

RECENSIONI

TERESA PISCITELLI - CARLO EBANISTA (eds.), *Paolino di Nola e il Mediterraneo. Atti del III Convegno Paoliniano 10-11, 17-18 maggio 2021*, LIBRERIA EDITRICE REDENZIONE, Marigliano (NA) 2024, pp. 490.

Il volume si colloca all'interno di un vasto programma di ricerca dedicato a Paolino di Nola che, a partire dagli '80 del secolo scorso, ha contribuito non poco a rilanciare lo studio di questo autore in Italia grazie agli sforzi congiunti del Centro di Studi e Documentazione su Paolino di Nola e del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli; un'attività articolata in convegni e pubblicazioni, fra cui la collana *Strenae Nolanae* diretta da Teresa Piscitelli ospita appunto la miscellanea come tredicesima della serie.

Opportunamente il volume si apre con un doveroso contributo di Teresa Piscitelli dedicato a Antonio Nazzaro (†2020) e ai suoi studi, che tanto hanno arricchito la ricerca sulla figura di Paolino.

I 21 articoli si distribuiscono in modo equilibrato fra tre grandi ambiti tematici: storico, letterario e archeologico-iconografico.

La conversione di Paolino di Nola ad un cristianesimo radicale, contestualizzata all'interno dell'aristocrazia senatoriale e della figura vescovile nel v secolo, viene affrontata dagli interventi di U. Roberto (*L'Italia di Paolino: la Campania, Roma e l'aristocrazia senatoria nei primi decenni del v secolo*), da R. Alciati (*Paolino di Nola e Sulpicio Severo sulle difficoltà della fuga mundi*) e G. Archetti (*Mite iugum Domini. Paolino di Nola e l'esperienza monastica*).

I contributi dedicati alle amicizie, alle corrispondenze, agli scambi librari che Paolino intrattenne durante il suo ritiro nolano disegnano una rete di rapporti significativi con le principali figure di intellettuali e asceti del suo tempo durante i quali Paolino appare in dialogo sui grandi temi teologici del tempo e sulle questioni esegetiche suscitate dal suo approfondimento della Scrittura (F. Pacia, *Lo scambio di libri nel Mediterraneo attraverso l'epistolario di Paolino di Nola*; D. D'avinio, *Niceta di Remesiana due volte pellegrino a Nola*; S. Filosini, *Rileggendo l'ultimo carteggio tra Ausonio e Paolino di Nola: qualche spunto di riflessione*; T. Piscitelli, *La corrispondenza fra Paolino e Gerolamo*; M. Rizzi, *Paolino e Ambrogio per una rivisitazione del loro rapporto*; M. Veronese, *Pulsare.. forem cordis tui. L'amicizia tra Paolino e Rufino*; D. Sorrentino, *Teologia del vissuto nel primo dialogo epistolare tra Paolino e Agostino*). Questi studi concorrono con i primi a precisare e a cogliere tutta la complessità delle scelte di un aristocratico asceta, sacerdote e infine vescovo che, destando fra i contemporanei sentimenti contrastanti di ammirazione o di disprezzo, sembrò rinnegare il suo status, la sua arte, il suo patrimonio per rifugiarsi a Cimitile, nel 'monasterium martyris', presso la tomba del martire Felice e che, pur tuttavia, rese quei luoghi un centro di irradiazione di incontro, di fede, di studio, di cultura, di stile di vita.

Un centro costituito anche da splendidi edifici che Paolino fece erigere ex novo o ampliando *memoriae* più modeste precedenti, edifici eloquentemente descritti dallo stesso Paolino nei suoi *Carmina natalicia*. I resti di tali edifici sono ancora visibili a Cimitile e sono oggetto di studio da ca 90 anni di scavi: a questo aspetto sono dedicati i contributi di M. Cesarano, *Nola in età tardo antica: le testimonianze archeologiche*; di F. Cantini, *Le aristocrazie pagane al tempo di Paolino di Nola: il caso di Vettius Agorius Praetextatus tra storia, epigrafia e archeologia* che allargano lo sguardo ad un contesto archeologico più ampio e di C. Ebanista, *L'attività edilizia di Paolino di*

Nola nel santuario di San Felice e di F. Bisconti, *Temi e contesti iconografici nell'orizzonte figurativo paleocristiano a Cimitile*, più focalizzati sugli edifici di Paolino. Quest'ultimo contributo, fra gli ultimi dell'insigne studioso prematuramente scomparso, è occasione di una sintesi importante sulla cultura figurativa dell'area campana comprendente i centri di Napoli, Nola e Capua.

Per forza di cose meno compatto è l'insieme di relazioni dedicate agli aspetti dottrinali e letterari: M. Cuttino (*La «vexata quaestio» della paternità paoliniana della «Laus Sancti Iohannis»*) fa un'approfondita indagine della tradizione manoscritta e del contenuto della *Laus* che finora mancava; F. Gasti (*Aspetti di stilizzazione poetica in Paolino di Nola e sua ricezione: il caso del Carme 24*) approfondisce lo sviluppo efrastico del *naufragium*; F. Bordone (*Aspetti della fortuna e della ricezione di Paolino 'agiografo': le riscritture di Gregorio di Tours e di Beda il Venerabile*) si focalizza su una prassi diffusa a partire dal V secolo: riscrivere testi agiografici relativi a santi di 'successo' declinandoli secondo pubblici e contesti storici diversi: l'operazione della riscrittura in versi di un originale in prosa è qui invertita e sottoposta a rielaborazioni differenti. G. Lacerenza (*Il mondo ebraico fra Paolino e Agostino*), malgrado l'esiguità di documentazione sull'argomento, evidenzia l'allineamento di Paolino sulle posizioni di Agostino. I. D'auria (*Il tema del digiuno in due poeti coevi del Mediterraneo tardoantico: Prudenziario e Paolino di Nola*) sottolinea come i due letterati, attraverso una parabola biografica simile, avessero condiviso l'importanza del digiuno – più rigoroso per il Nolano – ai fini della salvezza.

T. Piscitelli traccia in sintesi le conclusioni del Convegno alla fine di un volume che è apprezzabile non solo per l'allargamento dello sguardo storiografico, l'aggiornamento bibliografico, la veste e l'accuratezza editoriale, ma anche per un ricchissimo apparato iconografico.

Adele Monaci Castagno

GAIA SOFIA SAIANI, *Una compilazione francescana della Provincia di Sant'Antonio. Testi, contesto e storia del manoscritto Oxoniense detto Little*, CISAM, Spoleto 2024, pp. 216.

A oltre un secolo dalla sua acquisizione da parte dell'omonimo proprietario, il codice Little, ormai ben noto alla comunità scientifica, diviene oggetto di uno dei *Subsidia* previsti dalla commissione incaricata dell'elaborazione delle nuove *Fonti Francescane*. Il manoscritto si configura quale nodo ermeneutico di primaria importanza nell'intricato dibattito storiografico che ancora avvolge la cosiddetta "questione francescana". Questo tema, sin dalle pionieristiche ricerche di Paul Sabatier, continua a polarizzare l'attenzione degli studiosi, alimentando un acceso confronto intorno alle origini, all'evoluzione e alla trasmissione delle fonti. Per le sue implicazioni storiche e teologiche, tale dibattito non ha mai smesso di stimolare la riflessione accademica, e il codice Little, per la sua peculiare natura composita, si impone come una testimonianza essenziale per una rinnovata prospettiva interpretativa.

Già nel 1983, Edith Pásztor preannunciava un'imminente edizione integrale di questa compilazione, affidata alla cura di Alfonso Marini, il quale, due anni più tardi, riconfermava l'intento nell'introduzione alla *Vita del povero et humile servo di Dio Francesco dal Ms. Capponiano-Vaticano 207* (a cura di M. Bigaroni, Porziuncola, Assisi 1985, p. xxxiv, n. 59). Nel 1997 si è scoperta l'esistenza di una trascrizione inedita – seppur incompleta – del manoscritto, meticolosamente eseguita dallo stesso

Sabatier e successivamente custodita con cura da Maurice Causse, che ne trasmise una copia a Felice Accrocca. Fu proprio Accrocca, nel medesimo contributo in cui divulgava la scoperta, ad annunciare la sospensione del progetto editoriale precedentemente prospettato da Marini, smorzando così le aspettative della comunità scientifica (F. Accrocca, *Un'inedita e incompleta trascrizione del «Ms. Little» ad opera di Paul Sabatier*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 90 [1997], pp. 587-590: 588, n. 7). L'incarico di portare a compimento questa indagine è stato assunto da Gaia Sofia Saiani. La sua monografia, *Una compilazione francescana della Provincia di Sant'Antonio. Testi, contesto e storia del manoscritto Oxoniense detto Little*, che inaugura la serie dei già menzionati *Subsidia*, risponde all'esigenza metodologica di illustrare il *modus operandi* adottato nella redazione della nuova edizione dei *Fontes* attraverso indagini monografiche agili ma dense, finalizzate a chiarire le intricate e spesso opache interconnessioni tra i codici che compongono la tradizione manoscritta della letteratura francescana. L'approccio analitico dell'autrice consente di riscoprire e valorizzare le dinamiche di trasmissione testuale, offrendo uno studio paleografico sistematico di questo peculiare *Franziskusbuch*, ben più articolato rispetto alle descrizioni parziali precedentemente fornite da Andrew Little (A.G. Little - M.R. James - H. M. Bannister [eds.], *Description of a Franciscan Manuscript, formerly in the Phillips Library, now in possession of A.G. Little*, in *Collectanea Franciscana* 1 [1914], pp. 9-113; A.G. Little, *Un nouveau manuscrit franciscain. Ancien Phillips 12290 aujourd'hui dans la Bibliothèque A. G. Little décrit et étudié par A. G. Little*, in «Opuscles de Critique Historique» xviii, 3(1914-1919), pp. 1-110), Rosalind Brooke (*Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum sancti Francisci. The writings of Leo, Rufino and Angelo companions of St. Francis*, ed. and transl. by R.B. Brooke, Clarendon Press, Oxford 1970, pp. 37-40), Duncan Nimmo (*Reform and division in the Medieval Franciscan Order: from saint Francis to the foundation of the Capuchins*, Capuchin Historical Institute, Rome 1995, pp. 330-332) e Fernando Uribe (*Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi [secc. XIII-XIV]. Traduzione dell'edizione spagnola rivista e ampliata*, Porziuncola, Assisi 2002, pp. 320-330).

La monografia in oggetto si articola in tre capitoli, il primo dei quali è dedicato a un'accurata schedatura analitica del manoscritto, condotta secondo i più recenti standard descrittivi codicologici. Particolarmente significativo è l'impiego di diagrammi schematici, che permettono di visualizzare con immediatezza la struttura della compilazione, le unità testuali trasmesse e l'organizzazione interna dei fascicoli. L'intero lavoro si distingue per il costante dialogo con le precedenti edizioni dei testi tramandati, grazie a un fitto intreccio di riferimenti puntuali che consentono di collocare ogni testimonianza all'interno della più ampia tradizione manoscritta dell'opera. Questo approccio permette inoltre di confrontare criticamente il codice con testi coevi, offrendo così una prospettiva filologica rigorosa e metodologicamente solida.

È il secondo capitolo a costituire il fulcro nevralgico dell'indagine, incentrandosi sull'analisi comparativa delle due redazioni degli *Actus beati Francisci et sociorum eius* trascritti rispettivamente nelle sezioni II e IV dell'Oxoniense. Questo codice si distingue per la sua unicità: fino ad oggi, infatti, non è stato possibile individuare alcun manoscritto della tradizione degli *Actus* che presenti una diretta affinità con il Little in termini di successione capitolare, concordanze testuali e, soprattutto, identità redazionale. I precedenti editori di questa raccolta, Paul Sabatier e Jacques Cambell, avevano deliberatamente escluso dalla loro *recensio* la seconda versione degli *Actus* presente nel Little, limitando così il loro lavoro a una base documentaria più ristretta.

L'edizione provvisoria degli *Actus* approntata da Sabatier nel 1902 si basava su un *codex unicum* – Paris, Bibliothèque de la Faculté de Théologie Protestante, cod. 6 – corredata da un apparato che registrava le varianti riscontrate attraverso il confronto con il manoscritto di Liegi (Bibliothèque de l'Université, ms. 343). L'edizione curata da Cambell – pubblicata postuma e oggi inserita nell'attuale edizione dei *Fontes* – non portò a significativi avanzamenti nella definizione dei rapporti ecdotici tra i testimoni: il manoscritto di base scelto da Cambell, l'Isidoriano 1/72, fu posto a collazione esclusivamente con la prima serie degli *Actus* trasmessa dal Little e con altri due testimoni appartenenti al secondo ramo della tradizione.

Nella sua analisi dell'Oxoniense, Cambell si limitò a una valutazione sommaria, riconoscendo alla prima delle due redazioni degli *Actus* presenti nel Little un'importanza notevole, pur segnalandone le evidenti interpolazioni. La seconda, al contrario, gli parve di scarso rilievo, ritenendola una mera compilazione finalizzata a raccogliere materiali pertinenti a un solo compagno. Tale giudizio si scontra con i risultati dell'analisi di Saiani: «le peculiarità nei meccanismi di trasmissione dell'opera trovano pertanto nel manoscritto Little una sorta di paradigma, visto che esso da solo costituisce il primo ramo (o famiglia) dello stemma tripartito che rappresenta la tradizione degli *Actus*» (p. 67). L'indagine condotta dall'A. porta a una profonda rivalutazione del ruolo della seconda versione trasmessa dal Little, i cui meccanismi di copia e rielaborazione sembrano rispondere a una precisa finalità integrativa, volta a colmare le lacune e a potenziare la prima, ancora imperfetta, redazione. Questo fenomeno attesterebbe un processo di stratificazione testuale avvenuto in almeno due fasi distinte di raccolta dei materiali, nelle quali l'A. identifica nuclei testuali prossimi alla primitiva stesura degli *Actus*, in cui le interpolazioni risultano ancora chiaramente distinguibili rispetto alle fonti di riferimento.

In continuità con gli studi di Enrico Menestò, che aveva già individuato nel codice Little il testimone di un primo ramo della tradizione degli *Actus*, la Saiani si propone di esplorarne la possibile “pluridirezionalità” – per riprendere la terminologia adottata da Antonio Montefusco in un recente contributo del 2015 (A. Montefusco, *Repenser les «spirituels»*. *L'identité dissidente entre réclusion, répression et auto-exclusion dans la tradition monastique et franciscaine*, in E. Brilli - L. Fenelli - G. Wolf [eds.], *Images and Words in Exile. Avignon and Italy during the first half of the 14th Century*, SISMEL, Firenze 2015, pp. 91-105) – verificando al contempo la solidità delle ipotesi avanzate da più generazioni di studiosi. L'indagine si basa su un rigoroso esame filologico dei testi trasmessi dall'Oxoniense, con particolare attenzione alla comparazione e alla collazione dei capitoli presentati in forma duplicata. Fulcro della monografia è dunque l'edizione sinottica degli undici brani trasmessi in duplice versione nel Little, in cui le due redazioni vengono poste a diretto confronto, permettendo di individuare alterazioni testuali e divergenze strutturali. Il commento analitico ai fenomeni di maggiore rilevanza offre spunti inediti per una comprensione più approfondita delle dinamiche di trasmissione dell'opera, contribuendo ad arricchire il quadro interpretativo della tradizione degli *Actus*.

Un elemento che non è sfuggito agli studiosi che precedentemente si sono approcciati a uno studio del codice Little è la presenza, al suo interno, di materiali testualmente più prossimi alle fonti dei primi compagni di Francesco e, in particolare, a frate Leone. L'A. riconosce l'importanza di questi materiali, ma sceglie di non soffermarsi in modo sistematico sul “tassello leonino” del Little: questo approccio consente da un lato di definire con precisione il codice all'interno della tradizione testuale francescana, ma al contempo lascia in secondo piano una riflessione più ampia

sulla presenza e sulla funzione di tali fonti leonine, tema ampiamente discusso nel recente contributo di François Delmas-Goyon, Antonio Montefusco e Sylvain Piron (F. Delmas-Goyon - A. Montefusco - S. Piron, *Un peu de neuf sur le manuscrit Little. Plaidoyer pour une histoire vivante des textes*, in *L'épaisseur du temps. Mélanges offerts à Jacques Dalarun*, réunis par S.L. Field - M. Guida - D. Poirel, Brepols, Turnhout 2021, pp. 437-479).

L'attenzione per questa prossimità testuale alle fonti dei primi compagni si sviluppa già nei primi decenni del Novecento. Nel 1928, Gratien de Paris riconosceva nel manoscritto Oxoniense la presenza di nove brani autenticamente leonini (Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Société et librairie S. François d'Assise, Paris 1928, pp. xvi-xviii), successivamente Moorman ipotizzò – sebbene senza fondamento filologico – che il codice potesse contenere un rotolo originale inviato da frate Leone (J.R.H. Moorman, *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, Manchester University Press, Manchester 1940 [Farnborough 1966], pp. 134-135). Vent'anni più tardi, Edith Pásztor ha condotto un'analisi comparativa su alcune pericopi del manoscritto, mettendole in relazione per *loci paralleli* ad altrettanti brani utilizzati da Tommaso da Celano nella sua *Vita secunda* e sottolineando così il valore del Little per la ricostruzione della tradizione agiografica francescana (E. Pásztor, *San Francesco e la «questione francescana» nei cappuccini Edouard d'Alençon e Gratien de Paris*, in A. Marini [ed.], *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, CISAM, Spoleto 2019, pp. 45-83, qui pp. 73-77). L'A. si limita a evidenziare come questi materiali leonini presenti nel Little siano filtrati attraverso la prospettiva ideologica di quella seconda generazione di frati umbri e marchigiani particolarmente legata ai leader dell'ala rigorista dell'Ordine. Questo aspetto si manifesta con chiarezza su più livelli: non solo alcuni segmenti degli *Actus* risultano interpolati con opere di Angelo Clareno, quali l'*Expositio Regulae* e le *Chronicae*, lasciando trasparire al contempo l'eco delle posizioni delle voci più profetiche del movimento spirituale – da Pietro di Giovanni Olivi a Ubertino da Casale – ma, soprattutto, la sezione I del Little contenente la *Regula non Bullata* risulta riconducibile al subarchetipo più antico della tradizione manoscritta dell'opera. Questa sezione si colloca, infatti, nel ramo meno numeroso della tradizione testuale, il cui testimone più antico è rappresentato proprio dagli estratti della *RnB* tramandati nell'*Expositio Regulae* di Clareno. L'A. valorizza sapientemente questo elemento, inserendolo nella fitta rete di riferimenti testuali e contestuali del Little: la prima sezione, così strutturata, «sembra uno strumento di costruzione e di difesa dell'identità spirituale dell'Ordine. [...] Il ricorso alle fonti cosiddette leonine, che ricorreranno nelle sezioni successive a questa, sembrerebbe assolvere proprio alla funzione di recupero (almeno sul piano ideologico) dell'originaria *intentio* del santo» (p. 31).

Il terzo e ultimo capitolo, seguito da due appendici – la prima contenente il testo delle pericopi singolari della compilazione della Provincia di Sant'Antonio, la seconda il *dossier* teologico destinato all'uso del ministro provinciale Lorenzo da Rieti – si concentra sulla selezione e sull'organizzazione dei testi, mettendone in luce la funzione edificante e formativa per i frati minori. L'A. riprende l'ipotesi avanza da Raoul Manselli (R. Manselli, «*Nos qui cum eo fuimus*». *Contributo alla questione francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980, pp. 40ss.), successivamente ripresa e avvalorata da Uribe, secondo cui il codice sarebbe stato compilato nella prima metà del xv secolo in un ambiente vicino alle istanze dell'Osservanza. Se Manselli, tuttavia, non aveva colto pienamente i criteri edificanti sottesi a questa “miscelanea nella miscelanea” (R. Manselli, «*Nos qui cum eo fuimus*», p. 41), alla Saiani

appare invece evidente l'intenzionalità formale del Little, concepito come strumento di recupero, preservazione e trasmissione della memoria francescana. Questa consapevolezza si traduce nel paradigma «varianza, devianza, scarto, riuso» (p. 159), attraverso cui l'A. sintetizza il dinamismo insito nelle stratificazioni testuali che, sin dall'epoca del Little, caratterizzano le opere oggi ascrivibili alla categoria delle fonti francescane, suggerendo la necessità di un approccio critico più aderente ai principi della filologia materiale.

Si giunge infine alla definizione del Little come “compilazione della Provincia di Sant'Antonio”, una qualifica che scaturisce dall'analisi approfondita del contenuto stesso del codice. L'accostamento di tre testi costituenti un autonomo *dossier* teologico – distinti tematicamente dal resto della raccolta organizzata come *Franziskusbuch* – insieme all'identificazione del committente della compilazione in frate Lorenzo da Rieti, ha permesso all'A. di affermare con certezza che il codice Little rappresenta un libro d'orientamento e di documentazione, concepito in funzione del percorso che la Provincia avrebbe intrapreso sotto la guida di tale ministro. Figura di spicco nell'Ordine, Lorenzo da Rieti avrebbe promosso un progetto di raccolta testuale che qualifica il manoscritto oxoniense come un'espressione significativa della cultura francescana agli esordi del xv secolo.

Si deve, infine, segnalare l'assenza di un capitolo conclusivo, che avrebbe consentito una sintesi organica dei risultati conseguiti. La monografia di Gaia Sofia Saiani si distingue per il rigore metodologico e per l'accuratezza dell'indagine paleografica e filologica condotta sul manoscritto Little, costituendo un contributo solido allo studio della tradizione manoscritta francescana. La ricostruzione del contesto storico e testuale del codice, unitamente all'attenzione riservata ai meccanismi di trasmissione e riscrittura, rappresenta un avanzamento nella comprensione della complessa stratificazione delle fonti francescane.

Sabina Petroni

IRENE BUENO - VINCENZO LAVENIA - RICCARDO PARMEGGIANI (eds.), *Current trends in the Historiography of Inquisitions: themes and comparisons*, VIELLA, Roma 2023, pp. 410.

To misquote the English social historian, E.P Thompson, author of the classic *Making of the English Working Class* (1963): it is high time that inquisitors were rescued from the condescension of posterity. In the lifetime of the author of this review (born 1958) a lingering obsession with the body count of those sentenced to death – in person or effigy – by the tribunals of faith, under the auspices of the ‘local’ Medieval, followed by the ‘national’ Spanish, Portuguese and Roman Inquisitions, has been replaced in the last decade or so by a long overdue focus on the bodies that count: i.e. the personalities, practices and priorities of the inquisitors themselves. This welcome shift in historiographical attention was undoubtedly assisted by Edward Peters (1936-2024), a chapter of whose important book *Inquisition* (1988) was called, provocatively: *The Invention of “The Inquisition”*. By this, Peters meant that the “Inquisition” with a capital ‘I’ i.e. as a single, monolithic entity, never existed beyond the fevered imaginations of Protestant polemicists. However, an abiding faith in the consistency of the “legal justice” handed out by the tribunals of faith has been more difficult to problematise. Here the well-meant but ultimately misleading distinction popularised, for the Roman Inquisition, by John Tedeschi (1931-2023) be-

tween “moral” and “legal” justice arguably contributed to the formation of a “white legend”, by which the tribunals of faith have been seen by not a few historians as purveyors of a legal procedure that was notably more consistent and even ‘fairer’ than what might be expected in secular courts. The book under review is therefore to be warmly welcomed as a comprehensive *mise-à-jour* of the state of the field which has undergone such a significant shift in focus. It is also the first volume in a new series promoted by INQUIRE – International centre for Research on Inquisitions which is hosted at the University of Bologna. This inaugural essay collection also reflects two other innovations in recent years: one chronological and the other geographical. Accordingly, it is divided into three (unequal) parts, which take the reader from the origins of the Inquisition in 13th-Languedoc and northern Italy down to the death of Pius XII in 1958; and geographically from Western Europe incl. England to Mexico, Peru and the Portuguese *Estado da Índia*. Adoption of the chronological *longue durée* had already been a feature of a work on which so many of the contributors to this volume collaborated: the *Dizionario storico dell’Inquisizione*, published in four volumes in 2010 by the Scuola Normale Superiore, Pisa, under the overall direction of the early modernist Adriano Prosperi, for which a co-editor of the book under review, Vincenzo Lavenia (another early modernist and former Prosperi student), was associate editor (together with John Tedeschi). A crisply written introduction, co-authored by Irene Bueno and Vincenzo Lavenia, helpfully situates the whole endeavour. It is followed by a contribution from Thomas Scharff, who argues for the necessity of considering the ‘audience’ for which papal anti-heresy legislation, such as *Ad extirpanda*, was directed. These were Italian city communes, within whose municipal law collections they were included, (and without whose co-operation such measures would have been a dead-letter). Moreover, Scharff makes the important point that: «If we look at the beginnings of the inquisition in the Middle Ages from today’s perspective, it is obvious that we can no longer tell [just] one story» (p. 33). Such an acknowledgement of local particularity will also, he believes, bring with it a correction to the strong, traditional concentration on Southern France. Finally, Scharff points to the importance of taking into consideration the immediate environment within which the local inquisitors were working: specifically their household assistants (*famiglia*), who have been studied for the medieval period by Caterina Bruschi and, more recently, by Dennj Solera for the early modern period. Irene Bueno brings her knowledge of the Avignon papacy in its relationship to heresy to bear on her account of how recent historiography, particularly the work of Reima Välimäki and Peter Zwicker, has focused attention on the link between the re-energised battle against perceived heresy and the trauma caused by the Great (Western) Schism (1378-1417). Jessalyn Bird’s nuanced chapter on France and Aragon makes several important observations about the uses (as well as limits) of inquisitorial registers as historical evidence. «The questions of whether the beliefs ascribed to heretics in these sources were fabrications of febrile theological imagination or bore some relation to ‘real’ heterodox beliefs remains an open debate» (p. 97). Bird remarks, with Mark Pegg, John Arnold and Chris Sparks, at how: «the strict binary between orthodoxy and heterodoxy does not reflect the tangled reality of lay piety as revealed in the surviving registers» (p. 98) before concluding that: «Christendom was united by a continually and dialogically negotiated consensus as to what constituted normative belief and praxis and its defining opposites: scepticism and dissidence» (p. 104). Riccardo Parmeggiani’s contribution focuses on the medieval inquisitions in the Italian peninsula as viewed in recent literature. Specifically, he considers the greater re-

cent focus on the inquisitors rather than their victims. In common with Scharff, Parmeggiani places special emphasis on the study of the inquisitors' own documentation, particularly as they relate to financial matters (pp. 111-114). The extensive nature of his footnotes, which at times threaten to overwhelm his text, enable Parmeggiani to explore the byways as well as highways of the relevant historical literature, a feature which is shared with several of the other contributors and which makes the volume, as a whole, an invaluable guide to the historiography (the regrettable absence of a cumulative bibliography is compensated for in part by an *index nominum* as well as a separate *index locorum*). Four more chapters: by Fiona Somerset on anti-heretical repression in England; Thomas Fudge on inquisitorial culture in Central Europe; Kirsi Salonen on the Apostolic Penitentiary in Rome and the Inquisition and Matteo Duni on Magic and the Inquisition (with an emphasis on Witchcraft) bring the medieval (and at almost 200 pages the longest) section of the volume to a close. The next section consists of six chapters dedicated to the Spanish and Portuguese Inquisitions not only in the Iberian peninsula, but also not only in New Spain and Lima but also in Asia and the Atlantic. This last region includes not only Portuguese West Africa, but also a dedicated chapter, as fascinating as it is brief, to the inquisition on the Canary Islands. The authors of this section, (as is the case throughout the volume), are all leaders in their respective fields and include Kimberly Lynn, author of a very significant volume, which symbolises more than any I know the historiographical shift from the focus on victims to the inquisitors themselves: *Between Court and Confessional: the politics of Spanish Inquisitors* (2013) as well as José Pedro Paiva, doyen of scholars of the Portuguese Inquisition, whose history of that tribunal, jointly written with Giuseppe Marcocci (also 2013), is due imminently in an English translation. In this section, the tendency towards a 'bottom-heavy' format – in which the copious footnotes have been left apparently untrained – is even more pronounced. This can make for choppy reading, however, in the case of the chapters on the Inquisitions in the Americas, W. Africa and S. Asia, this does have the benefit of providing the reader with the means to trace, should they so desire, the historiographical origins of these respective fields. The volume closes with what is the shortest section, on the Roman Inquisition, with just four contributions. Vincenzo Lavenia assesses the degree to which the opening of the central archives in the Holy Office in Rome (1998) has made possible: «the construction of an overall vision of the papal Inquisition as an institution that lasted for centuries» (p. 318). He concludes that – with the honourable exception of Andrea Del Col's survey of 2006 – there has been nothing on the Roman Inquisition to compare with Henry Kamen or Helen Rawlings' accounts of its Spanish or of José Pedro Paiva and Giuseppe Marocci's co-written study of its Portuguese counterparts. However, he does acknowledge that there has been a renaissance in the history of the ways in which Jews have been impacted by the operations of the Holy Office as well as in study of the role played by medicine, not only in terms of censorship but also by physicians as consultants. Moreover, Lavenia notes with approval the degree to which: «the Holy Office played a decisive role in establishing the boundaries of the adaptation of Christianity in non-European realities» (p. 337), notwithstanding attempts by the newly founded Congregation of Propaganda Fide (1622) to assert its jurisdiction vis à vis those overseas missions, (mostly in SE Europe and the Middle East), which were not subject to the monopoly of royal patronage enjoyed by the rulers of the Iberian overseas empires. Giorgio Caravale, drawing on his well-received book: *Libri pericolosi* (2022), offers a particularly well-turned summary of the state of the art in current scholarship on censorship. In the

brief compass of just seven pages, he succeeds in conveying just why this area has been such a vibrant topic of research in recent years; drawing on the work of Gigliola Fragnito, as well as his own, to emphasise the limited impact that censorship had on the circulation of ideas owing to the complexity of the overlapping jurisdictions involved. He also notes how: «it fed a flourishing manuscript market (the development of libertine culture in 17th-century Italy owes much to this phenomenon)» (p. 347). Finally, Caravale draws attention to the important difference between the Roman Inquisition (and its sister congregation of the Index) and the situation in Spain, where the jurisdiction of the Council of Castile was responsible for preventive censorship and the Inquisition for *a posteriori* measures. This had the practical effect of making the Spanish Inquisition «less inclined to intervene in matters outside the field of heresy and doctrinal error» (p. 345). Andreea Badea contributes another valuable chapter on censorship in which she emphasises the “tangled agency” (p. 351) of the Roman Inquisition according to its geographical, social and political spheres of activity. In particular, she takes issue with «the one-dimensional and out-dated centre and periphery model» (p. 356). Instead, she argues, one needs to draw on Christian Windler’s helpful notion of ‘composite Catholicism’ and appreciate the degree to which: «decentered Catholicisms were part of early modern society and that we must take this internal plurality of early modern confessions into account when we address issues such as interpretive sovereignty, authority and orthodoxy» (p. 365). In lieu of a concluding chapter, the editors have commissioned Agnès Desmazières to consider the fate of the Holy Office after the reform of the Roman curia by Pio X in 1908 which, together with the publication of the new Code of Canon Law in 1917, reshaped “inquisitorial culture”. However, to my eyes at least, there do seem to be some significant continuities. Desmazières comments on the fact that data relating to 3,000 cases considered 1915-1924 revealed that no fewer than 67% related to misbehaving clergy; drawing the conclusion that the Inquisition aimed: «to discipline the laity through the clergy» (p. 369) and that 80% of these cases referred to “sex abuse” (mostly solicitation rather than abuse of minors). But as Michele Mancino and Giovanni Romeo have taught us in their 2013 study *Clero criminale*, this was a trend already clearly visible in the early modern period where almost one in three prisoners held in jails of the Holy Office were of clerical status, (a finding confirmed more recently by Giovanna Fiume in her 2021 book about the graffiti-decorated jail of the Spanish Inquisition in Palazzo Chiamonte, Palermo). Another feature which the modern and early modern periods shared in kind, if not degree, is the tendency of the historiography to focus on such topics as science and faith, despite the fact that doctrine was only invoked in 10% of the cases in the sample quoted by Desmazières. Though she notes that the twentieth-century judges of the faith were careful not to invoke unfortunate memories of the Galileo affair and so: «cautiously avoided global condemnations of scientific doctrines, like evolutionism and psychoanalysis, and instead targeted specific books» (p. 379). Turning to mysticism, although numbering a mere 3% of cases, this has also been a significant area of interest in the historiography, with the case of the Padre Pio enjoying particular attention. One chilling detail picked up by Desmazières near the close of her unavoidably condensed but still lucid survey left this reviewer reflecting on the degree to which the weight of the past still presses on the present in ways that help explain why clerical abuse of minors remains such an endemic problem in the Roman Catholic church to this day. An *Instruction* from 1922, influenced by Roman law, limited the Holy Office’s competence in adjudicating cases involving sexual assault to ‘pre-pubescent’ victims. According to can-

onists, this status was defined physiologically as the age at which sexual organs were seen to have developed in recognisably 'mature' form: 12 years for girls and 14 for boys. This not only went against the Code of Canon law's definition of minors as those under 16 years of age but also left girls less protected than boys (383). Such a detail from the relatively recent past reminds us why study of the Tribunals of Faith remains of such pressing relevance. Needless to say, current debates about what constitutes (and who defines) freedom of speech and thought, make the issues raised by the scholarship considered by this volume uncomfortably topical. To end on a purely technical note: the editors are to be commended for making such rich scholarship available in translation for Anglophone readers. However, please can the translators be credited by name. This might also have the effect of enhancing their responsibilities as well as their remuneration.

Simon Ditchfield

GIORGIO GUALDRINI, *Trittico delle cose ultime. Grünewald, Holbein, Raffaello*. Prefazione di Erio Castellucci, postfazione di Piero Stefani, note a margine di Gabriella Caramore e Maurizio Ciampa, PAZZINI EDITORE, Villa Verucchio (RN) 2023, pp. 560.

Il volume tratteggia, con vivacità evocativa e gusto raffinato, le vicende che si legano a tre capolavori del Rinascimento: la *Crocifissione* di Matthias Grünewald a Colmar, il *Cristo nella tomba* di Hans Holbein il Giovane a Basilea e la *Madonna Sistina* di Raffaello a Dresda. Opere d'arte del XVI secolo che hanno intrigato e sono state ammirate, lungo i secoli e sino a oggi, da personalità assai diverse per formazione e nazione, tutte comunque consapevoli dell'importanza della croce cristiana nella storia dell'Occidente.

Nell'*Ars memoriae* di Giordano Bruno si parla di *images agentes*, ovvero di "immagini che producono pensieri". L'autore le evoca anche come possibili generatrici di domande ultime. Questo accade quando un'opera d'arte appare come conficcata nella linea d'intersezione tra la morte e la vita, tra il tempo della storia e l'eterno, tra l'essere e il nulla. Roberto Longhi, il più importante esponente della critica formalista del Novecento, aveva teorizzato e praticato il primato dell'occhio. Gualdrini non guarda le opere soltanto col proprio occhio, ma scruta gli occhi di coloro che nei secoli hanno riflettuto con la penna in mano sui tre dipinti a cui questo libro è dedicato: capolavori dai quali emerge con forza la tensione tra il dramma e la gloria. Egli dilata il proprio sguardo anche su altre opere d'arte fino a comporre «un racconto con molte digressioni che sembrano abbandonare il nucleo centrale della narrazione, ma infine vi ritornano seppur con un sovrappiù di parole e di figure. C'è un antico adagio dell'ordine contemplativo dei monaci certosini che recita *Stat crux dum volvitur orbis*: "La croce sta salda mentre il mondo gira"»: stabilità della Croce, quindi. Molte opere d'arte hanno peraltro conosciuto una instabilità che le ha portate a migrare da un luogo a un altro. Gualdrini, architetto di professione, è molto attento ai diversi ambienti cui le opere d'arte si sono dovute adattare, mutando – come ben sapeva Walter Benjamin – il modo di percepirle una volta trasferite dalle chiese ai musei: contesti spaziali che l'autore documenta con dovizia di immagini antiche e moderne. Abbondanti sono anche le risonanze filosofiche e letterarie evocate, che mostrano quell'inestricabile rapporto tra la parola e l'immagine che ha accompagnato per secoli la cultura occidentale.

Gualdrini ritiene 'estreme' le tre tavole che compongono il suo Trittico: dipinti eseguiti nell'arco di soli dieci anni, il decennio tra il 1512 e il 1521 che, segnato dall'avvio della Riforma protestante e dalla prima reazione cattolica, è forse uno dei più drammatici di tutto il Rinascimento europeo. Se da un lato, in base ai canoni della bellezza apollinea, la *Madonna Sistina* di Raffaello risulta bellissima, dall'altro il *Cristo nella tomba* di Hans Holbein il Giovane e la *Crocifissione* di Grünewald possono essere classificate come opere estremamente brutte. Quest'ultima tavola è custodita al *Musée Unterlinden* della città alsaziana di Colmar, nella quale era stata trasportata in seguito alle soppressioni napoleoniche. L'opera appare come un'ipertrofica ostentazione dell'orrore: quasi che il pittore, lontano da ogni idea di equilibrio e armonia, voglia testimoniare *cum figuris* che la trascendenza cristiana, prima di qualunque ascesa in alto, esprime una discesa verso il basso, in quanto Gesù condivide l'avvilta condizione delle persone più oltraggiate, proprio là dove Dio e Bellezza sembrano totalmente assenti. Di fronte a questo dipinto non sono possibili incantamenti estetici. Nel Cristo crocifisso di Grünewald la grazia non è affatto aggraziata. Anzi, se c'è, è sgraziata. Non a caso il movimento espressionista tedesco del primo Novecento deve molto a questo grande pittore originario di Würzburg. L'opera è la porzione centrale di un monumentale altare a sportelli che, oltre alla *Crocifissione*, comprende altre tavole tra cui la *Resurrezione* e *Le tentazioni* di Sant'Antonio. A commissionargli il lavoro fu Guy Guersi, abate del monastero antonita di Isenheim, a un centinaio di chilometri da Strasburgo. L'ordine sanitario degli antoniti era sorto alla fine del secolo XI nei sobborghi di Vienne per poi diffondersi rapidamente in tutta l'Europa centrale. All'inizio del Cinquecento si contavano 369 strutture monastico-ospedaliere gestite da questi 'canonici regolari' di Sant'Antonio. Occorre tenere sempre presente che l'ospizio di Isenheim accoglieva gli ammalati colpiti dalle pestilenze, ovvero le persone che la società del tempo tendeva maggiormente a emarginare non solo per timore dei contagi. Le varie patologie andavano dalle zoonosi alle malattie veneree fino al fuoco di S. Antonio, una malattia che a quei tempi si poteva presentare in forme anche molto gravi rispetto all'odierno *herpes zoster*. Si trattava in ogni caso di morbi alquanto dolorosi che generavano infezioni ematiche, ulcere cutanee, decadimenti cerebrali e cancrene agli arti, le cui estremità tendevano anche a staccarsi da sole. Il destino di questi ammalati era spesso una morte abbastanza repentina. Matthias Grünewald sostò certamente, con pazienza e pietà, nel convento di Isenheim prima di mettere mano ai pennelli, raffigurando sulla croce il corpo martoriato di uno dei morenti dell'ospizio antonita. Anche al loro sguardo, e non solo a quello dei frati, doveva essere infatti rivolta questa tavola posta sull'altare maggiore della chiesa. Gualdrini così descrive quell'uomo crocifisso: «Il volto reclinato di Gesù è oppresso da un ammasso di spine, gli occhi sono chiusi, le labbra hanno un colore grigiastro e la bocca semiaperta disegna una smorfia che fissa l'attimo dell'ultimo spasmo. Il ventre è cavo e appare risucchiato all'interno del torace rigonfio» (p. 94). E poco oltre riprende: «Il grande corpo del Cristo di Isenheim, coperto di vesciche, pustole, piaghe ulcerate e purulente che sostituiscono le tradizionali ferite provocate dai colpi di flagello, accenna a una torsione il cui moto si scarica nei piedi ritorti in un informe miscuglio fissato al legno da un grande chiodo dal quale sgorgano grumosi rigagnoli di sangue. L'ultimo suo fremito raggiunge anche le dita delle mani, contratte come artigli». (p. 95). Si tratta di un'opera che coinvolse anche emotivamente il suo autore, uomo molto religioso, ma alquanto tormentato. In seguito alla sua adesione alla riforma luterana, interpretando male la posizione di Lutero intorno alle immagini sacre, scelse di deporre per sempre i pennelli. Passò infatti gli ultimi tre anni di vita

lavorando in qualche miniera, oppure producendo saponi curativi e accettando saltuariamente qualche lavoro di ingegneria idraulica. A riproporre all'attenzione della cultura europea questo pittore, straordinario ma quasi dimenticato, fu nel 1905 Joris-Karl Huysmans, il massimo esponente del decadentismo francese, rimasto folgorato dal lacerante pathos di quel 'Dio da obitorio'. Ventidue anni dopo fu il giovane Elias Canetti a incontrare, durante una sosta tra Parigi e Vienna, la pala di Isenheim, la cui immagine, impressa nella memoria e nelle riproduzioni fotografiche che poi tenne appese nelle varie stanze in cui abitò nel corso della sua vita da apolide, non l'abbandonò mai più. «A Colmar – scrisse nel primo volume dell'autobiografia – rimasi un giorno intero davanti alla pala di Isenheim. [...] Quando il museo chiuse, provai il desiderio di essere invisibile per poterci restare tutta la notte. Guardavo il corpo di Cristo senza lacrimevole smarrimento, lo stato orripilante di quel corpo mi sembrava vero» (citazione di Gualdrini a p. 58). L'orrore del corpo di Gesù appeso alla croce era proprio ciò che il pittore aveva voluto mostrare. L'autore di questo libro cita spesso Elias Canetti, scrittore tanto disincantato quanto sensibile al male altrui, subito o inflitto. Dopo l'incontro con la *Crocifissione* di Colmar, egli scrisse: «Ciò da cui nella realtà avremmo certo distolto lo sguardo con raccapriccio qui, in questo dipinto, era ancora possibile coglierlo nella sua pienezza: un ricordo dell'orrore che gli uomini si procurano l'un l'altro. La guerra e la morte chimica erano ancora abbastanza vicine nella primavera del 1927, per conferire veridicità a quel dipinto. Troppo spesso, forse, il compito più insostituibile dell'arte è stato dimenticato: non è la catarsi, né la consolazione, né il talento di disporre ogni elemento in funzione di un lieto fine. Perché il lieto fine non ci sarà» (p. 288).

Dalla pur esigua documentazione in possesso degli studiosi emerge però la fiducia di Grünewald nel lieto fine della storia. Ora, se la sua vita e la sua pittura ebbero risvolti addirittura drammatici, seppur aperti alla speranza, la vita e la pittura di Hans Holbein il Giovane fu, all'opposto, distaccata e priva di inquietudini religiose o esistenziali. Pittore di straordinario talento, si distinse per il suo culto della precisione, capace di ritrarre con minuziosa esattezza anche un cadavere secco ed emaciato come quello del suo *Cristo nella tomba*, eseguito nel 1521 per la Certosa di Kleinbasel.

Durante i moti iconoclasti che si abbattono sulla città di Basilea il 9 febbraio del 1529, il dipinto fu presumibilmente salvato proprio dal suo committente, il celebre giurista ed editore Bonifacius Amerbach, grande amico sia di Erasmo da Rotterdam che dello stesso Holbein. Il *Cristo nella tomba* è oggi custodito nel *Kunstmuseum* a pochi passi dal fiume Reno, dove nel 1521 fu trovato il cadavere di un giovane ebreo annegato, che sarebbe poi stato ritratto dal pittore una volta adagiato sulla pietra dell'obitorio. La tavola, che raffigura un cadavere a poche ore dalla morte, è fedele al Gesù della storia. Il pittore a questo si limitò realizzando l'opera con il distacco di uno studioso di anatomia che quasi nulla pare dire sul Gesù della fede. Questo Cristo è da Holbein raffigurato dentro un loculo molto basso, appena sfiorato da una luce piuttosto tenue che proviene dall'esterno come se la lastra verticale di tamponamento del sepolcro dovesse essere ancora posizionata. Il corpo di Gesù ha un colore grigiastro. Il sangue rappreso e i lividi attorno alle ferite già volgono al nero macchiando il volto, le mani, il costato e le dita dei piedi.

Quando, nel 1867, Fedor Dostoevskij vide per la prima volta quest'opera si emozionò moltissimo, provando un turbamento che lo portò alle soglie di una crisi epiletica che fortunatamente non sopraggiunse. Tale dipinto, per il grande scrittore di Pietroburgo, fu all'origine di una profonda meditazione filosofica e religiosa che rese questa 'icona' una delle protagoniste del romanzo *L'idiota*. Di fronte a una sua copia,

osservata nella casa di Parfen Rogožin, il principe Myskin esclama: «Quel quadro! Ma quel quadro a più d'uno potrebbe far perdere la fede!».

Di tutt'altro tenore fu l'incontro di Dostoevskij con la *Madonna Sistina* nella *Gemäldegalerie* di Dresda. La moglie Anna, come riporta Gualdrini (pp. 361-362), scrisse nel diario: «Egli considerava questo quadro come il più grande capolavoro creato dal genio umano. In seguito lo vidi fermo per ore intere davanti a quella visione di bellezza impareggiabile». Il dipinto era stato commissionato a Raffaello da Papa Giulio II per destinarlo alla chiesa del monastero benedettino di San Sisto a Piacenza: una sorta di tributo alla città che, in seguito all'esito della battaglia di Ravenna dell'11 aprile del 1512, aveva scelto di sottomettersi allo Stato Pontificio. La grande pala restò nella città emiliana fino al 1754. In quell'anno, infatti, i monaci benedettini accettarono di venderla per ben venticinquemila scudi al re e collezionista Augusto III di Sassonia. Trasferita l'anno successivo nella *Pinacoteca dei maestri antichi* di Dresda, nel giro di un secolo la *Madonna Sistina* divenne uno dei quadri più famosi del mondo, ammirato dagli occhi ora neoclassici, ora romantici, ora mistici, ora esistenzialisti, ora nichilisti, di borghesi e popolani, nobili e uomini di chiesa, poeti e filosofi, scrittori e artisti. Sguardi molto diversi da quelli che l'avevano vista per più di duecento anni all'interno della chiesa piacentina per la quale il grande urbinato l'aveva dipinta fra il 1512 e il 1513.

In seguito al trasferimento a Dresda, la *Madonna Sistina* si fa progressivamente un dipinto tanto celebre quanto generatore di una notevole varietà di interpretazioni: un bambino in braccio a una donna molto bella di nome Maria che alcuni osservatori continuano a vedere come la Madonna destinata alla gloria del cielo, altri invece come una giovane mamma che assurge semplicemente a prototipo di una suprema bellezza femminile. Come per le altre due opere del suo Trittico, l'autore di questo libro dà conto di tale molteplicità di sguardi, e tra questi c'è quello del giovane Arthur Schopenhauer, che alla tela dedica la lirica *Alla Madonna Sistina* (riportata da Gualdrini a p. 405), un testo bellissimo, inizialmente drammatico, ma che si conclude con una considerazione piena di speranza.: «Ella lo porge al mondo: ed egli guarda atterrito/ nella caotica confusione dei suoi orrori/ nella selvaggia frenesia del suo furore/ nella follia mai sanata del suo agitarsi/ nel dolore mai acquietato dei suoi tormenti/ atterrito: eppure i suoi occhi irraggiano/ pace e fiducia e splendore di vittoria/ già annunciando l'eterna certezza della redenzione» (tr. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn).

Il 14 maggio del 1945 la *Madonna Sistina* fu ritrovata dall'Armata Rossa in una galleria mineraria presso Dresda. Qui era stata nascosta dai nazisti prima del terribile bombardamento della città al quale l'autore dedica un intero capitolo. Trasportata a Mosca come bottino di guerra, fu tenuta nei sotterranei del Museo Puskin fino alla primavera del 1955 quando, prima di essere restituita alla Germania Orientale, venne esposta al pubblico assieme a quasi tutte le altre opere trafugate. Tra i tantissimi visitatori ci fu anche Vasilij Grossman, il famoso giornalista al seguito dell'Armata Rossa durante il secondo conflitto mondiale. Questo straordinario scrittore, ormai disincantato sulla vera natura del comunismo sovietico, scrutò i volti «mansueti e dolenti» dipinti da Raffaello e ci consegnò pagine indimenticabili che Gualdrini riporta (pp. 519-521) e qui si riproducono soltanto per piccoli frammenti: «A piedi scalzi lei camminava con passo leggero sul suolo pulsante di Treblinka, dal punto di scarico del treno alla camera a gas. La riconobbi dall'espressione del viso e degli occhi. Vidi suo figlio, e riconobbi il prodigio di quel volto straordinario, non infantile. Così erano le madri e i bambini a Treblinka, quando sullo sfondo verde scuro dei pini scorgevano

i muri bianchi delle camere a gas, così erano i loro cuori. [...] Noi esseri umani certo l'abbiamo riconosciuta, e abbiamo riconosciuto il suo bambino; lei è uguale a noi, il loro destino è anche il nostro, madre e figlio rappresentano l'umanità dell'uomo. Se l'avvenire porterà la Madonna in Cina o in Sudan, tutti i popoli la riconosceranno come l'abbiamo riconosciuta noi».

Guardando e studiando questo immaginario trittico, Giorgio Gualdrini si è pienamente accorto del fitto intreccio di pensieri, cose e persone che si sono accalcate attorno a esso. La decisione di scriverne un libro, che si dilata in molte direzioni, così da formare un labirintico racconto che ritrova però sempre la sua via d'uscita, lo conduce alla consapevolezza che, se il mondo gira, al centro sta sempre salda la croce. Ne escono pagine fresche e accattivanti, colme di fotografie di dipinti esaminati o richiamati: un itinerario artistico e storico che porta anche a contemplare, come lo stesso titolo del libro riesce bene a esprimere.

Fabio Ruggiero

ANDREEA BADEA - BRUNO BOUTE - BIRGIT EMICH (eds.), *Pathways through Early Modern Christianities*, BÖHLAU, Köln 2023, pp. 360.

Il volume inaugura la collana *Kulturen des Christentums - Neue Zugänge zur Frühen Neuzeit* (Cultures of Christianity – New Approaches to Early Modern History) e raccoglie undici saggi, prodotti dagli incontri del gruppo di ricerca POLY (Plurality and Polycentricity of Premodern Christianities), della Goethe-Universität di Francoforte, finanziato dal Fondo nazionale tedesco per la ricerca (DFG). Vengono qui rielaborate una serie di lezioni tenute online durante la pandemia di Coronavirus, tra la primavera e l'estate del 2021, da una comunità virtuale e globale di studiosi/i. La raccolta – aperta da una ricca introduzione metodologica e di inquadramento generale – si propone di offrire un testo di riferimento e una guida alla ricerca su un campo di studi di lunga e solida tradizione, eppure sempre ricco di potenzialità e in continua espansione, come la storia dei cristianesimi nella prima età moderna. Essa si rivolge tanto a ricercatori/trici esperti/e, quanto a studiosi in erba e a studenti di grado avanzato. Gli autori/autrici dei saggi sono infatti autorevoli esperti che si confrontano con categorie e concetti chiave fondamentali nella storiografia religiosa della prima età moderna, approfondiscono e discutono le lenti storiografiche che hanno utilizzato e affinato nelle loro ricerche, a partire da temi e casi di studio che spaziano tra contesti geografici e confessionali molto vari. Lo fanno da diverse prospettive, mettendosi in gioco con notevole apertura e generosità: condividendo esperienze di ricerca già compiute, ma anche progetti ancora in corso, domande, dubbi, ostacoli incontrati nel portare avanti il loro lavoro.

La prospettiva metodologica che caratterizza la storiografia più recente in quest'ambito e quindi, più specificamente, la proposta del gruppo POLY è ben riassunta dalle parole che aprono il saggio di B. Emich (p.33): «Se si dovessero ridurre a un tema comune gli approcci e i percorsi che hanno cambiato la nostra comprensione del Cristianesimo della prima età moderna nel corso degli ultimi decenni, sarebbe sicuramente questo: diversità invece che uniformità. Le parole d'ordine sono “poli-centricità” e “pluralità”, “diversità” e “ambiguità” – eterogeneità locale piuttosto che omogeneità globale. Invece di adottare un approccio che concepisce l'identità religiosa come singolare, la ricerca ispirata dagli studi culturali esamina la costruzione performativa dell'appartenenza religiosa e i suoi requisiti situazionali. Invece

di intendere le confessioni religiose come contenitori rigidi, le attuali generazioni di ricercatori cercano di esplorare se concetti come “intreccio” (*entanglement*) e “ibridazione” (*hybridity*) possano produrre resoconti storici più accurati». L’agenda del gruppo di ricerca è così sintetizzata: «intendiamo i cristianesimi della prima età moderna come entità policentriche e plurali, ed è nostra esplicita intenzione lavorare per superare le narrazioni tradizionali che restituiscono un quadro di uniformità sempre crescente». Come viene a più riprese esplicitato, l’idea di una progressiva uniformità religiosa e confessionale sembra legata a una concezione di modernità e di modernizzazione ormai da tempo messa in questione e superata.

Si tratta di cambiamenti rilevanti, che tuttavia – come emerge dai diversi saggi – costringono continuamente a fare i conti con alcuni dei paradigmi di ricerca della fine del xx secolo, con le sfide che essi pongono e la ricchezza di informazioni e di importanti intuizioni sui fenomeni religiosi della prima età moderna che hanno prodotto. Si pensi, ad esempio, agli studi francesi dei primi anni ’70, che mettevano al centro il “cristianesimo vissuto” e le pratiche. E poi, alle categorie di “confessionalizzazione”, “costruzione confessionale” e “disciplinamento sociale”, sviluppate dalla storiografia tedesca a partire dagli anni ’80 e ampiamente recepite in diversi contesti storiografici. Si trattò di proposte interpretative che misero definitivamente in crisi la storia ecclesiastica tradizionale, con le sue rigidità confessionali e ideologiche.

Grazie alla storia sociale e alla cosiddetta “svolta culturale” nuovi temi e oggetti di studio sono entrati a pieno titolo nell’agenda storiografica sui cristianesimi della prima età moderna: ad esempio i corpi in quanto corpi sessuati (*gendered*), le emozioni (stili e regimi emozionali, comunità emozionali), la comunicazione e la medialità, gli spazi fisici.

Va rilevato come all’interno del volume il cattolicesimo (o meglio, i cattolicesimi) sia più rappresentato di altre confessioni, sebbene – come i curatori chiariscono – non per scelta deliberata. Il saggio di Birgit Emich (Francoforte) su “uniformità” e “policentricità” propone un’approfondita disamina teorica delle due categorie, rileggendo in un’originale chiave interpretativa, un caso di studio “classico” nella storia della Chiesa e nelle narrazioni dominanti sull’accentramento e sulla spinta all’uniformità: il papato. L’autrice distingue tra “uniformità formale”, di tipo amministrativo e burocratico, via via sviluppata e perfezionata dalla curia romana, e “uniformità pratica” e materiale sul territorio che, in presenza di una moltitudine di pratiche religiose di lunga data e di appropriazioni locali delle nuove forme tridentine di religiosità, di fatto non riuscì ad affermarsi. Attraverso l’analisi del processo decisionale della Congregazione romana del Concilio – che aveva il compito di interpretare i decreti del Concilio di Trento –, ossia basandosi sulle risposte alle migliaia di richieste che arrivavano da ogni parte del mondo, Emich mostra come su questioni molto importanti a livello locale, che andavano dalla venerazione delle immagini alla canonizzazione dei santi, la Curia fosse restia a imporre un’omogeneizzazione rigorosa. Lungi dal rappresentare un fallimento della centralizzazione amministrativa, tale atteggiamento, ne avrebbe in realtà costituito il presupposto. L’attenzione dedicata ai singoli casi (ma a volte – paradossalmente – il loro accantonamento), la differenziazione delle prassi adottate, la segretezza delle procedure e, in definitiva, un alto grado di flessibilità nei confronti delle chiese locali, permisero al sistema non solo di reggere, ma di affermare la propria centralità su scala globale. Di ambito cattolico è anche il saggio di Christian Windler (Berna) sui missionari cattolici che operano sotto l’egida della compagnia inglese delle Indie orientali, che riprendendo la fortunata categoria di “monarchie composite” coniata da John Elliott, parla di “cattolicesimo composito” per definire i modelli com-

positi e stratificati di azione del cattolicesimo globale e delle sue agenzie missionarie. Interessante notare come nei territori sotto il suo controllo, la Compagnia delle Indie, sebbene al servizio di una monarchia composita “anti-papista”, tollerasse forme pragmatiche di coesistenza tra diverse fedi e di “sociabilità trans-confessionale”.

Un percorso di ricerca particolarmente stimolante, tanto sul piano teorico, quanto per l’originalità della prospettiva e dei casi di studio, è quello offerto da Simon Ditchfield e Linda Nolan (York), sui concetti di appropriazione e *agency* nella costruzione del cattolicesimo romano come religione mondiale. Della “dance of agency”, attraverso la quale gli autori definiscono le dinamiche tra Roma e territori di missione, ma anche tra vecchio e nuovi mondi, entra a far parte anche la materialità degli oggetti: cose, immagini, reliquie, acqua, cera, argento. Sulla scorta della ANT (Actor Network Theory) e delle sfide poste dal “material turn”, Ditchfield e Nolan non limitano la *agency* ai soggetti umani ma la estendono agli oggetti materiali e immateriali che, in tale ottica, sarebbero in grado di reagire e interagire con i corpi umani, e di trasferire gli effetti di tali corpi attraversando contesti e continenti. Questi assunti teorici sono applicati a una serie di casi di studio di notevole fascino: la migrazione (e riappropriazione) di immagini mariane dal Messico coloniale a Roma, alla Cina, a Goa e alla corte Moghul; la circolazione di *agnus dei* sacramentali in cera, di *ex voto* d’argento e di acqua santa da Roma alla Spagna, al Messico e alla Germania; immagini di Cristo scoperte in natura nel Nuovo Mondo e quindi riprodotte; la Santa Casa di Loreto (e le sue molte copie) in viaggio dalla Terra Santa, alla Dalmazia, all’Italia e oltre; i manufatti amerindi di piume in viaggio verso la Spagna e l’Italia, ma anche verso l’Africa orientale e la Cina settentrionale. Questi oggetti assumono ulteriori significati e poteri sacri, attivati dalla migrazione attraverso i continenti. Nella lettura di Ditchfield e Nolan essi agiscono dunque come mediatori per universalizzare il particolare e per particolarizzare l’universale, in un flusso di pratiche di appropriazione plasmate proprio attraverso i materiali di cui gli oggetti sono fatti.

Al centro dei due saggi successivi sono due categorie consolidate negli studi storico-religiosi – accomodamento e tolleranza – qui riproposte in termini innovativi. Ines G. Županov (Parigi), dopo essersi confrontata con la lunga storia del concetto di accomodamento religioso e dei suoi mutamenti di significato, a partire dal mondo antico, attraverso autori medievali (come Maimonide, Agostino, Tommaso), fino alla prima età moderna, epoca nella quale esso assume una connotazione retorica di adattamento dei testi a un pubblico specifico (Erasmus, Montaigne, Shakespeare), approfondisce l’accezione che si afferma nella strategia dei Gesuiti, che ne fanno un concetto chiave delle loro pratiche epistemiche e strategie missionarie. Il tema assume particolare pregnanza nel Settecento, nel contesto delle controversie sui riti cinesi e sui riti malabarici, ed è in questa fase che ne emergono con maggiore chiarezza le basi teoriche, tradotte in strategie pratiche: «immersione nell’apprendimento linguistico e letterario; emulazione di ruoli sociali e culturali; trasposizione semiotica di concetti e pratiche in significati e connotazioni cristiane; argomenti storici tratti dall’antichità europea, paleocristiana» (p.17). L’autrice conclude che sebbene l’accomodamento fosse un metodo usato per espandere una religione universale, paradossalmente, nel corso del processo, esso abbia finito per accettare una pluralità di espressioni religiose. Inoltre «nel difendere sé stesso come metodologia, ha diminuito la portata e la sfera di quelli che erano considerati “fatti religiosi”» (p.146).

Stuart B. Schwartz (Yale) riflette sul tema della tolleranza religiosa in Spagna e in Portogallo e nei loro imperi atlantici, in una originale prospettiva storico-sociale, e abbandonando così le tradizionali narrazioni della storia intellettuale e della storia

delle idee, che si erano concentrate essenzialmente sull'Europa occidentale e centrale e che – per la loro impostazione – avevano escluso realtà come l'India Mughal, la Cina Ming, ma anche l'Europa cattolica meridionale, dominata dalle Inquisizioni. Schwartz riprende in chiave critica e autoriflessiva il filo di una sua lunga e importante ricerca condotta su fonti inquisitoriali spagnole, seguendo le tracce della nota asserzione secondo cui «cada uno se puede salvar en su ley», sostenuta da attori (e attrici) sociali diversi per estrazione, cultura e origini religiose – tra i quali chierici, avvocati, medici, ma anche commercianti, artigiani, soldati, gente comune, e tanto *conversos* o *moriscos*, quanto “vecchi cristiani”. Un'analisi “dal basso”, che punta a mettere in luce le ragioni e la connotazione pragmatica dell'accettazione, della tolleranza e della convivenza col “diverso” nella vita quotidiana. Tale prospettiva contribuisce peraltro a restituire contesti sociali, utili anche a meglio comprendere il terreno (i terreni) i cui le idee stesse di tolleranza e, più tardi, di libertà religiosa, emersero e si affermarono nel corso di tutta l'età moderna. Allargando il contesto di riferimento della circolazione di idee e pratiche agli imperi atlantici e ponendo le proprie ricerche in rapporto con i lavori di altri studiosi (Kaplan, Walsham) che, negli stessi anni avevano lavorato su temi analoghi, lo storico di Yale invita a considerare la problematicità e l'instabilità delle identità religiose dell'età moderna, epoca in cui «non c'erano solo credenti e non credenti ma anche gradi diversi di fede, dubbio e scetticismo» (p.176). Spiegare le ragioni e le modalità di espressione di queste variegate posizioni in rapporto a contesti spesso ostili e all'intolleranza istituzionale di chiese e stati, continua a essere – a suo giudizio – una sfida per gli storici.

Nel capitolo successivo, John-Paul A. Ghobrial (Oxford) sottolinea il valore e l'utilità delle “storie connesse”, per integrare l'analisi in profondità resa possibile dall'approccio microstorico, in una prospettiva dinamica, in grado di indagare anche le connessioni e le relazioni su scala globale. Al centro del saggio sono le ipotesi e i primi risultati di un progetto in corso, che intende raccogliere, connettere e digitalizzare un'ampia gamma di fonti per ora disperse in molti luoghi, per offrire le basi documentarie per ricerche di storia connessa e di processi di mobilità. Ghobrial si propone di studiare le Chiese cristiane orientali non più come minoranze isolate nel mondo islamico, ma sia nei loro rapporti locali con il contesto ottomano, sia nelle connessioni e interazioni tra diverse comunità, sia nelle relazioni con l'Occidente e con l'estremo Oriente.

Eugenio Menegon (Boston) esamina invece il caso di studio della cristianità cinese utilizzando la categoria di “religione locale”, che enfatizza e mette in valore le specificità dei singoli contesti, all'interno di un processo dinamico attraverso il quale specifiche «pratiche cristiane (ad esempio rituali, preghiere o usi di simboli religiosi) e valori (ad esempio la verginità perpetua, celibato, attitudini anti-idolatriche) importate da missionari stranieri, diventano parte dell'esperienza quotidiana religiosa e sociale dei cristiani cinesi che vivono in luoghi specifici, durante i periodi Ming e Qing» (p. 221). Anche in questo caso la riflessione teorica e l'analisi in profondità, offrono le basi per possibili comparazioni solidamente fondate.

A partire dalla categoria di “poli-centricità” e delle sue potenzialità ermeneutiche, Mihai-D. Grigore (Mainz) offre un contributo sull'esicasmismo politico in una prospettiva trans-regionale, in Valacchia e in Moldavia (1300-1500). La tesi argomentata nel saggio sostiene che il passaggio dall'esicasmismo come fenomeno spirituale-mistico alle sue declinazioni pratiche e alla politica, abbia reso visibile l'emergere di un ordine polisistemico che ha saldato le tradizioni ortodosse in uno spazio culturale coeso: quello dell'Ortodossia cristiana orientale.

Il saggio di Jean-Pascal Gay (Louvain-la-Neuve) su «ideologizzazione, pubblicità, politicizzazione e regimi di ecclesialità nel cattolicesimo della prima età moderna» si propone di considerare la dimensione del conflitto come tratto distintivo del cattolicesimo confessionale e di integrare la prospettiva storico-teologica e controversistica in un ambito di storia sociale della comunicazione, della medialità e della sfera pubblica, concentrandosi in particolare sul caso di una controversia intracattolica in Francia: quello della pubblicazione e della circolazione delle *Lettere provinciali* di Pascal, a partire dal 1656.

I due saggi che chiudono la raccolta sono, per la sensibilità di chi scrive, di particolare interesse.

Judith Pollmann (Leiden) riflette su una categoria tanto rilevante, quanto spesso inflazionata e strumentalizzata: quella di identità. Chiarisce di intenderla «per descrivere in che modo le persone pensano e sentono di essere», ma non come questione meramente individuale, quanto piuttosto come costruzione relazionale e come «processo sociale e culturale, condizionato tanto dalla politica, dalla religione e dalla cultura, quanto da questioni socio-economiche, di status, di genere e di etnicità» (p. 281). In una prospettiva posizionata e marcatamente autoriflessiva, Pollmann interroga la storia delle identità religiose della prima età moderna a partire dalla propria esperienza di un ambiente familiare (e di una formazione) post- o “ex cattolica”: una riflessione che la spinge a considerare con finezza i processi di transizione. Si chiede in primo luogo come «gli individui, le famiglie e le comunità abbiano affrontato quella enorme transizione che fu la Riforma» (p. 282). Ripercorrendo il tema attraverso le diverse fasi del proprio percorso di studio e di ricerca e confrontandosi, di conseguenza, con i modi in cui la questione delle identità religiose è stata affrontata in diverse stagioni storiografiche, la storica esplora alcuni casi di studio (in particolare quello dell’avvocato di Utrecht Arnoldus Buchelius, 1565-164, prima cattolico, poi libertino e infine rigoroso calvinista) che evidenziano diverse vie, ragioni, modalità e concezioni della scelta religiosa o, se si vuole, della *agency* religiosa. L’analisi di diverse tipologie di fonti (molte delle quali ascrivibili alla categoria degli egodocumenti) la porta a concludere che: «i credenti comuni facevano le loro scelte religiose non solo sulla base della dottrina, ma soppesavano i diversi e contraddittori, vantaggi della continuità religiosa, della vita devota e dell’armonia tra le componenti civili e quelle religiose dell’ordine sociale». In definitiva la formazione delle identità religiose «è un processo religioso, ma non è *solo* un processo religioso» (p. 292). Anche nel caso dei Paesi Bassi sembra inoltre emergere una *omgangsocumene* (ossia ecumenismo pragmatico, di vita quotidiana) (Frijhoff), ossia una accettazione pragmatica delle differenze religiose nelle interazioni sociali della vita quotidiana. L’ultimo paragrafo del contributo è dedicato al tema della memoria come componente fondamentale della costruzione e della conservazione delle identità religiose e confessionali, e di culture della memoria confessionale – in qualche caso transnazionali – che esistono in ogni comunità religiosa.

Il tema della memoria è centrale anche nel saggio di Alexandra Walsham (Cambridge) che chiude la raccolta, dedicato alle generazioni come prisma attraverso il quale leggere le Riforme inglesi. “Generazione” è un termine polisemico, al confine tra biologico e sociale, tra passato e futuro, tra ascendenza e posterità. Sulla spinta di un presente che invita a riflettere criticamente sulle appartenenze generazionali, sugli scarti e sui conflitti tra generazioni, nel contesto di «eventi e sviluppi determinanti come il cambiamento climatico, la pandemia globale, le crescenti tensioni internazionali e le profonde disarticolazioni politiche come la Brexit» (p. 326), la categoria rivela sempre più il suo potenziale di strumento di analisi storica. Walsham propone

di utilizzare il concetto di generazioni in chiave diacronica, ciclica e lineare allo stesso tempo, come dimostra nei paragrafi dedicati a tre filoni di ricerca da lei seguiti: l'età e il ciclo di vita (anche nei significati metaforici, simbolici e spirituali che avevano in età moderna); l'ascendenza (intesa sia in termini di genealogie – ad esempio delle eresie e delle vere Chiese –, quanto di legami familiari e di rapporti intergenerazionali); la memoria e la costruzione memoriale, in grado di forgiare e alimentare comunità immaginate, che trasmettono storie, documenti e oggetti alla posterità. In ultima analisi il concetto di generazione suggerisce dunque un approccio diacronico che intende il passato come «entità che opera in simbiosi con la consapevolezza del presente e l'attenzione al futuro» (p. 326).

In conclusione, il ricco volume sembra realizzare i suoi intenti di messa a punto storiografica, di riflessione critica sulle categorie interpretative e di proposte metodologiche innovative. I saggi che lo compongono offrono un ampio panorama sulle ricerche attuali sui Cristianesimi – plurali, compositi, policentrici, (g)locali, connessi, della prima età moderna – e suggeriscono nuove possibilità di indagine e originali spunti di riflessione.

Adelisa Malena

GASTONE BRECCIA, *L'ultimo inverno di guerra. Vita e morte sul fronte dimenticato*, IL MULINO, Bologna 2024, pp. 390.

Docente di Storia bizantina e Storia militare antica presso il Dipartimento di Museologia e Beni culturali dell'Università di Pavia, Gastone Breccia è uno dei principali esperti di storia militare in Italia. La lista delle sue pubblicazioni è lunga e include volumi che spaziano dall'antichità (*Il demone della battaglia: Alessandro a Issa*, 2023) fino ai giorni nostri (*Missione fallita. La sconfitta dell'Occidente in Afghanistan*, 2020). Questa ricca produzione è caratterizzata da un approccio inclusivo alla storia militare, che invece di limitarsi ai combattenti e alle fonti da loro prodotte inserisce la dimensione bellica in un discorso più ampio, prestando attenzione ad altri piani e attori.

Le potenzialità euristiche di un simile approccio sono illustrate al meglio dall'ultimo libro di Breccia, edito da Il Mulino e dedicato, come precisa l'aletta posteriore, ai «mesi meno conosciuti della guerra di Liberazione». Per la prima volta, l'A. ricostruisce in maniera analitica le operazioni militari sul fronte italiano nel corso dell'inverno 1944-1945, vale a dire nei mesi compresi tra il celebre Proclama Alexander del novembre 1944 e la ripresa dell'avanzata Alleata in Italia nella primavera 1945. La lacuna è significativa e per certi versi stupefacente, considerata la mole della letteratura, scientifica e non, dedicata alla Resistenza e alla campagna d'Italia nel corso degli ultimi ottant'anni. Al fine di colmarla, l'A. compie uno sforzo considerevole, in due direzioni: da una parte, esaminando le varie tipologie di fonti (pubbliche e riservate) prodotte dai vari attori (Alleati, partigiani, nazifascisti); dall'altra, ponendo l'inverno 1944-1945 in uno scenario più vasto, che tiene conto non solo della campagna d'Italia del 1943-1945 ma anche degli altri fronti di una guerra veramente mondiale (Russia, Normandia, Francia meridionale, ecc.). Il risultato è un testo ricchissimo di informazioni e spunti, che lascia a chi lo deve esaminare l'imbarazzo della scelta.

Alcune delle considerazioni dell'A. hanno particolare rilievo in relazione al dibattito pubblico dei giorni nostri, in Italia e negli Stati Uniti. Pensiamo ad esempio alle pp. 284-285, dove si sottoscrivono le parole di Dianella Gagliani sulla «vulgata

corrente della RSI quale repubblica necessaria per la difesa degli italiani dal *furor teutonicus*», ricordando come «negli ultimi mesi, almeno per quanto riguarda i nuovi richiami di classi e l'organizzazione del lavoro, furono con maggiore frequenza i tedeschi a difendere gli italiani dal furore fascista». E pensiamo, ancora, alle pp. 221-224, dove si riportano i duri giudizi di parte statunitense sul fallimento dell'operazione *Fourth Term*, finalizzata alla conquista di Massa e combattuta da truppe afroamericane nel febbraio 1945, in una fase ancora ben lontana dalla conquista dei diritti civili da parte di questa minoranza. All'insuccesso contribuiscono, spiega l'A., i rapporti complicati tra soldati e ufficiali, «quasi tutti bianchi e provenienti dagli Stati del Sud» – gli Stati ex confederati e schiavisti. Illuminante, a questo proposito, il giudizio di un non meglio precisato ufficiale di Stato maggiore riportato dal maggiore e storico militare Ulysses Lee, nell'importante studio da lui scritto nel dopoguerra ma pubblicato solo nel 1966 (in piena lotta per i diritti civili e due anni prima dell'omicidio di Martin Luther King) sull'impiego delle truppe afroamericane nella Seconda guerra mondiale: «I neri, in generale, non riescono a superare i limiti della loro formazione: non avendo familiarità con la proprietà privata, tendono essere irresponsabili e sottomessi. Il nero si fa prendere facilmente dal panico, e l'ambiente in cui hai vissuto non lo abituato ad accettare delle responsabilità».

Di esempi simili se ne potrebbero citare molti, specie a proposito del riconoscimento, sia pure a denti stretti, dell'azione dei partigiani da parte degli eserciti regolari in lotta; ciò detto, occorre soprattutto sottolineare che, pur essendo uno studio di storia militare incentrato sui combattenti, *L'ultimo inverno di guerra* offre una serie di spunti utili a comprendere il ruolo di gruppi tutt'altro che marginali impattati dal conflitto e disposti, sia pure in modo diverso e non convenzionale, a prendervi parte. La ricerca, infatti, getta luce anche sull'atteggiamento della comunità ecclesiale, di cui il discorso pubblico tende a dare una rappresentazione spesso semplicistica, imperniata sulla vittimizzazione e sulla difesa dei più deboli.

Nell'Italia del tempo, il clero regolare e secolare era una presenza assai familiare, tanto più che nel febbraio del 1929 lo Stato e la Chiesa cattolica avevano siglato i Patti Lateranensi, ponendo fine al lunghissimo contrasto iniziato nel 1870 con la Breccia di Porta Pia e la fine del potere temporale dei papi. Nel corso degli anni Trenta, la ritrovata concordia tra le due sponde del Tevere si era tradotta in un più accentuato sostegno del clero e dei cattolici nei confronti del regime, culminato durante la campagna d'Etiopia del 1935-1936. Certo, le leggi razziali del 1938 e l'alleanza sempre più stretta con la Germania hitleriana, l'entrata nel Secondo conflitto mondiale e perfino l'invasione dell'Unione sovietica erano state accolte con freddezza dalla Chiesa italiana, che tuttavia non aveva messo in discussione il concordato né sciolto i fedeli dal dovere di ubbidire agli ordini delle autorità politiche e militari. Quando però le sorti del conflitto iniziano a mutare e gli angloamericani sbarcano in Sicilia, l'alleanza tra Chiesa e regime inizia anch'essa a traballare, ponendo gli ecclesiastici davanti a nuove e gravose responsabilità.

Nel libro di Breccia, essi appaiono talora alla stregua di comparse o poco più agli occhi degli osservatori stranieri, che li considerano quasi parte del paesaggio e del folklore italiani. Ad esempio, le memorie del generale Mark W. Clark, comandante della Quinta Armata statunitense, ricordano l'ingresso nella Roma liberata nel giugno 1944 e l'incontro fugace in piazza San Pietro con un prete originario di Detroit, che si mette a disposizione (p. 29). Nella maggioranza dei casi, però, la presenza (o assenza) del clero si lega a questioni più serie. In particolare, il secondo capitolo, dedicato alla guerra partigiana, richiama alcuni episodi che hanno per protagonisti i vescovi

– una categoria di cui sarebbe difficile sottovalutare l'importanza. Fin dall'apertura delle ostilità, infatti, essi si erano prodigati per organizzare aiuti e soccorsi alle famiglie di poveri, richiamati, prigionieri, caduti e dispersi; dopo l'armistizio dell'8 settembre, mentre la nazione è allo sbando e le autorità fasciste si danno spesso alla macchia per sfuggire alle ritorsioni tedesche o all'avvicinarsi delle colonne Alleate, sono i vescovi a garantire un minimo di continuità dal punto di vista istituzionale, organizzando nella misura del possibile i servizi pubblici più basilari e, quando necessario, trattando con gli eserciti in lotta. Ad esempio, come viene spiegato a p. 137, nel novembre 1944, mentre la controffensiva nazifascista dopo il proclama Alexander è in pieno svolgimento, il vescovo di Bobbio Bernardo Bertoglio organizza una commissione di laici ed ecclesiastici per andare incontro ai tedeschi e informarli che, data l'assenza di partigiani in città, non sarebbe stato necessario fare rappresaglie ai danni dei civili. A questo primo contatto segue un incontro in vescovado, al termine del quale i tedeschi accettano la proposta, purché non si verificino atti ostili contro le loro truppe. L'accordo viene rispettato: il vescovo si guadagna il titolo di *defensor civitatis* e i soldati della 162a divisione "Turkestan" occupano Bobbio senza colpo ferire né commettere gli stupri e i saccheggi per i quali sono tristemente noti. Com'è facile immaginare, non sempre e anzi quasi mai le cose filano così lisce e i vescovi cercano allora di limitare i danni. Secondo la testimonianza del partigiano Paolo Murialdi (p. 333), il vescovo di Tortona Egisto Domenico Melchiori finisce per accettare in silenzio gli aborti seguiti agli stupri commessi da questi soldati nella sua diocesi. Il problema, comunque, è assai diffuso, al punto che nemmeno gli esponenti più illustri dell'episcopato riescono a eliminarlo. Non per nulla, lo stesso cardinale-arcivescovo di Milano, il benedettino Ildelfonso Schuster, denuncia gli stupri commessi dall'occupante a Zavattarello, in provincia di Pavia. Ovviamente, gli interventi dei vescovi non si limitano ai casi di violenza sessuale, perché la situazione caotica della guerra civile offre occasioni pressoché illimitate di azione e mediazione. Ad esempio, nel dicembre 1944 il vescovo di Pinerolo Gaudenzio Binaschi scrive al comando della Brigata nera "Ather Capelli" per raccomandare gli sbandati che scendono dai monti con il desiderio di riprendere il lavoro in fabbrica o nei campi (p. 329).

Il volume allarga la prospettiva dai palazzi vescovili alle parrocchie. Per certi versi, anche i parroci tentano di intraprendere un'opera di mediazione, sia pure con minore autorevolezza rispetto ai superiori, per evitare o comunque limitare morti e violenze. A p. 136 troviamo l'esempio del parroco di Romagnese (Pavia), che nel novembre 1944 viene inviato dai partigiani azionisti di «Giustizia e Libertà» a trattare con il comando della "Turkestan" i termini di un'eventuale resa, senza successo. In generale, parroci e parrocchie sono investiti con maggiore intensità dagli eventi bellici. Qualche volta, i templi sono danneggiati dai combattimenti e i civili che vi si rifugiano sono feriti o uccisi in maniera intenzionale o fortuita, come era successo nel luglio 1944 nel duomo di San Miniato. Anche quando il fronte è lontano, la chiesa resta il luogo dove si combatte un altro tipo di guerra, come nota giustamente l'A.: la guerra delle informazioni, con partigiani e nazifascisti che si osservano e tentano di carpire tutte le notizie utili ai rispettivi piani. Allo stesso modo, i civili si scambiano informazioni per evitare di restare coinvolti in rappresaglie o rastrellamenti che, come accade a Robilante (Cuneo), possono portare perfino il parroco a figurare tra gli ostaggi. Un'occasione di particolare rilievo sono, per ovvi motivi, i funerali dei caduti, sorta di barometro della situazione politica e militare. A p. 268, l'A. riporta un caso davvero significativo occorso nel marzo 1945 e narrato nel diario di Luigi Minioni. A Intra (Verbano-Cusio-Ossola) hanno luogo nello stesso giorno due funerali: il primo

è quello di un non meglio precisato milite di una Brigata Nera, nella chiesa di S. Giuseppe (qui il clero si limita alla benedizione della salma, senza suonare le campane; la gente non partecipa al rito e la salma è accompagnata al cimitero soltanto dal cappellano militare e dai camerati); il secondo è quello del partigiano Luigi Velati, nella chiesa di S. Leonardo (qui invece si aduna una vera folla e i pochi militi presenti non si azzardano ad arrestare nessuno). Come si vede, il fatto è rivelatore dell'impotenza e disperazione dei fascisti, che a queste date si preparano alla battaglia finale. D'altra parte, nella situazione anormale ed estrema del 1943-1945, perfino i gesti caritatevoli possono avere conseguenze gravissime, come attesta il caso (riportato a p. 277) delle suore che in una notte del febbraio 1945, a rischio della vita, recuperano e ricompongono i corpi dei partigiani della volante Cucciolo uccisi e abbandonati dalla GNR sui monti di Trarego (Verbano-Cusio-Ossola).

L'attenzione prestata al clero e ad altri gruppi poco considerati dalla storia militare classica (come le donne) induce – insieme alla piacevolezza della scrittura, alla smentita di vari luoghi comuni e all'analisi degli archivi di ben tre Paesi – a formulare un giudizio senz'altro positivo sul libro, che risulta fruibile tanto dagli accademici quanto dai non-specialisti. Alla luce di tutto ciò, è legittimo sperare che presto, grazie all'A., quello italiano non sarà più, per riprendere il sottotitolo del volume, il «fronte dimenticato».

Giovanni Cavagnini

CARLOS ÁLVAREZ, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire (1940-1986)*, Les ÉDITIONS DU CERF, Paris 2024, pp. 570.

Avec Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac et Michel de Certeau, sont les jésuites français les plus connus du xx^e siècle. Né en 1925, Certeau a une grosse génération d'écart avec Lubac, né en 1896. Si leur commune naissance dans des familles de l'«ancienne bourgeoisie» (Henri Sonier de Lubac, Michel de la Barge de Certeau) les rapproche, ils ont vécu des expériences cardinales différentes: le combat et la blessure invalidante au cours de la Première Guerre mondiale pour Lubac, l'adolescence au temps de la défaite et de l'Occupation pour Certeau. C'est au cours des «années noires» qu'ils se sont rencontrés et qu'un rapprochement s'est produit entre eux à Lyon, alors que Lubac est professeur à la Faculté de théologie et Certeau élève au Séminaire universitaire, avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Certeau n'est pas à proprement parler l'élève de Lubac, mais une grande connivence naît entre les deux hommes, dont témoigne leur correspondance (François Trémolières, *Michel de Certeau, Henri de Lubac: une correspondance*, dans «Recherches de science religieuse» 106 [2018], p. 591-609). Le cadet admire le grand théologien qu'est Lubac, auquel il attribue son entrée chez les jésuites, et le suit dans sa volonté de vivifier la théologie par la patristique (fondation de la collection «Sources chrétiennes» en 1942). Devenu jésuite, sa proximité envers celui qu'il considère comme un maître le conduit à déplorer les sanctions dont il est victime de la part de ses supérieurs en 1950 (Étienne Fouilloux - Bernard Joassart, *Les jésuites français dans la tourmente (1949-1951). Rapports Dhanis, affaire de Fourvière et encyclique «Humani generis»*, Brepols Turnhout 2024).

Les rapproche surtout le rôle que tous deux attribuent à la mystique, comme sommet de la vie chrétienne. Dans une lettre célèbre à l'abbé Jules Monchanin, le

père de Lubac définit ainsi son projet intellectuel, en 1939: «Repenser tout à la lumière de la théologie et celle-ci par la mystique en la dégageant de tout l'accessoire et retrouvant, par la seule spiritualité tout l'essentiel» (citation, p. 10). Dix ou douze ans plus tard, il sait que les soupçons dont il est l'objet l'empêcheront de réaliser un tel projet. Aussi s'attache-t-il de plus en plus à Certeau qui, dès la fin sa formation jésuite, s'engage dans une carrière d'historien de la mystique, avec la publication savante du journal de son prestigieux confrère Pierre Favre, compagnon d'Ignace de Loyola (sur la carrière précoce de Certeau comme historien de la mystique, voir Claude Langlois, *Michel de Certeau avant «Certeau»: les apprentissages de l'écriture (1954-1968)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2022).

Mais l'accord des deux hommes ne survit pas aux remous qui accompagnent et suivent le concile Vatican II, auquel Lubac a travaillé comme expert et dont Certeau accueille avec joie les textes, tout en pointant les problèmes non résolus ou apparus depuis. Le litige entre les deux jésuites ne tarde pourtant pas à apparaître puis à s'approfondir. Il porte sur deux points principaux: la place à accorder aux sciences humaines dans la démarche théologique et le sens de la mystique qui est au cœur de leurs communes préoccupations. Pur théologien, Lubac se méfie des sciences humaines dans lesquelles il voit, au mieux, des servantes de la théologie; au pire, des théologies de substitution faisant bon marché de la tradition de l'Église dont il se veut le fidèle serviteur. Dès le début des années 1960, Certeau comprend le rôle que les sciences humaines sont appelées à jouer dans le développement des idées. Aussi se familiarise-t-il avec plusieurs d'entre elles (ethnologie, linguistique, psychanalyse). De cette plongée dans un univers étranger à la théologie, il retire la conviction que la foi chrétienne, pour survivre, doit passer par l'épreuve du feu de ces nouvelles disciplines conquérantes.

Plus grave encore est le différend qui oppose les deux jésuites sur la mystique. Pour Lubac, elle ne peut être qu'un achèvement de la théologie, fondée elle-même sur la récapitulation de la grande tradition de l'Église. Pour l'historien qu'est devenu Certeau, la «fable mystique» a été de tout temps et demeure une sorte d'analyseur des croyances et de la foi, une sorte de béance dans le discours religieux qui en révèle les multiples facettes et les fractures. Elle permet, entre autres moyens, de créer la «rupture instauratrice» (1971) salutaire pour la survie d'un christianisme désormais «éclaté» (1974). Alors que Certeau conserve son affectueuse déférence envers Lubac, celui-ci n'a pas de mots assez durs, en privé, contre la «trahison» de celui qu'il considérait, peu ou prou, comme son fils spirituel. En public, il inclut le second Certeau, qu'il renie, dans la filière du joachimisme dont il veut démontrer l'influence délétère à travers les siècles. Il reproche en outre à Certeau d'être, avec le philosophe et théologien Georges Morel, le mauvais maître auquel se réfèrent les jeunes jésuites qui quittent alors la Compagnie. Le divorce est consommé jusqu'à la mort prématurée de Certeau en 1986. Lubac lui survivra jusqu'en 1991.

Écrire ses vies croisées dans toute leur complexité «à parts égales», c'est-à-dire sans prendre partie pour l'un ou l'autre des protagonistes était un tour de force. Le père Carlos Álvarez, jésuite chilien, l'a réussi dans ce livre qui était à l'origine une thèse de théologie des Facultés Loyola Paris. Non seulement il connaît remarquablement l'œuvre abondante de ses deux héros, mais aussi l'abondante bibliographie les concernant et encore les archives françaises et romaines de la Compagnie de Jésus, qui lui permettent d'apporter beaucoup de neuf dans une histoire qu'on croyait connaître. Sa double compétence d'historien et de théologien s'accompagne d'une finesse d'analyse sur des questions complexes qui emportent la conviction. Son livre fera

date, car il n'est pas seulement l'histoire joyeuse puis douloureuse des rapports entre deux géants de la pensée catholique contemporaine mais, à travers eux, l'histoire de deux moments majeurs de celle-ci: celui du ressourcement conciliaire illustré par Lubac, et celui de la « crise catholique » consécutive illustré par Certeau.

Étienne Fouilloux

DARIO E. VIGANÒ (ed.), *Papi e media. Redazione e ricezione dei documenti di Pio XI e Pio XII su cinema, radio e tv*, IL MULINO, Bologna 2023, pp. 231.

Negli ultimi anni, l'accesso ai documenti d'archivio prodotti durante il pontificato di Pio XII, e più segnatamente alle fonti conservate presso l'Archivio Apostolico Vaticano, ha permesso alla comunità scientifica di fare luce su una serie di questioni a lungo discusse. Il campo dei film e media studies, nelle ricerche dedicate ai complessi rapporti tra il cattolicesimo e gli strumenti di comunicazione di massa, ha beneficiato di questa opportunità per rinnovare il quadro del sapere sulle politiche cinematografiche e di regolamentazione dei media da parte della Santa Sede. Lo studio di queste fonti inedite pone tuttora i ricercatori e le ricercatrici nelle migliori condizioni per poter delineare, via via con maggior accuratezza, continuità e discontinuità contenutistiche e di metodo tra le *governance* di Pio XII e del suo predecessore Pio XI. In linea con queste prospettive di ricerca, il volume *Papi e media* offre un primo accurato resoconto sui processi storico-culturali che avrebbero condizionato le decisioni istituzionali dei due pontificati in materia di gestione dei media. Nel farlo, gli autori ricostruiscono i diversi iter redazionali dei documenti di magistero promulgati dai due papi tra il 1936 e il 1957, dando ulteriore risalto all'euristica sullo studio tanto delle politiche di sorveglianza e repressione, quanto delle strategie propositive ed espressive maturate nel corso degli anni dalla Chiesa in relazione agli sviluppi della radio, del cinema e della televisione.

Il volume si compone di quattro capitoli dedicati ai quattro principali documenti di riferimento in materia, qui discussi in una prospettiva storiografica rispettivamente da Dario E. Viganò, Gianluca della Maggiore, Federico Ruozzi e Raffaella Perin.

Procedendo cronologicamente, il contributo di Gianluca della Maggiore si interroga sul primo documento pontificio interamente dedicato al cinematografo, l'enciclica *Vigilanti cura* di Pio XI emanata il 29 giugno 1936. Il saggio espande nello specifico il quadro di riferimento epistemologico sulla lavorazione dell'enciclica, ponendo maggiore enfasi sui retroscena che avrebbero coinvolto più soggetti internazionali, per convalidare infine il peso del medium nell'*agenda setting* della Santa Sede negli anni del pontificato di Achille Ratti. L'esame delle carte, oggi conservate nell'archivio della seconda sezione della Segreteria di Stato – quella dedicata ai rapporti con gli Stati – consente anzitutto all'autore di determinare quali fossero le posizioni dei diversi attori coinvolti nei processi preparatori, e quali le grandi questioni di contorno alla luce della «sfida culturale, sociale, politica, geopolitica e georeligiosa» (p. 59) che il medium poneva alla Chiesa per il suo graduale ascendente sulle abitudini e i consumi delle masse. In particolare, i documenti avallano le considerazioni, già espresse altrove dall'autore (vedasi Gianluca della Maggiore, *Catholic Reconquests, Totalitarian Projects, Global Perspectives*, in G. della Maggiore - T. Subini, *Catholicism and Cinema. Modernization and Modernity*, Mimesis International, Milano 2018), sul ruolo avuto dai padri della Compagnia di Gesù e in particolare del gesuita statunitense Daniel A. Lord, co-autore assieme a Martin Quigley del famigerato co-

dice Hays. A suggerirne per primo il nome al segretario di Stato, Eugenio Pacelli, fu il generale della Compagnia, Włodzimierz Ledóchowski, convinto che la precedente esperienza redazionale del codice potesse favorire la preparazione del materiale per la struttura e i contenuti dell'enciclica. L'incarico affidato a Lord sottende idealmente un'impostazione "americana" all'enciclica, di fatto confermata dal flusso di discorsi portati ad esempio nel saggio. In tal senso, della Maggiore sceglie di accostarvi l'aggettivo *americana*, dando alla lettura del documento una sua connotazione geografica e culturale specifica e riconosciuta, parimenti, dalla stampa e dall'episcopato statunitense dell'epoca. Entrambi, infatti, salutano con entusiasmo l'avvenuta pubblicazione di un testo pensato per inasprire alla radice l'intervento morale sul medium, evidenziandone le terminologie di linguaggio e di metodi chiamati a incidere a fondo tanto nei gangli del sistema sociale statunitense, quanto nell'industria produttiva hollywoodiana. Secondo l'autore, l'enciclica *americana* sul cinema avrebbe dunque il merito di aver sollevato negli ambienti istituzionali cattolici alcune prime questioni concernenti il medium, la sua morale e le sue potenzialità da dover piegare in favore della trasmissione del messaggio della Chiesa, e di averlo fatto direttamente nella patria della più grande industria cinematografica del mondo.

Il documento di Pio XI dette così una prima linea politica per la Chiesa in materia di cinema che, di fatto, avrà un seguito fino almeno agli anni Cinquanta. Frattanto, la diffusione capillare di un nuovo medium di massa, com'è la televisione, impone alle gerarchie ecclesiastiche un ulteriore sforzo politico. Il contributo di Federico Ruoizzi indaga a tale riguardo le risposte della Chiesa al fenomeno televisivo di inizio decennio, mettendo in luce le risonanze dell'esortazione apostolica di Pio XII sul medium, *I rapidi progressi*, del 1° gennaio 1954. Le ragioni e l'impostazione del saggio sono del tutto originali. Paradossalmente, la letteratura sulla storia della televisione italiana si è dimostrata più interessata all'esortazione rispetto a quanto invece dimostrato dagli storici e dalle storiche del cristianesimo. Eppure, tanto per la Chiesa quanto per il pontefice in prima persona, la televisione è da considerarsi, alla pari del cinema, un medium da imbrigliare per farne, anzitutto, un alleato nella propagazione del credo cristiano. L'esame dell'autore riferisce pertanto sulla presenza nell'archivio della Segreteria di Stato vaticana di tre versioni del documento frutto del lavoro di chi, come mons. Antonio Bacci e mons. Giovanni Battista Montini, se ne interessa sul piano testuale e contenutistico.

La versione ufficiale, composta da undici pagine dattiloscritte firmate in calce da Pio XII, diviene presto «il manifesto per una chiamata alle armi dei cattolici» (p. 120) paragonabile, in senso figurato, a una *santa crociata* per il suo invito a sorvegliare le trasmissioni televisive alla luce dei presunti rischi per il pubblico più giovane ed esposto. Secondo Ruoizzi, dunque, diversamente dalle precedenti esperienze registrate in altri paesi, «il fatto che fosse Pio XII in persona a pronunciarsi in occasione dell'avvio delle trasmissioni italiane rendeva il documento [...] comunque rilevante per l'intero urbe cattolico, come si può comprendere poi dalla circolazione di tale documento, dalla ricezione e dalle richieste che arrivarono in Segreteria di Stato nelle settimane successive» (p. 121).

I mutamenti del paesaggio mediatico, e l'affacciarsi di nuovi gusti e forme di consumo nelle audiences, sollecitano di lì a breve la Chiesa di Pacelli a rinnovare ugualmente il proprio modello politico di riferimento. Anche per queste ragioni, nel 1955 Pio XII pronuncia *due discorsi sul film ideale* (21 giugno e 28 ottobre) nell'ottica di esortare i fedeli ad accostarsi al cinema per inquadrarlo, soprattutto, come possibile mezzo di apostolato. Il saggio di Raffaella Perin dedica ai due discorsi un

approfondimento inedito sulle loro ricezioni globali all'interno del mondo cattolico e dell'industria cinematografica. Più precisamente, l'accento viene posto sulle presunte distinzioni linguistiche e di approccio che i documenti di Pacelli denotano se confrontati con l'enciclica di Pio XI e con il suo atteggiamento primariamente negativo nei confronti del medium. Facendo quindi seguito alle carte conservate in Archivio Apostolico, Perin si sofferma «sulla chiarezza, profondità e perfezione stilistica del discorso sul cinema» (p. 154) chiosata nei documenti vaticani, e non di certo dissimile ai contenuti pubblicati nei migliori manuali di estetica e di teorie del cinema del tempo. Lo slancio positivo verosimilmente sprigionato dalle parole di Pio XII è argomento dibattuto nella letteratura chiamata in causa dall'autrice. È proprio questa a fare da ideale cornice per la ricostruzione delle ipotesi concernenti la preparazione redazionale di due documenti rivelatisi esortazioni in favore del cinema inteso come strumento di educazione sociale. Secondo Perin, infatti, «alla luce delle nuove acquisizioni filmologiche e sociologiche», i due discorsi rinnovavano «l'esercizio di vigilanza sul cinema», promuovendolo «come mezzo di apostolato» e fornendo «indicazioni precise su come fare in modo che i film contribuissero a forgiare la società in senso cristiano» (p. 154). Malgrado le esortazioni del pontefice non facciano breccia, come sperato, nelle decisioni artistiche dei produttori cinematografici, non si può fare a meno di constatare come queste vengano accolte e studiate, al punto da diventare «la base per un rinnovamento dell'apostolato» (p. 164) sulla scia degli sconvolgimenti in corso nelle società moderne. In questo senso, i processi di redazione, prima, e i contenuti tradotti, poi, sintetizzerebbero al meglio gli intenti e le preoccupazioni di Pacelli, «tali da giustificare non solo il contenuto dei discorsi sul film ideale ma anche quello dell'enciclica *Miranda prorsus*» (p. 165), pubblicata dallo stesso pontefice l'8 settembre 1957.

A distanza di poco meno di due anni, il successivo documento condensa in via ulteriore la visione di Pio XII sul cinema, estendendo più in generale gli orizzonti di interesse alle potenzialità e ai pericoli associati agli strumenti di comunicazione di massa. Se ne parla, in chiusura di volume, nel contributo che Dario E. Viganò dedica alla *Miranda prorsus* esaminandone il «complesso processo (durato quasi tre anni) che portò alla promulgazione dell'enciclica» (p. 17). Il saggio pone soprattutto l'accento sui ruoli della neonata Pontificia Commissione per la cinematografia, la radio e la televisione, del suo presidente mons. Martin John O'Connor, del segretario esecutivo mons. Galletto e del sostituto alla Segreteria di Stato, mons. Montini, i quali «impressero una chiara svolta alle politiche vaticane sui media» (p. 17) dell'epoca, sulla scorta anche della scrittura e promulgazione del documento. Le carte presenti in Archivio Apostolico danno conto, in modo particolare, dell'ampio sforzo congiunto per la redazione e la diffusione planetaria dell'enciclica. Sulla sua trasmissione ai singoli ordini di ogni paese, mons. O'Connor tiene a specificare, in occasione di una riunione del consiglio della Pontificia nel dicembre 1957, la grande risonanza ottenuta in tutto il mondo. Dello stesso parere è mons. Angelo Dell'Acqua, portavoce in quella sede delle parole di letizia espresse dal papa in favore del lavoro svolto dalla Pontificia Commissione nel processo ideativo. L'attenzione di Viganò si sposta dunque sulla sua fortuna registrata presso l'episcopato nordamericano. Così come già avvenuto con la precedente enciclica sul cinema di Pio XI, anche in questo caso l'episcopato degli Stati Uniti sposa «immediatamente la nuova ottica di considerazione sistemica dei mezzi audiovisivi proposta dall'enciclica» (p. 213) di Pacelli. Infatti, i vescovi statunitensi, riunitisi in assemblea, «avevano preso due importanti decisioni per la fedele attuazione delle [sue] direttive», specie riguardo al «sistema

di classificazione morale dei film, usato da vent'anni dalla Legion of Decency», e ora «modificato in conformità con le raccomandazioni pontificie per corrispondere meglio alle necessità spirituali dei fedeli» (p. 213). Lo stesso accade nel resto del mondo, dove il documento parrebbe ottenere un pressoché unanime riscontro tra i cattolici. Dato allora il suo impatto, Viganò si chiede se il documento chiuda idealmente una vecchia fase per la Chiesa in materia di media o se, al contrario, ne apra in verità una nuova. Collocata nel quadro della trentennale politica sui media di Pio XII, l'enciclica presenta più di una contraddizione a tale riguardo. Nelle sue circa seimila parole, esplicita la volontà «di controllare, indirizzare ed anche contrastare la modernità espressa dai nuovi mezzi» ma, al contempo, conferma «un'accettazione di questi strumenti quali espressioni di un mondo moderno nel pieno di mutamenti epocali» (p. 215). Nonostante le ambiguità, il documento indirizza le prospettive della Chiesa, dei suoi fedeli e del pontefice in un dialogo con la modernità. In risposta ai suoi interrogativi, l'autore sceglie pertanto di non attribuire all'enciclica il valore di spartiacque, bensì di assortimento di idee, contenuti, metodi e prospettive ove sono sottesi «i semi di quel cammino di maturazione nella consapevolezza» antropologica, culturale, politica e sociale dei media «che solo Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II avrebbero saputo rielaborare in un vero e proprio cambio di paradigma del cattolicesimo contemporaneo verso il sistema comunicativo» (p. 215).

L'insieme dei quattro contributi rivela e approfondisce le trame e gli effetti dei documenti che hanno contribuito nel tempo a regolamentare i complessi rapporti tra la Chiesa e il sistema dei media. Ne emerge così, sin dal titolo, una pluralità di soggetti, fonti, idee e discorsi, restituita da ciascun autore, che fa del volume uno snodo fondamentale per l'avanzamento delle ricerche storico-culturali nell'ambito dei *religious e film studies*.

Steven Stergar

MARCO RONCALLI, *Giovanni XXIII e Paolo VI. Due vite intrecciate*, MORCELLIANA, Brescia 2023, pp. 285.

La biografia incrociata di Giovanni XXIII e Paolo VI di Marco Roncalli si colloca in una linea storiografica ben determinata. In contrapposizione con una certa scuola che insiste sulla discontinuità tra i due papi del concilio, essa dimostra la perfetta sintonia (e quindi la perfetta continuità) tra il papa dell'aggiornamento e il papa della riforma postconciliare.

In quanto pronipote di Angelo Giuseppe Roncalli, autore di una biografia di riferimento del suo prozio e curatore della corrispondenza di quest'ultimo con Giambattista Montini, l'autore era ben preparato a compiere una tale rilettura dei loro percorsi. Il risultato è assai convincente, anche se qualche punto interrogativo rimane alla fine del libro. La loro convergenza di vedute, garanzia di una futura continuità tra i due pontificati, sembrava evidente anche a un osservatore così attento della vita della Chiesa del suo tempo come era il sacerdote fiorentino "progressista" Ernesto Balducci. All'indomani dell'elezione del primo al soglio di Pietro, egli annotò, in modo premonitorio, nel suo diario: «Ogni pericolo sembra scongiurato, dopo la morte di Pio XII e il prevalere con Roncalli delle tendenze montiniane. Montini in questo periodo ha dominato con la sua figura e con la sua parola sempre nobile e aperta la coscienza dei cattolici liberi. Sarà certo il futuro Papa» (4 novembre 1958; vedasi E. Balducci, *Diari (1945-1978)*, a cura di Maria Paiano, Morcelliana, Brescia 2009, p. 422).

L'autore insiste giustamente sulle loro comuni radici lombarde (Sotto «il bel cielo lombardo»), all'insegna di un cattolicesimo associativo fortemente radicato, più clericale e "conservatore" a Bergamo, più aperto alla collaborazione dei laici e all'innovazione a Brescia. Ambedue non cessarono di testimoniare il loro profondo attaccamento alla terra natale: il primo, come segretario del vescovo di Bergamo, mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi (1905-1914), e come storico con la pubblicazione degli *Atti della visita apostolica di San Carlo a Bergamo nel 1575*, ha «offerto alla diocesi nativa» i primi quarant'anni della sua vita, mentre il secondo, con la fondazione del giornale *La Fionda* (1918-1926), poi successivamente con quella della casa editrice La Morcelliana (1925), ha dato un contributo significativo alla vita culturale della sua città. La memoria dei due santi pontefici è stata del resto ben custodita e valorizzata in entrambe le città, grazie soprattutto alla dedizione dei loro due rispettivi segretari, l'arcivescovo e futuro cardinale Loris Capovilla e l'arcivescovo Pasquale Macchi: sia la Fondazione Papa Giovanni xxiii di Bergamo che l'Istituto Internazionale Paolo vi di Concesio (Brescia) hanno svolto e continuano a svolgere un ruolo decisivo nella promozione degli studi roncalliani e montiniani.

Le loro radici lombarde alimentarono un vibrante patriottismo che trovò la sua massima espressione al tempo della Grande Guerra: «voi, i nostri soldati, siete il cuore d'Italia, e si vive dove batte tutto il cuore della Nazione» scriveva il giovane Montini a un conoscente. «Noi facciamo il nostro dovere guardando in alto. Gli uomini che ci hanno governato e ci governano non meritano i nostri sacrifici, ma la patria oggi in pericolo li merita tutti. Gli uomini passano e la patria resta» affermava Roncalli, cappellano militare, in una lettera al fratello Giuseppe, soldato al fronte, nel dicembre 1917 (p. 28).

La loro comune formazione romana, sullo sfondo della nascente crisi modernista per Roncalli e dell'ascesa del fascismo al potere (All'alba del Ventennio) per Montini, fu un altro fattore che unì i loro destini. Fu a Roma, durante l'Anno Santo del 1925, che i due sacerdoti si incontrarono per la prima volta. «Da allora, nonostante il lungo periodo di Roncalli fuori dall'Italia, la relazione fra i due sarebbe continuata trasformandosi in un'amicizia discreta, segnata per entrambi da una fede granitica e da un forte amore per la Chiesa e per gli uomini» (p. 48).

Nominato visitatore apostolico in Bulgaria (1925-1934), Roncalli iniziò una carriera diplomatica al servizio della Santa Sede per la quale nulla lo predisponesse e che proseguì come delegato apostolico a Istanbul e ad Atene (1935-1944), poi come nunzio apostolico a Parigi (1945-1953). Dopo una breve parentesi alla nunziatura di Varsavia (nell'estate del 1923), Montini seguì un percorso per così dire "inverso", iniziando, dopo la feconda parentesi da assistente ecclesiastico della FUCI (1925-1933), una carriera burocratica in segreteria di Stato che lo fece diventare uno dei più stretti collaboratori prima di Pio xi e poi, soprattutto, di Pio xii durante la guerra e nell'immediato dopoguerra.

Negli anni Cinquanta le loro carriere convergono nuovamente, trovandosi entrambi, a poco più di un anno di distanza l'uno dall'altro, propulsi alla guida di due delle maggiori diocesi italiane: Venezia (per Roncalli, nel marzo del 1953) e Milano (per Montini, nel novembre 1954). Questa "fraternità episcopale" sullo sfondo della fine del lungo regno pacelliano li portò a voler «costruire un ponte tra Milano e Venezia». Il loro incontro a Ca' Maitino di Sotto il Monte, nella residenza estiva di Roncalli, in occasione della festa dell'Assunta del 1955, fu altamente simbolico a questo proposito. La Missione cittadina di Milano e il Sinodo diocesano di Venezia, nell'autunno del 1957, appaiono come due iniziative convergenti volte a dare nuova linfa alla vita della Chiesa al livello locale.

La morte di Pio XII (9 ottobre 1958) segnò una svolta nella loro traiettoria, ma anche nel corso della storia della Chiesa contemporanea. L'assenza dell'arcivescovo di Milano dal conclave che portò all'elezione del patriarca di Venezia fu vivamente deplorata dal futuro nuovo pontefice. «Se Montini fosse cardinale, il mio voto andrebbe senza alcun dubbio a lui», avrebbe confidato, secondo il suo fedele segretario Loris Capovilla, prima della sua partenza per Roma (p. 168). Una delle sue prime decisioni fu quella di nominare cardinale il suo amico, pur mantenendolo nella sede di Milano: «il governo della diocesi di Milano è di per sé il massimo che un ecclesiastico possa rendere alla Chiesa in Italia, anche con riferimento alla Chiesa universale», rispose il cardinale Roncalli al cardinale Pizzardo preoccupato per la possibile nomina di Montini a segretario di Stato (p. 169). In un appunto manoscritto scritto dopo la sua prima udienza con il nuovo papa nel dicembre 1958, Montini scriveva: «Egli si dimostrò pieno di affetto quasi volesse confortarmi nel mio ministero episcopale milanese, lasciandomi comprendere che esso era oggetto di riserve o di critiche, di cui io non avevo alcun sentore» (p. 176). L'annuncio del concilio fu una sorpresa per il neo-cardinale, che pare non ne fosse stato informato in precedenza. Di fronte alle resistenze di parte della Curia, l'arcivescovo di Milano sarebbe stato il miglior alleato di Giovanni XXIII nel portare avanti il suo programma di aggiornamento della Chiesa.

Al termine di questa stimolante e ben documentata biografia dei due papi del concilio, si possono fare due tipi di considerazioni. La prima riguarda i due momenti salienti della loro collaborazione: la Seconda Guerra mondiale e il Concilio Vaticano II. Sul primo punto, l'autore suggerisce l'esistenza di un "rapporto privilegiato" tra il delegato apostolico a Istanbul e il sostituto alla segreteria di Stato che si sarebbe tradotto «in qualche occasione dal ricorso a una doppia corrispondenza, parallela a quella ufficiale», come lo dimostra la ben nota lettera di Roncalli a Montini del 23 aprile 1942: «Questa lettera è assolutamente confidenziale. Ella vedrà quale uso farne. Ma la ispira il desiderio di nulla trascurare da parte mia di ciò che si accosta più o meno alle auguste sollecitudini del S. Padre in momenti così trepidi e così gravi per gli interessi della Chiesa e per la salute del mondo» (pp. 82-83). Gli archivi del pontificato di Pio XII, a cui Marco Roncalli non ha avuto accesso, forse non hanno ancora svelato tutti i loro segreti su questa feconda collaborazione, in particolare per quanto riguarda la politica umanitaria della Santa Sede negli ultimi mesi del conflitto. Sul secondo punto, l'autore sottolinea la consapevolezza in Paolo VI «dell'importanza della continuità con Giovanni XXIII, con le attese del Concilio e nel Concilio» (p. 264), dimenticando le critiche del cardinale Montini circa l'assenza di un "piano organico, logico e ideale" all'inizio della prima sessione e l'autocritica di papa Roncalli, alla fine della stessa prima sessione, per non aver esercitato a sufficienza il suo ruolo di "presidente" dell'assemblea conciliare. Paolo VI si è mostrato molto più "interventista" rispetto a Giovanni XXIII nel processo di elaborazione dei documenti, inaugurando così un "nuovo stile di collaborazione" (Joseph Ratzinger) tra primato e episcopato (cf. J. Ratzinger, *Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Artège Editions, Perpignan 2011, p. 87). Questa differenza nell'interpretare il proprio ruolo era dovuta alla differenza delle loro personalità (temperamento, stile, cultura), ma anche, mi sembra, alla diversità delle loro esperienze prima del pontificato.

La seconda osservazione riguarda la loro meno evidente sintonia su due questioni centrali della storia politica e religiosa del Novecento: il fascismo e Israele. Se il libro sottolinea l'antifascismo viscerale di Montini, ereditato dalla tradizione "popolare" del padre, e il suo sostegno indefettibile alla Democrazia cristiana di Alcide de Gasperi, poco si sofferma sui reali sentimenti di Roncalli nei confronti del regime

mussoliniano. Nel 1924, in una lettera alla famiglia, egli affermava «che la salute d'Italia non può venire neanche da Mussolini per quanto sia un uomo d'ingegno», nel 1954, in un discorso tenuto in occasione del venticinquesimo anniversario dei Patti lateranensi, il patriarca di Venezia non mancò di lodare l'artefice della Conciliazione, «quell'uomo che la Provvidenza fece incontrare al Santo Padre Pio XI» (p. 116). Anche l'atteggiamento dei due prelati nei confronti di Israele e della questione ebraica in generale avrebbe meritato maggiore attenzione.

Mentre papa Roncalli ha avuto un ruolo decisivo nel rivedere l'atteggiamento della Chiesa nei confronti dell'ebraismo (in particolare eliminando l'infamante epiteto "*perfidis Iudaeis*" dalla preghiera del Venerdì Santo), papa Montini non ha mostrato lo stesso zelo nel porre fine alla lunga tradizione dell'antigiudaismo cristiano negli anni postconciliari. Queste poche riserve conclusive non tolgono nulla al giudizio positivo che lo storico può dare di questo lavoro empatico, basato su una solida conoscenza delle fonti edite o no (soprattutto roncalliane) e della produzione storiografica (soprattutto italiana) sul "papa buono" e sul "papa amletico".

Philippe Chenaux

DANIELA SARESELLA, *L'ultima DC. Il cattolicesimo democratico e la fine dell'unità politica (1974-1994)*, CAROCCI, Roma 2024, pp. 244.

Il libro affonda le proprie radici nel quadro già abbastanza noto del cattolicesimo politico, nella fattispecie di quello democratico individuato e definito dall'esperienza della Rivoluzione francese. Una espressione che ha avuto inizio alla fine del Settecento: «Sua caratteristica fu la capacità di tenere insieme una concezione laica della politica e l'attenzione per la giustizia e l'uguaglianza: i cattolici democratici hanno sempre apprezzato, infatti, la laicità moderna dello Stato, senza rimpianti per la strumentalizzazione religiosa del potere politico, e si sono posti nelle condizioni di cogliere "i portati positivi (evangelici) delle rivoluzioni contemporanee", contro ogni integrismo antimoderno» (p. 18). Un terreno, quello degli studi sul cattolicesimo democratico e sulla espressione politico-partitica che ha prodotto importanti studi di carattere storico che aiutano ad inquadrare il periodo e le forze che in esso si calarono. E tale, per profondità e conoscenza del tema, è quello di Daniela Saresella.

Nel lavoro in questione il tema viene sviluppato affrontando non solo l'ultimo periodo dell'organizzazione politica dei cattolici italiani riunitisi in modo maggioritario attorno alla Democrazia cristiana, ma anche questioni più ampie nazionali e internazionali. Tanto da far apparire il titolo forse eccessivamente puntato sulla parte finale dell'esperienza politica democristiana, vista l'attenzione che va soprattutto, nell'ultima parte, a tutta quella galassia che progressivamente operò un distacco dalla Dc. La quale si manifestò in termini politici, religiosi e sociali soprattutto nell'abbandono dell'idea che i cattolici dovessero vivere la propria esperienza politica unitariamente.

Il volume di Saresella, anche in linea con i suoi precedenti e pregevoli studi (come quello sulle riviste cattoliche durante il Concilio: cf. Daniela Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento [1958-1968]*, Morcelliana, Brescia 2005), è in special modo una riflessione sulla cultura, sia politica che religiosa, che si sviluppò nel cattolicesimo italiano nel periodo in cui vennero gradualmente a mancare alcuni punti di riferimento sia interni che internazionali. Nel momento in cui, sostanzialmente, questi o scomparvero o mutarono nella loro organizzazione e nella loro espressione politica. E tale aspetto è colto a partire

dal necessario confronto con una modernità che mutava nei propri cardini anche sull'onda della crisi economica e di nuovi equilibri internazionali.

Una diade di questioni e riflessioni sembra percorrere il lavoro quasi orizzontalmente: in che termini si può parlare di cultura cattolica, tanto quanto si può discutere di cultura propriamente democristiana?

In che misura i due termini si sovrappongono e dove, altresì, ed eventualmente, divergono in usi e definizioni? Posto che la cultura politica degli esponenti democristiani era cultura cattolica e che questa molto spesso venne assorbita e declinata nell'impegno politico e partitico dello Scudocrociato.

L'autrice si concentra principalmente sulle diverse declinazioni del rapporto non solo tra fede e politica ma tra fede e passo lungo, se così si può dire, della storia nelle sue complessità. Nel momento in cui questo si faceva lungo e accelerato. In questo modo descrive sinteticamente ma efficacemente i caratteri culturali, religiosi e politici del confronto tra il movimento di don Giussani e Giuseppe Lazzati. Un confronto/scontro che rappresentava paradigmaticamente la complessità di quel mutamento di coordinate ecclesiali e sociali cui si trova di fronte il mondo cattolico: «Gli intellettuali cattolici democratici [...] non mostravano simpatia nei confronti dell'affermarsi di concezioni integraliste all'interno della Chiesa e si dichiaravano scettici nei confronti di una fede che si manifestava e si riduceva al numero degli iscritti e dei presenti, ma soprattutto condannavano i gruppi che intendevano creare la propria identità attraverso l'individuazione di un nemico» (p. 102).

La Chiesa mutava il proprio approccio rispetto alla politica e al rapporto con i partiti sulla scia dei due referendum sul divorzio e sull'aborto. I quali da un lato "schiacciavano" nella propria autonomia, se così si può dire, una laicità cattolica impegnata in prima fila nel confronto con la contemporaneità contrassegnata da una incipiente secolarizzazione dei costumi. Mentre dall'altro, in una sorta di eterogenesi dei fini, certificavano (con anticipo) il termine e l'esaurimento della centralità e del ruolo del cosiddetto partito cristiano al potere: «La sconfitta referendaria suscitò nel mondo cattolico un serrato confronto sulla "questione democristiana" e avviò una riflessione sulle contraddizioni e sui problemi che attanagliavano il partito: il clientelismo, una gestione disinvoltata del potere e collusioni con settori antidemocratici dello Stato» (p. 55).

Gli anni Settanta fecero emergere (con ancora maggiore decisione) il protagonismo intellettuale e politico di Aldo Moro. Il decennio pose dinanzi al mondo cattolico, nelle sue varie articolazioni, il tema più ampio della crisi economica e della crisi della democrazia. La "Lega democratica" tentò di giocare la propria proposta in questo corso con una analisi che guardava alla Democrazia cristiana, al sistema politico italiano al dialogo con il Partito comunista – con un esame della politica del Pci per certi versi molto fiduciosa al di là anche delle stesse perplessità e degli stessi ripensamenti che albergavano nelle fila dei dirigenti comunisti: «Ciò che caratterizzò il gruppo della Lega non fu il giudizio a proposito della DC – su cui [...] le opinioni erano assai diverse, con esponenti che confidavano nel rinnovamento del partito, fino a sostenerlo con il proprio impegno parlamentare, e altri che guardavano a un differente progetto politico; punto di convergenza fu l'interesse per il Partito comunista, che stava vivendo un processo di profonda revisione ideologica e politica, e il credito che a tale percorso tutti ritennero di dover accordare» (p. 170).

Ma soprattutto nella cultura cattolica si guardava con attenzione alla fine di un'era di benessere, che doveva essere controbilanciata da una rinnovata stagione di partecipazione elettorale e politica. Si ragionava inoltre sul superamento delle cosiddette

partecipazioni statali. Era saltato, in definitiva, l'equilibrio tra sviluppo, benessere e consenso. E risultavano chiari, avrebbe scritto Pietro Scoppola (di cui nel saggio di Saresella risaltano tutte le doti di fine intellettuale e osservatore della realtà storico-politica nazionale), i limiti dello sviluppo economico, almeno quello perseguito sin dalle vicende del cosiddetto *boom*, nonché il degrado ecologico che caratterizzava il paese (p. 135), su cui l'intellettuale romano aveva cominciato a ragionare con attenzione e profondità. Ma gli anni Settanta saranno contrassegnati dalla tragica vicenda Moro che rappresentò un "punto di non ritorno" per tutta una galassia di pensiero che si stava impegnando sia dentro che fuori lo Scudocrociato in una riflessione che guardava alla necessità di un mutamento organizzativo e politico nelle fila del cattolicesimo impegnato in politica (p. 137).

Nel decennio successivo la Dc si avviò verso un lento ma inesorabile periodo di crisi. Era la stessa riflessione cattolico-democratica (o cattolica *tout court*) che entrava in sofferenza. La crisi si spostava anche sul piano istituzionale. L'instabilità del quadro politico italiano andava assumendo i caratteri di una cronicità deleteria per tutto il sistema paese. Si confrontavano due ipotesi di riforma delle istituzioni: una neoplebiscitaria (in questo caso l'autrice ricorre all'analisi di Scoppola espressa in uno dei suoi libri più importanti come è stato senza dubbio *La repubblica dei partiti*) volta al rafforzamento di una leadership governativa sempre più personalizzata con uno spiccato orientamento decisionista; la seconda altresì: «neoistituzionale, che implicava il ristabilimento della sovranità popolare e un riordino delle istituzioni che consentisse ai cittadini di partecipare al processo politico» (p. 153). Un dibattito che si rivelerà fondamentalmente inconcludente. Il decennio degli anni Ottanta, secondo quello che è stato definito un "ottimismo sghembo", sembrò dimostrare l'irrimediabilità della Dc: «Se gli anni Settanta avevano suscitato preoccupazioni soprattutto per l'affermarsi della violenza politica nel nostro paese e per i risvolti economici della fine dell'"età dell'oro", gli anni Ottanta furono connotati da un clima di conformismo sociale e politico, dovuto all'abbandono di qualsiasi velleità di trasformazione della società» (pp. 143-144).

L'attenzione del testo è molto puntata sull'esperienza della *Lega democratica*, uno degli esperimenti più originali di partecipazione politica proposta dal cattolicesimo italiano. Soprattutto si evidenzia come vi fosse una sostanziale alterità e diffidenza verso il Partito socialista di Craxi per la sua presunta "spregiudicatezza": «unanime fu la diffidenza nei confronti del PSI, rimproverato per la sua "spregiudicatezza" ma soprattutto per l'ambizione di porsi come ago della bilancia del sistema politico italiano, emarginando il PCI e togliendo potere contrattuale alla DC» (p. 171).

Negli anni Novanta altresì si registrava la fine della Dc, che consumava la fine dell'idea di una centralità del partito nello schieramento politico. E che, soprattutto, questo spazio fosse ancora individuabile e spendibile politicamente, contendibile a nuove forme ed espressioni di partecipazione politica. Sono anni di crisi definitiva dell'espressione politica del cattolicesimo politico, almeno nella sua forma unitaria che venne perseguita sempre nella stagione democristiana. Un profilo a volte più ostentato che effettivo, che si era incrinato per molti versi in senso progressista già dagli anni Sessanta con i percorsi di apertura a sinistra e poi con la stagione conciliare.

Eppure, tutta l'elaborazione e l'impegno degli anni precedenti, le nuove forme che si affacciavano sul proscenio della politica dei partiti, anche per breve tempo (interessante lo spazio dato dall'autrice al fenomeno de "La Rete") dimostravano come non solo la tradizione di una riflessione così profonda e densa fosse ancora viva, ma come essa declinata nel confronto oramai ineludibile con una società che si potrebbe

definire postmoderna, avesse elementi di forte attualità politica e sociale, nonché ecclesiale e valoriale. Aspetti questi ancora spendibili nell'agone della lotta politica, magari non più in forma anacronistiche o con un semplice e semplificante richiamo al passato, ma in grado di mantenere nelle fondamenta e nelle coordinate maggiori quella vitalità che ne aveva fatto parte fondamentale della ricostruzione del paese e della costruzione della sua democrazia.

E questo è con ogni probabilità tra i meriti maggiori del lavoro in questione. L'aver ragionato su un pensiero e su una cultura politica nel suo insieme, dimostrandone come essa si sia dimostrata feconda per la storia del paese nelle more di sbagli ed errori, al di là di incasellamenti e del proprio percorso il più possibile unitario. Ma soprattutto come questa si dimostri ancora valida di fronte alle stagioni aperte dal nuovo secolo: «Il percorso di collaborazione tra cattolici democratici e sinistra ha avuto come conclusione la fondazione nel 2007 del Partito democratico, realizzazione del progetto prodiano di una casa unica per i riformisti. Il nuovo partito si è fatto carico del pluralismo etico e culturale di un'epoca complessa: in esso il cattolicesimo democratico ha assunto il ruolo di "architrave" di una costruzione che intende arginare la concezione "postmoderna e neoclericale" del ruolo pubblico della religione sostenuta dai *teocons*, e dall'altro superare le matrici ideologiche di partenza per costruire un progetto politico nuovo» (p. 232).

Luigi Giorgi