Sostiene poi che le modalità di attuazione di questa linea nel tempo presente non possono prescindere da una profonda rivisitazione della morale cattolica motivata dall'esigenza di liberare la sessualità dall'uso consumistico e edonistico promosso dall'organizzazione capitalistica della società.

La decisione di Valsecchi di rendere pubbliche le convinzioni ormai maturate – per di più riprese nel diffuso *Dizionario di teologia morale* che le Paoline fanno uscire nel 1973 – innesca lo scontro con il maestro di un tempo, Carlo Colombo. Fin dal 1967, quando aveva assunto la presidenza della neo-fondata Associazione teologica italiana, questi ha manifestato un punto di vista assai preciso sul ruolo dei teologi nella Chiesa: il loro compito consiste nel giustificare le decisioni del magistero. A suo giudizio ciò non significa la rinuncia alla libertà di ricerca, ma i risultati di queste indagini debbono essere solo discussi tra specialisti, evitando che il pubblico dei fedeli ne giunga a conoscenza. Ritiene che in tal modo si provocherebbe un disorientamento nella comunità ecclesiale, prodromo inevitabile all'allontanamento dalla fede.

Il libro di Ferrari mostra che Carlo Colombo diventa dietro le quinte il regista dell'operazione che porta il cardinal Giovanni Colombo a indurre la Conferenza episcopale lombarda a pubblicare la *Notificazione* di condanna di Valsecchi. Recepta dalla CEI, nonostante la voce di qualche vescovo che invita ad una maggiore cautela, determina la sua scelta di chiedere la riduzione allo stato laicale. Ferrari segue molto opportunamente tutti i dettagli di questo percorso e ricostruisce puntualmente le polemiche che l'accompagnano come gli ulteriori interventi pubblici di Valsecchi (la pubblicazione nel 1973 del libro *Giudicare da sé*; e l'impegno a favore del mantenimento della legge sul divorzio nel referendum del 1974). Il suo lavoro mette in luce la forte mediatizzazione di tutta questa vicenda, evidenziando anche come la ricostruzione che ne fa Carlo Colombo sulle pagine del «Corriere» non corrisponda alla realtà restituita dalle carte. Senza seguire qui questi pur significativi svolgimenti, si può a questo punto provare a trarre qualche riflessione conclusiva.

Il volume mostra in maniera convincente che la secolarizzazione di Valsecchi non trova radice in un allontanamento dalla fede cristiana – che in effetti non viene mai messa in questione dal teologo – e nemmeno deriva da un rigetto della Chiesa, di cui continua a ritenersi «figlio». Ha invece ragione nella crisi di un paradigma di formazione sacerdotale che viene giustamente definito borromaico-ambrosiano, ma che si può ritenere largamente diffuso nei seminari organizzati secondo i dettami controriformistici. L'obbedienza all'autorità ecclesiastica e l'impegno a declinare il messaggio cristiano in chiave pastorale ne costituiscono due caposaldi. L'esempio di Valsecchi mostra che questi pilastri di un modello sacerdotale sono entrati in contraddizione a seguito dell'aggiornamento promosso dal Vaticano II. Le sue posizioni nascono infatti dall'esigenza di sviluppare con piena coerenza gli adattamenti pastorali necessari per comunicare all'uomo moderno il Vangelo. Così gli era stato insegnato. Così aveva fatto sulla questione della convergenza politica tra cattolici e socialisti, incontrando il consenso delle figure ecclesiali di riferimento – il vescovo e il maestro – nonostante le riserve della curia romana. Ma in tema di morale sessuale quell'equilibrio si è dissolto: tutte le autorità della Chiesa – centrali e locali – si oppongono a quanto Valsecchi ritiene l'indispensabile rinnovamento pastorale.

La riproposizione ai nostri giorni di queste stesse questioni in ordine all'applicazione pastorale delle regole etiche del cristianesimo in tema di matrimonio e famiglia testimonia quanto il problema sia cruciale nella Chiesa contemporanea. Su questo tema centrale si innestano poi una serie di altri problemi che il libro non esamina, ma che l'accurato e puntuale lavoro sui documenti condotto dall'autore fa emergere, sollecitandone, come accade in ogni autentica ricerca, l'approfondimento. Mi limito a segnalare due. Un primo aspetto riguarda la psicologia dei protagonisti nel declinare i complessi rapporti tra maestro e discepolo: non a caso Carlo Colombo individua la ragione profonda delle scelte dell'antico allievo nella volontà di voler essere «il

primo», mentre Valsecchi, sia pure senza ostentazioni, non nasconde l'arretratezza, rispetto agli sviluppi del pensiero teologico contemporaneo, dell'insegnante di un tempo diventato giudice della sua ortodossia. Nella fattispecie la dissoluzione del modello sacerdotale controriformistico intreccia alle oggettive dinamiche storiche anche incisive dimensioni soggettive e personali su cui occorrerebbe interrogarsi.

Un secondo aspetto riguarda il rapporto tra la Chiesa e i media nell'età della comunicazione di massa. Concorre alla condanna di Valsecchi sia il timore che i fedeli vengano turbati dalla diffusione sui giornali, per radio, in televisione – tutti strumenti di comunicazione cui il teologo ricorre – di concezioni che dovrebbero essere circoscritte ai ristretti ambienti del dibattito teologico; sia la preoccupazione che il rilievo mediatico ottenuto dalle opinioni di singoli sacerdoti possa intaccare la comune adesione dei cattolici all'intangibile compaginazione gerarchica della Chiesa. Si rivela così la totale impreparazione dei responsabili del governo ecclesiastico ad affrontare le nuove condizioni di un mondo in cui la libertà di comunicazione (con le sue inevitabili strumentalizzazioni) è condizione del vivere civile.

Qui si situa forse l'aspetto più drammatico del caso ricostruito in questo bel libro: il vescovo, il maestro, Roma non si rendono nemmeno conto del nesso che don Valsecchi ha istituito tra la scelta di farsi prete operaio e la divulgazione delle sue tesi in ordine alla morale familiare e sessuale. Una radicale scelta evangelica di vita intendeva anche essere la pubblica dimostrazione dell'autenticità cristiana di una elaborazione teologica che l'autorità ecclesiastica voleva evitare di far conoscere.

Daniele Menozzi