

MARKUS VINZENT, *Resetting the Origins of Christianity: A New Theory of Sources and Beginnings*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Cambridge-New York 2023, pp. 402.

Negli ultimi anni Markus Vinzent ha pubblicato diversi saggi e monografie che hanno riacceso il dibattito su Marcione e il cosiddetto “Vangelo di Marcione”, sulla datazione dei vangeli canonizzati, su Ignazio di Antiochia, sulla formazione del canone del Nuovo Testamento. Uno dei lavori più ambiziosi, come si evince già dal titolo, è *Resetting the Origins of Christianity: A New Theory of Sources and Beginnings*, pubblicato nel 2023 come edizione inglese, con revisioni e integrazioni, di un’opera precedentemente apparsa in tedesco (*Offener Anfang: Die Entstehung des Christentums im 2. Jahrhundert*, Herder, Freiburg im Breisgau 2019). Il volume si intreccia strettamente con un altro, pressoché coevo e anch’esso ripubblicato con aggiunte, ovvero *Christ’s Torah: The Making of the New Testament in the Second Century* (Routledge, London-New York 2024; ed. or. *Christi Thora. Die Entstehung des Neuen Testaments im 2. Jahrhundert*, Herder, Freiburg im Breisgau 2022). Mentre *Christ’s Torah* intende ricostruire le origini della collezione canonica neotestamentaria, *Resetting the Origins of Christianity* vuole indagare in modo innovativo le origini stesse del cristianesimo, procedendo retrospettivamente (cfr. già M. Vinzent, *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*, Cambridge University Press, Cambridge 2019) nell’analisi delle fonti, dal VI al II secolo e.v. Tale percorso *à rebours* si fonda sulla volontà di rivisitare i resoconti degli autori cristiani antichi che hanno orientato la comprensione moderna delle origini cristiane, mettendo a fuoco le loro strategie e metodologie, la scelta e l’uso delle fonti, il loro ruolo *attivo* di “creatori” di storia/e, e non soltanto di trasmettitori di fonti.

Ne emerge come, spesso, la loro ricostruzione delle origini del cristianesimo dica più su tali autori e sul loro tempo che non sulle persone e l’epoca che dovrebbero costituire l’oggetto di indagine (cfr. p. 25): è il caso già del primo esempio, Gregorio di Tours. Gregorio vorrebbe scrivere una storia universale, ma il suo resoconto è dominato dal periodo e dalla prospettiva dei Franchi. Più che fondarsi su fonti antiche e primarie, Gregorio si basa su scritti più vicini a lui e in particolare su storiografi come Orosio. Il secondo capitolo è incentrato su Eusebio di Cesarea, che secondo Vinzent non solo ha avuto un’influenza enorme nella storiografia cristiana antica, medievale e moderna, ma «still profoundly shapes the contemporary portrayal of the beginnings of Christianity» (p. 64). Il riferimento è soprattutto a un’impostazione che restituisce la storia del cristianesimo a partire dalle vicende di Gesù, come unico e ben definito punto originario, e che segue principalmente il racconto delle fonti canonizzate (vangeli e Atti), anche se quest’ultimo non è esattamente il caso di Eusebio. Interessanti appaiono infatti le considerazioni di Vinzent sul perché Eusebio costruisca la sua descrizione della vita di Gesù, nel libro I della *Storia ecclesiastica*, facendo grande uso di Flavio Giuseppe e della corrispondenza leggendaria tra Gesù e il re Abgar di Edessa. Seguendo un suggerimento di James Corke-Webster, il rilievo dato a quest’ultima ha lo scopo di presentare Gesù come «an educated letter writer» (p. 92), in grado di corrispondere con una corte reale. «As such, the Abgar legend provides a stylized model for the socio-political interaction that Eusebius wished to see between Christianity and Rome. Using it, Eusebius gave his fourth-century readership a man for their time and us a key to his historical project. [...] Eusebius developed a cross-cultural programme for his *Church History* that integrated Jewish, Roman and Christian elements» (*ibidem*), e qui si spiegherebbe anche la rilevanza

assegnata a Flavio Giuseppe. Ne emerge, dunque, il ruolo creativo di Eusebio, che stilizza la sua storia delle origini cristiane in base a un preciso progetto; altrove viene definito il «burattinaio [*puppeteer*]» dei personaggi che mette in scena (p. 114).

Lo scavo archeologico di Vinzent, procedendo a ritroso, approda nel cap. 3 all'analisi di Giulio Africano (precursore e fonte di Eusebio con le sue *Cronografie*), Origene e Tertulliano. Il ruolo centrale di Origene, anche se egli non scrisse opere "storiche" sulle origini cristiane, sta nella sua immensa e influente attività esegetica e nel fatto stesso di assumere un *corpus* di Scritture, composto da Antico e Nuovo Testamento, come fondamento delle riflessioni teologiche, filosofiche, storiche («Origen provided the most important impetus for the description of the origins of Christianity through his advocacy and use of the New Testament writings together with those of the Old Testament, which were advocated for by Irenaeus of Lyon», p. 123)<sup>1</sup>. Con questo riferimento ci avviciniamo a quello che costituisce, a mio avviso, il cuore del volume di Vinzent, laddove risale all'origine e al significato della collezione canonica neotestamentaria, e al ruolo di Marcione e di Ireneo. Marcione, contrariamente a Ireneo e Origene, aveva rifiutato la Bibbia ebraica. Ma aveva anche selezionato un *corpus* di Scritture cristiane che comprendeva, com'è noto, un solo vangelo e una collezione di dieci lettere paoline. Ireneo e Origene ebbero un ruolo cruciale nel «promuovere l'autorità» dei testi protocristiani entrati nel canone, attraverso la loro opera esegetica e omiletica (p. 126). Nel cap. 4, Vinzent affronta direttamente proprio gli scritti di Ireneo e la formazione del Nuovo Testamento "canonico", che egli considera coevi. Ireneo «seems to have been familiar with most of the twenty-seven texts that comprise today's canonical New Testament and combined them to form a corpus that he called 'the rule of truth'» (p. 155). Vinzent segue e approfondisce l'ipotesi, esposta da David Trobisch e Matthias Klinghardt, di una prima "edizione canonica" del Nuovo Testamento, ipotesi che ritiene preferibile alle teorie «that posit a fluid text and an organic growth of writings that gradually merge into the New Testament» (p. 160). Secondo Vinzent, la notizia tertulliana che Marcione lamentasse il plagio del "suo" vangelo da parte dei più tardi *Marco, Matteo, Luca e Giovanni* non è un'invenzione polemica di Tertulliano; il *Vangelo di Marcione* era effettivamente precedente ai quattro canonici, e il Nuovo Testamento marcionita fu concepito come collezione proprio per marcare l'opposizione tra quel vangelo e i quattro sopracitati (p. 161). Così, però, «Marcion inadvertently offered Irenaeus a template for combining these four gospels into one collection. [...] Hence, the canon of the four gospels was [...] an apologetic and anti-heretical measure taken by Irenaeus, who can thus be regarded as the 'architect of the fourfold gospel' even if its foundations were established by one of the authors whom he criticized» (*ibidem*).

Sintetizzando così quanto viene maggiormente dettagliato in *Christi Thorah/Christ's Torah*, Vinzent presenta il nucleo delle tesi più originali e controverse del volume. Il primo vangelo è quello di Marcione, i quattro canonici sono una reazione a quello, Marcione è l'ideatore di una collezione canonica neotestamentaria (e del suo titolo "Nuovo Testamento"), e il Nuovo Testamento "ortodosso" è frutto non di un lungo e sfaccettato processo di selezione e aggregazione di scritti, ma di una decisione "editoriale" consapevole, ispirata sostanzialmente da un intento antieretico ovvero antimarcionita (così già Trobisch). La mente dietro questo progetto sarebbe,

<sup>1</sup> Cfr. pp. 142-143: «Origen read the beginnings of Christianity through the lens of the Old and New Testaments, though he approached these primarily as spiritual, rather than historical texts [...]. [T]hey came to serve more and more (and today irrevocably) as the historical source in which accounts of the beginning of Christianity were grounded».

in particolare, Ireneo, che prenderebbe da Marcione, rovesciandola contro di lui e consolidandola tramite la creazione di un *corpus* testuale, l'idea del tetravangelo. Ireneo avrebbe poi ampliato la raccolta aggiungendo gli *Atti degli apostoli*, una serie di "lettere cattoliche", una collezione di lettere paoline e l'*Apocalisse*: secondo Vinzent, Ireneo aveva immaginato «a physical collection [...] that comprised nearly all of the texts that today constitute the New Testament» (p. 172). Tutto ciò è strettamente connesso alla rappresentazione ireneana delle origini cristiane, perché questa è orientata proprio dagli scritti del Nuovo Testamento, ossia la collezione che lo stesso Ireneo ha progettato (p. 164). Lo si vedrebbe in modo paradigmatico nel notissimo brano (*Adv. haer.* III,11,8) in cui Ireneo spiega perché i vangeli autoritativi sono e devono essere quattro, inquadrando questi scritti sullo sfondo dell'intera storia della salvezza. Ireneo però era riluttante a chiamare questa collezione "Nuovo Testamento": egli impiega questa formula solo nel fare riferimento a Marcione, che fu il primo a indicare con "Antico" e "Nuovo Testamento" dei *corpora* testuali (p. 181). Il "titolo" stentò a imporsi, secondo Vinzent, proprio per la sua originaria connotazione marcionita.

La formazione della collezione oggi nota come Nuovo Testamento ha avuto, secondo Vinzent, un grande impatto anche sulla raffigurazione delle origini cristiane giunta fino a noi. Anzitutto, la scelta ireneana in favore del tetravangelo avrebbe "sbilanciato" l'equilibrio della collezione marcionita (un vangelo su Gesù, poi le lettere di Paolo) facendo di Gesù «the protagonist of the New Testament» (p. 185). È importante, inoltre, considerare il diverso ordine dei quattro vangeli (con Mt o con Gv in apertura) che si trova nei manoscritti, ma anche nei resoconti di autori cristiani antichi (lo stesso Ireneo riporta diverse sequenze): Vinzent invoca la necessità, per i *New Testament Studies*, di soffermarsi non tanto su «minute problems», con approccio parcellizzato, iper-specialistico, ma su questioni come la natura di *collezione* del Nuovo Testamento, o dei suoi sotto-gruppi (vangeli, lettere), con approcci più ampi (p. 186). Se non è inutile interrogarsi sulla datazione degli scritti neotestamentari, prosegue Vinzent, «it is of even greater importance to deal with the Gospels as a collection within the wider collection of the New Testament, as I am attempting to do here» (p. 187). Infatti, «For a historical scholarship that consciously looks from the present into the past, it is of greater importance to establish not when a text was presumably written and published but from what point in time it had become visible and made an impact on history» (*ibidem*). Per questo le successive parti del volume sono dedicate a indagare i più antichi esempi di ricezione e utilizzo della collezione canonica, per poi retrocedere fino alla nascita di questa raccolta e delle sotto-collezioni che la compongono. In particolare, nei capp. 5 e 6 Vinzent ricostruisce dapprima l'origine della collezione che comprende gli *Atti degli apostoli* e le "lettere cattoliche", quindi il formarsi delle tradizioni su Paolo e delle diverse raccolte di epistole paoline, affrontando anche la questione del *corpus* di lettere di Ignazio (già trattata nel volume del 2019 *Writing the History of Early Christianity*, da cui Vinzent riprende qui le principali argomentazioni). Tesaurizzando ancora indicazioni di Trobisch (sulla formazione dei *corpora* epistolari nell'antichità), Vinzent postula che la prima collezione ignaziana fosse composta da tre lettere, poi ampliata a sette e infine a tredici, con interventi redazionali anche sulle tre lettere "originarie" (v. p. 275): le tre "edizioni" presenterebbero un quadro differente del cristianesimo delle origini nel suo rapporto con il giudaismo, attestando la sempre maggiore distinzione del primo dal secondo (solo nella raccolta di sette lettere emergerebbe l'idea che il "cristianesimo" sia un'entità autonoma dal giudaismo) (p. 286). Allo stesso modo,

l'epistolario paolino, come collezione, si forma in più stadi (sette-dieci-quattordici lettere), e anche qui un approccio che valorizzi il significato delle diverse raccolte in quanto tali (e dell'ordine interno delle epistole) permetterebbe di rilevare la presenza di posizioni diverse sugli stessi temi, nonché (ed è il punto che più interessa Vinzent in questo volume) differenti rappresentazioni delle origini cristiane, a partire dal rapporto di Paolo con le tradizioni su Gesù. Anche la collezione paolina "originaria" fu sensibilmente soggetta a rielaborazione editoriale nel II secolo.

Le ultime pagine del cap. 6 tornano a mettere al centro il ruolo di Marcione e costituiscono un raccordo ideale con il capitolo conclusivo («Outlook: How Were Things Actually?»). Fu Marcione a disegnare il layout "storicizzante" del Nuovo Testamento, ponendo in apertura una "biografia" del protagonista, Gesù, e poi gli scritti di un apostolo chiamato a diffondere il *kerygma*, Paolo. La collezione canonica riprese questo schema da Marcione e lo ampliò (p. 323). Nell'ultimo capitolo viene ripresa la tesi centrale del volume: è Marcione il primo "testimone" delle origini cristiane, nel senso che è lui a mettere insieme le prime testimonianze che ci informano sulle origini del cristianesimo. Secondo Vinzent, i primi documenti risalgono a dopo il 135 e.v., con la fine della Seconda guerra giudaica, evento spartiacque per l'autocomprensione identitaria dei cristiani nei confronti dei "Greci" e dei "Giudei" (ma anche per la loro collocazione sociopolitica all'interno dell'Impero). Prima del 135, gli autori cristiani non sarebbero stati interessati all'origine *storica* del loro movimento (p. 327). Ne risulterebbe una grande difficoltà di ricostruire "come le cose siano andate davvero", perché prima di questo periodo – e prima di Marcione – troveremmo solo una «black box of imagination» (p. 337), un contenitore che sarebbe possibile riempire solo con ipotesi immaginative, non fondate su dati certi (il periodo 30-130 e.v. è per Vinzent «the period that I call the black box of imagination, because in my opinion we have no evidence from this time at our disposal, but what is potentially preserved from the period prior to the Bar Kokhba war is only handed to us through works that have been written after this war, when the productive phase of Christian writing began», p. 337; cfr. pp. 6, 333). La conclusione di Vinzent è che si deve rifiutare l'idea di «a dogmatically closed beginning» del cristianesimo (p. 333), in favore di una comprensione aperta e plurale (cfr. pp. ix-x). Certo, pur presentandole come ipotesi "aperte", Vinzent non rinuncia ad avanzare le proprie conclusioni storiche, che tornano (in continuità con altri suoi lavori) a mettere al centro la figura di Marcione. L'armatore del Ponto, e non Ignazio, è per Vinzent «the first author in history to give the name 'Christianity' to the 'new' religion that stands in contrast to 'Judaism'» (p. 332), e sempre Marcione fu colui che *scrisse* il primo vangelo, raccogliendo tradizioni orali su Gesù. Fu Marcione anche il promotore della forma del *codex* rispetto al rotolo, e forse anche l'inventore dei *nomina sacra* (p. 333). Marcione, in sostanza, orientò l'interpretazione cristiana delle figure di Gesù e di Paolo: «without the Marcionite notion of an unhistorical saviour sent into history by an unknown God to rescue humanity from a terrible worldly history created by an inferior demiurge – the Jewish rabbi Jesus would have remained what he was from birth to death and for a long time beyond: a charismatic man who inspired people with his liberal take on the Jewish tradition [...] and who obviously sought to win over Jews from diverse religious backgrounds. At the same time, he seems to have transformed a near neurotic Pharisee like Paul from an opponent of this free oral interpretation of the Torah into one of its most convinced and zealous supporters and promoters. [...] I am aware that many of the emphatic ideas about the charismatic Paul and Jesus are shaped by the no less charismatic Marcion» (pp. 332-333).

Il volume di Vinzent è stimolante e documentato. Tuttavia, le conclusioni più originali si fondano su premesse spesso problematiche, mentre le opzioni metodologiche più fruttuose, *in primis* l'idea di guardare da più angolazioni al problema dell'"origine del cristianesimo", ragionando su fattori *plurali*, non rappresentano una novità e, forse, nemmeno una posizione così minoritaria e bisognosa di perorazione, almeno non nel contesto italiano o statunitense (limitandoci al primo, basterebbe accennare a diversi lavori di Adriana Destro e Mauro Pesce negli ultimi venticinque anni, e al manuale di Giancarlo Rinaldi *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici*, GBU, Chieti-Roma 2008, dove l'idea di una declinazione plurale del movimento di Gesù, fin dalle origini, è anticipata già nel titolo oltre che dettagliata nel volume, cfr. ad es. p. 12). Ma anche Simon Claude Mimouni censiva già nel 2008 numerosi studi che avevano decostruito «des schémas hérités des historiens ecclésiastiques antiques» (*Les origines du Christianisme nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux? Bibliographie sélectionnée et raisonnée*, in «Revue Biblique» cxv, 3[2008], pp. 360-382: 378). Per quanto riguarda le premesse problematiche, mi riferisco in particolare alla datazione bassa dei vangeli canonizzati (nonché alla loro dipendenza dal *Vangelo di Marcione*) e delle lettere di Ignazio<sup>2</sup>; anche l'esistenza di una "collezione canonica" neotestamentaria intorno alla metà del II secolo è da dimostrare, e la testimonianza di Ireneo è tutt'altro che certa (Ireneo non fornisce mai esplicitamente una lista di scritti da intendersi come canonici). Inoltre, proprio la sottolineatura della pluralità di fattori all'origine del cristianesimo, e della necessità di ipotesi, per dir così, "grandangolari", sembra collidere con il ruolo cruciale e archetipico attribuito a Marcione<sup>3</sup>. Nella ricostruzione di Vinzent, in definitiva, Marcione è il fattore decisivo all'origine di tutti i processi chiave che portano alla costituzione del cristianesimo come entità autonoma, dotata di un *corpus* normativo di scritti e di una linea dottrinale "ortodossa". Per Vinzent, Marcione è più che semplicemente il possibile ideatore di un canone neotestamentario (ipotesi che, comunque, molti studi correnti stanno ridimensionando, proprio in favore di una pluralità di fattori e di processi, anche paralleli, nel corso del II secolo): egli è l'autore del primo, archetipico vangelo (composto solo a partire da fonti orali), modello e fonte di tutti i vangeli successivi. Cogliere l'importanza di Marcione nel cristianesimo del II secolo non implica, però, farne virtualmente «il fondatore del cristianesimo», per citare le parole di Pier Angelo Gramaglia a commento di un precedente volume di Vinzent. Gli storici sono già da qualche decennio molto più cauti nel parlare di Gesù (o di Paolo) come "fondatore" del cristianesimo; si fa spesso riferimento ai complessi e diversificati processi che hanno portato alla nascita del cristianesimo come entità religiosa autonoma dal giudaismo, identificando una fase chiave nel II secolo (ma vi è chi estende questi processi fino al IV secolo); la figura di Marcione è, giustamente, indagata con sempre maggiore profondità. Ma proprio perché *the origins of Christianity* sono il frutto di processi complessi, plurali, ibridi, talvolta contraddittori, pluridirezionali e pluricausali, ricondurre ogni cosa a Marcione significa forse lasciarsi catturare da quel *charismatic Marcion* di cui sopra. E se diverse storie del cristianesimo (tutt'altro che confessionali) pubblicate in volume scelgono di partire dalla figura del

<sup>2</sup> Vi è oggi più consapevolezza del fatto che il testo canonico dei quattro vangeli sia il frutto (anche) di rielaborazioni successive alla loro stesura "originaria", ma questo non significa concludere che tali vangeli non esistessero prima del 135 e.v.

<sup>3</sup> Per un'analisi più ampia rimando al mio *La formazione del canone del Nuovo Testamento. Considerazioni a partire da alcune pubblicazioni recenti*, di prossima pubblicazione in «Cristianesimo nella storia» XLVI, 2(2025).

Gesù storico, non è perché questi sia stato improvvisamente biografato da Marcione o perché così iniziava il racconto delle origini orchestrato da Ireneo o da Eusebio: la ragione è che, anche in ricostruzioni storiche ben consapevoli della pluralità interna al cristianesimo (fin dalle origini, da prima che questo sostantivo comparisse nelle fonti), si ha allo stesso tempo ben presente che il richiamo a Gesù di Nazaret è il minimo comun denominatore che permette di tracciare un perimetro di ciò che rientra in una storia del cristianesimo, in quanto i diversi attori di questa storia condividono la convinzione che questo personaggio fosse il decisivo portatore di salvezza, e dunque «l'adesione di fede a Gesù [...] e al suo vangelo [...] resta l'autentico momento sorgivo, il perenne, fondamentale centro unificante dell'amplissima raggiera» delle posizioni di quegli attori, che lo storico – in modo criticamente avvertito – indaga (l'affermazione virgolettata è di Emanuela Prinzivalli in Ead. [a cura di], *Storia del cristianesimo. 1. L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma 2015, p. 16).

Andrea Annese

PASQUALE PALMIERI, *The Land of Devotion. Saints, Politics and Culture in 18<sup>th</sup> Century Italy*, VIELLA, Roma 2022, pp. 164.

Il libro intende ripercorrere la storia della santità inerente al Settecento e formula una chiave interpretativa atta a ripensare a questo 'Settecento religioso', secolo in cui, notoriamente, si assisté alla «disfatta dei mistici», così come ha scritto Michel de Certeau.

Va detto subito che non tutte le figure prese in esame sono state innalzate agli onori degli altari e che l'obiettivo dello studio è guardare alla rappresentazione della santità rispetto a due bacini territoriali precisi, cioè il Regno di Napoli e il Granducato di Toscana. È bene precisare tuttavia che i casi oggetto d'indagine – e riprendo in tal caso le parole dell'autore provando a tradurre – «[...] mostrano come il cattolicesimo italiano fu in grado di andare oltre le divisioni fra diversi Stati, elaborando un organico progetto politico capace di coinvolgere la penisola nella sua interezza» [cfr. pp. 9-10]. Come sottolinea l'A., nell'ambito delle officine agiografiche impegnate nel processo rappresentativo del santo settecentesco si possono forse identificare due 'matrici', ovvero il filone curialista e conservatore da un lato e quello laico e riformatore dall'altro; ma al di là della 'linee di contorno' poste alla base della rappresentazione, stando a Palmieri, in questi contesti pare possibile parlare di una «metamorfosi socio-culturale del concetto di santità» [p. 10]. In altri termini, potremmo dire, i nuovi eroi della santità si sarebbero imposti, agli occhi dei rispettivi *clientes*, in guisa di costruttori e difensori di una terra devota (la «terra della devozione» giusto appunto) in cui il santo andava vieppiù coadiuvando sia l'autorità religiosa sia quella secolare.

Il primo capitolo, *Living Like a Saint*, si apre con l'analisi di due casi 'femminili' legati al Regno di Napoli, ovverossia quello di Angela Marrapese e quello di Maria Maddalena Sterlicco, due casi legati a doppio filo alle ambizioni sociali di Francesco d'Eboli duca di Castropignano, che mirava a sostituire Bartolomeo Corsini nel ruolo di viceré di Sicilia. Nell'intricato tramaglio delle operazioni intese a favorire la scalata sociale si inserirono gli intrighi della moglie del duca, Zenobia Revertera, dama preferita della regina Maria Amalia, moglie di Carlo di Borbone. In breve tempo, Zenobia convinse la regina della santità di due religiose – la Marrapese e la Sterlicco –, alle quali si attribuivano carismi straordinari. Per quanto riguarda Angela Marrapese, la Revertera riuscì a trasformare il monastero della religiosa in un vero e proprio strumento



atto a sostenere le ambizioni politiche dei duchi di Castropignano (il monastero, il 14 febbraio 1752, era stato legittimato dalla visita della stessa regina, sempre più persuasa della santità di Angela). Per quanto concerne, invece, la nobile Maria Maddalena Sterlicco, divenuta *mater spiritualis* di molti aristocratici della corte borbonica – sempre mediante le ‘interferenze’ della Revertera – anche in tal caso si assisté a una situazione in cui, in una dimensione di politica filo-curiale, prese corpo il tentativo di rilancio di un’alleanza trono-altare, a garanzia della conservazione dell’ordine esistente.

E altrettanto caratterizzanti rispetto alle dinamiche agiografiche informatesi a quest’altezza cronologica furono i casi di simulata santità, presenti sia nel Granducato di Toscana (e valgono qui i nomi di Serafina Vincenti, del conservatorio fiorentino di san Bonifazio, e di Maria Antonia Colle, del conservatorio di Pontremoli) sia, ancora una volta, a Napoli, ove la fama di santità pretesa dalla terziaria Isabella Milone (processata dai tribunali ecclesiastici e secolari fra gli anni Sessanta e Settanta per eresia e per aver favorito la formazione di una setta) determinò una spaccatura in seno all’opinione pubblica, fra chi ne sostenne l’autenticità dei carismi – come il padre spirituale, Apollinare di San Tommaso, capofila degli ammiratori di Isabella, detti «sabelliani» – e chi affermò che la Milone fosse un’impostora («strega, maliarda e fattucchiera», per citare le fonti del tempo). A gettare un po’ di luce sulla vicenda un anonimo poemetto eroicomico del 1782 (*La verità sfolgorante a fronte dell’impostura*), in cui si affermava chiaramente che l’esito della vicenda di Isabella Milone e il suo stesso destino erano stati decisi nei tribunali regi, rispetto ai quali i giudici ecclesiastici non avevano avuto alcuna influenza, anche perché costoro si erano sempre rimessi alle decisioni di Ferdinando IV.

Ed è ancora una volta una figura femminile a catalizzare l’attenzione dell’Autore il quale, nei due capi successivi (*Dying Like a Saint* e *Writing About, Painting, and Talking About Saints*) delinea la vicenda agio-biografica inerente alla santa aretina Teresa Margherita Redi (1747-1770). La costruzione del culto della giovane carmelitana, appartenente al monastero di Santa Teresa di Firenze, avrebbe avuto tre attori principali: il padre di costei – Ignazio Redi –, l’arcivescovo di Firenze – Gaetano Incontri – e il biografo – Ildefonso di san Luigi, un carmelitano che aveva diretto spiritualmente Teresa Redi –, il quale era stato promosso alla carica di esaminatore sinodale. Si noti che il nobile casato dei Redi versava allora in brutte acque, a causa di un progressivo indebolimento della nobiltà di cui il bali Ignazio Redi faceva parte. La connivenza fra il padre della ‘candidata santa’ e il biografo si intensificarono vieppiù al fine di porre l’accento su un fatto, un elemento all’epoca inoppugnabile per la proclamazione della santità, ovvero l’incorruttibilità del corpo di Teresa, il cui cadavere, stando al chirurgo Antonio Romiti, subito dopo la morte, appariva di grande bellezza, mentre la ragazza sembrava «soavemente addormentata». Ovviamente, alla notizia del corpo incorrotto aveva fatto eco quella dei miracoli (che, per le prescrizioni del *De Servorum Dei beatificatione* di Benedetto XIV, dovevano essere formalmente riconosciuti), senza contare che, nel sistematizzare la biografia, Ildefonso evitò tutti i riferimenti al visionarismo tipico delle donne mistiche precedenti, e questo perché sia Benedetto XIV sia scrittori come Ludovico Antonio Muratori avevano mostrato delle riserve riguardo ai parossismi mistici, invitando i cattolici a una fede ‘moderata’ e più intimistica. In questo contesto, beneficiando del fitto (e incontrollabile) intrecciarsi di rapporti fra committenti, autori, tipografi e librai, Ignazio Redi e i sostenitori del culto della giovane carmelitana riuscirono a promuovere le loro istanze di conservazione sociale, politicizzando – è il caso di dire – la macchina agiografica e opponendosi dunque alle linee proprie della cultura razionalista. In altre parole, Ildefonso di san

Luigi aveva messo a sistema il suo testo ponendo l'accento sulla «nostalgia per la tramontata dinastia medicea» [p. 99], sottolineando l'importanza e l'«efficacia» del profilo agiografico di Teresa Redi, un profilo che si faceva così *medium* per polemizzare, seppur velatamente, contro il potere lorenese, che ormai aveva fatto tramontare il precedente sistema politico-religioso. E del resto, come dimostrato da Palmieri, lo stesso ingresso di Teresa nel Carmelo fiorentino (dopo una pregressa permanenza della ragazza presso le benedettine) era stata un'azione strategica dato che – sappiamo ora – il monastero carmelitano di Santa Teresa era divenuto un crogiolo di monache figlie di nobili fiorentini decaduti, crogiolo grazie al quale si esercitò una sorta di «pressione» e/o di silente protesta, nel tentativo di conservare equilibri sociali persistenti, più o meno visibili tramite le monacazioni più significative in guisa di *disiecta membra* di una *nobilitas* ormai agonizzante.

In realtà la strenua lotta di queste stesse *élite*, coinvolte in modo via via diverso nella difesa della fede, si intravede parimenti nel discorso che l'A. delinea nel capitolo conclusivo: *Saints of the Counterrevolution*. Come sottolineato da Palmieri, a seguito della Rivoluzione del 1789, si assisté all'introduzione della costituzione civile del clero, implicante una radicale revisione delle gerarchie vigenti, anche perché era previsto il conferimento di certi «poteri» agli stessi fedeli, quali la scelta dei vescovi e dei parroci. La risposta alle idee rivoluzionarie fu enucleata nelle opere di molteplici cattolici (si pensi per esempio a Nikolaus Diessbach e ad Augustin Barruel, entrambi ex gesuiti), opere tramite le quali si affermava la necessità di ritornare all'universalismo cristiano e a una teocrazia medievale, in modo da ripristinare il ruolo della Chiesa in fatto di ordinamento sociale. La proclamazione della Repubblica romana (1798) e la fuga di papa Pio vi a Valance determinarono l'arresto delle tesi conciliatorie; parve sempre più chiaro come solo la promozione di un sistema fondato sulla cooperazione fra Stato e Chiesa avrebbe potuto ripristinare i meccanismi connaturati alla società dell'*ancien régime*.

In questo contesto si moltiplicò un'infinità di devozioni, che elessero come loro proscenio chiese, monasteri, edicole e santuari. Per esempio, stando ad alcune testimonianze autoptiche dell'estate 1796, nello Stato pontificio, veri e propri miracoli si sarebbero manifestati tramite lacrimazioni, trasudamenti e movimenti oculari, che avrebbero avuto luogo nelle immagini sacre. Il teologo Giovanni Marchetti, cronista di questi *miracula*, sostenne che si trattava di una reazione alle idee rivoluzionarie, intese a sovvertire tutti gli equilibri sociali, ragion per cui si auspicava il pentimento dei popoli e la pratica dei buoni costumi.

E nelle maglie di queste stesse dinamiche si inserì la costruzione di un altro culto, quanto mai caratterizzante la Napoli della prima restaurazione borbonica, ovvero quello relativo alla santa dei Quartieri spagnoli: Maria Francesca delle Cinque Piaghe (1716-1791). La bizzoca di Toledo divenne simbolo di una dimensione culturale in cui si riconobbero da un lato i religiosi fedeli alla monarchia, dall'altro gli intellettuali filopapali (i quali paventavano che la politica riformista sottraesse al clero la possibilità di controllo morale e sociale). In breve, come si evince dalla lettura della *Vita* di Maria Francesca, scritta dal chierico regolare Bernardo Laviosa, la biografata si impose agli occhi dei devoti a mo' di simbolo di «eroica resistenza» alle idee rivoluzionarie, così come del resto sarebbe avvenuto nel caso del noto Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787) – biografato da Antonio Maria Tannoia –, la cui agiografia risentì di un forte stampo tradizionalista e legittimista.

Insomma, lo spaccato, insieme ricco e sorprendente, delineato in questo studio restituisce generosamente un fatto: la santità settecentesca sembra essere stata cartina



al tornasole di certe particolari ‘spinte’, generalmente politiche, intese a riposizionare la società verso un canone preciso, ovvero il macro-modello cristiano. Come conclude l’A., i candidati santi rappresentano i costruttori di quella ‘terra della devozione’ ove si rivendicò vieppiù il rinnovamento di un patto, un *sacrum commercium* fra trono e altare.

In conclusione, crediamo si debba riconoscere a questo testo il merito di aver aggiunto un tassello importante nel dibattito storiografico sul processo rappresentativo del santo settecentesco; questa ‘tessera’ messaci in mano da Palmieri – crediamo di poter dire – consente di ricostruire una ‘storia’ religiosa da giustapporre sia alla prospettiva del «crepuscolo dei mistici» (per riprendere il titolo dell’opera di Louis Cognet), sia al «tramonto ineludibile della religione» (di cui ha parlato recentemente Giovanni Filoramo, cfr. *Illuminismo. Storia di un’idea plurale*) e ancora alla carsica comparsa del misticismo più lambiccato (si pensi all’esperienza della clarissa cappuccina Chiara Isabella Fornari, studiata recentemente da Chiara Coletti). Quanto emerso induce senza dubbio a indagare oltre, lungo la ‘linea interna’ in cui si intersecano quelle preoccupazioni culturali e religiose di cui parlava lo stesso Ludovico Antonio Muratori.

Mattia Zangari

DAVID ARMANDO, *La repubblica in collegio. Gli scolopi a Roma tra Lumi e Rivoluzione*, ISPF LAB-CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE (“I Quaderni del Lab”, 7), Roma 2023, pp. 299.

Nell’alveo degli studi sul Triennio democratico la Repubblica Romana ha costituito un oggetto di indagine analizzato con particolare attenzione. L’instaurazione di un governo repubblicano e democratico nella città del papa generò sul mondo cattolico un impatto materiale e simbolico senza precedenti. Ancor più degli eventi che nel 1789 avevano sconvolto la Francia, la deportazione del pontefice in Toscana prima e in Francia poi, cui fece seguito la dispersione del collegio cardinalizio e della curia – espressione concreta del rischio della disgregazione della Chiesa universale – palesarono alla cultura cattolica, in special modo a quella romana, il reale significato della Rivoluzione francese.

Per via della sua peculiarità rispetto agli altri ordinamenti politici istituiti nella penisola italiana durante il Triennio giacobino, la storiografia ha riservato particolare attenzione agli aspetti religiosi della Repubblica romana.

Riprendendo nel contesto italiano una tradizione storiografica particolarmente florida oltralpe, a partire dagli anni Cinquanta del xx secolo alcuni studiosi cominciarono a concentrarsi sul ruolo occupato dagli ecclesiastici e dai membri degli ordini religiosi nell’esperienza repubblicana, mettendone in luce aperture, convergenze, coinvolgimenti e chiusure.

Accanto ai pionieristici lavori di Vittorio Emanuele Giuntella e di Renzo de Felice, sui quali si è innestata una letteratura che ha coperto i decenni Sessanta-Ottanta del Novecento, in tale ambito di ricerca si inseriscono i contributi di David Armando, il quale ha studiato l’epoca della Repubblica Romana in modo particolare attraverso il punto di vista dell’Ordine dei chierici regolari poveri della Madre di Dio delle Scuole pie, fondato alla fine del xvi secolo da Giuseppe Calasanzio con specifica vocazione all’educazione.

Tra il 1992 e il 1997 Armando ha pubblicato diversi studi sul coinvolgimento degli scolopi (il nome con cui sono comunemente chiamati i membri dell’Ordine delle

Scuole pie) nel governo democratico romano. Il volume *La repubblica in collegio. Gli scolopi a Roma tra Lumi e Rivoluzione* può essere compreso come il compimento storiografico di questo lungo e fruttuoso indirizzo di ricerca. Dei sei capitoli che compongono la monografia quattro costituiscono la rielaborazione di saggi già editi; fa eccezione il secondo capitolo, intitolato *Continuità*, specificamente dedicato al pensiero teologico e politico elaborato da alcuni scolopi nel corso del XVIII secolo, che l'autore considera come un punto di osservazione privilegiato per comprendere la loro apertura verso la nuova realtà repubblicana e, in alcuni casi, il loro coinvolgimento nel governo democratico.

Le prime ricerche di Armando sugli scolopi romani si sono incentrate sullo studio dei documenti relativi ai processi intentati dalla Giunta di Stato, il tribunale politico della restaurazione anti-repubblicana, contro i padri delle Scuole pie che, seppur in modi differenti, erano stati coinvolti nell'esperienza repubblicana. Nel volume recensito tale punto di osservazione, di grande importanza per comprendere il modo in cui Roma giudicò quanti, appartenenti al modo ecclesiastico, avevano attestato un'apertura verso la nuova realtà politica o, addirittura, erano stati direttamente coinvolti nel governo democratico, è posto in dialogo con quello desunto dalla ricca documentazione conservata negli archivi romani degli scolopi (Curia generalizia di San Pantaleo, Collegio Nazareno e gli archivi delle Provincie Ligure e Toscana). Tra le fonti analizzate spiccano i verbali del processo camerale istruito dall'Ordine contro i padri espulsi perché compromessisi con la Repubblica, gli atti della consulta dell'Ordine, la serie dei registri religiosi, oltre a numerosi trattati di stampo teologico-dottrinale redatti da alcuni padri.

Grazie alla varietà di tale documentazione, l'autore ha potuto sviluppare un'analisi fondata su una duplice prospettiva, incentrata, da un alto, sull'analisi dei documenti prodotti dalle gerarchie dell'Ordine allo scopo di rispondere alla crisi provocata dalla svolta politica che investì Roma sul finire del Settecento, e dall'altro lato, sul pensiero teologico e politico di alcune figure di particolare rilievo appartenenti all'Ordine.

Tale metodologia di ricerca, volta a porre in dialogo la prospettiva istituzionale con le esperienze biografico-intellettuali di alcuni degli scolopi che instaurarono un dialogo con il nuovo governo, ha consentito di mettere in luce come l'elaborazione teologico-politica abbia costituito il substrato su cui maturò l'orientamento filo-democratico, se non espressamente "giacobino", attestato da alcuni padri.

Le vicende biografiche e intellettuali di Marco Faustino Gagliuffi, Gian Vincenzo Petrini e Giuseppe Gregorio Solari, analizzate con particolare attenzione nel primo capitolo, costituiscono l'asse su cui si impenna l'intera monografia. I tre assunsero incarichi di rilievo nella Repubblica. Solari venne nominato membro della Municipalità provvisoria di Roma, mentre Gagliuffi e Petrini entrarono a far parte del Tribunale, una delle due camere in cui si articolava il potere legislativo. Oltre a ricoprire incarichi pubblici, si distinsero anche nella declamazione di discorsi e allocuzioni (di norma date alle stampe) volte a celebrare la svolta democratico-repubblicana e a denunciare lo stato di degrado e di corruzione della curia romana.

L'impatto degli scolopi nella vita del nuovo governo fu più ampio dell'esperienza pur esemplare di Gagliuffi, Solari e Petrini. Quando nel settembre 1799 l'esperienza repubblicana giunse al termine, la Giunta di Stato arrestò e processò 39 ecclesiastici. Di costoro 7, il contingente più nutrito, erano scolopi. Inoltre, l'8% degli ecclesiastici inquisiti per giacobinismo apparteneva all'Ordine delle Scuole pie.

Nel panorama teologico e politico della Repubblica Romana la figura di Gagliuffi occupa uno spazio di particolare rilievo. Oltre ad avere assunto numerosi incari-

chi nel nuovo governo, egli innestò l'apertura alla democrazia su una severa critica contro i poteri del papato e delle congregazioni romane. A suo dire, la cessazione del potere temporale del pontefice costituiva un evento positivo, che avrebbe consentito alla Chiesa di riformarsi sul modello della *Ecclesiae primitivae forma*. L'adesione ai principi democratici, dunque, si sviluppava nella riflessione di Gagliuffi parallelamente a un'elaborazione ecclesiologica che, consonante con le istanze gianseniste, mirava a un notevole ridimensionamento dell'autorità papale e poggiava su una critica severa del potere dogmatizzante della Chiesa.

Nel secondo capitolo, una sorta di *trait d'union* tra il primo e quelli che seguono, l'autore si sofferma sullo sviluppo delle strutture educative degli scolopi nel corso del XVIII secolo. Tale punto di osservazione consente di comprendere come l'evoluzione della *ratio studiorum* utilizzata nelle scuole dell'Ordine influisce sul pensiero teologico-politico di alcuni dei suoi membri. Dopo una fase di crisi, nel Settecento le scuole scolopiche aumentarono di numero. Tale dinamica fu accompagnata da una riforma del piano degli studi, volta ad ampliare l'offerta formativa dalle materie di base indirizzate ai fanciulli poveri (lettura, scrittura e abaco) alle discipline di umanità, retorica e alle cosiddette scienze "maggiori", ossia la filosofia (comprendente la matematica e le scienze naturali) e la teologia.

Grazie a tale riforma, nel volgere di pochi decenni le Scuole pie, sino ad allora esclusivamente vocate all'educazione elementare, cominciarono a svolgere un'attività formativa concorrenziale a quella offerta dalle strutture della Compagnia di Gesù, nelle quali si concentrava la formazione delle future classi dirigenti europee.

Tale evoluzione, sancita ufficialmente negli anni Trenta del XVIII secolo, quando Clemente XII riconobbe agli scolopi la facoltà di insegnare le scienze maggiori anche agli studenti non interni, influisce in maniera rilevante sull'identità dell'Ordine. Presso il Collegio Nazareno e il Collegio Nuovo, le due principali istituzioni educative scolopiche romane, era maggioritario un impianto educativo che, sia per quanto atteneva alla dimensione teologico-dottrinale (preponderanza della grazia rispetto al libero arbitrio ai fini della salvezza) sia per quanto riguardava l'ecclesiologia (critica serrata contro la monarchia papale), risultava alquanto sensibile alle istanze del giansenismo.

Alcune figure che insegnarono presso i collegi romani influenzarono la formazione di diverse generazioni di scolopi, indirizzandoli verso un orientamento esplicitamente filo-giansenista. Emblematici risultano a tal riguardo i profili di Giambattista Molinelli, maestro, tra gli altri, di Eustachio Degola, il quale avrebbe occupato un ruolo di primo piano nell'esperienza della Repubblica Ligure, e Martino Natali, prima docente presso il Nazareno e, in seguito, nella regia Università di Pavia, centro intellettuale del giansenismo lombardo. Molinelli e Natali ressero la cattedra di teologia del Collegio Nazareno ininterrottamente dal 1755 al 1777, facendo di quella istituzione il principale laboratorio della critica contro la cultura teologica gesuitica.

L'orientamento teologico filo-giansenista si sommava al favore nutrito verso la scienza moderna, in special modo galileiana, e alle letture dei principali autori dell'illuminismo europeo, come Locke, Vico e Leibniz. L'impianto anti-scolastico e anti-aristotelico costituì il terreno di coltura in cui maturò l'apertura di alcuni padri verso i principi democratici e la loro applicazione sul piano politico. Non a caso, già alla metà del XVIII secolo esso costituì il principale motivo di attrito con la Santa sede. Per fare fronte a una situazione avvertita come potenzialmente pericolosa, Roma impose lo spostamento di alcuni professori, come ad esempio Natali, dall'Urbe presso altri collegi e, addirittura, minacciò il commissariamento dell'Ordine qualora i piani di

studio non si fossero conformati alla dottrina tomista sia in ambito teologico-dottrinale sia in ambito scientifico-filosofico.

Al pari di quanto accadde per tutti gli altri ordini religiosi, l'istituzione della Repubblica Romana generò un rilevante impatto anche sugli scolopi. Più di trenta padri furono costretti ad abbandonare Roma insieme al preposito generale Giuseppe Beccaria e i beni dell'Ordine furono incamerati dal nuovo governo. Tuttavia, rispetto ai membri delle altre famiglie religiose, i padri delle Scuole pie godettero di una posizione di privilegio dovuta, in primo luogo, ai contatti con molti esponenti della Repubblica e al ruolo che essi ricoprivano nel campo dell'educazione, soprattutto elementare, ciò che li rendeva particolarmente funzionali ai piani politici del nuovo governo.

All'indomani della promulgazione della Costituzione repubblicana, diversi scolopi vennero coinvolti nel dibattito relativo al sistema scolastico. Nel quadro di una riforma che ambiva a fare leva sulla formazione scolastica per diffondere i principi democratico-repubblicani, la carta costituzionale prevedeva due livelli di formazione: le scuole primarie, deputate a insegnare i rudimenti dello scrivere e del far di conto, e le scuole di grado superiore. Al vertice di tale sistema vi era l'Istituto Nazionale, destinato alla formazione di più alto livello. Diversi scolopi furono chiamati a farvi parte. Emblematico il caso di Gagliuffi, nominato segretario della classe di studi di filosofia, belle lettere e arti liberali.

Allo stesso tempo, Gagliuffi e Solari furono coinvolti nella redazione dei piani di studio per l'istruzione elementare e superiore e nella stesura del progetto di riforma per la regolamentazione delle feste.

Nel giugno 1799 il nuovo governo affidò agli scolopi l'amministrazione delle nuove "scuole normali" istituite presso i locali della chiesa di Santa Maria in Traspontina. Tra le altre materie venne introdotto l'insegnamento della Costituzione della Repubblica Romana. Il corso fu affidato a Giuseppe Gastaldi, il quale, per fare fronte al nuovo incarico, fu costretto a svestire l'abito scolastico e ad accettare la riduzione allo stato secolare.

L'obiettivo delle "scuole normali" era volto a superare il sistema scolastico policentrico, basato sulle scuole private, per dare forma a un sistema educativo amministrato direttamente dal centro, in modo che il governo potesse esercitare un capillare controllo sul delicato campo dell'istruzione scolastica. Il fatto che un compito così rilevante nella strategia politica repubblicana fosse affidato agli scolopi attesta il ruolo di grande importanza occupato dall'Ordine nel nuovo assetto democratico.

Un momento che marcò in profondità l'esperienza degli ecclesiastici durante la Repubblica Romana fu la sottoscrizione del giuramento. All'articolo 367 la Costituzione repubblicana prevedeva un giuramento di "odio alla monarchia e all'anarchia", imposto a tutti coloro che ricoprivano incarichi pubblici. Il giuramento non era dunque direttamente imposto ai membri del clero in quanto tali. Tuttavia, essendo molti di loro docenti presso le università romane, furono comunque coinvolti nella vicenda. L'imposizione di odio al regime monarchico implicava indirettamente la condanna del sistema politico su cui per secoli si era retta la Chiesa romana. Il giuramento civico imposto dal governo repubblicano, dunque, assumeva per gli ecclesiastici un valore politico e simbolico differente da quello rivestito dagli altri giuramenti imposti nelle Repubbliche giacobine durante il Triennio.

L'imposizione del giuramento diede vita a un serrato dibattito che, lacerando il clero romano, coinvolse alcuni dei suoi più importanti esponenti. Non mancarono casi di teologi che, pur avendo lungamente attestato una posizione filo-papale,

perorarono la legittimità del giuramento. Emblematica fu a tal riguardo l'esperienza dell'ex gesuita Giovanni Vincenzo Bolgeni.

Anche nella vicenda del giuramento gli scolopi svolsero un ruolo di primo piano. Basti pensare alla memoria letta da Solari all'Istituto Nazionale, in cui lo scolopio sostenne la piena legittimità del giuramento, così come era formulato nella carta costituzionale. Rifacendosi al pensiero di Giambattista Vico, Solari descrisse il divenire storico come un succedersi di rivoluzioni e di sistemi politici diversi, il cui culmine era stato raggiunto con la Rivoluzione francese e l'instaurazione del governo popolare. Accanto alla legittimità del giuramento, che dunque gli ecclesiastici potevano sottoscrivere senza ledere la propria osservanza al principio di sottomissione alla Chiesa di Roma, Solari espresse un orientamento politico esplicitamente filo-democratico e critico verso la monarchia pontificia.

L'esperienza degli scolopi, o almeno di coloro che all'interno dell'Ordine si distinsero per un'apertura nei confronti della nuova realtà repubblicana, costituisce un punto di osservazione privilegiato per indagare il tentativo attuato entro il mondo cattolico di elaborare un sistema di difesa e di preservazione dei valori religiosi messi in crisi dalle novità portate dalla Rivoluzione francese. Tale orientamento teologico e politico, volto a instaurare un dialogo tra principi cattolici e democratici, ambiva a offrire una via alternativa a quell'ideologia intransigente che, a partire dallo scorcio del XVIII secolo, avrebbe marcato l'identità della Chiesa romana per oltre un secolo e mezzo.

Marco Rochini

SANTE LESTI, *Il mito delle radici cristiane dell'Europa. Dalla Rivoluzione francese ai giorni nostri*, EINAUDI, Torino 2024, pp. 305.

Nell'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), Giovanni Paolo II metteva fine a un dibattito ventennale all'interno della Chiesa cattolica sul modo di concepire l'unità dell'Europa. A una settimana dall'adozione di un nuovo preambolo per il progetto di Trattato costituzionale della futura Unione Europea, a papa Wojtyła premeva soprattutto che non si fondassero i diritti dei popoli europei «senza innestarli nel tronco irrorato dalla linfa vitale del cristianesimo». Di conseguenza, si rivolgeva direttamente ai redattori del testo costituzionale affinché vi venisse inserito un riferimento esplicito alla religione cristiana come retroterra spirituale ed eredità comune degli europei. È in questo momento che l'opinione pubblica europea, dopo un decennio decisivo per la formazione del nuovo organismo politico continentale, ha ricominciato a discutere di «radici cristiane dell'Europa». Ma quest'idea aveva una storia non breve alle spalle. Una storia fatta di elaborazioni, controversie, strategie e tattiche discorsive che hanno attraversato tutta l'età contemporanea.

Questa lunga storia è ora ricostruita nelle sue tappe principali dal nuovo libro di Sante Lesti. Dopo diversi anni di ricerche concentrate in un primo momento sulla storia dei santi patroni d'Europa nel Novecento, l'autore ha infatti allargato lo sguardo a un paesaggio bisecolare, andando alla ricerca delle tracce che l'idea del carattere cristiano originario dell'Europa ha lasciato dietro di sé. Lo fa con alcuni degli strumenti più efficaci che le scienze umane e sociali novecentesche mettono a disposizione. In particolare, concepisce quell'idea come un mito identitario, che pretende non solo di descrivere il passato e il presente di un'entità collettiva, ma anche di indicarne il futuro; di più, il solo futuro possibile. Le radici cristiane dell'Europa

sono quindi in primo luogo un racconto deformante, una narrazione che costruisce su alcuni dati di realtà – il fatto che il cristianesimo sia stata per molto tempo, e continui ad essere, la religione prevalente sul continente europeo – una credenza tenace come quella espressa da Giovanni Paolo II: che Europa e cristianesimo abbiano un rapporto inscindibile, quasi genetico. Sono una rappresentazione ideologica della realtà che opera una naturalizzazione di alcuni dati storici; che sceglie anzi passati diversi, usando immagini manipolate della storia come archivio della memoria. Non è sempre stato così.

La soglia epistemica della storia ricostruita da Lesti è simile a quella di molti altri fenomeni politico-culturali della contemporaneità. Prima della rottura rivoluzionaria della fine del Settecento, e in particolare della Rivoluzione francese, le élites europee non concepivano la realtà continentale in cui agivano come uno spazio soltanto cristiano, e di conseguenza non davano un valore preponderante alle proprie origini religiose. Ciò era vero soprattutto dopo la messa in discussione dell'utilità sociale del cristianesimo seguita alle laceranti guerre di religione dell'età moderna e alla rivoluzione culturale dell'Illuminismo. I rivolgimenti rivoluzionari cambiarono tutto, ma il mito delle radici cristiane dell'Europa non è stato costruito in un giorno. Con tenace pazienza, Lesti individua i primi abbozzi di un'idea cattolica di Europa in un pugno di testi – alcuni inediti o pubblicati postumi – in cui tra 1795 e 1799 affiorano visioni diverse ma convergenti di un passato cristiano offeso e sepolto dalla miscredenza, e di un futuro profeticamente orientato – se vuole essere vitale – ad un nuovo regime che abbia nella religione cristiana la sua bussola politica, culturale e morale. Questi testi sono i frammenti inediti dell'*Épopée lyonnaise* (1795) di Pierre-Simon Ballanche, la *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796) del visconte Louis de Bonald e lo studio sul cattolicesimo in forma di predica che Georg Friedrich von Hardenberg (1772-1801) – noto come Novalis – compose nel 1799 ma che vide la luce nel 1826 col titolo *Die Christenheit oder Europa* (cap. I).

Fin dall'inizio della sua lunga storia il mito delle radici cristiane dell'Europa fu un'idea marcatamente cattolica, anche se le altre confessioni cristiane contribuirono successivamente alla sua elaborazione. Negli autori presi in considerazione da Lesti, soprattutto nell'Ottocento, per «cristianesimo» bisogna intendere infatti «cattolicesimo», e un cattolicesimo venato da forte anti-protestantesimo oltre che da forte opposizione ad alcune delle realtà della nuova società post-rivoluzionaria. Il metodo che l'autore ha seguito è quello di una storia intellettuale armata di una esplicita ispirazione culturalista: cosciente dei limiti che un'analisi attenta della narrazione mitologica in oggetto può implicare, soprattutto in termini di studio della ricezione, Lesti si scrolla di dosso ogni freno pusillanime e si getta con coraggio ma anche grande circospezione nello studio di una costellazione di autori e di contesti non discorsivi, evidenziando momenti e tendenze di una storia complessa. Forte della consapevolezza del valore illocutorio di ogni atto linguistico, identifica la serie di quelle che chiama «versioni» del mito, cioè racconti omogenei che esprimono una precisa visione dell'Europa come soggetto storico, distinguendo poi le «varianti» (forme diverse dello stesso racconto).

Il libro propone una scansione cronologica chiara tra una «preistoria» e una «storia» del mito. In sintesi, a un Ottocento che avrebbe visto l'incubazione culturale del mito delle radici cristiane, seguirebbe un Novecento in cui quel mito non è solo oggetto di elaborazione intellettuale, ma è un agente politico e istituzionale di primo piano, «uno dei grandi miti del nostro tempo», come lo definisce il suo storico, anzi, «il solo mito attualmente esistente sull'Europa» (p. VIII). Questo scarto non è affatto



arbitrario, perché intende riflettere un cambiamento non da poco nella storia dell'idea cattolica delle radici d'Europa: l'appropriazione del discorso sulle radici cristiane che il papato mette in campo a partire dal pontificato di Pio XII. E più in generale, questa scelta riflette un processo politico-culturale che indubbiamente vede una precipitazione delle riflessioni sul destino del continente europeo nel periodo che Charles Meyer ha chiamato della «guerra civile europea», quel tempo tra le due guerre mondiali che ha visto anche il tramonto dell'egemonia europea sul mondo. Nell'economia complessiva della cronologia proposta, la seconda metà dell'Ottocento risulta così sacrificata, relegata com'è a una sorta di setaccio, in cui alcune varianti del mito cadrebbero nel dimenticatoio e altre sopravviverebbero, in particolare quella delle «radici crociate» dell'Europa e quella delle «radici cristiane dell'Europa moderna» proposta da René de Chateaubriand nel suo influentissimo *Génie du Christianisme* (1802), un libro riedito senza soluzioni di continuità per tutto il secolo.

Come tutte le opere pionieristiche, le vere opere di conoscenza, questo libro reca un dono speciale ai suoi lettori, soprattutto se sono studiosi: fornisce una bussola ma lascia il campo aperto a nuove indagini, che possano integrarlo, confermarne le interpretazioni o integrarle con nuove osservazioni. Il suo maggior merito rispetto a letture sociologiche o politologiche che pure non sono mancate negli ultimi anni, sta proprio nel mostrare e analizzare la profondità storica di un luogo comune: quello che appiattisce sul presente le grandi costruzioni culturali che maneggiamo quotidianamente. Gli studi sul periodo del pontificato di Leone XIII potranno forse colmare un giorno il vuoto apparente di un'età degli imperialismi in cui, tra colonialismo, rinnovato slancio missionario e pastorale nazional-patriottica e anti-socialista, papato e mondo cattolico hanno probabilmente preparato il terreno ai successivi sviluppi dell'idea delle radici cristiane dell'Europa. Intanto, grazie a questo libro disponiamo di una vera e propria sistematica delle versioni del mito nella prima metà dell'Ottocento.

La prima variante assume il valore di un pilastro nella costellazione discorsiva che animerà poi la storia del mito. È l'idea che la cristianizzazione dell'Europa alla fine dell'età antica abbia civilizzato il continente e aperto a tutti i successivi progressi della sua società. La conversione dell'Europa al cristianesimo è però legata, nella rinascita cattolica del primo Ottocento, al primato del pontificato romano, rigenerato dalle sofferenze napoleoniche di Pio VI e Pio VII e destinato a diventare sempre più il centro del cattolicesimo europeo e mondiale. La centralità di Roma e del papato è ben presente in Chateaubriand, insieme a molte altre caratteristiche che fanno del *Génie* un vero e proprio serbatoio di «varianti» del discorso sulle radici, oltre che un'opera-mondo inesauribile per il cattolicesimo contemporaneo. Ma quell'opera contribuisce soprattutto a sottrarre l'idea di una genealogia cristiano-cattolica dell'Europa alle secche della controrivoluzione tardo-settecentesca e a rilanciarla tra un pubblico più vasto. Non è un caso che questa versione appaia in età napoleonica e, in particolare, in concomitanza con il proclama consolare che annunciava il concordato con la Chiesa cattolica: il progetto di Napoleone Bonaparte di controllare la religione proteggendola e adattandola al nuovo regime politico, riconoscendo il suo insostituibile ruolo sociale e la necessità di porre un argine al disordine, esaltò proprio l'influenza salutare del cristianesimo sui costumi di un'Europa che il primo console si apprestava a riorganizzare. Come nota giustamente Lesti, fin dai suoi primi passi la storia delle radici cristiane dell'Europa passa così da «mito di contestazione» a «mito di legittimazione» (p. 30), due funzioni che non smetterà di alternare in futuro.

Ma altre varianti verranno prodotte nel grande incubatore del mito che sono state le culture del primo Ottocento europeo. Una di queste sono le «radici roma-

ne» dell'Europa, propiziatrice l'utopia del ruolo arbitrale assegnato al pontefice e lo straordinario successo delle tesi ultramontane, come quelle del conte Joseph De Maistre. Quest'ultimo, dopo un primo momento in cui alle radici cristiane preferì quelle aristocratiche e germaniche, finirà per interpretare una versione autoritaria e coerentemente antiprotestante del mito, incentrata sul papato come baluardo di un'Europa libera opposta all'Asia dispotica dell'Islam. A questa versione autoritaria e intransigente si affiancarono quelle liberali (Saint-Simon) e cattolico-liberali (Lamennais). Alcuni degli autori che avevano dato voce al mito, come Ballanche e lo stesso Lamennais, gli volteranno le spalle inseguendo altri ideali utopistici e profetici. Ma le declinazioni che dimostrarono più forza e coerenza furono quelle che unirono al richiamo alle radici la rievocazione di una violenza eticamente funzionale, come quella delle crociate (pp. 46-50), o la rivendicazione di un primato nazionale e papale, come in quel crocevia di molti fili del cattolicesimo ottocentesco che fu Vincenzo Gioberti (pp. 51-57). Passeggiare tra le pagine degli apologisti cattolici del secolo della storia significa imbattersi spesso nel mito delle radici cattoliche – più che latamente cristiane – dell'Europa, come nel catalano Jaime Balmes.

Quattro versioni, in definitiva, sembrano stagliarsi – radici europee del cristianesimo, radici cristiane, radici cattoliche e radici romane o papali dell'Europa – e molte varianti – liberali, cattolico-liberali, cattolico-democratiche (su tutti, Frédéric Ozanam), cattoliche vs. ortodosse e protestanti, monastiche ecc. A dispetto della grande varietà sottolineata, l'autore non manca di rilevare la grammatica soggiacente a tutte queste enunciazioni: si tratta di fornire un profilo graniticamente cattolico di un'evoluzione che, malgrado le sbandate e le resistenze, si pretende inscritta in un destino. Questo perché la preoccupazione comune a tutti gli attori cattolici è quella di ricostruire un ordine moralmente e culturalmente (se non politicamente e confessionalmente) fedele alla sua pretesa origine. È questa la vocazione delle élite post-rivoluzionarie, croce e delizia dei loro sogni. In quel generale moto saranno altri gli orizzonti discorsivi che finiranno per prevalere, uno su tutti quello nazional-patriottico, che pure non mancò di amoreggiare con quello delle radici europee. Il minimo comune denominatore è sempre lo stesso ed è il tratto peculiare di queste narrazioni, ciò che ne segna la morfologia e la funzionalità. Lo dice benissimo Lesti alla fine del suo *excursus* archeologico: cattolicizzare le idee del secolo e promuovere il ruolo morale del papato significa «rilanciare il ruolo egemone, sul piano pubblico, della Chiesa» (p. 73). La religione cattolica non è solo utile, non reca in sé soltanto vantaggi per la comunità degli uomini: chi crede nelle radici cristiane del continente è convinto che solo l'iscrizione in una genealogia cristiana della vita civile possa essere garanzia e norma dell'agire sociale. Le varianti del mito dipendono poi dal narratore, oltre che dal contesto. Idea coltivata e rilanciata da alcuni degli intellettuali (ecclesiastici ma soprattutto laici) dell'Ottocento cattolico – con l'omissione qui di Luigi Taparelli d'Azeglio, a cui forse andrebbe dedicato un ulteriore affondo, come a tutti gli scrittori de «La Civiltà Cattolica» – quella dell'origine cristiana e cattolica dell'Europa trovò un nuovo, ingombrante narratore nel papato novecentesco.

L'autore distingue cinque versioni del mito che si susseguono dal primo dopoguerra europeo all'inizio del XXI secolo. Esse coincidono con quelli che potremmo definire tre cicli del pontificato novecentesco, articolati al loro interno da non trascurabili differenze. L'*entre-deux-guerres* vede in effetti una robusta ripresa del mito delle radici cristiane in termini apocalittici, ad esempio nella «prima storia delle radici cristiane dell'Europa» scritta da uno dei campioni del cattolicesimo britannico come Hilaire Belloc, con la sua endiadi raddoppiata ed esclusivistica: «La Fede è l'Europa.

e l'Europa è la Fede» (pp. 77-83). La crisi continentale investe la narrazione cattolica delle origini dell'Europa, manipolandone i materiali nel frattempo accumulati con una curvatura chiaramente antimoderna. E lo fa significativamente introiettando una sorta di orientalismo programmatico già emerso in De Maistre, dove l'Occidente/Europa dinamico si contrappone all'Oriente/Islam statico, come in *The Making of Europe* (1932) di Christopher Dawson. Ad una significativa quanto passeggera adesione al mito delle radici cristiane dell'Europa non sfuggiranno nemmeno un filosofo e uno storico italiani, laici ed estranei alla Chiesa cattolica, come Benedetto Croce e Federico Chabod, nell'ansia di opporsi al progetto culturale nazista (pp. 89-93).

In questo contesto si situa l'appropriazione del mito da parte di papa Pacelli. Si tratta di una discontinuità che vede uno dei protagonisti della narrazione sulle radici – il pontefice romano – entrare in un'arena discorsiva che dalla metà dell'Ottocento aveva ricalcato il modello della Cristianità medievale. Con la Seconda guerra mondiale e il rilancio del progetto di federazione europea – argomenta persuasivamente Lesti – si impone la funzionalità di un racconto che insista sulla continuità storica invece che sulla discontinuità generata da una catena degli errori. Pio XII abbraccia convintamente il mito delle origini cristiane e benedettine dell'Europa fin dal 1947, quando nell'omelia del 18 settembre fa di san Benedetto il «padre dell'Europa» (p. 95). Dietro questa rinnovata «strategia di cristianizzazione» di Pacelli c'era la fallita campagna dal basso promossa da Ildefonso Rea, abate di Montecassino, che nel giugno del 1946 si era proposta di elevare san Benedetto a patrono d'Europa. L'originale scavo documentario di Lesti ripercorre tutti i momenti di questa campagna e le ragioni del presente così come le paure del passato e del futuro (il materialismo tanto comunista quanto liberal-democratico) che la animarono. Ma, per motivi che solo l'accesso alla documentazione vaticana degli anni Quaranta potrà forse far emergere, questa prima campagna non raggiunge il suo obiettivo principale, anche se è in quel contesto che Pio XII recepisce e manipola la narrazione sulle radici cristiane, facendone un attributo esclusivo del papato a sostegno di un progetto politico molto chiaro: in presenza della concreta azione di federazione sostenuta dai nuovi europeismi, il papa ribadisce nei suoi interventi che le nascenti istituzioni europee *devono* riconoscere i «diritti di Dio» o, per ipotesi, la «legge naturale» di cui la Chiesa è comunque custode ultima (pp. 101-111).

La versione successiva interpretata dai successori di Pacelli nei lunghi anni Sessanta avrebbe invece conosciuto una ridefinizione in senso «personalista». Questo «mito 2.0» è figlio dell'elaborazione della XLIX Semaine sociale de France (Strasburgo, 17-22 luglio 1962), i cui lavori furono dedicati al tema *L'Europa delle persone e dei popoli*. Nelle parole rivolte all'assise cattolica dal segretario di Stato di Giovanni XXIII, card. Amleto Cicognani, il cristianesimo «ha modellato l'anima europea», rivelando «i tratti della persona umana, soggetto libero, autonomo e responsabile» (p. 115). Lo scarto rispetto all'impostazione di Pio XII è evidente (una Chiesa non più sovrana, ma madre e maestra; l'accettazione della neutralità confessionale come *bene minore* invece che *male minore*), come lo sono le continuità: le radici dell'Europa rimangono *essenzialmente* cristiane, il progetto resta l'egemonia del cattolicesimo in salsa personalista. Dopo la morte di papa Roncalli, una seconda campagna per la proclamazione di san Benedetto a patrono d'Europa approda a un esito positivo il 24 ottobre 1964, nel vortice di un evento mediale ancipite che vede la riconsacrazione dell'abbazia di Montecassino e la proclamazione del patronato sul continente. Quell'evento rivela le pulsioni che animarono tanto le Congregazioni della Santa Sede quanto gli ecclesiastici postulanti: sostenere il processo di integrazione cristianizzandolo, difendere

la cristianità dell'Europa promuovendone la ricostruzione cattolica. Nell'omelia pronunciata quel giorno da Paolo vi, le radici cristiane «sono finalmente chiamate con il loro nome» (p. 137). Per Montini, l'unità dell'Europa *deve* alimentarsi alle sue radici e cioè alla «religione della nostra civiltà»: non ci può essere unità senza *quella* fede.

Negli anni Settanta, il magistero di Montini sull'Europa si irrigidirà in un'interpretazione esclusivista del passato e del futuro, insistendo sull'«anima cristiana» del continente con una vena pessimista che richiama l'impostazione di Pio XII. È una variazione di stili e toni che continua a muoversi nell'ambito della nuova cristianità di matrice maritainiana, ma reagisce al 1968 e all'avanzata dei diritti civili nel decennio che seguì. Quella crisi culturale influenzò la storia successiva del mito, che con Karol Wojtyła viene rilanciato in grande stile: la riaffermazione allarga il discorso all'Europa dell'Est, come allarga il parco dei patroni d'Europa a Cirillo e Metodio (Lettera apostolica *Egregiae Virtutis*, 31 dicembre 1980). Ma se il papa polacco con la sua versione aggiorna il mito nella sua peculiare chiave millenaristica, a queste date si fanno sentire le prime (e ultime) critiche del mito all'interno della compagine ecclesiale, proponendo un progetto di rievangelizzazione europea che respinge o ignora quella narrazione. È ciò che avvenne nei Simposi dei vescovi europei tra 1982 e 1988, più inclusivi e attenti alle trasformazioni sociali già in vista. La risposta di Giovanni Paolo II fu energica; fu un appello perentorio al ritorno a Cristo dell'Europa. Come esclamerà da Santiago di Compostela il 9 novembre 1982: «Ritrova te stessa. Sii te stessa. Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici» (p. 166). Quelle di Wojtyła sono radici «postoccidentali e nazionalistiche», che intendono rilanciare sul piano pubblico e in modo integrale «l'egemonia della Chiesa in Europa» (p. 167).

Primo papa a visitare di persona le nuove istituzioni comunitarie, Wojtyła è anche il primo che lancia una esplicita e pubblica offerta d'acquisto sul progetto europeo in un'ottica ascrittiva dall'inedita forza. Con lui si completa il *pantheon* di santi patroni d'Europa, aggiungendo tre donne – Brigida di Svezia, Caterina da Siena ed Edith Stein – del secondo millennio (*Spes Aedificandi*, 1° ottobre 1999). Conferisce così «un'inedita profondità storica e un inedito contenuto di genere» (p. 200) alla mitologia sulle radici cristiane. Pur distante da una visione femminista, questa configurazione assurge per Lesti al rango di nuova versione del mito. Cambiano anche gli avversari a cui il mito di oppone: non più soltanto la secolarizzazione, ma anche il pluralismo religioso, minacciato dalla crescita della religione musulmana in seguito ai processi migratori. L'esito politico del programma di ricristianizzazione integrale dell'Europa fu però negativo: la campagna per l'inclusione delle radici cristiane nel Trattato costituzionale europeo sfiorò soltanto la sua istituzionalizzazione, l'*Ecclesia in Europa* fu «un testo sconfitto». E a una visione «astratta e, soprattutto, esclusivamente politica del mito» (p. 229) fece appello Benedetto XVI.

Il cardinal Ratzinger era stato uno dei maggiori protagonisti della controversia sul preambolo della Costituzione europea come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. Ma rispetto al predecessore vengono qui sottolineate a buon diritto le discontinuità: nelle radici cristiane di Benedetto XVI risulta assente la profondità storica e solo occasionalmente vengono legate alla dimensione nazionale; sono poi incardinate ai temi della biopolitica cattolica e a quei «principi non negoziabili» di cui farà il perno del suo magistero. Poca utopia e molta strategia politica, insomma, all'insegna del vivere «come se Dio ci fosse». La continuità di un programma di cristianizzazione del processo di integrazione europea si scontra però adesso con una realtà nuova, fatta di mobilità umana che porta con sé differenze religiose e culturali

a cui un mito storico-identitario come quello delle radici cristiane non può che dare una risposta esclusivista e respingente.

Arrivata alle soglie del presente, quella del mito delle radici cristiane rimane una storia aperta.

Il papa «venuto dall'altro mondo» si è trovato a gestire una situazione in cui le destre europee si sono appropriate del discorso sulle radici cristiane per farne negli ultimi decenni un pilastro della loro cultura identitaria e xenofoba. Papa Francesco ha alternato due strategie differenti nei suoi confronti: aggiornarlo e accantonarlo in favore di una proposta mitologica più inclusiva. Gli storici non si trovano a loro agio con il futuro, le loro previsioni sono rivolte al passato. Tuttavia, l'evoluzione più vistosa e recente del mito è un dato su cui continuare a riflettere: la sconfitta dell'opposizione interna alla Chiesa sotto Wojtyła e la campagna politica per istituzionalizzare le radici cristiane hanno reso il suo profilo funzionale a progetti politici nazionalisti e anti-islamici, consentendo appropriazioni che continuano il gioco di legittimazione e delegittimazione dello spazio europeo.

A differenza di altri miti che hanno animato le culture cattoliche otto-novecentesche, quello delle origini cristiane dell'Europa non è un mito nostalgico: non si fissa su un idolo storico che intende riproporre nella sua perfezione ideal-tipica, come la cristianità medievale che a lungo ha guidato la mentalità egemonica tra i cattolici d'Europa. Lesti dimostra limpidamente come sia un racconto duttile e per questo capace di assorbire le obiezioni ai suoi enunciati, proprio perché fa dei passati che pretende di raccontare il trampolino per agire sul presente e sul futuro: è un racconto forgiato per conquistare un'Europa in cerca d'identità. Gli storici dell'integrazione europea dovranno tenere conto di questo fenomeno, ma dovranno farci i conti soprattutto gli storici del cristianesimo contemporaneo. Il mito delle radici cristiane che Lesti ha finalmente restituito alla sua storicità è parte integrante delle guerre culturali moderne: tra il cattolicesimo e la società, ma anche *all'interno* del cattolicesimo. La ricchezza dell'analisi qui fornita si misura nella sua capacità di aprire nuovi orizzonti e di contribuire a mappare una storia della presenza cattolica negli ultimi due secoli che si interroghi sulle modalità con cui un insieme di credenze istituzionalizzate si adatti ai cambiamenti politici, sociali e culturali. In una società occidentale in cui i vettori di secolarizzazione hanno innescato una trasformazione irreversibile, i cattolicesimi hanno prodotto manufatti culturali con la finalità di continuare a stare nel mondo, agire da protagonisti in esso, tentare di orientarlo nella propria prospettiva trascendente, o di mettersi in dialogo con esso. Che molto spesso questi tentativi si siano risolti nella costruzione di miti identitari fin troppo immanenti, è una realtà con cui ognuno proverà a fare i conti come può. All'intelligenza degli studiosi – come in questo caso – è affidato un altro compito: comprendere.

Ignazio Veca

ALESSANDRO MANZONI, *Storia della colonna infame*, a cura di Adriano Prosperi, EINAUDI, Torino 2023, pp. 216.

«Alessandro Manzoni volle che la *Colonna infame* viaggiasse sempre insieme ai *Promessi Sposi*. L'edizione definitiva del romanzo comparve con la parola "Fine" collocata dopo l'ultima parola del testo della *Colonna infame*. Era un viaggiatore che portava un messaggio prezioso, per questo lo si affidava a una nave che aveva dimostrato di saper andare lontano»: così si apre l'aletta della nuova edizione della *Storia*

della *colonna infame*, curata da Adriano Prosperi (Einaudi, Torino 2023). Prosperi ci ricorda fin da subito l'organicità del progetto e del pensiero manzoniano, che decenni di insegnamento scolastico hanno finito per spezzettare, dividendo i *Promessi Sposi* dalla *Colonna infame*.

Il volume curato da Prosperi esce nel 2023, nel 150° anniversario della morte del grande scrittore lombardo; sarebbe tuttavia sbagliato pensare che si tratti di una sorta di pubblicazione d'occasione. Come infatti ben spiega il curatore, nella densa prefazione, rileggere *la Colonna infame* oggi non è semplice erudizione, ma un esercizio più necessario che mai, una palestra da cui trarre gli strumenti per decostruire il turbinio dei processi comunicativi.

Prosperi conduce il lettore dietro le quinte della *Colonna infame*, spiegandone la lunga genesi e illustrando come sia stata un tentativo di comprendere il modo in cui nascono le teorie del complotto e in cui avvengono quei cortocircuiti comunicativi che – in situazioni di emergenze sociali, politiche, economiche e sanitarie – possono portare ad altre tragedie. Al tema, peraltro, Prosperi aveva già dedicato un fondamentale saggio (*Manzoni, la peste, il terrore. Il complotto e la storia nel capitolo xxxi dei Promessi sposi*) uscito sulla rivista «Studi storici» nel 2018. Le vicende della recente epidemia di Covid-19 hanno poi spinto lo storico a uno scavo ulteriore e a una più sistematica analisi, con appunto una messa a fuoco sulla *Colonna Infame* che, in una certa misura, fu l'approdo delle elaborazioni di Manzoni.

Prosperi illustra come Manzoni avesse iniziato a interrogarsi sulla spaventosa potenza di voci false e pettegolezzi, che potevano montare fino a divenire un vero e proprio «delirio», sulla scorta degli eventi della Rivoluzione francese. Per Manzoni, la Rivoluzione francese era degenerata in una follia collettiva che aveva portato al Terrore, con le sue sommarie esecuzioni. L'epilogo dell'esperienza rivoluzionaria e napoleonica a Milano, con il linciaggio da parte della folla del ministro delle finanze Giuseppe Prina il 20 aprile 1814, a poca distanza da Casa Manzoni in via Gerolamo Morone, segnò ancora più profondamente lo scrittore e fu certo un'ulteriore spinta ad interrogarsi sui meccanismi comunicativi e informativi e sulla «minaccia» che nascondevano, come sottolinea Prosperi. La riflessione sulla Rivoluzione, peraltro, restò una costante del pensiero manzoniano, sfociando nell'incompiuto saggio *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859. Osservazioni comparative*.

Fu dunque guardando al presente e al futuro che Manzoni compì un salto indietro nel tempo, al xvii secolo. Dapprima la soluzione del romanzo gli era parsa la più adatta. Man mano che scriveva e ammassava documenti e testimonianze del tempo, in particolare sulla peste e sul processo agli untori, comprese che quella specifica vicenda richiedeva un approccio diverso: poteva anzi essere il caso perfetto su cui riflettere per rimettere al centro la questione dei «deliri» e delle loro infaste conseguenze. Il *Fermo e Lucia* si apprestava così a divenire *I Promessi Sposi* e la *Colonna infame* un progetto indipendente che avrebbe visto la luce solo nel 1842.

Gli oltre venti anni trascorsi tra l'inizio del cantiere e l'effettiva pubblicazione furono per Manzoni una fase di «straordinaria intensità creativa e di accurate e innovative ricerche storiche» (p. xxii). In questo periodo Manzoni si misurò incessantemente con la storia e la storiografia: dapprima con il saggio *Sulla morale cattolica. Osservazioni* (1819), scritto in risposta ad alcuni punti sul ruolo del papato dell'*Histoire des républiques italiennes du Moyen âge* di Simonde de Sismondi; poi con il *Discorso su alcuni punti della storia longobardica in Italia*, pubblicato a corredo dell'*Adelchi* (1822), in cui affrontava la questione del rapporto tra vincitori (longobardi) e vinti (latini) e dei soprusi dei primi verso i secondi, discostandosi dalle tradizionali inter-



pretazioni rese autorevoli da Ludovico Antonio Muratori e Edward Gibbon, che propendevano per una felice unione tra i due popoli, e dando così il via a un filone di studi ancora oggi vitale, come ha ben illustrato Dario Mantovani nella sua premessa al volume v dell'Edizione Nazionale (Centro Nazionale di Studi Manzoni, Milano 2005).

Si tratta, dunque, di una «Manzoni storico» (p. xxiii) che si concentra sullo studio delle «fonti storiche» e al contempo si dimostra capace di maneggiare la storiografia settecentesca e di offrirne un'attenta disamina. Questi stessi ingredienti si ritrovano anche nella *Storia della colonna infame*. In mezzo vi erano stati il successo del romanzo e le riflessioni teoriche sul rapporto tra realtà e finzione, tra vero e verosimile, che poi avrebbero visto luce con i saggi *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione* (1845) e *Dell'invenzione* (1850). Alla difficoltà di ricostruire i fatti, Manzoni non opponeva una sfiducia epistemologica, ma l'antidoto della storia come disciplina capace di narrare e congetturare, però «mira[ndo] sempre al reale» (*Del romanzo storico*). Di qui la scelta di scrivere la *Storia della colonna infame* come saggio storico, deludendo tuttavia le aspettative del pubblico italiano che, come ricorda Prosperì, aspettava un secondo romanzo.

Sebbene poco fortunata presso i lettori, la *Colonna infame* ebbe comunque diversi estimatori, a partire da Adolphe de Circourt, Alphonse de Lamartine e Augustin Thierry per arrivare ad Attilio Momigliano che decretò: «Qui egli non riesce solo uno storico attentissimo ordinato e lucido, ma talora anche un artista commosso» (*Alessandro Manzoni*, Messina, Principato, 1933<sup>3</sup>, p. 170). Si tratta di un'opera mossa da un senso di urgenza e improntata a «utilità morale» (p. xxxiii): è una sorta di «specchio» attraverso cui leggere anche il recente passato (p. xxxi) alla ricerca di antidoti contro la «potenza devastante della sindrome del complotto» (p. xxxii) che, come si era presentata nel 1630 e poi nel 1789 e nel 1814, poteva ancora tornare, con conseguenze sempre più nefaste.

La *Colonna infame* è – nelle parole di Adriano Prosperì – un «ircocervo»: il pubblico contemporaneo, assettato di romanzi, non la giudicò all'altezza dei *Promessi Sposi*; gli storici delle epoche successive non la ritennero un modello cui guardare. L'autorevole curatela di uno storico dell'età moderna ci offre un testo che va riscoperto da parte di molte discipline e senz'altro da parte di quelle storiche, che oggi, come già fece Manzoni, molto si interrogano su informazione e disinformazione, nonché sulla funzione della storia nella società e su quali strategie comunicativa adottare per raggiungere il pubblico. Ci invita così a leggere il Manzoni storico, capace di superare la storiografia illuminista incarnata da Pietro Verri, troppo occupato nella pur giusta e necessaria lotta contro la tortura per addentrarsi nei meandri della vicenda milanese del 1630, per disvelarne dinamiche profonde e per metterne in luce gli inquietanti parallelismi con le epoche successive. Manzoni con la *Colonna infame* riesce, invece, a metterci di fronte alle responsabilità individuali, ai rischi dei deliri collettivi, alla ripetibilità dell'agire umano, col rigore di chi, interrogandosi per decenni su come meglio comunicare il vero, è arrivato a comprendere quanto sia centrale anche il problema di sfatare il falso e quanto un'attenta e documentata ricostruzione storica del passato possa parlare al presente.

Giulia Delogu

CHRISTIAN WINDLER, *Cultural Diversity and Competing Norms in Global Catholicism*, trans. by Pamela E. Selwyn, I.B. Tauris, London-New York 2024, pp. 392.

*Missionaries in Persia* è dedicato alle relazioni tra le élite e i missionari della Chiesa cattolica residenti nell'Iran safavide (1501-1736). Un libro ponderoso e documentato che va a colmare una lacuna offrendo più di qualche novità per la storia delle missioni da un punto di vista non frequentemente praticato: quello delle relazioni economiche e politiche. Queste sono analizzate attraverso una nutrita serie di approfondimenti relativi ai piccoli gruppi di missionari attivi a Isfahan, la capitale dell'impero. È una storia che si sviluppa, attraverso la consultazione di una davvero generosa quantità di fonti documentarie in lingue europee spesso mai lette da altri, a partire dal XVII secolo, con l'arrivo dei primi missionari, e che giunge sino alla crisi dell'impero iraniano, alle mire commerciali del regno di Francia e all'intensificarsi delle discussioni intorno ai riti degli altri. L'incontro tra oriente e occidente (missionari, laici, protestanti e cattolici, compagnie commerciali e stati europei) in un ambiente di tolleranza religiosa e generalmente di una politica più inclusiva (a cui è dedicato il capitolo secondo) è lo spazio entro cui i missionari sono studiati e immediatamente appaiono essere molto più variegati rispetto a quelli che popolano le missioni in Asia (p. 6). Nell'Iran safavide gesuiti, agostiniani, carmelitani scalzi, domenicani e cappuccini mettono in scena il consueto metodo dell'adattamento ma, e questo mi pare uno degli aspetti più importanti della ricerca, mostrando molte distinzioni ed esercitando molteplici funzioni trovandosi all'incrocio con le diverse confessioni religiose.

I missionari, amati e frequentati dalle élite locali per la loro erudizione, sono dall'autore osservati come attori locali operanti all'intersezione di sistemi divergenti di norme. Da questo punto di osservazione era necessario fare spazio ad altri attori residenti sul territorio o lontani (in Europa), ma presenti attraverso le loro direttive e regolamentazioni, con l'esito di una destrutturazione del concetto di uniformità tridentina in favore di una prospettiva di sistemi sociali religiosi coesistenti. La Chiesa tridentina risulta quindi caratterizzata in ugual misura da un processo di standardizzazione e di pluralizzazione (p. 258). La presenza dei missionari appartenenti a diversi ordini religiosi, le direttive dei loro superiori e della Curia Romana – Inquisizione e Congregazione di Propaganda – con le sue autorizzazioni e i suoi consulti compongono un puzzle da cui emerge l'assenza di un principio di uniformità del papato che è tutt'altro che un monolite. L'invio dei missionari da parte delle corti europee costringe i religiosi a svolgere funzioni non solo legate all'apostolato ma anche di natura politica e diplomatica, e talvolta i missionari risultano più fedeli alla corte che al papato. Analogamente, quanto ad assenza di una struttura compatta, avviene nell'impero safavide in cui si osserva con particolare attenzione la comunità armena nel suo quartiere di New Julfa. Le descrizioni dei missionari arrivati a Isfahan illustrano lo splendore della capitale e della corte e, con il consueto metodo comparativo, suggeriscono che in materia di cultura Isfahan non era seconda alle città europee; Alexandre de Rhodes, uno dei primi gesuiti a giungere nella città di Isfahan, nel 1648 la descriveva così: «It is one of the largest and loveliest ciities I have seen anywhere in the world» (p. 79). Il fascino di una cultura e di una società che condusse anche alla conversione dei missionari a partire dalle prime due conversioni, che suscitarono grande scalpore, degli agostiniani Manuel de Santa Maria (1691) e António de Jesus (1697).

L'agire nello spazio globale viene offerto da una vasta ricostruzione (i primi due capitoli) del funzionamento degli apparati della Chiesa e da un ritratto dell'Iran safavi-

de in un contesto di cosmopolitismo e di relazioni globali. La posizione di subalternità dei religiosi coinvolti nella missione, le sfide e gli adattamenti che dovettero affrontare hanno un analogo nella comunità armena, anch'essa cristiana in una posizione di minoranza proiettata nel mondo con la diaspora. Gli Armeni rivestivano la funzione di contatto tra la corte safavide e gli europei; cristiana, ma non cattolica, la minoranza religiosa dovette sembrare sospetta ad entrambe le parti. Un capitolo, il quinto affronta la relazione dei missionari con i laici europei, anch'essi in una posizione di non musulmani ma "protetti", operanti in una condizione di mutua interdipendenza.

L'autore illustra alcuni aspetti pratici della vita quotidiana degli europei residenti in Persia e le lotte e i dissensi che i missionari dovettero affrontare. Emerge un ritratto molto variegato dell'attività missionaria. La diversità di formazione e di governo degli ordini religiosi condiziona e plasma la profonda diversità dell'adattamento utilizzato, le singole peculiarità di approccio alla popolazione locale, le variazioni da luogo a luogo e a seconda delle norme e dei costumi locali e talvolta la piena accettazione delle norme locali anche se in contrasto con la normativa romana. Particolarmente indicative a questo proposito le differenze tra i gesuiti e i carmelitani scalzi. Se per la Compagnia di Gesù conosciamo molto della sua attività missionaria e dei suoi meccanismi di governo e di organizzazione a Roma e nel mondo delle missioni e della sua attività di adattamento alle culture incontrate, nuove risultano molte delle riflessioni e dalle informazioni dedicate ai carmelitani scalzi. Entrambi gli ordini hanno una origine spagnola, ma le costituzioni dei carmelitani non autorizzano a quella flessibilità che i gesuiti hanno potuto esercitare nel mondo extraeuropeo. All'idea dei gesuiti di contemplare Dio nel mondo, i carmelitani oppongono il ritiro contemplativo del mondo e la loro organizzazione in conventi si esprime attraverso uno spiccato senso comunitario e partecipativo di governo (p. 27); inoltre essi appaiono molto più legati a Propaganda fide di quanto gli studi abbiano dimostrato esserlo i gesuiti. L'adattamento si esprime attraverso l'adozione di una serie di segni di distinzione sociale, come ad esempio il cavalcare cavalli o portare armi.

Un altro elemento particolarmente interessante che emerge dall'articolato studio è il peculiare ruolo svolto dall'arte della disputa e della controversia che l'autore mette in relazione con un tratto della cultura persiana e della sua politica inclusiva (p. 79). Controversie e dispute che compresero anche i miracoli i quali risultano più frequenti in un contesto di competizione confessionale.

Il libro si conclude con l'esplorazione di una ricca casistica legata alla *communicatio in sacris* con gli scismatici e gli eretici dell'est Europa che mette in luce la politica romana di evitare ogni decisione proprio negli anni in cui – ai primi del Settecento – inizia la lunga discussione intorno ai riti cinesi e malabarici che si concluderà con la loro definitiva condanna. Nello spazio dell'impero safavide la controversia si concluderà invece con una posizione più ritirata e difensiva della Chiesa.

Christian Windler, professore di Storia della prima età moderna all'Università di Berna, mostra che, mentre una Chiesa globale dipendeva dalla capacità del suo clero di integrarsi nei contesti sociali locali per assicurarsi finanziamenti sufficienti per le sue attività, le economie missionarie locali li facevano diventare parte delle reti globalizzanti della prima Asia moderna. Le molte questioni affrontate, qui rapidamente accennate, sono elaborate entro rigorosi schemi storiografici e una messe di informazione spesso inedite. Un libro che nel presentare nuove sintesi apre la strada a molte future ricerche.

Michela Catto